

LA ÉTICA DE LA RESISTENCIA O CÓMO GOBERNARSE A SÍ MISMO

REINALDO GIRALDO DÍAZ¹

Resumen

En este ensayo se estudia una temática desarrollada por Foucault relacionada con el sujeto, los juegos de verdad y los juegos de poder. Todo lo cual remite, a su vez, a la ética entendida como cuidado de sí. Los juegos de verdad y los juegos de poder se entrecruzan y la verdad como franqueza cobra importancia en el contexto de la resistencia al poder. Se tematiza la cuestión del cinismo y la práctica de la franqueza.

(Palabras clave: ética, cuidado de sí, juegos de verdad, relaciones de poder, sujeto, franqueza, cínicos).

En este artículo consideramos la pregunta por la resistencia y el papel de la ética foucaultiana en las alternativas que ofrece al sujeto ante los juegos de verdad en Occidente. El interés del filósofo francés, al intentar desbrozar los elementos que pueden ser útiles para hacer una historia de la verdad, no es descubrir la verdad de los conocimientos, los saberes o los enunciados; tampoco los métodos que le llevarían al conocimiento de la verdad o los criterios para establecerla;

¹ Profesor de la Universidad Nacional a Distancia. Palmira, Valle, Colombia.

sino, más bien, cómo se la produce y se la impone, es decir, los juegos de verdad o el conjunto de reglas de producción de la verdad. Por eso, cuando al final de su vida afirma que no es el poder sino el sujeto el objetivo de sus indagaciones genealógicas, lo que está señalando es que no tiene interés en formular una teoría del poder o de un sujeto universal y abstracto, sino la constitución histórica de las diferentes formas de sujeto en relación con los juegos de verdad, esto es, la forma como el sujeto hace la experiencia de sí mismo en el contexto de un juego determinado de verdad, en el cual, además, establece una relación consigo mismo.

Michel Foucault, tras haber realizado una reflexión histórica sobre las relaciones entre subjetividad y verdad (curso de 1980-1981), aborda la forma de historia en la que se establecieron en Occidente las relaciones entre el sujeto y la verdad (curso de 1981-1982). Con éste desplazamiento no abandona su preocupación por las relaciones entre subjetividad y verdad, pero las sitúa en un contexto más general en el que la noción de la inquietud de sí mismo pasa a primer plano. Los análisis del pensador francés sobre la Antigüedad se inscriben en su tarea de hacer una historia crítica del presente, que busca señalar el carácter contingente de nuestros fines y de nuestra historia y mostrar la posibilidad de la resistencia al poder político. Lo que pone de manifiesto el filósofo de Poitiers es un *poder de resistir* en relación con la organización o disposición fundamental de saber y poder que constituye nuestra naturaleza:

... lo que se descubre es una *Libertad* de la existencia que *funda* la posibilidad de acciones específicamente humanas (no determinadas por la naturaleza) en la naturaleza, y una *ética de la existencia* como abertura y cuidado no ya de mi existencia como sujeto del trabajo, de la vida y del lenguaje, sino de mi existencia como libertad. Cuidado como el mantener abierta esta dimensión de libertad en el ejercicio permanentemente a recomenzar de la crítica. *Cuidado de sí* como *cuidado de la libertad* que somos, como mantenimiento y conservación de nuestro ser en su simplicidad y superficialidad a través del ejercicio de demolición permanente de la naturaleza en nosotros. (Díaz Marsá, 2002: 246)

Al ubicar la cuestión de las relaciones entre el sujeto y la verdad en el contexto de la inquietud de sí, el pensador francés también renuncia al análisis que habitualmente realizan los historiadores del pensamiento occidental, según el cual el «conócete a ti mismo», el *gnothi seauton*, funda la cuestión de las relaciones entre sujeto y verdad. El conócete a ti mismo se halla en Foucault subordinado a la inquietud de sí mismo: «el *gnothi seauton* («conócete a ti mismo») aparece, de una manera bastante clara y también en este caso en una serie de textos significativos, en el marco más general de la *epimeleia heautou* (inquietud de sí mismo)». (Foucault, 2002: 20)

Una de las tareas que debe realizar el historiador genealógico es precisamente restablecer dicha subordinación. «Esta cuestión de la *epimeleia heautou* tiene que liberarse un poco, tal vez, de los prestigios de *gnothi seauton*, que hizo disminuir un tanto su importancia», (24) pues, el precepto de la inquietud de sí, que en la Antigüedad fue un principio positivo matriz con respecto a morales muy rigurosas las morales cristiana y moderna lo van a retomar en un contexto diferente, el de una ética del no egoísmo: «tenemos, entonces, esta paradoja de un precepto de inquietud de sí que, para nosotros, significa más bien el egoísmo o el repliegue, y que durante siglos fue, al contrario, un principio positivo matriz con respecto a unas morales sumamente rigurosas». (31)

La razón de este descuido o transferencia de la inquietud de sí pagana al contexto de la ética general del no egoísmo obedece al problema de la verdad y la historia de la verdad. La historia de la verdad entra en su período moderno cuando admite que el sujeto puede acceder a la verdad a través del conocimiento y sólo del conocimiento: «desde el momento en que el ser del sujeto no es puesto en cuestión por la necesidad de tener acceso a la verdad, creo que nos encontramos en otra de la historia de las relaciones entre la subjetividad y la verdad». (37)

Para Foucault el tema de la relación de sí consigo y de la inquietud de sí se inscriben en el contexto de la resistencia al poder político, en los análisis que realiza sobre la gubernamentalidad, entendida como campo estratégico de relaciones de poder y el poder como conjunto de relaciones reversibles, «lo cual quiere decir, simplemente, que, en el tipo de análisis que trato de proponerles

desde hace cierto tiempo, podrán ver que: relaciones de poder-gubernamentalidad-gobierno de sí y de los otros-relación de sí consigo, constituyen una cadena, una trama, y que es ahí, en torno de estas nociones, que debemos poder articular, creo, la cuestión de la política y la cuestión de la ética». (247)

La verdad no es considerada por el filósofo francés como la esencia u origen que el sujeto debe descubrir; es más un *ethos* que consiste en la producción de sí mismo, en la constitución de sí. En éste contexto la noción de juegos de verdad resulta clave para comprender por qué la verdad no se supedita al espacio de la norma, sino que se sitúa en el ámbito de la auto-conformación del individuo: «de hecho, el desarrollo de la cuestión ética supone el descubrimiento, por parte de Foucault, de una modalidad de juegos de verdad que tendría su especificidad con respecto a otras posibilidades y que se distinguiría por una apertura que se opone a los mecanismos de sujeción». (Rodrigo Castro, 2002: 335-336)

De ahí que en el texto de Kant *Was is Aufklärung?* encuentra Foucault la actualidad de la estética de la existencia, en la medida en que cuidar de sí se presenta como exigencia y como fuerza de creación de nosotros mismos y de nuestro mundo, como la forma moderna de la preocupación por nosotros mismos. La cuestión que aparece por primera vez en este texto es la del presente, la de la actualidad y de «nosotros en el presente». Para el *êthos* moderno el alto valor del presente es indisoluble del deseo de imaginarlo de otro modo y de transformarlo. Es un ejercicio que capta lo real para confrontarlo con una práctica de una libertad que al mismo tiempo respeta y viola lo real.

El hombre moderno no es el que parte del descubrimiento de sí mismo «de sus secretos y de su verdad escondida», es aquel que busca «inventarse a sí mismo», elaborarse a sí mismo. El *êthos* filosófico del presente consiste en realizar la tarea de hacer de la vida una obra de arte mediante la crítica permanente de nuestro ser histórico y del tipo de racionalidad política que se nos ha impuesto, es una actitud crítica frente a nosotros mismos y aquello que pensamos, sentimos y hacemos.

La tarea que nos impone la *Aufklärung*, por tanto, no consiste en descubrir lo que somos, sino en rechazar el tipo de individualidad que se nos ha impuesto

durante siglos. Para decirlo más claramente, la tarea que nos impone la *Aufklärung* es resistir a los poderes que intentan controlar, clasificar y normalizar nuestra vida:

... el esfuerzo para configurar una ética del arte de vivir no es así sino una reacción frente a las condiciones y técnicas de dominación que, en el mundo moderno, producen y tienen como objeto al individuo; una reacción, en suma, frente a los modos de comportamiento a los que éste no tiene más remedio que someterse. Frente a las relaciones de poder que se dirigen al individuo con el objeto de someterlo, esta ética busca, por así decir, la inversión del vector: analizar las relaciones de poder que proceden del individuo y que se dirigen contra (determinadas relaciones de dominio con objeto de intervenir en ellas y modificarlas. (Schmid, 2002: 211)

En el ejercicio de esta crítica histórica de los límites que se nos han impuesto se revela una vida que escapa a los dispositivos y a las tecnologías de poder, una vida del otro lado de las cosas que están en este lado mismo de las cosas que podrían ser: «así, en el difícil ejercicio del Límite, que es la crítica, hacemos la experiencia de una vida como transgresión de los límites impuestos por esa imaginación productiva que son nuestras prácticas». (Díaz Marsá: 2002: 248)

He ahí el interés de Foucault por las prácticas de sí, técnicas de vida o artes de la existencia que encontró en el mundo grecorromano, en el cual se designaban con el nombre de *askesis*, es decir, como un ejercicio de sí por sí a través del cual se transforma el individuo y accede a un cierto modo de ser, a un gobierno de sí. La estética de la existencia tiene que ver con una manera de ser, con una auto-elaboración artística de sí cuyo objetivo es resistir a los mecanismos de sujeción impuestos durante siglos por Occidente.

En la Antigüedad griega o grecorromana la exigencia de austeridad relacionada con la constitución de un sujeto dueño de sí no se presenta bajo la forma de una ley universal a la que todos deben someterse, sino, y es lo que destaca Foucault, como un principio de estilización de la conducta para aquellos que quieren dar

una forma bella a su existencia, incluso hoy, «cuando quizá esa tarea sea algo urgente, fundamental y políticamente indispensable si es verdad que, al fin y al cabo, no hay otro punto de enclave de resistencia al poder político, en primera y última instancia, que la relación de sí consigo mismo». (Foucault, 2002: 246)

La ética no es una moral

Las pesquisas que realiza el pensador francés en la Antigüedad grecorromana se inscriben en el contexto de ésta tarea urgente y fundamental de resistir a los mecanismos de sujeción impuestos en Occidente. En su periplo por el mundo antiguo halla que es posible dar una forma bella a la existencia por fuera de la letanía de prescripciones en las que está inmerso el ser humano en la modernidad. Por ello, hace pasar a primer plano el problema de las formas que el individuo da a su propia vida, con el fin de no dejar su constitución en manos de las normas. Para esto, considera las diferencias entre las morales orientadas al código (modernas) y las morales orientadas a la ética (antiguas).

En la introducción de *El uso de los placeres*, Foucault plantea una cuestión fundamental que le va a permitir establecer la diferencia existente entre moral y ética y que necesariamente lo remite a hacer una genealogía de las maneras como el individuo se ha constituido en sujeto moral de sus propias acciones. Para él, analizar la genealogía del sujeto en la civilización occidental debe realizarse en el contexto de los tres dominios principales de la experiencia: verdad, poder y subjetividad, los cuales no pueden ser estudiados independientemente el uno del otro, si no en su imbricación histórica.

Al hacer la historia de la sexualidad como experiencia —entiendo por experiencia la correlación, dentro de una cultura, entre campos del saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad— el dominio que más dificultades le presentó a Foucault era el que tenía que ver con el estudio de los modos por los cuales los individuos son llevados a reconocerse como sujetos sexuales. Esta dificultad lo condujo a la necesidad de analizar las prácticas por las que los individuos se vieron llevados a prestarse atención a ellos mismos, a descubrirse,

a reconocerse y a declararse como sujetos de deseo, haciendo jugar entre unos y otros una determinada relación para descubrir en el deseo la verdad de su ser.

Lo que buscaba describir era cómo los individuos han sido llevados a ejercer sobre sí mismos, y sobre los demás, una hermenéutica del deseo. Se detiene en el sujeto de deseo para buscar cómo los individuos modernos se ven llevados a prestarse atención a sí mismos, a descubrirse, a reconocerse, haciendo jugar entre unos y otros una determinada relación que les permita descubrir en el deseo la verdad de su ser. Foucault construye en ésta introducción la arquitectónica de la problematización ética como estética de la existencia, mostrando las modificaciones, giros, desplazamientos, renunciaciones y peligros que dicha problemática comporta.

Para que se dé una historia de la ética Foucault hace un desplazamiento de la historia de los sistemas morales a la historia de las problematizaciones éticas. Esta problematización ética considera cuatro factores que convergen en la producción de los movimientos de subjetivación; el primero concierne a la *determinación de la sustancia ética*; el segundo es determinado por el *modo de sujeción*; un tercer factor consiste en el *ejercicio ascético*; el cuarto y último factor está dado por el *telos*.

La *determinación de la sustancia ética* debe entenderse como el modo en que el individuo debe dar forma a tal o cual parte de sí mismo como materia principal de su conducta moral. Un ejemplo de ello consistiría en considerar lo esencial de la práctica de la fidelidad en el estricto acatamiento de las obligaciones y prohibiciones. Pero igualmente se puede hacer consistir lo esencial de la fidelidad en el dominio de los deseos, en la lucha enconada que se dirige contra ellos, en la fuerza con la que sabe resistir a las tentaciones: lo que constituye entonces el contenido de la fidelidad es esta vigilancia y este combate; en estas condiciones, serán los movimientos contradictorios del alma mucho más que los mismos actos en su ejecución, la materia de la práctica moral.

El *modo de sujeción* es la manera como el individuo establece su relación con esta regla y se reconoce como vinculado con la obligación de cumplirla.

Foucault dice que también hay diferencias en la forma como asumimos el compromiso de transformarnos a nosotros mismos, es decir, del *trabajo ascético* o *trabajo ético* que realizamos en nosotros mismos y no sólo para que nuestro comportamiento sea conforme a una regla dada; en otras palabras, intentar transformarnos nosotros mismos en sujeto moral de nuestra conducta.

De esta forma, la austeridad sexual puede practicarse a través de un largo ejercicio de aprendizaje, de memorización, de asimilación de un conjunto de preceptos y a través de un control regular de la conducta; se puede practicar en la forma de una renuncia súbita, global y definitiva a los placeres; puede ejercerse también a través de un desciframiento meticuloso, permanente y detallado de los movimientos del deseo.

Por último, Foucault, refiriéndose a estas diferencias, nos habla de la *teleología* del sujeto moral, la cual permite observar que una acción no sólo es moral en sí misma y en su singularidad, sino que también lo es por su inserción y por el lugar que ocupa en el conjunto de una conducta; es un elemento y un aspecto de esta conducta y señala una etapa en su duración, un progreso eventual en su continuidad. Una acción moral tiende a su propio cumplimiento; pero además intenta, por medio de éste, la constitución de una conducta moral que lleve al individuo no sólo a acciones siempre conformes con ciertos valores y reglas, sino también con un cierto modo de ser característico del sujeto moral.

Por esta razón Foucault sostiene que para calificar de «moral» una acción no debe reducirse a un acto o a una serie de actos conformes a una regla, una ley y un valor. Aunque toda acción moral implica una relación con la realidad en donde se lleva a cabo y una relación con el código al que se refiere, también implica una determinada relación consigo mismo; ésta no es simplemente «conciencia de sí», sino constitución de sí como «sujeto moral», en la que el individuo circunscribe la parte de sí mismo que constituye el objeto de esta práctica moral, define su posición en relación con el precepto que sigue, se fija un determinado modo de ser que valdrá como cumplimiento moral de sí mismo, y para ello actúa sobre sí mismo, busca conocerse, se controla, se prueba, se perfecciona, se transforma o se transfigura.

Por «moral» Foucault entiende el conjunto de valores y reglas de acción, es decir, un «código moral» prescriptivo que se propone a los individuos y a los grupos por medio de aparatos prescriptivos como el Estado, la familia, las iglesias, etc. Por «moral» también entiende el comportamiento real de los individuos en su relación con un «código moral», esto es, la «moralidad de los comportamientos», la «forma en que se someten más o menos completamente a un principio de conducta, en que obedecen a una prohibición o prescripción o se resisten a ella, en que respetan o dejan de lado un conjunto de valores». (Foucault, 1993: 23)

La acción moral es indisociable de estas formas de actividad sobre sí que no son menos diferentes de una a otra moral que el sistema de valores, de reglas y de interdicciones. Para Foucault tales distinciones tienen un valor teórico y consecuencias para el análisis histórico. Por ello, quien quiere hacer la historia de una «moral» debe tener en cuenta las diferentes realidades que oculta la palabra. *Historia de las «moralidades»*: aquella que estudia en qué medida las acciones de tales o cuales individuos o grupos se conforman o no con las reglas y con los valores que han sido considerados por diferentes instancias. *Historia de los «códigos»*: la que analiza los distintos sistemas de reglas y valores que están en juego en una sociedad o en un grupo dados, las instancias o aparatos de coerción que les dan valor y las formas que toman su multiplicidad, sus discrepancias o sus objeciones. *Historia en fin de la manera en que los individuos son llamados a constituirse como sujetos de conducta moral*: esta historia será la de los modelos propuestos por la constitución y el desarrollo de las relaciones consigo mismo, por la reflexión sobre sí mismo, el conocimiento, el examen, el desciframiento de sí por sí mismo, las transformaciones que se busca cumplir sobre uno mismo. Tal es lo que Foucault denomina una historia de la «ética» y de la «ascética», entendida como historia de las formas de la subjetivación moral y de las prácticas de sí que están destinadas a asegurarla.

Si en efecto toda «moral» en sentido amplio implica estos dos aspectos señalados por Foucault —el de los códigos de comportamiento y el de las formas de subjetivación—; si es cierto que nunca pueden dissociarse del todo, sino que sucede que ambos se desarrollan con relativa autonomía, hay que admitir también que, en algunas morales, el acento cae sobre todo en el código, su sistematicidad,

su riqueza, su capacidad de ajuste ante todos los casos posibles y de cubrir todos los dominios del comportamiento. En estas morales, lo fundamental debe buscarse del lado de las instancias de autoridad que exaltan este código, que imponen su aprendizaje y observancia, que sancionan las infracciones; en estas condiciones, la subjetivación se hace, en lo esencial, en una forma casi jurídica, donde el sujeto moral se relaciona con una ley, o con un conjunto de leyes, a la que debe someterse bajo la pena de culpas que lo exponen a un castigo.

Según Foucault sería del todo inexacto reducir la moral cristiana —decir «las morales cristianas»— a un modelo semejante, pero quizá no sea falso pensar que la organización del sistema penitenciario de principios del siglo XIII y su desarrollo hasta las vísperas de la Reforma provocaron una «juridización» muy fuerte —una «codificación» en sentido duramente estricto— de la experiencia moral. Si al contrario, se conciben morales en las que el elemento fuerte y dinámico debe buscarse del lado de las formas de subjetivación y de las prácticas de sí, el sistema de códigos y de reglas de comportamiento puede ser bastante rudimentario. Su exacta observancia es irrelevante, por lo menos si se la compara con la que se le exige al individuo para que, en la relación que tiene consigo mismo, en sus diferentes acciones, pensamientos o sentimientos, se constituya como sujeto moral; el acento cae entonces sobre las formas de relacionarse consigo mismo, sobre los procedimientos y las técnicas mediante las cuales se las elabora, sobre los ejercicios mediante los cuales uno se da a sí mismo como objeto de conocimiento y sobre las prácticas que permiten transformar su propio modo de ser. Foucault señala enfáticamente y de manera categórica que estas morales «orientadas hacia la ética» (y que no coinciden forzosamente con las morales de lo que se ha dado en llamar la renuncia ascética) han sido muy importantes en el cristianismo al lado de las morales «orientadas hacia el código»: entre ellas a veces hubo yuxtaposiciones, a veces rivalidades y conflictos, a veces acuerdo.

Foucault es consciente de que siempre habrá códigos morales de comportamientos, moralidad en las acciones, pero señala enfáticamente que ésta no necesariamente tiene que ser concebida como mera prescripción. Toda moralidad está compuesta de dos formas de hacerse notar, sea mediante modificaciones institucionalizadas, represivas; o a través de una apropiación

subjetiva de la norma. Foucault enfatiza sobre esta última que toma como modelo de la ética griega; es decir, poniendo el acento en la subjetivación y menospreciando el valor de la codificación institucionalizada.

Ahora bien, para Foucault las reflexiones morales en la Antigüedad griega o grecorromana se orientaron mucho más hacia las prácticas de sí y la cuestión de la *askesis* que hacia las codificaciones de conductas y la definición estricta de lo permitido y lo prohibido. Si se hace excepción de *La república* y de las *Leyes*, se encuentran según el filósofo de Poitiers muy pocas referencias al principio de un código que definiera detalladamente la conducta a observar, la necesidad de una instancia encargada de vigilar su aplicación, la posibilidad de castigos que sancionen las infracciones cometidas. Aun cuando la necesidad de respetar la ley y las costumbres se destaca con frecuencia, lo importante está menos en el contenido de la ley y en sus condiciones de aplicación que en la actitud que obliga a respetarlas. El acento se coloca sobre la relación consigo mismo que permite no dejarse llevar por los apetitos y los placeres, conservar respecto de ellos dominio y superioridad, mantener los sentidos en un estado de tranquilidad, permanecer libre de toda esclavitud interior respecto de las pasiones y alcanzar un modo de ser que puede definirse por el pleno disfrute de sí mismo o la perfecta soberanía de sí sobre sí mismo.

De ahí la elección de método que hizo Foucault sobre las morales sexuales de la Antigüedad pagana y cristiana: conservar en su espíritu la distinción entre los elementos de código de una moral y los elementos de ascesis; no olvidar ni su coexistencia ni sus relaciones ni su relativa autonomía ni sus potenciales discrepancias de acento; tener en cuenta todo lo que parezca indicar el privilegio, en estas morales, de las prácticas de sí, el interés que podía prestárseles, el esfuerzo hecho para desarrollarlas, perfeccionarlas y enseñarlas, tratar de ver cómo, del pensamiento griego clásico a la constitución de la doctrina y de la pastoral cristiana de la carne, esta subjetivación se definió y se transformó.

Para realizar esta tarea parte de la noción entonces común del «uso de los placeres» –*chrésis aphrodisión*– para descubrir los modos de subjetivación a los que se refiere: sustancia ética, tipos de sujeción, formas de elaboración de sí y de teleología moral. Al partir cada vez de una práctica que tenía su existencia en

la cultura griega, así como su estatuto y sus reglas (la práctica del régimen de salud, la de la economía doméstica, la del cortejo amoroso), estudia la forma en que el pensamiento médico y filosófico elaboró este «uso de los placeres» y formuló algunos temas de austeridad que se volverán recurrentes en cuatro grandes ejes de la experiencia: la relación con el cuerpo, la relación con la esposa, la relación con los muchachos y la relación con la verdad. En consecuencia, Foucault asume una tarea de tipo genealógico que le va a permitir descubrir en la Antigüedad griega y grecorromana las formas a través de las cuales los individuos se constituyeron en sujetos morales de sus propias acciones.

La resistencia como *éthos*

Las relaciones de poder son móviles, son reversibles, inestables:

... y es preciso subrayar que no pueden existir relaciones de poder más que en la medida en que los sujetos son libres. Si uno de los dos estuviese completamente a disposición del otro y se convirtiese en una cosa suya, en un objeto sobre el que se puede ejercer una violencia infinita e ilimitada, no existirían relaciones de poder. Es necesario pues, para que se ejerza una relación de poder, que exista al menos un cierto tipo de libertad por parte de las dos partes... Esto quiere decir que en las relaciones de poder existen necesariamente posibilidades de resistencia, ya que si no existiesen posibilidades de resistencia –de resistencia violenta, de huida, de engaño, de estrategias de inversión de la situación– no existirían relaciones de poder. (Foucault, 2003: 158)

El *éthos* como estilo de la existencia no supedita al individuo a las tecnologías del poder, sino que le permite su constitución. Las acciones que realiza el individuo se dan en el contexto de una existencia que se abre a la posibilidad y a la libertad. La ética como arte de resistir consiste en la capacidad de conducir la propia vida, de constituir modos de vida no fascistas, no controlados, no estereotipados por las modernas tecnologías de poder: «¿cómo hacer para no convertirse en un

fascista, incluso cuando (precisamente cuando) se cree ser un militante revolucionario? ¿Cómo desembarazar nuestros discursos y nuestros actos, nuestros corazones y nuestros placeres, del fascismo? ¿Cómo desalojar el fascismo que se instaló en nuestro comportamientos?». (Foucault, 1999, vol. II: 387)

El cuidado de sí, en la Antigüedad, se reflexionó como ética «no digo que la ética sea el cuidado de sí, sino que, en la Antigüedad, la ética en tanto que práctica reflexiva de la libertad, gira en torno de este imperativo fundamental: «cuídate de ti mismo»». (Foucault 1999, vol. III: 397) La cuestión de la *parrhesía* pertenece al gran tema del cuidado de sí y Foucault le presta especial atención porque le permite recuperar la historia de una estética de la existencia, es decir, comprender cómo «en virtud del surgimiento y la fundación de la *parrhesía* socrática, la existencia (el *bios*) se constituyó en el pensamiento griego como un objeto estético, objeto de elaboración y percepción estética: el *bios* como una obra bella». (Foucault, 2009: 397)

Las elaboraciones sobre el decir veraz en Michel Foucault se hallan inscritas en el contexto de sus preocupaciones por el presente y las formas de resistencia a los mecanismos de sujeción en Occidente. La *parrhesía* es una noción fundamentalmente política que tiene que ver con el principio de la existencia como obra a modelar en toda su perfección posible, con jugarse la existencia en la verdad que uno dice y piensa. Al pensador francés no le interesa el análisis de la purificación para la verdad, sino el estudio de la voluntad de verdad bajo sus diferentes formas: la del combate, la del coraje, la de la resolución, la de la resistencia. Y encuentra en la *parrhesía* socrática, la del *Laques*, que el modo de vida es el correlato fundamental de la práctica del decir veraz, que la *parrhesía* tiene que ver con la manera como se vive, con dar cuentas de sí mismo, con el estilo de vida, con la manera de vivir, con la forma misma que le damos a la vida.

El decir veraz es el ser mismo del sujeto, pues, la verdad no depende de los valores sintéticos del sujeto, no es un accidente en el sujeto. La verdad es el sujeto:

... y ello porque el asunto es más bien de *ethos*, de modo de ser: *aletheia* como *ethos*. Y así, la meta en relación con el otro no

es entonces *uno mismo* (el placer de uno mismo), en la aplicación de una *techné* que ha de garantizar tanto la libertad del otro como la propia, sino la verdad misma, y no su conocimiento, sino su vida, su acción: ser para la verdad, ser de la verdad, que la verdad llegue a ser uno mismo (algo distinto, por otra parte, de que uno mismo llegue a ser la verdad). (Díaz Marsá, 2003: 109-110)

De la práctica de la *parrhesía* emerge una vida de armonización entre las palabras y la existencia, entre vivir y consagrarse a decir la verdad. El cinismo es un bello ejemplo que escoge el pensador francés para mostrar que la exigencia de una forma de vida extremadamente acusada se articula de manera vigorosa con el decir veraz: «la *parrhesía*, el hablar franco, figura en primer lugar en el blasón del cínico y el cinismo». (Foucault 2009: 178) En el cinismo, en el escándalo cínico, se arriesga la vida, no sólo al decir la verdad sino por la manera misma como se vive. En el cinismo la vida se expone, se arriesga. Se arriesga al mostrarla y, porque la muestra, se arriesga.

Para el pensador francés, el escándalo cínico es muy importante, y se detiene en él, porque se arriesga la vida,

... no simplemente al decir la verdad y para decirla, sino por la manera misma como se vive. Uno «expone» su vida, en todos los sentidos de la palabra. Es decir que la muestra y la arriesga. La arriesga al mostrarla, y porque la muestra la arriesga. Expone su vida, no por sus discursos, sino por su vida misma. Ése es el primer aspecto por el cual es preciso retener un poco, en su propia estructura, el escándalo cínico, que actúa siempre en el marco del gran tema: tener el coraje de la verdad, pero que hace actuar de una manera diferente del coraje político y la ironía socrática. (2009: 228-229)

El cinismo plantea para el pensador francés, bajo la forma del escándalo, la cuestión de la vida filosófica. La filosofía es preparación para la vida. En la práctica

cínica Foucault encuentra la cuestión del *bios philosophikós*, de la vida filosófica que recorre la historia de la filosofía:

... desde el origen de la filosofía, y en el fondo quizás hasta nuestros días y a pesar de todo, Occidente siempre admitió que esta disciplina no es disociable de una existencia filosófica, y que su práctica siempre debe ser, en mayor o menor medida, una suerte de ejercicio de vida. En este aspecto, la filosofía se distingue de la ciencia. Pero aunque plantea una contundencia, en su principio, que el filosofar no es una mera forma de discurso, sino también una modalidad de vida, la filosofía occidental –tal fue su historia y acaso tal fue su destino– suprimió progresivamente, o al menos ignoró y mantuvo a raya, el problema de esa vida filosófica, a cuyo respecto, sin embargo, había planteado al comienzo que no podía disociarse de la práctica filosófica. Ignoró cada vez más, mantuvo cada vez más a raya el problema de la vida en su vínculo esencial con la práctica del decir veraz. (246-247)

El modo de vida cínico es condición de posibilidad para el ejercicio de la *parrhesía*. Es también, función de reducción con respecto a las convenciones y a las creencias que todo el mundo suele admitir y aceptar. Por último, el modo de vida cínico, con referencia a la verdad, tiene el papel de prueba, pues permite poner de manifiesto las cosas indispensables para la vida humana. En el cinismo el modo de vida y la verdad se ligan de una manera estrecha. El cinismo hace de la forma de vida, de la existencia, del *bios*, una manifestación de la verdad, la verdad misma.

En el cinismo no se trata del testimonio verbal de alguien que enuncia la verdad, se trata de alguien que en la vida misma, en su existencia, en su *bios* de perro, no deja de ser, desde el momento en que abraza el ascetismo, en su cuerpo, en su vida, en sus gestos, en su frugalidad, en su ascesis, el testigo vivo de la verdad: «ha sufrido, ha resistido, se ha privado para que la verdad, en cierto modo, cobrara cuerpo en su propia vida, en su propia existencia, cobrara cuerpo en su cuerpo». (244)

El cinismo, como efigie de la filosofía, plantea una cuestión muy importante al tema de la vida filosófica:

... ¿no debe ser una vida otra, una vida radical y paradójicamente otra? Radicalmente otra por estar en ruptura total y en todos los aspectos con las formas tradicionales de existencia, con la existencia filosófica admitida de ordinario por los filósofos, con sus hábitos, sus convenciones ¿La verdadera vida no va a ser una vida radical y paradójicamente otra, por no limitarse a poner en acción los principios que la práctica filosófica corriente admite de manera más habitual? ¿La vida de verdad no debe ser una vida otra? (258)

A Foucault le llama mucho la atención que en el cinismo se manifiesta la presencia inmediata, clamorosa y salvaje de la verdad, por lo que lo considera una categoría histórica que atraviesa, bajo formas diversas y con variados objetivos, toda la historia de Occidente. En el cinismo «hay un vínculo directo entre el tema de la belleza de la existencia, de la forma más bella posible que uno pueda dar a su existencia, y el tema del ejercicio de la *parrhesía*, el hablar franco». (178) En este sentido, el pensador francés no ve en el cinismo una doctrina. Este no es su interés. En el cinismo encuentra una actitud, un modo de ser, que lo lleva a declarar que en el corazón del cinismo se halla la forma de existencia como escándalo de la verdad; o, mejor dicho, en el centro del cinismo está el problema de la vinculación entre formas de existencia y la manifestación de la verdad.

En la Edad Media el cinismo se retoma en las instituciones y las prácticas religiosas; en la modernidad el cinismo es retomado en las «prácticas políticas», es decir, «en los movimientos revolucionarios» (196) y también en el arte. De allí que Foucault llegue a afirmar que en la modernidad la vida filosófica desaparece, pues se convierte en un oficio de profesor: «a menos que se quiera hacer recomenzar esa historia de la vida filosófica, del heroísmo filosófico, justamente en la misma época pero bajo una forma muy distinta, una forma desplazada. El heroísmo filosófico, la ética filosófica ya no van a encontrar lugar en la práctica misma de la filosofía, convertida en oficio de enseñanza, sino en esa otra forma

de vida filosófica, desplazada y transformada, o sea, en el campo político: la vida revolucionaria». (228-229)

En la práctica cínica se encuentra la cuestión del *bios philosophikós*, de la vida filosófica que recorre la historia de la filosofía:

... desde el origen de la filosofía, y en el fondo quizás hasta nuestros días y a pesar de todo, Occidente siempre admitió que esta disciplina no es disociable de una existencia filosófica, y que su práctica siempre debe ser, en mayor o menor medida, una suerte de ejercicio de vida. En este aspecto, la filosofía se distingue de la ciencia. Pero aunque plantea con contundencia, en su principio, que el filosofar no es una mera forma de discurso, sino también una modalidad de vida, la filosofía occidental –tal fue su historia y acaso tal fue su destino– suprimió progresivamente, o al menos ignoró y mantuvo a raya, el problema de esa vida filosófica, a cuyo respecto, sin embargo, había planteado al comienzo que no podía disociarse de la práctica filosófica. Ignoró cada vez más, mantuvo cada vez más a raya el problema de la vida en su vínculo esencial con la práctica del decir veraz. (246-247)

El cinismo, como efigie de la filosofía, como modo de vida que manifiesta de manera escandalosa la verdad, forma parte de la práctica revolucionaria y las formas asumidas por los movimientos revolucionarios en Europa en el siglo XIX: «la revolución en el mundo europeo moderno –el hecho es conocido y creo que hablamos de él el año pasado– no fue un mero proyecto político, fue también una forma de vida». (196) Foucault llama *militancia* a la manera como se definió, caracterizó y organizó la vida como actividad revolucionaria, o, lo que es lo mismo, a la actividad revolucionaria como vida, como vida consagrada a la Revolución. El modo de vida revolucionario, militante, propio de la militancia revolucionaria, como el cinismo antiguo, rompe y debe romper con las convenciones, los hábitos y los valores de la sociedad, manifestando directamente, por su forma visible y su existencia inmediata, la posibilidad concreta y el valor evidente de otra vida, de una vida otra que es la verdadera vida.

El cinismo plantea una cuestión muy importante al tema de la vida filosófica: ¿no debe ser una vida otra, una vida radical y paradójicamente otra? El cinismo plantea una vida otra, radicalmente otra que está en ruptura total y en todos los aspectos con los modos de vida normales, con las formas tradicionales de existencia, con la filosofía tal y como es concebida de manera ordinaria por los filósofos. La vida de verdad debe ser una vida otra: el filosofar cínico se cumple en la idea misma del mundo y en la forma de la vida misma. El cinismo es la figura de la vida otra, el cumplimiento de la verdadera vida como exigencia de una vida radicalmente otra: «el combate cínico es un combate, una agresión explícita, voluntaria y constante que se dirige a la humanidad en general, a la humanidad en su vida real con el horizonte o el objetivo de cambiarla, cambiarla en su actitud moral (su *ethos*), pero al mismo tiempo, y por eso mismo, cambiarla en sus hábitos, sus convenciones, sus maneras de vivir». (293)

En la cuestión de la militancia revolucionaria se encuentra el tema fundamental, enigmático e interesante de la verdadera vida, «una verdadera vida cuyo problema ya había planteado Sócrates y cuya temática no ha dejado, me parece, de recorrer todo el pensamiento occidental». En esta línea de trabajo

... habría que estudiar a Dostoievski, por supuesto, y con él el nihilismo ruso; tras éste, el anarquismo europeo y americano, y asimismo el problema del terrorismo y la manera en que el anarquismo y el terrorismo, como práctica de la vida hasta la muerte por la verdad (la bomba que mata incluso a quien la pone) aparecen como una especie de paso al límite, paso dramático o delirante, de ese coraje por la verdad que los griegos y la filosofía griega habían presentado como uno de los principios fundamentales de la vida de verdad. Ir a la verdad, manifestar la verdad, hacer prorrumpir la verdad hasta perder la vida o derramar la sangre de los otros, es algo cuya prolongada filiación encontramos a través del pensamiento europeo. (197)

El arte, en el mundo moderno, es considerado por el pensador francés como vehículo del cinismo en la medida en que establece una relación con lo real que no es del orden de la ornamentación o de la limitación, sino de «la puesta al desnudo, el desenmascaramiento, la depuración, la excavación, la reducción violenta a lo elemental de la existencia». El arte en el mundo moderno tiene, en ese sentido, un carácter anticultural. En el arte se concentran las formas más intensas de un decir veraz que tiene el coraje de correr el riesgo de ofender.

Foucault halla otro ejemplo de la práctica de la *parrhesía* como vida de armonización entre las palabras y la existencia, en Montaigne. En *La hermenéutica del sujeto* Foucault considera necesario comprender la importancia histórica del retorno a sí, y sobre todo su singularidad en la cultura occidental a partir del siglo XVI, como un tema recurrente en la cultura «moderna». Foucault invita a releer a Montaigne en esta perspectiva, como una tentativa de reconstruir una estética y una ética de sí mismo, es decir, a leer la pintura de sí mismo de Montaigne como *éthos*, como una forma de ser y de conducirse en el mundo; la escritura se constituye en ejercicio sobre sí mismo, en práctica de libertad del espíritu en la que ocuparse de uno mismo demanda una *techné*, un arte de la existencia cuya finalidad es tener una vida bella y libre, dedicada al ocio creativo.

En los *Ensayos* Montaigne mezcla los autores clásicos con sus propias reflexiones, navega por la interpretación de los discursos fundadores o creadores de la cultura y ejerce el acto supremo libertario de lectura y escritura, es decir, corre el albur de convertirse en maestro de sí mismo, el riesgo de aprender a pensar por cuenta propia. Desde esta perspectiva el ejercicio de lectura y escritura aparece como una necesidad vital en Montaigne; este ejercicio juega una mimesis con su vida que le permite estar en movimiento en el mundo, dentro de la pintura de sí. Montaigne se retira en sí mismo para burlarse de sí, para pintarse a sí mismo y rescatarse de su vida pública y de la angustia, el miedo y la obscenidad de la cortesanía; la pintura de sí es un ocio, un antídoto que contrarresta el agotamiento de la vida pública. Montaigne encuentra en la escritura una manera de divertirse, asume la lectura y la escritura como ocio, como ejercicio de transformación de sí mismo, como conocimiento y preocupación de sí, lo cual le permite desapegarse de todos los vínculos sociales tradicionales e irse configurando a sí mismo.

La filosofía, vista de esta manera, es escrita en la vida misma, en la práctica de la vida, en el proyecto inacabado de pintarse a sí mismo. No es fortuito que Montaigne reflexione sobre su escritura y se dé cuenta de lo particular de sus escritos, de su estilo, que es él mismo, su juicio, en los ensayos. Lo único que se adapta a la pintura de sí mismo es el ensayo, el proyecto de pintarse a sí mismo, pues, no sirve la misma forma para todos, cada uno inventa la suya propia. Montaigne no se pasa la vida entera leyendo sin conseguir nunca ir más allá de la lectura, sino que la lectura y la escritura son su vida misma.

Su conocimiento y la preocupación de sí mismo es el ensayo, el arte de pintarse a sí mismo, de elaborarse y refugiarse en sí mismo. Ensayo el ejercicio de la filosofía, que presupone el conocimiento y el cuidado de sí, como goce, como diversión consigo mismo. La pintura de sí es vivida por Montaigne, implica la vida misma. La vida misma es filosofía, es la experiencia estética vital, la filosofía es ensayarse, es ensayar la vida misma. El compromiso de Montaigne es vital, es el de pensar la vida misma. Una vida sin pensamiento es una vida vacía, sin orientación. Y quien piensa la vida no puede menos que vivirla, pero quien vive con intensidad dramática su vida puede sucumbir al peligro latente de perderla, razón por la cual la filosofía de Montaigne es también ética. La escritura es un ejercicio vital, es ensayarse a vivir plenamente, con alegría, a pesar de que el mundo cortesano esté lleno de pasiones tristes.

En la existencia, en la vida, encuentra el sujeto la fuerza a partir de la cual entra en contacto con otras fuerzas. La vida es condición de posibilidad de la existencia y de la libertad como condición ontológica de la ética y, por tanto, de la resistencia.

REFERENCIAS

Castro, Rodrigo (2002) *Ética para un rostro de arena. Michel Foucault y el cuidado de la libertad*, Madrid, Universidad Complutense.

Díaz Marsá, Marco. (2002) *Abertura de la libertad y juego ontológico: problematización de la idea de una ontología histórica en Foucault*, Madrid, Universidad Complutense.

_____. 2003, *Cuidado, ciudad y verdad. En torno a la lectura foucaultiana de Platón*, Universidad Complutense.

Dreyfus, H. Rabinow P. (1984) *Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión. (Traducción del inglés de Rogelio C. Paredes).

Foucault, Michel. (1993), *Historia de la sexualidad, vol. II, Siglo XXI*.

_____. (1999) *Obras esenciales*, Barcelona, Paidós Ibérica. 3 volms.

_____. (2002) *Hermenéutica del sujeto*, México, FCE. (Traducción de Horacio Pons).

_____. (2003) *El yo minimalista y otras conversaciones*, Buenos Aires, Biblioteca de la Mirada. (Selección de Gregorio Kaminsky).

_____. (2009) *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros*, FCE.

Schmid, Wilhelm. (2002) *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*, Valencia, Pre-textos. (Traducción de Germán Cano).

PENSAR LA TIERRA PARA RECUPERAR EL TERRITORIO: LUDWIG SCHAJOWICZ Y LA CULTURA COMO INICIATIVA**

RAÚL DE PABLOS ESCALANTE*

Resumen

El artículo destaca el interés de Ludwig Schajowicz en la superación del nihilismo mediante la preservación de lo sagrado. Lo sagrado es pensado desde el mito y la tragedia. Con Nietzsche se destaca la necesidad de fidelidad a la tierra. Pero la fidelidad y cuidado de la tierra debe constituir una fecundación de la cultura para su transformación.

Quien cultiva la tierra no intenta (...) imponer su voluntad a la naturaleza, sino que la ayuda, por decirlo así, a realizar sus propios designios.

L. Schajowicz

* Raúl de Pablos Escalante, es profesor de la Universidad de Puerto Rico en Río Piedras.

** Edición aumentada del texto leído en la actividad *Celebración de la vida de Ludwig Schajowicz*, que tuvo lugar el 20 de marzo de 2013 en el Teatro de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras. Dedico este breve escrito e investigación a los maestros y amigos Enrique Pajón y Ana María Leyra, quienes llevan años dedicándose al estudio y difusión de la obra de Ludwig Schajowicz.