UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

PERSPECTIVAS CRÍTICAS DE LA TRADICIÓN FILOSÓFICA OCCIDENTAL

SEMINARIO DE TÍTULO PARA OPTAR AL TÍTULO DE PROFESOR/A DE FILOSOFÍA

AUTORES: BRAULIO BECERRA PÉREZ
NICOLÁS CALDERÓN CORDERO
PAMELA CONTRERAS CIFUENTES
ENZO FARFÁN PEREZ
IRMA IBÁÑEZ HENRÍQUEZ
CHRISTIAN ORELLANA DÍAZ

PROFESOR GUÍA: CARLOS CASANOVA

SANTIAGO, SEPTIEMBRE DE 2020

UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

PERSPECTIVAS CRÍTICAS DE LA TRADICIÓN FILOSÓFICA OCCIDENTAL

SEMINARIO DE TÍTULO PARA OPTAR AL TÍTULO DE PROFESOR/A DE FILOSOFÍA

AUTORES: BRAULIO BECERRA PÉREZ

NICOLÁS CALDERÓN CORDERO

PAMELA CONTRERAS CIFUENTES

ENZO FARFÁN PÉREZ

IRMA IBÁÑEZ HENRÍQUEZ

CHRISTIAN ORELLANA DÍAZ

PROFESOR GUÍA: CARLOS CASANOVA

SANTIAGO, SEPTIEMBRE DE 2020

Anexo 1: AUTORIZACIÓN PARA REPRODUCCION SIBUMCE

Se solicita esta autorización a los autores de la investigación con el fin de alojar y publicar el trabajo en el Repositorio Digital SIBUMCE, a fin de dar libre acceso electrónico a las tesis, memorias y seminarios generados en la UMCE y así contribuir a su difusión, preservación digital y mayor visibilidad en la comunidad académica y público interesado.

UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE CIENCIAS DE LA EDUCACION
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – DIRECCION DE INVESTIGACION

IDENTIFICACION DE TESIS/INVESTIGACION

Título de la tesis,
memoria o seminario : "Perspectivas críticas de la tradición filosófica occidental"

Fecha : Mayo 2020

Facultad : Filosofía y Educación

Departamento : Filosofía

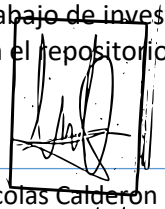
Carrera : Licenciatura en Educación y Pedagogía en Filosofía

Título y/o grado : Profesor de Filosofía y Licenciado en Educación

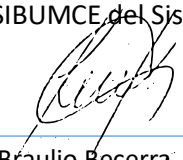
Profesor guía/patrocinante : Carlos Casanova

AUTORIZACIÓN

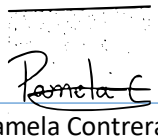
Autorizo a través de este documento, la reproducción total o parcial de este trabajo de investigación para fines académicos, su alojamiento y publicación en el repositorio institucional SIBUMCE del Sistema de Bibliotecas UMCE.



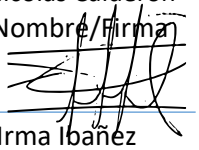
Nicolas Calderon
Nombre/Firma



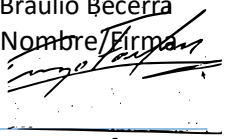
Braulio Becerra
Nombre/Firma



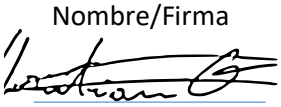
Pamela Contreras
Nombre/Firma



Irma Ibañez
Nombre/Firma



Enzo Farfan
Nombre/Firma



Christian Orellana
Nombre/Firma

Santiago de Chile, SEPTIEMBRE 2020

Imprima más de una autorización en caso de que los autores excedan la cantidad de firmas para este documento

A quienes fueron partícipes de este proceso.

ÍNDICE

Resumen 7

Introducción 8

CAPÍTULO 1 11

La rebelión de los condenados: modernidad, eurocentrismo y lucha anticolonial a partir de Frantz Fanon

Nicolás Calderón Cordero 12

CAPÍTULO 2 56

El juicio y la banalidad del mal: Eichmann en la filosofía de Hannah Arendt

Braulio Becerra Pérez 57

CAPÍTULO 3 116

La relación de política y estética en el pensamiento de Rancière

Pamela Contreras Cifuentes 117

CAPÍTULO 4 152

Cuidado y arte de sí: Subjetivación, el tercer eje en el pensamiento de Michel Foucault

Christian Orellana Díaz 153

CAPÍTULO 5 209

Parresía, la verdad del discurso

Irma Ibáñez Henríquez 210

Michel Foucault y la Parresía como ética de la palabra

Enzo Farfán Pérez 264

Conclusiones 309

Bibliografía 312

RESUMEN

La siguiente investigación tiene como propósito realizar una recopilación de lecturas sobre distintos conceptos y autores que marcaron el pensamiento del Siglo XX, indagando en aquellos conceptos claves en la filosofía de estos autores y la forma en la que basan aquellos conocimientos y formulaciones en la tradición filosófica. Para esto, vamos a explorar a autores como Hannah Arendt (1905-1975), Frantz Fanon (1925-1961), Michel Foucault (1926-1984) y Jacques Ranciere (1940).

ABSTRACT

The present investigation has the purpose of making a compilation of readings on different concepts and authors that maked 20th century's, thought on those key concepts in these authors is phlilosophy and the way they set that knowledge and formulations in the philosophical tradition. For this, we are going to explore authors such as Hannah Arendt (1905-1975), Frantz Fanon (1925-1975), Michel Foucault (1926-1984) And Jacques Ranciere (1940).

Palabras clave: Parresia, Decirlo todo, Subjetivación, Ética de la palabra, Cultivo de sí, Cuidado de sí, libertad, arte de existencia, Política, Policía, Estética, Banalidad del mal, Juicio, Responsabilidad, Colonialidad, Modernidad capitalista, Blanquitud, (Des)Colonización.

INTRODUCCIÓN

En la siguiente investigación proponemos una lectura a contrapelo de la Historia de la filosofía a partir de la indagación de diferentes nociones propuestas por filósofos y filósofas del Siglo XX.

Con atención en los procesos de colonización y el concepto de colonialidad —comprendido como uno de los poderes y estructuras de dominación que han organizado las relaciones humanas y no humanas durante el avance de las sociedades modernas—, en el primer capítulo se propone desarrollar una lectura crítica de los discursos dominantes en la modernidad capitalista y, asimismo, de la problemática que establece Occidente para representar y relacionarse con un *otro*. De ese modo, se busca abrir caminos de reflexión que permitan descentralizar y desorganizar la racionalidad eurocéntrica y el orden colonial de las subjetividades modernas, tomando como punto de partida los trabajos desarrollados por el pensador martiniqués Frantz Fanon.

En el capítulo siguiente, se buscará dilucidar del concepto de mal que se desarrolla la filósofa Hannah Arendt en torno al acontecimiento particular que significó el juicio jurídico a Adolf Eichmann, teniente coronel del Régimen Nazi, responsable de la logística del traslado de millones de prisioneros judíos a los campos de concentración. Este análisis pondrá en juego las distintas categorías que emplea Immanuel Kant para entender el mal y su relación con sus planteamientos sobre el juicio, en contraste con las apreciaciones que realiza Hannah Arendt tanto a las categorías kantianas como en la nueva forma de entender el mal, que en un primer momento era denominado por Arendt como mal radical, y con el caso de Eichmann, se produce un quiebre y pasa a denominarse *banalidad del mal*. Este cambio, particularmente el impacto que significó entender el mal como una acción banal, se entiende en base a los argumentos que Eichmann emplea para defenderse de las acusaciones por las que era juzgado, y el contexto de los regímenes totalitarios que permitían tales prácticas.

Luego, en un tercer momento, se hará una lectura en torno a las nociones de política y policía a partir de la reformulación y distinción que hace el filósofo Jacques Rancière de estos términos, desligandose de su uso tradicional y de

cierta filosofía política que anula la posibilidad de distinguir la política desde su potencia reconfiguradora del espacio común, al confundirla con la idea de policía. De este modo, se pretende dar luces de la manera en que este autor abre la posibilidad de una emancipación política, la cual se encuentra entramada con el concepto de estética que funcionaría como configuradora y transformadora del espacio y los modos de dominación.

En una última parte de esta INVESTIGACIÓN, se trabajará en torno al filósofo Michael Foucault y su propuesta acerca de la idea de parresia, la cual permitiría responder a un cuestionamiento que ha rondado a la filosofía, sobre lo que es verdad y la posibilidad de hablar con veracidad. En este primer capítulo se pretende abordar esta idea desde su distancia con la retórica y la verdad construida por la historia, para de ese modo dilucidar lo que el autor propone como fin último de la parresía que sería alcanzar la construcción de una verdad subjetiva.

Siguiendo con el mismo autor, se busca explorar la noción de subjetividad que nos propone Foucault a partir de su lectura de la antigüedad en relación con un olvido esencial: el concepto del cuidado de sí. Ya que su ejercicio mismo implica técnicas de constitución de sí mismo por contraposición a un sí mismo gnoseológico, como única forma planteada por las condiciones histórico culturales de relacionarse consigo mismo en la cual el eje de la subjetividad, en esta exégesis, queda apresado en las tramas de saber en su vínculo con el poder.

CAPÍTULO 1

La rebelión de los condenados: modernidad, euroncentrismo y lucha anticolonial a partir de Frantz Fanon

Nicolás Calderón Cordero

"Quid est enim aliud omnis historia quam romana laus?"

"¿Qué hay en la historia, entonces, que no sea la alabanza de Roma?"

Petrarca

Resumen: El presenta trabajo pretende desarrollar una lectura crítica de la modernidad capitalista tomando como punto de partida la obra y el pensamiento anticolonialista del autor y revolucionario argelino Frantz Fanon, asumiendo los procesos de colonización como experiencias históricas inacabadas y basadas en una estructura de dominación material y simbólica. Atendiendo a los planteamientos de Fanon en sus dos principales obras, y en diálogo con otros autores, se buscará nutrir un pensamiento que cuestione las categorías y discursos dominantes de la civilización occidental para legitimarse a sí misma frente a otras formas de vida.

Palabras clave: Colonialidad, Modernidad capitalista, Blanquitud, (Des)Colonización

1.-Introducción.

> No hace mucho tiempo, la tierra estaba poblada por dos mil millones de habitantes, es decir, quinientos millones de hombres y mil quinientos millones de indígenas. Los primeros disponían del Verbo, los otros lo tomaban prestado.(…) La élite europea se dedicó a fabricar una élite indígena; se seleccionaron adolescentes, se les marcó en la frente, con hierro candente, los principios de la cultura occidental, se les introdujeron en la boca mordazas sonoras, grandes palabras pastosas que se adherían a los dientes; tras una breve estancia en la metrópolis se les regresaba a su país, falsificados. Esas mentiras vivientes ya no

> tenían nada que decir a sus hermanos; eran un eco; desde París, Londres, Amsterdam nosotros lanzábamos palabras: ‘‘¡Partenón! ¡Fraternidad!’’ y en alguna parte, en África, en Asia, otros labios se abrían: ¡…tenón! ¡…idad![1]

Con estas palabras comienza Jean Paul Sartre un polémico y a la vez contundente ensayo, promotor de múltiples debates, escrito con especial dedicación para prologar una obra igualmente controversial y que acabará por constituirse como punta de lanza dentro del movimiento de descolonización, en África en un comienzo, y luego para propagarse ampliamente por Latinoamérica, Medio Oriente y gran parte del territorio global en general, dejando en evidencia con esto lo inicuo del proyecto civilizatorio para aquellos a quienes se ha pretendido ‘integrar’. Dichas palabras del francés son muestra de un proyecto occidental volcándose sobre sí mismo, denunciando sus propias contradicciones y fullerías. Dirá Sartre, invitando a sus coterráneos –lo quieran o no- a un espectáculo inesperado, cuando no decadente: *‘‘asistimos al striptease de nuestro humanismo’’*[2]. Y es que el pensamiento anticolonial de Frantz Fanon no sólo erigiría las bases para fortalecer el movimiento revolucionario que llevará a cabo la liberación nacional del pueblo argelino ante el dominio de la colonia francesa afincada por más de un siglo en el territorio africano, sino que también, sumándose a una heterogénea corriente impulsada en diversas localidades específicas, marginadas de la centralidad imperial, denunciará a través de un discurso revestido como herramienta de combate las operaciones totalizantes del sistema colonial como conjunto de poderes, estrategias y dominios que se ejercen con una violencia más o menos explícita sobre las poblaciones sometidas y los cuerpos de los subalternos; denunciará, en suma, las incongruencias de una civilización que se justifica y se refugia en el autoengaño, ó peor aún, en la hipocresía odiosa de quien le hace trampa a sus propios principios.

Es inquietante el hecho de que hace no tanto tiempo, sólo unas décadas atrás, en 1945, 750 millones de personas, lo que equivalía aproximadamente a un tercio de la población mundial total, vivían bajo el dominio y administración de

[1] Fanon, Frantz*: Los condenados de la tierra*, Fondo de cultura económica, México D. F., 1965. P. 7.
[2] Op. Cit. P. 23

alguna de las principales potencias coloniales[3]. Esta cifra para nada despreciable pone en juego de manera solapada una serie de elementos complejos y profundamente imbricados, que operando a través de la historia occidental han conformado las condiciones para la explotación y despojo de los diversos territorios y poblaciones. Y si bien esta cifra, entendida específicamente como parte de un período histórico de colonización, se ha aminorado en la actualidad a partir de la proliferación de declaraciones de independencia de los diferentes estados-naciones sometidos, siendo cada uno de estos procesos de carácter y contexto particulares pero aunándose a la vez en un solo acontecimiento general que permitirá entrar en escena a los pueblos de color y conformar de manera embrionaria un movimiento descolonizador, esto no se puede traducir ni debe confundirse en absoluto con la supresión de la lógica de dominación subyacente, acuñada con el trabajo del sociólogo peruano Aníbal Quijano como la matriz colonial del poder. Colonialismo y colonialidad son, en esta misma línea, cuestiones aunque no excluyentes sí distintas. Mientras que el primero corresponde a la ocupación concreta de un territorio y con ello el establecimiento de relaciones de dominación directas sobre los conquistados de los diversos continentes, cuestión que a su vez podría esgrimirse como superada una vez que esta ocupación concreta ha sido interrumpida con la consagración de las independencias nacionales ya mencionadas, principalmente efectuadas entre los siglos XIX y XX; el segundo tiene más que ver con el contenido ideológico que sostiene y ha mantenido las relaciones de dominación de la primera y que por tanto no se agota en ella sino que la trasciende. Según Quijano, la matriz colonial del poder, o colonialidad, tiene relación con:

> (..) las discriminaciones sociales producidas por la estructura colonial y que posteriormente serían codificadas como raciales, étnicas, antropológicas o nacionales, según los momentos, los agentes y las poblaciones implicadas. Esto es, la incorporación, bajo un carácter de pretensión objetiva y ahistórica, de construcciones intersubjetivas que proyectarán de manera indefinida dicha

[3] Los datos corresponden a cifras oficiales y pueden ser constatados en: (https://www.un.org/es/decolonization/pdf/What%20the%20UN%20can%20do_SP.pdf

> estructura de poder colonial, la cual fue y todavía es el marco dentro del cual operan además otras relaciones sociales, de tipo clasista o estamental.[4]

Respecto a la obra-llamamiento de Fanon de carácter abiertamente anticolonialista, esta se enmarca en la reciente mitad del siglo XX, estando su tierra de nacionalización, Argelia, junto con casi la totalidad del continente africano, incluidos dentro del tercio de la población mundial señalada más arriba aún sometida al régimen colonialista europeo. Desde ahí no podemos sino problematizar e interrogarnos cómo es que la civilización occidental mantiene, en simultaneidad con los discursos modernos de progreso y emancipación, a 700 millones de hombres y mujeres del *tercer mundo* –usando sus propias categorías- en condición explícita de sometimiento -y esto sólo desde la impronta colonial del poder.

Es a partir de la consideración de estos antecedentes y planteamientos que se vuelve no sólo necesario, sino que además imperioso, el volcarse de manera crítica hacia la tradición occidental para desentrañar las relaciones coloniales de dominación, a veces muy sutiles, que finalmente han consolidado uno de los pilares de las sociedades y de los sujetos de la modernidad capitalista. Es bajo esta línea que el principal objetivo del presente trabajo consiste en investigar acerca de los fundamentos y modos en que opera y se sostiene la estructura colonial del poder, comprendiéndola a partir de su directa relación con el proyecto de la modernidad capitalista, contribuyendo con ello a desarrollar una crítica situada que permita visibilizar y desarticular el orden colonial en miras del fortalecimiento de un proyecto de descolonización; de este modo, teniendo en consideración el funcionamiento de las relaciones de dominación colonial, se pretende desarrollar y proponer una lectura de la modernidad y la tradición filosófica a contrapelo de los discursos dominantes, todo esto teniendo como hilo conductor y punto de partida la escritura desarrollada por Frantz Fanon en tanto que lugar de descentramiento de la palabra, en complementariedad, a su vez, con otros autores afines. Por último, se intentará abordar, a partir de las herramientas

[4] Quijano, Aníbal. ‘‘Colonialidad y modernidad/racionalidad’’ en Perú indígena, Año XIII, n° 29, Lima, P.2. Disponible en: https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf

que el autor nos brinda y los debates suscitados, el problema de la situación colonial en su carácter más contemporáneo, estableciendo marcos comparativos respecto a su evolución desde lo que será la colonia tradicional de América y de la época de Fanon a las nuevas formas en que esta se ha actualizado. Estas son, pues, algunas de las interrogaciones que contienen y orientan de manera general el desarrollo de la investigación: ¿En qué consisten y cómo se han desarrollado las relaciones de poder y dominación bajo su matriz colonial?, ¿cuál es la relación existente entre modernidad, capitalismo y colonialidad?, ¿qué significan, siguiendo la experiencia directa y la línea teórica del autor, los procesos de colonización; y a su vez, en qué consistiría la crítica fanoniana a la situación colonial?, y por último ¿cómo actualizar la crítica anticolonial de Fanon, y cuáles son las herramientas que nos brinda, para desarrollar un proyecto descolonizador en la actualidad y contextualizado en nuestros territorios?

Estas y otras preguntas son las que nos irrumpen e intentaremos abordar en este ensayo, teniendo siempre presente en las reflexiones y comprendiéndolo como una fuente legítima y genuina, la escritura y el trabajo desarrollados, en particular por el psiquiatra argelino en tanto que figura precursora de nuevos espacios de enunciación y representante directo del período de descolonización de mediados del siglo XX, acompañando su lectura con otros textos que apuntan en líneas de pensamiento similares.

Por otra parte, debe considerarse, no es aleatorio que se haya establecido un movimiento anticolonialista en el África del siglo XX. Ni tampoco en cada territorio en que se ha instalado una relación de dominación bajo el régimen colonial. Con las ocupaciones genocidas del territorio, a partir de lo que se organizó como el 'Reparto del continente africano'[5], con sus subsecuentes prácticas de pandillaje y latrocinio, las principales potencias europeas haciendo de protagonistas en este rol no podían, pues, esperar otra réplica que un levantamiento violento por parte de quienes eran subyugados, tal como se venía sembrando desde hace años. El desarrollo histórico de los procesos sociales es

[5] Ver, por ejemplo, la conferencia de Berlín de 1884. Encuentro celebrado por las principales potencias mundiales para organizar la división y repartición del territorio africano entre ellas.

sumamente ilustrativo respecto a esta lucha de fuerzas (dialécticas o no es otro asunto) que ha morado incesantemente en las bases de la moderna y precipitada construcción de lo que se ha narrado, enumerando los éxitos de los vencedores, como Historia Universal. Respecto al caso particular de las colonias en África, dice el autor: *''El colono le ha señalado desde siempre [al colonizado] el camino que habría de ser el suyo, si quería liberarse. El argumento que escoge el colonizado se lo ha indicado el colono y, por una irónica inversión de las cosas es el colonizado el que afirma ahora que el colonialista sólo entiende el lenguaje de la fuerza''*[6].

Pareciera ser que con los pueblos colonizados, que han hallado en la civilización de los derechos del hombre más una amenaza para la propia forma de vida que un garante de la misma, hay algo interceptando y pervirtiendo el sentido del discurso que habla y se esfuerza por colocar la vida humana en un centro inviolable. Parece que existe una enorme distancia entre el sujeto de la civilización occidental y los otros cuerpos -múltiples e inclasificables- que no encarnan el modelo ''eurocéntrico-colonial-burgués-patriarcal''. Para aproximarnos hacia una comprensión del funcionamiento de la matriz colonial del poder debemos atender, aunque sea de manera somera, hacia algunas estructuras que configuran las bases del orden jerárquico entre una especie humana que vale y se empeña con monomanía en concretar su pretendida misión universal y las otras, que son posibles de sacrificar, para de este modo llevar una interpretación del dispositivo colonial. Para ello identificaremos tres aspectos que nos aportarán a interpretar y problematizar esta realidad: 1) La figura de la naturaleza humana dentro de la tradición filosófica como vehículo de la conquista, 2) la emergencia del proyecto moderno y su vínculo con la colonialidad y 3) la relación existente entre modernidad capitalista y poder colonial.

2. **Naturaleza humana en la tradición filosófica como dispositivo de conquista.**

[6] Fanon, Frantz. (1965).Op. cit. P.75.

La historia de la filosofía que se ha adueñado del sentido de la Verdad y del de la naturaleza humana, es una filosofía que justifica, legitima y autoriza la conquista en función de tales ideales, es, en suma, una filosofía del pensamiento colonizador.

A lo largo de la historia de la tradición filosófica occidental son realmente extensas y variadas las teorías que especularán en torno a las condiciones que conformarían la esencia del ser humano en cuanto tal, dando paso con ello a una operación en la que éste no sería sino la manifestación de una voluntad o fuerza superior -y anterior- que vendría a predeterminar de manera necesaria la propia existencia, y con ello el fundamento de las acciones, de las causas, las posibilidades y el fin último para el cual dicha existencia ha llegado a conformarse. Esto quiere decir, en términos muy generales, que habría una naturaleza humana sujetando y definiendo de manera universal a cada uno de los miembros particulares de la especie. Durante siglos la filosofía se dedicó de manera incansable y profusa a intentar esclarecer en qué consistiría esta naturaleza humana. Lamentablemente, más por cuestiones relacionadas con la formulación del problema que con la veracidad o falsedad de la respuesta misma, este asunto no ha podido llegar a puerto de manera concluyente, aunque, sin embargo, las interrogantes fueron llevadas al extremo por los distintos pensadores que se embarcaban en busca de contestaciones.

Si bien siglos de investigación filosófica en torno a esto que llamamos la naturaleza humana no han sido suficientes para hablar con propiedad taxativa, sí han contribuido para que dentro de sus momentos históricos se reconozcan como válidas y legítimas ciertas definiciones de lo que *es* el ser humano, siendo estas definiciones esencialistas acogidas por la Historia y cobrando así una fuerza productora en la construcción del hombre y cómo este se comprende a sí mismo.

Ya desde la más clásica tradición de la filosofía occidental se puede vislumbrar una incompatibilidad hacia el encuentro y reconocimiento del otro que no se suscribe a las categorías de la propia cultura, configurando una argumentación que ampararía el sometimiento basado en las diferencias naturales

entre una especie de hombre y otra. Argumento que más de mil quinientos años después se mantendría vigente en las discusiones esgrimidas por los teóricos europeos de la conquista y colonización en América. Aristóteles así lo evidencia en algunos pasajes de la *Política* cuando sostiene que *"está claro que unos son libres y otros esclavos por naturaleza, y que para éstos el ser esclavos es conveniente y justo"*[7]. No sólo unos están determinados por su naturaleza de esclavos, sino que también aquello es lo conveniente y lo justo, toda vez que aquella naturaleza dispone los fines para los cuales dicha existencia se ha traído al mundo. En otro párrafo, en la misma *Política,* señala, citando a los poetas: *"justo es que los helenos manden sobre los bárbaros"*[8], y cómo no ha de ser de tal manera si la disposición de la misma naturaleza así lo ha requerido. El asunto queda zanjado eficazmente, pues*, "(...) de nacimiento algunos están destinados a obedecer y otros a mandar"*[9]. La cuestión se remite, entonces, a los criterios utilizados por las diversas sociedades para delimitar quiénes son aquellos que han nacido para obedecer y quiénes para mandar. Hay en estos fragmentos de la Grecia clásica las primeras manifestaciones de una filosofía como vehículo de los procesos de colonización. En este caso, aunque no corresponda a un fenómeno exclusivo de la civilización griega, aquel que no porta la lengua del filósofo será comprendido –incomprendido sería más exacto- como ser balbuceante, incapaz de pronunciar el *logos* y definido a partir de ahí como bárbaro. Empero, esta concepción del bárbaro que balbucea, claramente tiene más que ver con la incomprensión del lenguaje del otro que con la carencia efectiva de ese lenguaje o su incapacidad de ocupar la palabra. Este ser ajeno al lenguaje propio, que es por lo tanto comprendido como bárbaro, queda reducido según su propia naturaleza, dice Aristóteles, a la mera condición de esclavo.

Ya luego de un ingente transcurso de siglos, el proceso de conquista y expolio sobre el continente denominado América, que inaugurará con ello el proyecto de la modernidad capitalista, mantiene aún su matriz de la doctrina

[7] Aristóteles: *Política*, Gredos, Madrid, 1988. 1255a-2.
[8] Op. Cit. 1252b-4.
[9] Op. Cit. 1254a-2

aristotélica en donde lo inferior debe subordinarse a lo superior a partir de diferencias jerárquicas sostenidas en la naturaleza de los individuos. Todo el debate que se desarrollará entre los teóricos de la conquista se enmarca dentro de los parámetros de lo que vendría siendo la comprensión de la naturaleza humana.

Una de las posiciones dentro del debate en torno a la justicia del dominio del imperio español sobre las tierras y los habitantes del continente, con Ginés de Sepúlveda como su adalid, es que estos últimos en su condición indesmentible de bárbaros se encontrarían en una situación de inferioridad natural: debido a su torpeza en el entendimiento se considerarán como inferiores y por tanto legítimo es que estén al servicio de otros, de los superiores; así como por el hecho de que sus costumbres son inhumanas y atentan sistemática e impunemente contra la ley natural es necesario hacerles la guerra y conquistarlos. Donde además a estos pueblos, sostiene el español, *"podrían con pleno derecho los cristianos, si rehúsan someterse a su imperio, destruirlos por sus nefastos delitos y barbarie e inhumanidad"* [10], llegando incluso a ser esta conquista lo mejor y más conveniente que les pudiese ocurrir, debido a su condición tanto de conquistados como de conquistadores, si se tiene en consideración la justicia de este hecho basada en la supuesta ley de la naturaleza. Con estas afirmaciones se galvaniza una larga tradición del pensamiento que antecede por siglos la argumentación de Sepúlveda, quien sostenía incluso que los pueblos prehispánicos no tenían alma, y por tanto podían ser exterminados.

Por otro lado, en el sentido de que utiliza los mismos mecanismos de interpretación pero en un tono un tanto invertido, no es muy disímil la contraargumentación que se desarrollará en la época por parte de Bartolomé de las Casas como alternativa humanista a la postura de Juan Ginés. Responde éste afirmando que los mal llamados indios eran, con todo, profundamente capaces, vivos de entendimiento, sumamente apacibles y bondadosos por naturaleza, en suma, ninguna de sus prácticas y costumbres es fundamento válido para sostener que son inferiores. El etnocentrismo del gesto de Las casas vendría en la

[10] Ginés de Sepúlveda, Juan: *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, Fondo de cultura económica, México D.F., 1996. P. 125.

construcción idealizada del íncola de América a partir de la atribución de virtudes vehementemente cristianas, donde el conflicto recaía en que en algunas ocasiones estas virtudes eran mal encaminadas debido a la educación y cultura de estos. De ahí entonces que la guerra y la conquista, contrariamente a lo que proponía Ginés de Sepúlveda, no sean métodos válidos para encarar el encuentro con el –mal llamado, una vez más- nuevo mundo. Sin embargo, esto no porque el discurso de Las Casas implique una crítica a la argumentación de raigambre aristotélica basada en la declaración de guerra hacia quien contravenga la ley natural, cuestión que según el dominico no ocurre. La fundamentación de éste, cuando decimos que más que un derribo del argumento es una especie de inversión o reformulación de la conquista aún basada en la naturaleza humana, tiene que ver con la forma en que plantea el asunto. Simplemente, a diferencia de Sepúlveda, la guerra no es un método apropiado para redimir a los indígenas, pues por naturaleza se hallan más cerca del modelo cristiano que de los bárbaros. Estas almas no pueden salvarse por medio de la conquista sangrienta, sino que el camino más adecuado es el de la cristianización. A propósito:

> La doctrina aristotélica de que lo inferior debe subordinarse a lo superior, en que se ampara la argumentación de Ginés de Sepúlveda, no es rebatida ni por Vitoria ni por Las Casas. Para estos autores ocurre simplemente que en el caso de los indios no puede hablarse propiamente de irracionalidad, demencia ni, por lo tanto, de una inferioridad tal que haga indispensable una conquista por la fuerza. Junto a Sepúlveda quedan atrapados sus críticos presa de los mismos prejuicios. Vitoria y Las Casas no rozan siquiera el fundamento argumental de Sepúlveda. La primera premisa, la premisa universal, queda intacta: los racionales -superiores- deben dominar a los faltos de razón -inferiores-. Sólo la segunda premisa, la particular, es puesta en duda: (tal vez) los indios no son irracionales. Aquí puede encontrarse el fundamento de aquella desafortunada y para algunos tan sorprendente defensa que hiciera en algún momento Las Casas de la esclavitud de los negros. El sacerdote no duda en afirmar que si se necesitan esclavos, debería dejarse en

paz a los indios y traerlos de África. Como se ve, la esclavitud sigue estando justificada: los negros sí son irracionales, sí son inferiores.[11]

Vemos, pues, que unos sostenían la guerra, otros la evangelización: dos caras de la misma moneda que se traducen en una comprensión y argumentación esencialista de los individuos para validar la anexión al imperio español. Tanto con la naturaleza no-humana, que por una parte viene a justificar la matanza, así como con la naturaleza humana, que es lo mismo pero en su anverso, por la otra parte, que viene a justificar su evangelización, en ambos casos se autoriza y justifica el proceso de conquista y colonia.

A partir de esta filosofía metafísica propia de la tradición, que se adjudica la verdadera esencia de los seres, los indígenas de América fueron severamente silenciados, mutilados, exterminados y construidos antojadizamente como seres de tal o cual categoría y conforme a intereses igualmente arbitrarios y selectivos. Entre las interpretaciones realizadas sobre la llegada del imperio español vemos declaraciones que hoy sólo serían propias de un discurso absurdo y obcecado: *"(…) el descubrimiento de América no podía sino ser considerado como un acto milagroso de acuerdo con el cual Dios premiaba a los Reyes de España por sus servicios a la causa cristiana"*[12]

Un aspecto problemático a considerar, no obstante, consiste en que a pesar de la variedad de teorías que nos aporta la tradición filosófica para comprender e intentar describir al ser humano, esta se halla inscrita siempre dentro de determinadas condiciones materiales y momentos históricos, y no flotando en un espacio quimérico de pensamiento puro. Dentro de las pretensiones de alcanzar el conocimiento verdadero de lo existente, y en particular del ser humano, estas narrativas han asumido sus propias conclusiones particulares e históricas como si fuesen universales. En el momento mismo en que los discursos filosóficos se

[11] Santos Herceg, José: *Filosofía de (para) la Conquista. Eurocentrismo y colonialismo en la disputa por el Nuevo Mundo,* en Atenea, N° 503, Concepción. 2011. Disponible en: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-04622011000100009

[12] Mires, Fernando: *En nombre de la cruz. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios,* Libros de la araucaria, Argentina, 2006. p. 41 .

esmeran por desvelar la esencia del ser humano en tanto que sujeto universal, es que su representación, la representación propia que llevan a cabo y que se construye autoreferencialmente, adquiere por consecuencia la significación de un universal, el de la especie humana en su conjunto, aun cuando esta representación sea más bien parte de un momento determinado, de una territorialidad determinada, de una cultura determinada. Si bien pudiera ser que la intención de hablar en nombre de la humanidad no fuera tal, o al menos no fuera explícita, cuestión que en todo caso poco nos interesa, en el momento que las filosofías occidentales se encuentran inscritas dentro, y a la vez como soporte de formulación de la lógica civilizatoria de la modernidad capitalista, casi como consecuencia directa e ineludible sucede entonces que se impone dicha figura, dicho proyecto filosófico, pero también político, económico, religioso y cultural, sobre los territorios distantes que exceden la frontera eurocéntrica. Se convierte la razón occidental en herramienta de interpretación de la realidad heterogénea del mundo, que es frente a lo que se confronta el sujeto moderno occidental de la colonización, y es allí donde este sujeto civilizatorio colonial hace contacto ocupando como lente de interpretación su propia concepción, la cual ha sido construida como relato y teoría universal.

Esto significa que la historia local europea se ha consolidado y se ha narrado como si fuera Historia universal. La tradición filosófica de Europa ve al mundo desde la perspectiva europea, esto es, expandiéndose. La Historia universal se ha encargado de narrar a la civilización expandiéndose, de tal modo que hasta los no europeos aprehendemos la historia desde la retórica del crecimiento y expansión metropolitano. Sin embargo, esta misma Historia, en tanto que europea, nunca se ha interrogado desde la otra perspectiva, interrogación que debemos tomarnos en serio y en un profundo sentido radical, sobre todo por parte de quiénes estamos material e históricamente en esta otra vereda ¿Qué significó y ha significado la civilización *arribando*?

Estas filosofías han hablado en nombre de un universal, e incluso secularizadas se han atribuido el poder de la verdad. La esencia en cuanto tal,

sostienen, determina la realidad material de los seres y el camino que estos deberán transitar, corresponde al fundamento desde donde se han establecido los criterios de lo que les es propio y lo que no en concordancia con esa naturaleza humana. La cuestión problemática es, por muy verdaderas que se asuman, que estas teorías escapan a nuestras posibilidades de constatación, quedando ancladas en el terreno de la especulación y no superando su condición de teoría. A posteriori, ninguna puede afirmar con certeza, sin caer en supuestos metafísicos, que su descripción es incuestionable. No obstante, durante muchísimo tiempo estas diversas aventuras del pensamiento han sido proclamadas en mayor o menor grado como absolutas en su determinada época, autorizándose y estableciendo de manera rígida, en nombre de la verdad, aquello que corresponde intrínseca y propiamente al hombre en cuanto representante de la especie, y fijando con ello la escisión entre lo humano y lo animal, entre lo civilizado y lo bárbaro, entre lo divino y lo profano, entre lo propio y lo *otro*. El establecimiento de esta barrera que delimitaría la vida humana propiamente tal respecto a otras formas de vida, traería como una de sus consecuencias indirectas, a partir de su diferenciación, la significación de estas vidas otras que no encuadran con el modelo de referencia como inferiores, como vidas posibles de sacrificar, meros medios hacia el despliegue de la teleología desvelada por la labor del filósofo europeo.

En este sentido, la filosofía se ha encargado de fundar y justificar esos criterios, pero no de someterlos a crítica. Tomemos como referencia la sentencia de Marx en sus tesis sobre Feuerbach, según la cual *"los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo"*[13]. Por una parte corresponde decir, antes de preguntarnos respecto al sentido de esa transformación, que la modalidad bajo la cual se ha desarrollado nuestro sistema de pensamiento por siglos, o dicho de otro modo, la manera en que 'interpretamos el mundo', se halla profundamente demarcada por lo que aquí llamaremos una 'diferencia ontológica y epistémica' que se asienta en las bases

[13] Marx, Karl, *Tesis sobre Feuerbach*, sf. Versión digital disponible en: https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/45-feuer.htm

mismas de la tradición filosófica, y que moldea un discurso en el que existe una relación de disposición y legítima explotación -no sólo en un sentido económico- sobre un *otro* que se presenta como inferior frente a nuestra existencia. Se articula así una filosofía *''que establece una jerarquía de seres humanos: ontológicamente, se presupone que hay seres humanos diferentes; y epistémicamente, se presupone que los seres humanos inferiores son deficientes tanto racional como estéticamente''*[14] Vemos una conexión estrecha entre esa manera de interpretar la realidad y los acontecimientos históricos que pasan casi inadvertidos por la Historia y la razón occidentales, y que estudiará y describirá Fanon como ''relaciones de dominación colonial''. Habría que interrogarse que significaría una transformación del mundo en clave descolonizadora.

Así, la Historia ha otorgado recambios al soporte de la naturaleza humana manteniendo íntegro su fundamento, a saber, el de un proyecto del ser humano establecido a priori y abstracto. Con todo, la llegada de la modernidad parecería traer consigo la emancipación del hombre respecto a pretéritas sujeciones propias del medioevo. Corresponde aquí preguntarse para quién, en todo caso, estaría justificada dicha emancipación, aun cuando se ha hablado de la emancipación del hombre. ¿Quién es el hombre, pues, que se emancipa? Provisoriamente responderemos que es el hombre burgués europeo, si no aquel geográficamente europeo, sí aquel que encarna los valores de la modernidad europea. Y, por último, ¿qué clase de emancipación es la que se ha desarrollado y cuáles son sus condiciones? Veremos más adelante de qué se trata esta.

3**.- Colonialidad: cara oculta de la modernidad**

Realizar un estudio profundo y minucioso de las desventuras del proyecto de la modernidad occidental y cómo éste acabó instalándose en gran parte del territorio global es, al menos en el presente trabajo y por varios motivos, una cuestión que excede nuestras aspiraciones y posibilidades; sin embargo, si tomamos como primera referencia el pensamiento local y transgresor de Fanon,

[14] Mignolo, Walter: *Colonialidad: cara oculta de la modernidad'',* ponencia presentada en el simposio 'modernologías', realizado en MACBA, Buenos Aires, 2009. Disponible en: http://esferapublica.org/nfblog/colonialidad-la-cara-oculta-de-la-modernidad/

para desarrollar una exploración crítica acerca de los modos en que las relaciones de poder dentro de un contexto de colonialidad se desarrollan, debemos, cuando menos, atender ciertos aspectos problemáticos que constituyen la base a partir de la cual se desplegará la crítica anticolonial al propósito 'emancipatorio' de la modernidad.

En el libro *''Cosmopolis: el trasfondo de la modernidad''* (ed. Península, 2001), el pensador inglés Stephen Toulmin desarrolla una línea argumentativa para sostener que detrás de la razón instrumental que estaría en las bases de la modernidad discurre tácitamente una vertiente humanística y cosmopolita, esto es, abierta y confluida por distintas culturas, naciones y costumbres. Modernidad caracterizada por el cruce de culturas y naciones que darían paso a un nuevo surgimiento de la ciencia y la filosofía, además de la inauguración del humanismo y una marcada cosmovisión racionalista. Correspondería hacerse la pregunta, entonces, siguiendo el título del libro, ¿cuál es el trasfondo de la modernidad? Y al mismo tiempo no dejar de distinguir quiénes son los sujetos que responden cuando se formula dicha pregunta. ¿Podrían, acaso, llegar a la misma conclusión que Toulmin los miembros de los diferentes pueblos de Abya yala? ¿Consentirían al inglés un Aimé Césaire, un Léopold Sédar Senghor, por ejemplo? ¿Podrían siquiera hablar con propiedad de modernidad los habitantes no occidentales que ven el gesto de la Europa arribando? Quede claro que en ningún caso pretendo tomar la palabra y responder por ellos, mas son inquietudes que me son imposibles de omitir. Respecto a esto mismo, varios autores latinoamericanos han desarrollado un línea de pensamiento que rebate esta concepción de la modernidad y arguyen que su cara oculta no es el humanismo cosmopolita, sino más bien la colonialidad:

> La tesis básica es la siguiente: la «modernidad» es una narrativa europea que tiene una cara oculta y más oscura, la colonialidad. En otras palabras, la colonialidad es constitutiva de la modernidad: sin colonialidad no hay

> modernidad[15]. Por consiguiente, hoy la expresión común modernidades globales implica colonialidades globales, en el sentido preciso de que la matriz colonial del poder (la colonialidad, para abreviar) se la están disputando muchos contendientes: si la modernidad no puede existir sin la colonialidad, tampoco pueden haber modernidades globales sin colonialidades globales. Esa es la lógica del mundo capitalista policéntrico de hoy. Por lo tanto, la manera de pensar y de hacer descolonial surgió, a partir del siglo xvı, como respuesta a las inclinaciones opresivas e imperialistas de los ideales europeos modernos proyectados, y aplicados, en el mundo no europeo.[16]

En términos generales, Mignolo, siguiendo otras investigaciones, señala dos campos destacados de transformación respecto a la historia conocida hasta el siglo XVI. La economía y la epistemología. En el primero se desarrolla una base económica diferente que consistía principalmente en acumular y reinvertir las ganancias con el fin de incrementar la producción. *''Así pues, esta primera transformación radical en el campo de la economía, que permitió a Occidente reproducir sus recursos indefinidamente, suele asociarse con el colonialismo.''*[17] Por otro lado, la transformación en el campo epistemológico, el cual es utilizado en un sentido amplio por el autor para abarcar ciencia/conocimiento, pero también arte/significado se halla orientado hacia el modo en que las sociedades europeas

> ''«llevaron a cabo la revolución científica que les dio un control sobre el entorno mayor del que había logrado nadie en el pasado»[18].Sin duda, Armstrong acierta al destacar la importancia de un nuevo tipo de economía (el capitalismo) y de la revolución científica. Ambas cosas encajan y se corresponden con la retórica de

[15] Según el autor, esta cuestión ha sido debatida varias veces durante la última década. Véase, por ejemplo, Escobar, Arturo: ''Beyond the Third World: imperial globality, global coloniality, and antiglobalization social movement'', en *Third World Quarterly*, vol. 25, núm. 1, (2004), pp. 207-230.

[16] Mignolo, Walter. *(2009). Op. Cit.* Para revisar de manera más profunda la argumentación que da Mignolo al sostener esta tesis recomendamos revisar la ponencia completa, disponible en: *http://esferapublica.org/nfblog/colonialidad-la-cara-oculta-de-la-modernidad/*

[17] Ídem.

[18] Karen Armstrong*: Islam: A Short Story,* The Modern Library, New York, 2000, p. 142 *,* citada en Mignolo, Walter. (2009), Op. Cit.

> celebración de la modernidad, es decir, la retórica de salvación y de novedad basada en los logros europeos del Renacimiento. ''[19]

Empero, bajo esta descripción más o menos conocida acerca de los caracteres que organizarían el comienzo y desarrollo del proceso de la modernidad, debe considerarse un aspecto ineludible que reposa de manera sutil y a la vez ampliamente aceptado por aquellos pensadores y agentes europeos que ufanaban el advenimiento de la modernidad, y sin el cual posiblemente esta nueva relación de control sobre el mundo exterior no hubiese sido nunca de dicha envergadura. Esta dimensión oculta bajo el alero de las transformaciones económicas y epistemológicas de la Historia dice relación con la paradoja existente entre los discursos de libertad y la práctica de la esclavitud que marcaría el ascenso de una pléyade de naciones occidentales dentro de la incipiente economía global moderna (Buck-Morss. 2005)[20] y lo que Mignolo llamará la prescindibilidad de la vida humana:

> ''<<una de las consecuencias más importantes de la Revolución Gloriosa de 1688 fue el impulso que dio al principio de libre comercio. (…)La libertad concedida en el comercio de esclavos solo difería de la libertad concedida en otros comercios en un detalle: la mercancía era el hombre.>>[21] Así pues, tras la retórica de la modernidad había una realidad oculta: las vidas humanas pasaban a ser prescindibles en aras de incrementar la riqueza, y dicha prescindibilidad se justificaba a través de normalizar la clasificación racial de los seres humanos.''[22]

Bien lo sabe Fanon (comprometidamente lo entiende Sartre): trágicamente han debido padecerlo los habitantes de los pueblos colonizados para llegar a comprender que el ser humano libre, racional, universal que ha promulgado pletórica y jubilosamente la civilización occidental conlleva una impostura. El antropocentrismo moderno en su pretendido carácter universal e imparcial tiene, empero, una procedencia concreta e histórica, y como consecuencia de una

[19] Mignolo, Walter. (2009) Op. Cit.
[20] Buck-Morss, Susan: *Hegel y Haití. La dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria*, Norma, Buenas Aires, 2005. P.12.
[21] Eric Williams: *Capitalism and Slavery*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1944, p. 32. Citado en Mignolo, Walter. (2009), Op. Cit.
[22] Mignolo, Walter. (2009). Op. Cit.

operación permanente en la que el propio sujeto de la metrópolis europea se proyecta autocomplaciente a sí mismo como modelo hegemónico y total, no cesa, pues, de encontrarse con otras formas de existencia toda vez que abandona la comodidad del territorio propio. La aparición irruptora del otro, ante el estupor de un discurso que se preciaba como sólido, desvela la farsa, escamotea la frágil condición de igualdad del ser humano 'en tanto que humano', según vociferaban los relatos del humanismo europeo. El argelino, en un ejercicio permanente de apropiamiento de la palabra por parte de quienes históricamente no han sino balbuceado, anunciando la inevitable caída de Europa, habla sobre los colonizadores, jamás a ellos: *"No perdamos el tiempo en estériles letanías ni en mimetismos nauseabundos. Abandonemos a esa Europa que no deja de hablar del hombre al mismo tiempo que lo asesina por dondequiera que lo encuentra, en todas las esquinas de sus propias calles, en todos los rincones del mundo. Hace siglos que en nombre de una pretendida 'aventura espiritual' ahoga a casi toda la humanidad."* [23]

Los muros del propósito moderno sólo abarcan un minúsculo y exclusivo terreno; los fundamentos de este proyecto son, como dirá Nietzsche, 'momias conceptuales', carentes de sentido histórico, palabras huecas lanzadas al vacío por un grupo específico de actores que han ocupado un lugar privilegiado en la Historia. Pero fuera de los límites de la civilización occidental, en el exterior de estos muros que protegen sólo una pequeña fracción del territorio y que llevan inscritos, como tablas sagradas, los nombres de Igualdad, Humanidad, Libertad, Derecho, arremete Fanon exhibiendo toda la sangre, esclavitud y lágrimas, toda la explotación que fue necesaria-ineludiblemente necesaria- para edificar de manera sólida los muros que consagrarían el triunfo de occidente. La llegada triunfante de la modernidad y del proyecto humanista también trajo consigo la consolidación del proceso colonialista como momento histórico y de la colonialidad como categoría amplia y estructural en la configuración de nuevas relaciones de dominación. Colonialidad y modernidad no son categorías independientes, menos aún

[23] Frantz Fanon. (1965) Op. Cit. p.40

excluyentes, sino que, por el contrario, se hallan integralmente imbricadas y en codependencia[24]

Esta relación se comprende mejor si consideramos que la modernidad se corresponde con un proyecto totalizador de la vida humana, y el lugar que ocupa aquí la colonialidad, es precisamente el de uno de los vehículos de esa totalización. Si bien la violencia y la relación directa de sojuzgamiento de las otras culturas respecto a la europea representan una operación imprescindible en esta mecánica, no se trata, sin embargo, de una totalización que opera exclusiva y permanentemente bajo estas dinámicas. Al sostener que por modernidad debe entenderse el carácter peculiar de una forma histórica de totalización civilizatoria (Echeverría, 2011)[25], se debe comprender que para que un proyecto adquiera realmente ese carácter civilizatorio total, no puede sólo operar desde la coacción y la mutilación. Debe, además, desplegar todas las técnicas, herramientas, saberes, regulaciones, que lo direccionen de la manera más eficiente hacia el cumplimiento de dicho cometido. Bajo esta línea, la modernidad también se instaura como proyecto en un sentido positivo. La colonialidad necesita buscarse estrategias que la conviertan en un dispositivo de inclusión hacia sus propios patrones de producción de conocimientos y significaciones. A esto es precisamente lo que apunta Fanon cuando plantea que las pieles negras están vistiendo, deliberadamente, de máscaras blancas: una colonización en el imaginario mismo de los dominados. El negro de las colonias, sostiene, ha recusado de su negrura y ha hecho suyos los valores culturales de la metrópoli. Ahí inicialmente hubo una represión sistemática sobre los cuerpos, símbolos, representaciones, sobre los modos de producir (re)conocimiento, las formas del lenguaje, los recursos, que acabaron mediante un profundo complejo de inferioridad -diagnostica el martiniqués a su pueblo-, aniquilando la propia originalidad individual, cultural y social. Habiéndose producido esta especie de amnesia forzada del sujeto

[24] Tal es una de las tesis principales del grupo de estudios críticos y multidisciplinares 'modernidad/colonialidad', que se ha expuesto más arriba con las referencias a Mignolo. No obstante, este grupo ha desarrollado un amplio número de investigaciones, publicaciones y propuestas, también con sus desacuerdos, en torno a este tema.

[25] Echeverría, Bolívar: *Crítica de la modernidad capitalista*. *Antología*. Vicepresidencia del estado plurinacional de Bolivia, La paz, 2011. P.70.

colonizado, aunque, por supuesto, en diferentes intensidades y temporalidades según cada caso, el proceso de blanqueamiento se consolida a partir de la imposición de una imagen mistificada de la cultura metropolitana, de sus marcos identitarios y de representación, y de sus patrones de producción de conocimientos, convirtiéndose así la civilización del hombre blanco en un modelo cultural universal. (Quijano, 1992)[26].

Ante los modos de vida tradicionales o pre-modernos, la irrupción de la colonialidad se justifica desde su configuración moderna en tanto que promesa de desarrollo y progreso. La violencia de la colonización se encubre aún más tras los velos del proyecto civilizatorio.

> Lo moderno es lo mismo que lo bueno; lo malo que aún pueda prevalecer se explica porque lo moderno aún no llega del todo o porque ha llegado incompleto. Éste fue sin duda, con plena ingenuidad, el lema de todas las políticas de todos los estados nacionales hace un siglo; hoy lo sigue siendo, pero la ingenuidad de entonces se ha convertido en cinismo. Han pasado cien años y la meta de la vida social —modernizarse: perfeccionarse en virtud de un progreso en las técnicas de producción, de organización social y de gestión política— parece ser la misma.[27]

Con esta cita podemos desprender dos elementos. Primero, que bajo la matriz colonial podemos interpretar la modernidad según, al menos, dos relatos. En uno de estos la modernidad aparece como un proyecto de emancipación. Para entenderlo debemos remitirnos al siglo XVI y observaremos la emergencia de una nueva organización de los territorios a nivel de sistema-mundo, y al interior de los centros metropolitanos los sujetos que han sido explotados, oprimidos y dominados históricamente desarrollarán una crítica en la que exigirán mayor igualdad, el reconocimiento de derechos, una distribución más equitativa de las riquezas, entre otras. Según el otro relato hay críticas que se enuncian desde los márgenes de las metrópolis de la civilización, desde la periferia, críticas que se formulan desde los pueblos colonizados mismos. El segundo elemento que podemos desprender es que la comprensión de la modernidad en tanto que

[26] Quijano, Aníbal. (1992). Op. Cit.
[27] Echeverría, Bolívar, (2011). Op. Cit. P.68.

proyecto emancipatorio corresponde a una mirada eminentemente eurocentrada, pues si consideramos las críticas desde fuera de las murallas sobre la modernidad colonial, estas no enuncian sólo una expansión económica, no se refieren sólo a la expansión europea por el mundo, estas dan cuenta, además, de la destrucción de otras formas de organización de la vida para la imposición de una nueva civilización planetaria. (Grosfoguel, 2018)[28]

Como última añadidura a este asunto, interrogarnos desde qué lugar estamos, somos y miramos el mundo, es lo que va a determinar cómo evaluamos el proyecto de la modernidad: nosotros estamos leyendo a Fanon.

El poeta de la negritud, Aimé Césaire (2006), escribía en su *''Discurso sobre el colonialismo''*, unos años antes que nuestro médico argelino:

> ¿Qué es, en su principio, la colonización? Reconocer que ésta no es evangelización, ni empresa filantrópica, ni voluntad de hacer retroceder las fronteras de la ignorancia, de la enfermedad, de la tiranía; ni expansión de Dios, ni extensión del Derecho; admitir de una vez por todas, sin voluntad de chistar por las consecuencias, que en la colonización el gesto decisivo es el del aventurero y el del pirata, el del tendero a lo grande y el armador, el del buscador de oro y el del comerciante, el del apetito y el de la fuerza, con la maléfica sombra proyectada desde atrás por una forma de civilización que en un momento de su historia se siente obligada, endógenamente, a extender la competencia de sus economías antagónicas a escala mundial.[29]

Los grandes valores de la modernidad que han movilizado y dado forma a la empresa colonial retumban en los territorios colonizados un tanto insípidos, saturados como un eco que no se logra comprender. Anunciados con gloria desde las metrópolis de Occidente, llegan renuentes, fatigados, henchidos de aire sobre los recodos del submundo que los aguarda expectante, convencido, ingenuo. Han sido exclamadas con tanto exceso de volumen y grandilocuencia que en el mismo instante en que se formulan, se saturan, se vuelven inaudibles para quienes se

[28] Grosfoguel, Ramón. ''La compleja relación entre modernidad y capitalismo: una visión descolonial'' en Pléyade, N° 21, Santiago, 2018. Artículo disponible en: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0719-36962018000100029#fn8

[29] Césaire, Aimé: *Discurso sobre el colonialismo*, Akal, Madrid, 2006. P. 14.

supone van dirigidas. Un ruido impreciso, atiborrado, que no alcanza a ser comprendido, es el que finalmente profieren las grandes metrópolis del humanismo, aun cuando su libreto original esté escrito -o no- con las mejores intenciones.

El estatuto privilegiado en el cual se halla el ser humano amparado bajo el ala del discurso de la modernidad no convence a los habitantes de las colonias, pues, no se trata de una cuestión de ornamentar discursos para legitimar el ejercicio de la dominación. Tales discursos sólo circulaban entre los intelectuales europeos, mientras que la explotación económica del trabajo de los esclavos y sus territorios era una realidad material. Los hechos obligan a ver la realidad desnuda.

4.- Modernidad capitalista y colonialismo

Para muchos intelectuales del pensamiento anticolonial, quienes por fuerza de las circunstancias han debido compenetrarse en la investigación y desarrollo de teorías que les permitan comprender *su* realidad e intentar subvertir el orden de dominación desplegado sobre sus territorios, entre ellos el propio Fanon, es inexorable que el avance de la expansión capitalista se consagre sobre la desposesión de la inmensa mayoría de los pueblos del mundo. En África, en Asia, en América Latina y el Caribe, se ha comprobado por sangre propia que la acumulación por desposesión es un asunto perenne bajo el orden de la modernidad capitalista en un invariable contraste entre centro y periferias. *"En este marco de análisis, el colonialismo es una forma particular de expansión de determinadas formaciones centrales (calificadas por este hecho como potencias imperialistas) fundada sobre la sumisión de los países conquistados (las colonias) al poder político de las metrópolis"*[30].

Entre modernidad y capitalismo existe una compleja relación que ha sido objeto de variadas investigaciones y posturas. De qué modo, qué categorías utilizamos y desde dónde abordamos estos conceptos y las relaciones de poder que aquí se desarrollan se torna clave para el curso del debate político. Hemos

[30] Amin, Samir: *Frantz Fanon en África y Asia*, en Fanon, Frantz: *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Madrid, 2015. P. 7.

comentado anteriormente que la modernidad, enunciada bajo la narrativa de la emancipación, emerge desde una concepción irrigada de eurocentrismo. No obstante, también han surgido críticas en torno a lo que esta emancipación implicaría y sus limitaciones, críticas que se sostienen desde el interior de los centros metropolitanos y que corresponden a sujetos explotados que, sin querer subestimar, claman por mayor justicia, mayor igualdad, más derechos, entre otros. Estas son, para plantearlo en términos generales, críticas que se levantan desde el interior de las metrópolis occidentales para combatir las inequidades que se viven dentro de las mismas metrópolis occidentales. Al igual que sucedía en la antigua Grecia, en donde los individuos libres vivían a costa de los esclavos que habitaban fuera de los límites de la polis, la crítica a la modernidad formulada por los sujetos provenientes *desde* la modernidad, es una crítica que exige mejores condiciones de existencia para los oprimidos que se encuentran dentro de los muros de la civilización, pero sin cuestionar necesariamente con ello el orden social dominante, ni tampoco las condiciones de explotación de quienes están fuera de esos muros, mucho menos aún la existencia misma de los muros. Podemos entender así que hayan sucedido revoluciones dentro de la modernidad -la revolución francesa corresponde al caso más emblemático- que conforman una referencia histórica en clave universal para el pensamiento eurocentrado y las luchas que se dan internamente dentro del propio proyecto moderno, pero que no se cuestionan las estructuras de poder con las que la civilización acumula riquezas en base a la explotación de las poblaciones que habitan fuera de sus límites. Contrario a lo que se piensa, la emancipación universal que se afirma haber arribado con la modernidad no fue tal, y aunque las críticas legítimas de los subalternos occidentales pueden revestirse -algunas más que otras- de discursos radicales, estas más bien representaron un muy estrecho y específico aspecto dentro de las relaciones de explotación de la civilización, sin problematizar ni poner en tensión la dominación que ejerce el sistema mundo sobre las otras formas de vida que existen fuera de las murallas de la polis moderna (Grosfoguel, 2018)[31]. No obstante de esto, es necesario destacar que la relación con los muros

[31] Grosfoguel, Ramón. (2018). Op. Cit.

en base a un adentro/afuera no debe tomarse en un sentido literal, esto es, de una geografía. Tiene que ver más con una posicionalidad en las relaciones de dominación.

Hay un gesto de distanciamiento e invisibilización de las comunidades extra-europeas bajo el cual opera y se representa el sujeto moderno occidental, una separación ontológica respecto a lo 'otro' consagrada mediante la dualidad cartesiana sujeto-objeto, la cual modelará los marcos de interpretación bajo los cuales la civilización europea se reconoce y representa a sí misma, y se relaciona diferenciadamente con las demás formas de vida. Bajo el imperativo de totalización que marca el carácter global de la modernidad y la escisión fundamental sobre todo aquello que se ubica fuera de sus muros, se puede observar con mayor claridad que las únicas limitaciones que encontraron las sociedades colonizadoras fueron las de la propia codicia y capacidad material de explotación.

Uno de los aspectos que marcadamente se desprenden al leer los textos de Fanon, es la -no tan- flagrante contradicción que surge tras los velos de cierta idealización romántica, esto es, de una vida que si bien aún no alcanza su estado culminante de progreso es encauzada por una civilización que tiende, conforme a un plan cuasidivino, a un estado cada vez mayor de desarrollo en virtud de las técnicas del proceso productivo, avanzando inexpugnable hacia un horizonte idílico donde el mundo estará organizado al servicio total del perfeccionamiento de los procesos de modernización del hombre y para el beneficio de la comunidad humana en su totalidad, ignorándose por completo con ello, que en paralelo, la explotación - desarrollada no sólo en un plano económico- de los esclavos de las colonias, y con ello las prácticas brutales y genocidas que de ella se desprenden, se mantenía intacta como la principal fuente de acumulación de riquezas para las potencias coloniales. ¿Se encuentra, por tanto, el colonialismo en una relación directa y necesaria con el modo de producción capitalista? ¿Cómo desentrañar esta relación entre la modernidad capitalista y los procesos de colonización? Al respecto, el filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría (2011) desarrolla de manera

precisa y aguda un análisis de la modernidad que servirá para direccionar y transparentar el panorama:

> Como es característico de toda realidad humana, también la modernidad está constituida por el juego de dos niveles diferentes de presencia real: el posible o potencial y el actual o efectivo. Es pertinente distinguir entre ellos, aunque existe el obstáculo epistemológico de que el primero parece estar aniquilado por el segundo, por cuanto éste, como realización suya, entra a ocupar su lugar.
>
> En el primer nivel, la modernidad puede ser vista como forma ideal de totalización de la vida humana. Como tal, como esencia de la modernidad, aislada artificialmente por el discurso teórico respecto de las configuraciones que le han dado una existencia empírica, la modernidad se presenta como una realidad de concreción en suspenso, todavía indefinida; como una substancia en el momento en que "busca" su forma o se deja "elegir" por ella (momento en verdad imposible, pues una y otra sólo pueden ser simultáneas); como una exigencia "indecisa", aún polimorfa, una pura potencia.
>
> En el segundo nivel, la modernidad puede ser vista como configuración histórica efectiva; como tal, la modernidad deja de ser una realidad de orden ideal e impreciso: se presenta de manera plural en una serie de proyectos e intentos históricos de actualización que, al sucederse unos a otros o al coexistir unos con otros en conflicto por el predominio, dotan a su existencia concreta de formas particulares sumamente variadas.
>
> El fundamento de la modernidad se encuentra en la consolidación indetenible –primero lenta, en la Edad Media, después acelerada, a partir del siglo XVI, e incluso explosiva, de la Revolución Industrial pasando por nuestros días– de un cambio tecnológico que afecta a la raíz misma de las múltiples "civilizaciones materiales" del ser humano. La escala de la operatividad instrumental tanto del medio de producción como de la fuerza de trabajo ha dado un "salto cualitativo"; ha experimentado una ampliación que la ha hecho pasar a un orden de medida superior y, de esta manera, a un horizonte de posibilidades de dar y recibir formas desconocido durante milenios de historia. De estar acosadas y sometidas por el universo exterior al mundo conquistado por ellas (universo al que se reconoce entonces como "Naturaleza"), las fuerzas productivas pasan a ser, aunque no más potentes que él en general, sí más poderosas que él en lo que concierne a sus

propósitos específicos; parecen instalar por fin al Hombre en la jerarquía prometida de "amo y señor" de la Tierra.[32]

''Amo y señor de la Tierra'', tal es el aserto que condensaría en parte la condición moderna del hombre. Esta es la relación con que el hombre occidental se enfrenta a la realidad diversa del mundo, y como tal, no sólo puede, sino que le es imperativo y legítimo disponer de todo aquello que se interponga en su infatigable carrera, en donde, bajo cierta óptica, cada elemento vivo se presenta como un otro extraño y ajeno, deformado en su existencia como una inferior e inconclusa proyección de este 'amo y señor', un mero recurso para cumplir sus cometidos.

Es bajo este carácter que ante la irrupción de 'nuevos mundos' dentro del imaginario metropolitano, la sociedad occidental en su conjunto, a partir de sus diversas manifestaciones en el área de la ciencia y la cultura[33], la religión, la filosofía[34] y la historiografía[35], se encargará de plantear, frente a eventuales disputas teóricas, la legitimidad de la intervención y dominación europea sobre estos pueblos y, por otra parte, sobre la inmensa cantidad de minerales y materias primas que ahí se encontraban, introduciendo una relación de sobreexplotación con el entorno en tanto que recurso económico y potencial fuente de

[32] Echeverría, Bolívar, (2011). Op. Cit. Pp. 72-73.

[33] Revisar, por ejemplo, para profundizar en este asunto, el artículo de Sánchez Arteaga, Juanma ''La antropología física y los «zoológicos humanos»: exhibiciones de indígenas como práctica de popularización científica en el umbral del siglo XX'' en Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia ASCLEPIO, Vol. 62, N° 1, 2010. Disponible en http://asclepio.revistas.csic.es/index.php/asclepio/article/view/305

[34] Para profundizar en el tema, revisar el artículo de Santos Herceg, José: ''Filosofía de (para) la Conquista. Eurocentrismo y colonialismo en la disputa por el Nuevo Mundo'', en Atenea, N° 503, Concepción, 2011. Disponible en: https://scielo.conicyt.cl/pdf/atenea/n503/art_09.pdf . Véase también, por ejemplo, el rol de la filosofía de la Historia de Hegel como discurso que provee, según Buck-Morss, Susan, ''de una justificación a las formas más complacientes de eurocentrismo'', cuestión que es abordada en parte en el artículo de Ferreiro, Héctor: ''Hegel y América Latina. Entre el diagnóstico de la brecha de desarrollo y el eurocentrismo'' en Revista de Filosofía Hermenéutica Intercultural, N° 31, 2019. Pp. 187-208. Disponible en: http://ediciones.ucsh.cl/ojs/index.php/hirf/article/view/1919/1760.

[35] Véase de qué manera se ha narrado desde la historia universal el comienzo de la invasión, conquista y colonización en América. No es casual en absoluto, sino al contrario, muy ilustrativo, el hecho de que dicho acontecimiento histórico haya sido bautizado como 'descubrimiento'. Esto pone de manifiesto una serie de implicaciones políticas y de exclusión que ello conlleva. A propósito de esto, el filósofo argentino Enrique Duseel plantea la idea de que América no fue descubierta, sino que fue *encubierta.* Para el desarrollo de esta idea se recomienda el estudio de Dussel, Enrique: *1492 : el encubrimiento del otro : hacia el origen del mito de la modernidad,* Plural editores, La paz, 1994.

enriquecimiento. Allí donde, en términos amplios, las comunidades mantenían un vínculo de reciprocidad e interdependencia según otro tipo de relación con la naturaleza -aunque este asunto es mucho más complejo y debemos evitar a toda costa caer en un reduccionismo folclorizador-, acomete con violencia la falange colonizadora, alterando sin precedentes esta relación humano-mundo a partir de una nueva configuración de apropiación del entorno y explotación de la naturaleza en su conjunto, manifestando con ello las primeras expresiones de un extractivismo de carácter embrionario, que luego ocupará un lugar central en los procesos de acumulación de riquezas en la sociedad globalizada.[36]

La relación que se establecía con los pueblos a los cuales llegaron los conquistadores se caracterizaba por su total invisibilización y encubrimiento, no muy disímil de la relación que mantenían los griegos con los bárbaros que sólo balbuceaban. No hay en este 'descubrimiento' un reconocimiento de lo diferente, sino más bien una omisión, una demostración de la absoluta incapacidad del hombre blanco de poder ver al otro que está en frente en tanto que otro. Cuestión que repercutió en que sólo un grupo selecto de personajes se reconocieran a sí mismos como sujetos históricos, escribiendo y narrando la Historia desde su restringida posición en el mundo y por ende bajo sus marcos de representación. En suma, relaciones asimétricas que facultaban, autorizaban e incluso exigían la intervención, decorada siempre como oportuna e indispensable, de los que no eran más que invasores, desencadenando en la explotación material de los pueblos y el despojo de tierras y recursos que cimentaron las bases para la acumulación de riquezas de las grandes colonias.

[36] A propósito de este tema y de la relación entre colonización y explotación de la naturaleza, pueden revisarse los siguientes artículos para una mayor profundización: Bohórquez Caldera, Luis. ''C**olonización de** la naturaleza: una aproximación desde el extractivismo en Colombia'' en Ágora U.S.B., Vol.13, N°1, Medellin, 2013. Disponible en: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1657-80312013000100010 ; Atiles-Osoria, José. 'Colonialismo ambiental, criminalización y resistencias: Las movilizaciones puertorriqueñas por la justicia ambiental en el siglo XXI'' en Revista Crítica de Ciéncias Sociais, Universidade de Coimbra, N° 100, 2013. Pp. 131.152. Disponible en: https://journals.openedition.org/rccs/5262 ; Araneda, Alberto, Cisternas, Marco y Torrejón, Fernando. ''Efectos ambientales de la colonización española desde el río Maullín al archipiélago de Chiloé, sur de Chile'' en Revista chilena de historia natural, Vol. 77, N° 4, Santiago, 2004. Pp. 661-677. Disponible en : https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0716-078X2004000400009

Esta forma particular de expansión de la centralidad imperial a costa de la succión de la vida de las periferias se ha mantenido disimulada con la instauración del proyecto moderno, y por lo mismo casi intacta por vastos períodos de tiempo. Incluso se ha profundizado, ya no sólo como la mera subordinación de las otras culturas respecto a la europea, sino que enraizándose en el imaginario colectivo de los mismos oprimidos, cuestión a la que hemos referido como colonialidad del poder. Ante este escenario se vuelve fundamental la aparición de la ruptura epistémica que se abre en el siglo XX a través de diversos pensadores de la descolonización, entre ellos Fanon. El argelino irrumpe como un grito en el hasta entonces relativo silencio -que no es sino incapacidad para comunicarse con otras formas de vida- de los grupos colonizados, afirmando todo su potencial revolucionario dentro del propio terreno de la colonialidad.

Respecto a esta existencia concreta de la modernidad que se actualiza y dota a través de sus diversos proyectos, cuestión que hemos planteado en este capítulo, se vuelve sumamente elocuente y sintética la famosa frase de Marx en la cual se señala que *"el capital viene al mundo chorreando sangre y lodo por todos los poros, desde los pies hasta la cabeza"*[37]. Esta se complementa y pone de manifiesto de manera clara al atender las denuncias que realiza Fanon (1965) respecto al proceso de acumulación de riquezas a partir de la explotación y creación del 'tercer mundo':

> La riqueza de los países imperialistas es también nuestra riqueza. (…)Muy concretamente, Europa se ha inflado de manera desmesurada con el oro y las materias primas de los países coloniales: América Latina, China, África. De todos estos continentes, frente a los cuales la Europa de hoy eleva su torre opulenta, parten desde hace siglos hacia esa misma Europa los diamantes y el petróleo, la seda y el algodón, las maderas y los productos exóticos. Europa es, literalmente, la creación del tercer mundo. Las riquezas que la ahogan son las que han sido robadas a los países subdesarrollados.[38]

[37] Marx, Karl & Engels, Friedrich: Obras escogidas, tomo II, Progreso, Moscú, 1974. P.149.
[38] Fanon, Frantz. (1965). Op. Cit. P.94.

Siguiendo esta distinción de Bolívar Echeverría entre la forma idealizada de totalización moderna de la vida como proyecto en potencia por una parte, y, por otra, su realización histórica material, habría que prestar atención a cómo, dentro de esta serie de proyectos que encarnan materialmente la complejidad moderna, el arribo del colonialismo se consagra como agente de consolidación y expansión de la acumulación capitalista en tanto que sistema económico de la modernidad. Lo que se distingue específicamente como configuración histórica efectiva, es en realidad, desde el punto de vista de Europa, la emergencia de una nueva configuración para la acumulación de capital, procedida a partir de su expansión colonial. (Grosfoguel, 2018)[39]

Hay en la propagación de la civilización europea, que se erige durante la conquista del territorio de abya yala y los siglos posteriores, un reordenamiento geopolítico que viene a significar una forma nueva de organización planetaria dentro del modo de producción de capital. Este trajo colosales cantidades de riquezas para algunos, quienes como por arte de magia, 'mejor que los alquimistas', colmaban sus arcas de oro; aunque para otros significó la más cruenta desposesión y aniquilamiento. En la misma línea de lo que plantea Fanon en la referencia anterior, varias décadas antes, Marx (1974) respaldará y argüirá cómo estos procesos de dominación colonial representan un punto de partida fundamental para el régimen capitalista de producción. Dice acerca de la acumulación originaria de capital*:*

> El descubrimiento de los yacimientos de oro y plata de América, la cruzada de exterminio, la esclavización y el sepultamiento en las minas de la población aborigen, el comienzo de la conquista y el saqueo de las Indias Orientales, la conversión del continente africano en cazadero de esclavos negros: tales son los hechos que señalan los albores de la era de producción capitalista. Estos procesos idílicos representan otros tantos factores fundamentales en el movimiento de la acumulación originaria.[40]

[39] Grosfoguel, Ramón. Op. Cit.
[40] Marx, Karl & Engels, Friedrich: (1974) Op.Cit. P.139.

Esta relación consustancial entre modernidad y colonialidad que hemos declarado anteriormente, se torna más aguda, aunque también más compleja en su modalidad, ahora que se ha explicitado en nuestro estudio su relación con la expansión mundial del capitalismo ('capitalismo realmente existente', en oposición a la 'visión ideológica de la economía de mercado'). Observamos ya un poco menos opaca la tríada conformada por la conexión entre estos tres conceptos. Los sinuosos senderos que esculpirían la llegada del proyecto moderno robustecerían de manera paralela las condiciones para el surgimiento del capitalismo. O en otras palabras, la forma particular de expansión de determinadas formaciones centrales se organiza a partir de la explotación y sometimiento de las naciones periféricas, correspondiéndose, lo hemos dicho, con una de las principales dinámicas de acumulación del modo de producción capitalista. A propósito de la relación histórica entre modernidad y capitalismo, sostiene en otro pasaje Bolívar Echeverría (2011), que *"La imprevisible e intrincada red de los múltiples caminos que ha seguido la historia de la modernidad se tejió en un diálogo decisivo, muchas veces imperceptible, con el proceso oscuro de la gestación, la consolidación y la expansión planetaria del capitalismo en calidad de modo de producción".*[41]

Entre esos múltiples caminos que ha seguido la historia de la modernidad encontramos de manera protagónica por una parte, el triunfo del poder colonial, y por otra, como bien dice el ecuatoriano, 'la consolidación y expansión planetaria del capitalismo.' Si desatendemos las versiones oficiales de la Historia y nos enfocamos en observar e intentar realzar las voces silenciadas por el progreso, podremos percatarnos que la emancipación que se ha enunciado bajo la retórica de la modernidad capitalista aplica de manera sumamente selectiva, la cual pareciera operar, contrariamente a su declaración, a través de un exclusivismo frente a la humanidad, truncándose así su materialización sobre otros cuerpos que no encarnarían la narrativa hegemónica occidental.

[41] Echeverría, Bolívar. (2011). Op. Cit. P. 72.

> En efecto, si se observan las líneas principales de la explotación y de la dominación social a escala global, las líneas matrices del poder mundial actual, su distribución de recursos y de trabajo entre la población del mundo, es imposible no ver que la vasta mayoría de los explotados, de los dominados, de los discriminados, son exactamente los miembros de las "razas", de las "etnias", o de las "naciones" en que fueron categorizadas las poblaciones colonizadas, en el proceso de formación de ese poder mundial, desde la conquista de América en adelante.[42]

Por supuesto, Fanon no plantea solamente el problema de la explotación económica y la violencia directa ejercida sobre los cuerpos por las instituciones de la colonización, sino que también dedica parte importante al estudio de lo que llamaremos aquí una positividad del poder colonial, esto es la inoculación de la cultura blanca a las otras 'no culturas', produciendo un inconsciente colectivo, entendido simplemente como conjunto de prejuicios, mitos, actitudes colectivas de un grupo determinado, de marcada identificación con lo europeo: el negro que vive en África, subjetivamente, intelectualmente, se comporta y se piensa a sí mismo como un blanco. Pero es negro.

Muchas de las prácticas, codificaciones, costumbres, usos, de los modos de vida no occidentales o pre/no-modernos, tanto a niveles individuales como colectivos, serán machacados, oprimidos de manera inapelable y sistemática hasta ser reducidos a un 'grado cero' de la identidad humana moderna. Hablamos aquí de la aparición de un ethos capitalista que se encargará de delinear, bajo el criterio del mejor funcionamiento de la producción capitalista de mercancías, cuáles son las determinaciones identitarias que entorpecen y dificultan la reconstrucción de este nuevo sujeto requerido por la modernidad.[43] (Echeverría, 2011).

El problema de la colonialidad, que identifica perfectamente Fanon pero que no será acuñado como tal sino hasta décadas después a causa de las transformaciones que darían por superada la forma de colonia tradicional en la

[42] Quijano, Aníbal. (1992) Op. Cit. P12.
[43] Echeverría, Bolíva. (2011). Op. Cit.

que él habitó -pero que, reiteramos, no acabarían con las relaciones de poder colonial- , proponemos leerlo a partir de la problematización que realiza Bolívar Echeverría en torno a la identidad moderna, en cuanto ésta exige e impone una condición de blanquitud entendida no tanto como blancura racial sino que más como identidad ética capitalista. Por tanto, la cuestión de la positividad del poder colonial estaría encausada por la búsqueda de la identidad moderna de la blanquitud.

> Se puede hablar de un "grado cero" de la identidad concreta del ser humano moderno, que consistiría en la pura funcionalidad ética o civilizatoria que los individuos demuestren tener respecto de la reproducción de la riqueza como un proceso de acumulación de capital. En este plano elemental, la identidad humana moderna consiste en el conjunto de características que constituyen a un tipo de ser humano que se ha constituido para satisfacer e interiorizar plenamente el solicitamiento que viene del "espíritu del capitalismo[44].

Dejaremos este asunto en suspenso por un momento para plantear un elemento necesario a estas alturas de la exposición. En el capítulo 'desventuras de la conciencia nacional' de *Los condenados de la tierra* (1965), Fanon planteará en un momento la necesidad de la construcción de una 'política nacional'[45], no sin antes someter a crítica la noción misma de independencia según los rasgos con que esta se va desarrollando y comprendiendo al interior del pueblo argelino. *''Los pueblos africanos han descubierto recientemente y han decidido, en nombre del Continente, pesar de manera radical sobre el régimen colonial. Pero las burguesías nacionalistas que se apresuran, región tras región, a entablar su propia lucha y a crear un sistema nacional de explotación multiplican los obstáculos para la realización de esa 'utopía'.*[46]''

[44] Op. Cit. P. 146
[45] Fanon, Frantz. (1965). P. 171.
[46] Op. Cit. P. 150

Es fundamental tener en consideración, siguiendo una afirmación de Marx en *Sobre la cuestión judía*[47], que sólo una crítica de la emancipación política misma puede constituirse como la posibilidad de un verdadero desmontaje de los discursos que, en su momento, no realizan sino un encubrimiento de las relaciones de dominación.

Una de las cuestiones que plantea el filósofo de Tréveris en su texto '*Sobre la cuestión judía',* a partir del debate con Bruno Bauer, es que el Estado puede emanciparse de la religión y eso no significa en absoluto la emancipación real de la religión, es más, esta emancipación del Estado sobre la religión conforma la condición necesaria para que aquel alcance su verdadera madurez, constituyéndose como generalidad por encima de los elementos particulares con los cuales, en todo caso, no pretende acabar[48]. Tomaremos ese esquema como referencia obligada para complementar la problematización, iniciada más arriba por Fanon, frente a los procesos de emancipación política que se desarrollaron en los siglos XIX y XX en las naciones que se encontraban bajo una ocupación colonialista. Dentro de la historiografía y los discursos nacionales oficiales, el conflicto que padecen los países que se encuentran bajo una ocupación colonial queda prácticamente zanjado, sin más, en el momento en que las naciones adquieren su emancipación política conformándose como Estados independientes. La emancipación política de los Estados que se hallaban bajo sujeción colonialista en ningún caso viene a representar una fractura significativa frente a las lógicas de la colonialidad del poder y sus procesos de blanqueamiento. Esto puede constatarse al observar con la debida atención los movimientos independentistas de la aristocracia en América latina o incluso los actuales escenarios políticos marcados fuertemente por la exigencia de la blanquitud. Decía ya en los 60' Fanon desenmascarando ciertas imposturas de la consigna independentista:

> Después de la independencia, el partido se sumerge en un letargo espectacular. Ya no se moviliza a los militantes sino para las manifestaciones llamadas

[47] Marx, Karl: *Sobre la cuestión judía y otros textos,* libros de anarres, Buenos Aires, s.f. La afirmación en cuestión, es la siguiente: ''sólo una crítica de la emancipación política misma puede ser la crítica final de la cuestión judía y su verdadera solución en la cuestión general de nuestro tiempo.'' P.17

[48] Op. Cit. Pp. 22-24

> populares, las conferencias internacionales, las fiestas de la independencia. Los cuadros locales del partido son designados para los puestos administrativos, el partido se convierte en administración, los militantes entran en el orden y reciben el título vacío de ciudadano.[49]

Retomemos ahora el asunto de la identidad individual moderna en su grado cero. Este es, dirá Echeverría, un grado insostenible, evanescente, que en la historia cede su lugar inmediatamente a un grado inicial de concreción identitaria, aquel que corresponde a una consistencia e identidad nacional. El problema de la colonialidad que envuelve a las naciones que ya incluso se han emancipado políticamente de las empresas colonialistas mediante los procesos independentistas, consiste en que estos mismos procesos replican en sí la identidad nacional moderna. Esta es una identidad que, por más que se organice en territorios y sociedades no blancas, requiere como rasgo esencial y distintivo propio un rasgo fundamental, el de la ‘‘blanquitud’’ de sus miembros:

> Se trata sin duda de un dato a primera vista sorprendente, ya que la idea de nación como forma comunitaria no tiene en principio nada que ver con el contenido étnico concreto de esa comunidad. Pero la explicación de este dato está en el hecho de que la constitución fundante, es decir, primera y emplear, de la vida económica moderna, capitalista puritana, como vida concreta de una entidad política estatal, tuvo lugar casualmente sobre la base humana de las poblaciones racial e identitariamente “blancas” del noroeste europeo; hecho que hizo que la apariencia “blanca” de esas poblaciones se asimilara a esa visibilidad indispensable, que mencionábamos, de la “santidad” capitalista del ser humano moderno.[50].

Esta santidad capitalista, que hace referencia a una racionalidad productiva, una actitud moderada y autorepresiva de completa entrega al trabajo, en un comienzo de usos y costumbres propios de la raza blanca, pasó a convertirse en una condición imprescindible en la identidad nacional moderna. El sujeto

[49] Frantz, Fanon. (1965). Op. Cit. P. 156.
[50] Echeverría, Bolívar. (2011) Op. Cit. Pp. 147-148.

auténticamente moderno en tanto que población identitaria y racialmente blanca, pasó de ser una casualidad a una necesidad.

Sin embargo, los individuos y las naciones no europeas independizadas pueden llegar a alcanzar perfectamente la identidad moderna sin tener necesariamente que blanquearse en términos raciales, esto porque la condición de blancura como condición de esta identidad pasó sutilmente a convertirse en una condición de 'blanquitud'. Y como hemos comentado más arriba, la blanquitud tiene que ver con la interiorización y visibilidad que ha alcanzado un un sujeto respecto del ethos puritano capitalista, reconocible en función del grado de productividad que alcanza.

Uno de los acontecimientos que sin duda consolidarán a la modernidad como proyecto emancipatorio es la declaración de los derechos del hombre de fines del siglo XIX. Si bien este es un tema de amplio debate y no queremos caer en reduccionismos que caigan en la visión maniquea de bueno/malo, esperamos entregar antecedentes que contribuyan en la problematización de los aspectos aquí abordados. Respecto a la declaración de estos derechos del hombre, concluye Marx a través de una declaración sumamente polémica en el texto ya mencionado:

> Ninguno de los derechos humanos va, por tanto, más allá del hombre egoísta, del hombre como miembro de la sociedad burguesa, es decir del individuo replegado sobre sí mismo, su interés privado y su arbitrio privado, y disociado de la comunidad. Lejos de concebir al hombre como ser a nivel de especie, los derechos humanos presentan la misma vida de la especie, la sociedad como un marco externo a los individuos, como una restricción de su independencia originaria. El único vínculo que los mantiene unidos es la necesidad natural, apetencias e intereses privados, la conservación de su propiedad y de su persona egoísta. [51]

La identidad moderna puede constituirse como inclusiva y tolerante respecto a un gran número de rasgos raciales y culturales ajenos a los marcos

[51] Marx, Karl. *Sobre la cuestión judía y otros textos*. Op. Cit. P. 33

tradicionales europeos, pero sólo condicionadamente, pues efectiva y fundamentalmente esta consiste ahora en la pura funcionalidad ética y civilizatoria respecto de la reproducción y acumulación de la riqueza. La emancipación política de los Estados, antes colonizados, es aceptada con tolerancia por la modernidad, pues en estos procesos el racismo de la blanquitud - más discreto ahora que el racismo étnico racial - no se somete a crítica y se mantiene operante.

La argumentación a través de la cual Marx llega a la conclusión recién señalada se desarrolla, resumidamente, en el siguiente esquema:[52]

Según la más radical de las constituciones, la de 1973, los derechos naturales e imprescriptibles del hombre son la igualdad, la libertad, la seguridad, la propiedad. Ahora bien, La libertad, como primero de estos derechos, consiste en el poder del sujeto de hacer y deshacer todo lo no que llegue a perjudicar a otro, esto es, su campo de acción en cuanto mónada aislada y replegada sobre sí misma. Es la libertad no como potencia y lugar de encuentro con el otro, sino que comprendida como límite entre dos individuos socialmente restringidos. El axioma clásico que sostiene que la libertad de un individuo acaba donde empieza la del otro se traduce en la libertad individual burguesa: La aplicación práctica del derecho humano de la libertad es el derecho humano de la propiedad privada, el cual constituye el fundamento de la sociedad burguesa. Respecto a este otro derecho, el de la propiedad, se entiende como disfrute y disposición al libre arbitrio de cada cual de los bienes, ingresos, frutos de su trabajo e industria. Dirá Marx que corresponde al derecho al egoísmo y la indiferencia. Es la extensión del derecho de la libertad burguesa, y lo que se puede encontrar en el otro no es su realización, sino los límites de su propiedad, y por tanto, de su libertad. Con la igualdad sucede algo similar, se reduce a la igualdad de ejercer la libertad de propiedad. Todos los hombres son vistos por la ley como entidades separadas e independientes, ya sea para proteger o castigar, con el mismo derecho a ejercer la libertad de propiedad recién expuesta. Finalmente, la seguridad consiste (según la

[52] Puede revisarse para un análisis con mayor detenimiento, la obra ya referida 'Sobre la cuestión judía y otros textos', de la edición mencionada. La crítica desarrollada en torno a los derechos del hombre se plantea explícitamente en las páginas 31 a 33.

constitución de 1793) en ‘la protección acordada por la sociedad a cada uno de sus miembros -individuales- para que conserve su persona, sus derechos y sus propiedades’. Es este supremo concepto social de la sociedad burguesa. Da fundamento al concepto de orden público, pues la razón de la sociedad se encuentra en garantizar a cada miembro la conservación de su persona, de sus derechos y de su propiedad. La seguridad no saca a la sociedad burguesa del egoísmo, sino que, al contrario, es la garantía de su egoísmo.

Esta es la crítica que formula el autor acerca del sentido último de los derechos del hombre, y es que estos no afirman al ser humano en cuanto ser de relaciones en comunidad, sino que no corresponden a otra cosa que a los derechos del hombre egoísta, atomizado, aislado, escindido en contradicción con el hombre mismo. Este análisis que expone la ideología que sostiene sutilmente la concepción de la sociedad moderna capitalista permite profundizar y comprender de manera más clara el vuelco de la identidad moderna desde un racismo étnico-racial fundamentalista hacia un racismo civilizatorio ‘abierto’ de la blanquitud que exige como condición la interiorización del ethos histórico capitalista. Sirviendo de criterio para la inclusión o exclusión de los individuos singulares o colectivos en la sociedad moderna.

Complementariamente, a partir de las agudas interpretaciones de Marx, podemos brindar antecedentes y herramientas para desmenuzar las condiciones ideológicas que operan subrepticiamente en las relaciones de poder bajo su matriz colonial. Los intereses egoístas de la sociedad burguesa como sujeto histórico de la modernidad han sido uno de los motores de la colonización en los diferentes continentes. A pesar de los derechos del hombre declarados en la sociedad occidental, y siguiendo la lectura crítica recién expuesta, se logra vislumbrar cómo es que para el sujeto europeo es más importante la libertad de alcanzar sus intereses particulares de propiedad, incluso a costa de las otras comunidades humanas, antes que procurar el cuidado de tales derechos que su propia civilización ha fundado. Y cómo no si son, hemos dicho, los del hombre egoísta que ante todo posee el derecho a la propiedad. Los intereses de la sociedad

burguesa, del hombre egoísta, otorgan un sustento al actuar del hombre moderno en las colonias. Todo se vuelve mercancía. La libertad es propiedad, de ahí que este hombre moderno vea legítima su intervención en otros territorios. No puede truncarse su objetivo de propiedad ocultado bajo el rostro de la libertad. Son hombres egoístas que quieren ejercer su derecho a la propiedad, incluso a costa del sacrificio de otras vidas, lo cual no es contradictorio mientras estas otras vidas no sean reconocidas como tales, o sigan siendo visibles sólo en función de su lugar de pertenencia en la sociedad occidental, esto es, del lugar de productividad que se ocupa según el ethos capitalista.

La cuestión de la tolerancia de la colonialidad contemporánea, que exige, sin embargo, como condición, la interiorización de un ethos capitalista mediante un racismo de la blanquitud, ha de ser una consideración clave a la hora de analizar los procesos de emancipación política tradicionales de los estado-nación modernos que han sido colonizados en la historia; así como para desarrollar nuevos conceptos y formas de pensarse en el mundo por parte de los individuos y pueblos que resisten a la dominación colonial y que, de una u otra forma, se encuadran dentro de una sociedad que lleva grabada en la piel la identidad moderna del blanqueamiento.

5.- Conclusiones.

Son múltiples y de diversa índole las interrogantes que van surgiendo durante el proceso de esta modesta y accidentada investigación. En cierto modo, las inquietudes aquí afloradas antes que responderse y cerrarse de manera concluyente, han sido para mí más bien intensificadas. Frente al desafío de proveer herramientas para la comprensión y problematización de los asuntos acá tratados, asumo con entusiasmo y alegría el hecho de que, tal como una hilera de piezas de dominó, una pregunta desencadene en otra nueva, y ésta a su vez me sugiera una nueva reformulación, abriendo complejos surcos que se vuelven en ocasiones difíciles de delimitar. Por decirlo de otra manera, terminando este proceso las preguntas que me aquejan son más que las respuestas que he podido alcanzar, lo cual, sin embargo, no significa en grado alguno algo negativo, ni

tampoco que no podamos establecer algunas reflexiones finales en torno al problema aquí planteado.

La obra emblema de Frantz Fanon, *"Les damnés de la terre"*, responde a un momento histórico muy particular en el que se encontraba el autor, asfixiado ante la experiencia de ver a su pueblo avasallado bajo la ubicua maquinaria colonialista de la civilización. Debido a esto mismo, hay reparos que sostienen que los planteamientos en la obra distan de una exposición de argumentos filosóficos en un sentido tradicional, lo cual en parte es cierto, pues el argelino se formó en el campo de la medicina y la psiquiatría, y la urgencia del contexto sumada a su íntimo vínculo con las raíces e historia africanas lo hacen alejarse de una escritura con pretensiones academicistas, más presentes en los criterios actuales del pensamiento y la tradición europea; sus escritos estaban dirigidos a los negros de África, o mejor dicho, corresponden a la voz misma de un sector del pueblo africano sometido y disgregado que ahora confluía y se expresaba a través de sus páginas. No podía ser de otro modo. Sin embargo, detrás de este 'manifiesto' de los condenados y su aparente ausencia de retórica filosófica reposa una profunda crítica hacia los discursos occidentales que ponen al hombre blanco y a la moderna sociedad burguesa en la cima de la civilización. Más aún, permite visibilizar que si la sociedad del sujeto europeo se consagra ante el resto de los continentes en la cúspide del progreso -y por tanto con ello validando su intervención- es en gran parte debido a que es éste sujeto quien ha ocupado un lugar protagónico y monopolizador en la narrativa histórica y en la delimitación de los marcos bajo los que se representa el mundo. Vemos, a partir de esto, que el gesto fanoniano consiste en tomar y descentralizar la palabra, en irrumpir y hacer hablar por sí mismos a aquellos cuerpos que hasta entonces no habían permanecido sino invisibilizados para occidente.

Si los procesos de colonización llevaron a la mutilación de los cuerpos racializados como inferiores, a la extirpación de las culturas, saberes y territorios en tanto que externalidades anecdóticas de una totalidad imperial, el pensamiento anticolonial de Fanon constituirá un quiebre y una apertura para que estos 'otros'

fisuren la permanente exaltación del presente de la dominación imperial embozada como absoluta.

Respecto a las críticas que aquí se han abierto en torno a los procesos de colonización, estas se han desarrollado al momento de abordar el problema de la acumulación por desposesión entre los centros y las periferias, la prescindibilidad de las formas de vida no occidentales para maximizar las acumulación de riquezas, o la consolidación de una filosofía de la diferenciación que organizó las relaciones que establecía la civilización en el encuentro con una otredad radical y balbuceante, ontológicamente otra. Dentro de estas dinámicas de dominación civilizatoria, empero, no debe omitirse que cada proceso de conquista/resistencia se desarrolla atendiendo a sus propias particularidades, según los contextos de cada territorio y los momentos en que estos se encuentran. La aristocracia criolla, por ejemplo, que nutrió las bases de los movimientos independentistas en América, guiados por los obstáculos que significaban para sus intereses el tener que rendir tributo a un rey que se hallaba al otro lado del mundo, dista de los grupos en África a los cuales Fanon dedicará sus estudios más de cien años después. No obstante a lo anterior, hemos desprendido en este estudio cómo la expansión global de la civilización occidental se ha organizado bajo una estructura general de dominación colonial y racista. Esta estructura de dominación se distingue a través de dos variantes que han operado con intermitencia en sus intensidades, dando uno el paso hacia el ingreso de la otra, y que podrían esquematizarse de manera sintetizada, según lo hemos mencionado anteriormente, bajo la figura del racismo étnico-biológico de la blancura y el racismo ético de la blanquitud.

El asunto es, entonces, cómo desde estas primeras manifestaciones de la colonización, caracterizadas por un racismo biológico que justificaría el exterminio y las formas más despiadadas de aniquilación, basadas en una violencia que expulsa del mundo al otro, se produce un tránsito hacia nuevas formas mucho más sutiles de dominación, que dan cuenta de una interiorización de los valores moderno-capitalistas. Vemos con ello que las variantes de la colonialidad del

poder no se ejercen sólo a través de la supresión criminal de los cuerpos racializados, pues para el capitalismo moderno y neoliberal es mucho más eficiente disponer de esos cuerpos para potenciar la acumulación de riquezas antes que simplemente desecharlos bajo un fundamentalismo pre-moderno que intenta blanquear la sociedad de sus impurezas, y esta será, precisamente, la consideración que regirá y a la cual tenderán las nuevas formas de la colonialidad del poder en la época contemporánea. He ahí un indicio claro de cómo, aunque las relaciones coloniales puedan parecer superadas con la instauración -como hemos mencionado- de las independencias nacionales, estas se han ido actualizando con los procesos de globalización, manteniendo por tanto su vigencia y reabriendo la pregunta por el sentido de la descolonización.

Identificamos un colonialismo sangriento que se establece en las sociedades de América y África, caracterizado bajo las operaciones de exterminio y exclusión inicialmente, dando paso luego a una estrategia de 'fagocitación', ¿y qué implica esto? Pues que, aunque parezca de perogrullo, estas dinámicas en ningún caso son excluyentes entre sí. Sería un error asumir que la sociedad inclusiva de la blanquitud correspondiera a una superación y término de las modalidades de expulsión y sacrificio propios del racismo étnico-biológico, pues estas entran en escena en relación de simultaneidad y alternancia constante, cuestión que se desprende implícitamente al poner en diálogo las dos obras principales del autor: *"Piel negra, máscaras blancas"* y *"Los condenados de la Tierra"*. En otras palabras, la sociedad de la modernidad capitalista es en buen grado 'inclusiva', asimila y se nutre de los cuerpos e identidades, dispone de ellos antes que proscribirlos, mas siempre están latentes las tecnologías de poder, en un sentido coactivo, para intervenir de manera eficiente ante un otro que ya no es posible subsumir.

Teniendo en cuenta estas consideraciones se vuelve perentorio prestar atención, si se quiere continuar abriendo paso a un proyecto de descolonización, a los procesos de subjetivación que se suceden en los sujetos occidentalizados: *"El negro quiere ser como el blanco. Para el negro no hay sino un destino. Y es*

blanco. Ya hace mucho tiempo que el negro ha admitido la superioridad indiscutible del blanco, y todos sus esfuerzos se dirigen a realizar una existencia blanca"[53]. En base a los estudios que Fanon realizó como médico psiquiatra de pacientes argelinos bajo plena ocupación francesa es posible seguir sus conclusiones y sostener que los procesos y estructuras de poder colonial se reproducen en su internalización psíquico-corporal por parte de los sujetos racializados. La colonización que se desprende de los análisis realizados no puede reducirse a un plano individual, sino que tiene que ver con internalizaciones estructurales más amplias en los cuerpos de los individuos, las cuales conceptualizará bajo la idea de una 'epidermización' colonial. Esta epidermización de la inferioridad de la cultura no europea, sumada con la explotación económica, serán fundamentales al momento de moldear en el colonizado una nueva identidad que lo hará reconocerse más como parte del sujeto moderno occidental que como miembro de un pueblo sometido. La colonización, por tanto, corresponde para Fanon no sólo a la ocupación territorial y explotación de las poblaciones, sino también y fundamentalmente a la construcción de una subjetividad occidentalizada, una disposición e internalización de las estructuras sociales de dominación. Esto nos lleva a una mayor complejidad a la hora de intentar hacerse cargo del problema, pues pone en evidencia las limitaciones de un análisis reduccionista que sólo atiende a las dimensiones geográficas del asunto, prescindiendo con ello de las dinámicas estructurales que impone el capitalismo global. Es elemental para las reflexiones actuales no caer en la idea ingenua de que tanto el pensamiento eurocéntrico como el descolonizador responden simplemente a la procedencia geográfica o al color de la piel de los individuos, pues en ese caso se omitirían por completo las consideraciones alusivas a la epidermización colonial y a las expresiones contemporáneas de la colonialidad. La modernidad capitalista es precisamente el moldeamiento de nuevas identidades en un cuerpo homogéneo, es la supresión de la otredad como condición para su inclusión. Desprendemos, por tanto, a partir de los textos de

[53] Fanon, Frantz. (2015), Op. Cit, P. 188.

Fanon una interpelación directa que nos interroga críticamente por la identidad y con ello por el lugar desde donde nos situamos política y epistémicamente.

Tal interrogante que cuestione la identidad moderna se vuelve necesaria en un proyecto que pretenda levantarse desde una posición descolonizadora, toda vez que es esta identidad occidentalizada la que atraviesa las sociedades actuales luego de largos procesos de sometimiento y consolidación del poder colonial. Así mismo, desde una perspectiva descolonizadora, problematizar la identidad significa a su vez problematizar el modo en que concebimos las relaciones con un otro. Por lo tanto apremia subvertir las identidades civilizatorias de la modernidad capitalista para intentar hallar una alternativa en el hasta ahora callejón sin salida, en que ante la aparición de un otro, o bien este es exterminado o bien es asimilado. Este es sin duda uno de los desafíos de mayor envergadura en una sociedad globalizada que mantiene vigentes pero sutilizadas las relaciones de dominación colonial, dejando en evidencia, además, que frente a la pregunta en torno a cómo descolonizar luego de la expansión civilizatoria de occidente, esta apenas empieza a abrirse camino hacia una respuesta. Y el pensamiento anticolonial de Frantz Fanon conformó un primer paso en esta tarea.

Bibliografía.

Aristóteles: *Política*, Gredos, Madrid, 1988.

Buck-Morss, Susan: *Hegel y Haití. La dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria*, Norma, Buenas Aires, 2005.

Césaire, Aimé: *Discurso sobre el colonialismo*, Akal, Madrid, 2006.

Echeverría, Bolívar: *Crítica de la modernidad capitalista. Antología,* Vicepresidencia del estado plurinacional de Bolivia, La paz, 2011.

Fanon, Frantz: *Los condenados de la tierra*, Fondo de cultura económica, México D. F., 1965.

Fanon, Frantz: *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Madrid, 2015.

Ginés de Sepúlveda, Juan: *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, Fondo de cultura económica, México D.F., 1996.

Grosfoguel, Ramón: *La compleja relación entre modernidad y capitalismo: una visión descolonial* en Pléyade, N° 21, Santiago, 2018.

Marx, Karl: *Sobre la cuestión judía y otros textos,* libros de anarres, Buenos Aires, s.f.

Marx, Karl: *Tesis sobre Feuerbach*. sf. Versión digital disponible en: https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/45-feuer.htm

Marx, Karl & Engels, Friedrich: Obras escogidas, tomo II, Progreso, Moscú, 1974.

Mignolo, Walter: *Colonialidad: cara oculta de la modernidad*, ponencia presentada en el simposio ‘‘modernologías’’ realizado en MACBA, Buenos Aires, 2009. Disponible en: http://esferapublica.org/nfblog/colonialidad-la-cara-oculta-de-la-modernidad/

Mires, Fernando: *En nombre de la cruz. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios,* Libros de la araucaria, Argentina, 2006.

Quijano, Aníbal: *Colonialidad y modernidad/racionalidad* en Perú indígena, Año XIII, n° 29, Lima.

Santos Herceg, José: *Filosofía de (para) la Conquista. Eurocentrismo y colonialismo en la disputa por el Nuevo Mundo* en Atenea, N° 503, Concepción.

CAPÍTULO 2

El juicio y la banalidad del mal: Eichmann en la filosofía de Hannah Arendt

Braulio Becerra Pérez

Resumen: El presente artículo busca comprender el significado de mal presente en la filosofía de Hannah Arendt (1906-1975) y que desarrollaría durante gran parte de su vida. La noción de mal que entiende Arendt, la extrae desde los preceptos de Immanuel Kant (1724-1804), siendo aplicada a los regímenes totalitarios que se dieron escenario en Europa durante la primera mitad del Siglo XX. Con el paso de los años y el fin de la Segunda Guerra Mundial, Arendt se interesaría en estudiar el juicio al que fue sometido Adolf Eichmann, quien se había desempeñado como Teniente Coronel del Régimen Nazi y sería el responsable de la logística y el traslado de los prisioneros judíos del Régimen, y principalmente sobre los argumentos que éste ocupa para defenderse de las acusaciones por las cuales sería juzgado. Este hecho particular marcaría un quiebre en el pensamiento de Hannah Arendt, quien dejaría de entender al mal como un mal radical y pasaría a denominarlo como banalidad del mal.

Palabras clave: *banalidad del mal, juicio, razón, responsabilidad.*

1.- Introducción

Posterior al fin de la 2° Guerra Mundial en el año 1945, la filósofa de origen judío Hannah Arendt comienza a dedicar sus esfuerzos en comprender los nuevos regímenes políticos que se habían originado durante los inicios del 1900, los que conocemos como regímenes totalitarios. Es por ello por lo que, para 1951, aparece una de sus obras más célebres denominada *Los Orígenes del Totalitarismo* (Arendt, 1998), en la que da cuenta el carácter ideológico de las formas de gobiernos totalitarios que habían regido al mundo previa, durante y

posteriormente a la 2° Guerra mundial, como son, en este caso, el Estalinismo y Nazismo[54].

Estos nuevos proyectos políticos disponen de una forma de gobernar en la que se proponen fines colectivos para la totalidad de individuos. Estos fines colectivos son posicionados como valores absolutos, es decir, la disposición de los individuos va en dirección a que esos fines colectivos sean llevados a cabo, no a nivel personal, sino a nivel de especie, de raza o clase, aunque eso signifique negar por completo el valor de la vida humana para que aquellos fines sean cumplidos.

Durante el periodo en que estos regímenes se llevaron a cabo, Hannah Arendt descubrió que existía una forma de entender el significado del mal a partir del estudio de cómo estas formas de gobierno, en su ejecución, negaban todo valor de la vida humana, permitiendo que los estados totalitarios ejecutaran políticas de estado completamente carentes de juicio moral. En palabras simples, leyes malvadas sin ningún cuestionamiento previo, que muchas veces conducían a la muerte.

Para que los regímenes totalitarios pudieran ejecutar estos fines colectivos, era necesario que se produjeran en los cuerpos lo que se conoce como *dominación total*. Esto significaba que los individuos son organizados como especie, es decir, como si estos fueran un solo cuerpo, siendo esto posible cuando la totalidad de las personas son reducidas a una identidad que no cambia y cuya finalidad es preservar la especie ejecutando este proyecto colectivo.

[54] Hannah Arendt (1906-1975) es una filósofa alemana de origen judío, la que dedica sus estudios en entender el significado de mal que está presente en los regímenes totalitarios del siglo XX, escribiendo libros como *Los Orígenes del Totalitarismo* (1951)*, La Condición Humana* (1958)*, Eichamnn en Jerúsalen: un estudio sobre la banalidad del mal* (1963) y otros. Arendt entiende a los regímenes totalitarios como aquellos gobiernos en donde se produce una anulación total de la vida en post de un proyecto político e ideológico en común. La autora destaca principalmente al Estalinismo y al Nazismo. El primero, es la ideología promulgaba por la URSS de Iósif Stalin (1879-1953) entre los años 1924 y 1953, basada en los postulados de Karl Marx (1818-1883). La segunda, es la ideología pregonada por Adolf Hitler (1889-1945) durante los años 1922 hasta 1945, con el fin de la Segunda Guerra Mundial, que se basaba en el odio al marxismo y hacia los judíos.

> La dominación trata de lograr este objetivo a través del adoctrinamiento ideológico de las formaciones de élite como a través del terror absoluto en los campos; y las atrocidades para las que son implacablemente empleadas las formaciones de élite se han convertido, en realidad, en aplicación práctica del adoctrinamiento ideológico —en terreno de pruebas en el que debe demostrarse éste— mientras que se supone que el aterrador espectáculo de los mismos campos ha de proporcionar la comprobación «teórica» de la ideología[55].

Esta dominación total, en su aplicación, implicaba que se llevaran a cabo prácticas que no sólo pasaban por un proceso de adoctrinamiento ideológico, sino que se ejecutaron atrocidades tan grandes como los campos de concentración y el exterminio masivo por medio de la cámara de gas. Estos tipos de práctica que están completamente alejadas de juicio moral es lo que Hannah Arendt reconoció como *mal radical.* La anulación de la vida llega a tal punto que, en los campos de concentración, cualquier prisionero puede morir, llegando a un nivel de aislamiento tal que, aunque estuviesen vivos, su vida no tendría ningún significado ni valor, equivalente a un estado de muerte.

> Es la aparición de algún mal radical, anteriormente desconocido para nosotros, la que pone fin a la noción de desarrollo y transformación de las cualidades. Aquí, no existen normas políticas ni históricas ni simplemente morales, sino, todo lo más, la comprensión de que en la política moderna hay implicado algo que realmente nunca debiera haberlo estado, tal como nosotros comprendemos a la política, es decir, o todo o nada —todo ello significa una indeterminada infinidad de formas de vida en común o nada, porque una victoria de los campos de concentración significaría para los seres humanos el mismo destino inexorable que el empleo de la bomba de hidrógeno sería para el destino de la raza humana[56].

Para lograr la dominación total, junto a la ejecución de este mal radical como en los campos de concentración, se requería: 1) la supresión del individuo y la eliminación de todo rastro o recuerdo de su existencia por medio una muerte jurídica que significaba dejarlo fuera de la ley, 2) una anulación de la moralidad de

[55] Arendt, Hannah, *Los orígenes del* totalitarismo, Grupo Santillana de Ediciones, Madrid, 1998. Pág. 351
[56] Ibíd. Pág. 356

la persona que significaba someterlo a prácticas como la delación y el asesinato y, 3) una aniquilación de toda dignidad y subjetividad humana.

Para que la dominación total sea completa debe constituirse bajo un órgano que le permita funcionar, cuyo carácter ideológico esté sujeto a un ente que le unifique como tal: y en el contexto de los campos de concentración de la Alemania Nazi, la ideología operante era el antisemitismo[57]: en el caso de Alemania, esta unificación era posible gracias al Partido Nacionalsocialista Obrero Alemán (*Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei*)[58].

En 1793, el filósofo Immanuel Kant[59] publica *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*; lugar desde el cual Hanna Arendt extrae el concepto de mal radical. Sobre este mal radical, la autora manifiesta que:

> Es inherente a toda nuestra tradición filosófica el que no podamos concebir un «mal radical», y ello es cierto tanto para la teología cristiana, que concibió incluso para el mismo Demonio un origen celestial, como para Kant, el único filósofo que, en término que acuñó para este fin, debió haber sospechado al menos la existencia de este mal, aunque rápidamente lo racionalizó en una «mala voluntad pervertida», que podía ser explicada por motivos comprensibles[60].

Posterior a la 2° Guerra Mundial, y tras la huida de Europa de muchos de los engranajes del Estado Alemán responsables de los crímenes ejecutados por el régimen Nazi durante la guerra, con la finalidad de no ser juzgados ante un tribunal por las atrocidades cometidas, comienza una búsqueda incesante para dar con sus paraderos. Durante ese proceso, en 1951 en Argentina, se da captura al *Obersturmbannführer* (teniente coronel) del ejército alemán del régimen Nazi

[57] Odio, discriminación y hostilidad contra la raza judía.
[58] El Partido Nacionalista Obrero Alemán (Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei), o conocido como el partido Nazi, fue un partido político que existió entre los años 1920 y 1945. Ideológicamente rechazaban el marxismo y pregonaban el antisemitismo.
[59] Immanuel Kant (1724-1804) fue un filósofo alemán. Escribe libros como *Crítica de la razón pura* (1781), *Crítica de la razón práctica* (1788), *Crítica del juicio* (1780), *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793) y otros.
[60] Ibíd. Pág. 368

durante la 2° Guerra Mundial, Adolf Eichmann[61], responsable del transporte y logística en el traslado de millones de prisioneros judíos con destino a los campos de concentración.

A partir del análisis del juicio al que fue sometido Adolf Eichmann, es que Hannah Arendt, en el año 1963, publica el libro *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*, 12 años después de la captura de Eichmann y que coincide con la publicación de *Los Orígenes del Totalitarismo*. Aquí, Arendt pretende dilucidar una nueva categoría de mal a partir de las categorías de buen ciudadano (en contraste con el significado de malignidad) y de razón práctica en Immanuel Kant; ya que son estas categorías las que sirven de argumento para la defensa del acusado frente a las acusaciones que se le imputan. Afirmaciones como "sólo cumplía órdenes" y antecedentes como "era un buen padre de familia y un buen trabajador", hacían parecer que el sujeto acusado era inofensivo; es más, él nunca mató a alguien, pero la falta de juicio sobre cuestiones morales, e ignorancia sobre el significado de sus actos, permitía el traslado de miles de judíos hacia los campos exterminio distribuidos por toda Europa. Esto evidencia una nueva forma de entender al mal como un ejercicio inconsciente, como una operación sobre la que no hay posibilidad de diferenciar entre lo bueno y lo malo, lo que sostiene el carácter operacional de estos crímenes y, sobre todo, en quienes recae la responsabilidad burocrática, jurídica y moral de estos. Y luego de estudiar el juicio de Eichmann, la autora entenderá el concepto de mal como una concepción banal sobre el cual hay una ausencia total de juicio moral.

Esta investigación tiene como propósito entender la definición del término banalidad del mal a partir del análisis de la lectura del libro *Eichmann en Jerúsalen: un estudio sobre la banalidad del mal* (Arendt, 2003). Englobando en este análisis los términos usados por el acusado para su defensa y los vínculos que existen en el discurso del propio Eichmann con el pensamiento del filósofo

[61] Otto Adolf Eichmann (1906-1962), fue un criminal del régimen Nazi, que se desempeñó como teniente coronel durante la 2° Guerra Mundial, responsable del traslado de los judíos que serían prisioneros en los distintos campos de concentración de Alemania Y Polonia.

Immanuel Kant, para entender el origen, significado y sentido del mal presentes en la obra de Hannah Arendt.

Para llevar a cabo este análisis, la investigación estará dividida en cuatro partes:

1. Analizar lo ocurrido en el juicio jurídico de Adolf Eichmann bajo la lectura de Hannah Arendt en su libro *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal* (Arendt, 2003), en donde se postularán los términos claves usados tanto por la autora en cuestión como por el acusado en su defensa frente al tribunal que lo juzgaba, como lo son mal, juicio, responsabilidad y razón.
2. Comprender el origen de los conceptos usados en la primera parte, a partir del estudio de las categorías kantianas de mal presente en *La Religión dentro de los límites de la mera Razón* (Kant, 1969), lugar de donde se extrae el término mal, y en las lecciones sobre Kant que están presentes en *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (Arendt, 2017) para entender el significado tanto de juicio como de razón.
3. Entender la culpa que recae sobre el mal radical y que está presente en el pensamiento de Kant. Para así analizar tanto la responsabilidad jurídica como responsabilidad moral que tiene Eichmann en los crímenes que cometió en base a la idea de juicio y responsabilidad presente tanto en las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (Arendt, 2017) como en *Responsabilidad y Juicio* (Arendt, 2007).
4. Por último, considerar distintas categorías que resultan claves a la hora de estudiar el significado de banalidad del mal como lo son el comprender, la responsabilidad colectiva, el pensar y la reflexión sobre las ideas morales, presentes en *Responsabilidad y Juicio* (Arendt, 2007) y en *De la historia a la acción* (Arendt, 1995) que recoge varios ensayos publicados por Hannah Arendt entre 1953 y 1979.

De esta manera, se intentará comprender el significado de los actos de Eichmann y aquello sobre lo que lo podemos considerar como malvado. La

banalidad del mal, a partir del análisis de Adolf Eichmann, la podemos entender como aquellos actos humanos en que las consecuencias de estos no son capaces de ser juzgadas moralmente, lo que significaría que existe una incapacidad de distinguir sobre lo bueno y lo malo, y que traen como resultado actos criminales los cuales son catalogados como moralmente malos. Además, para que esto sea posible, se necesitan condiciones que afectan tanto al individuo como a la sociedad que le rodea y, así, pueda existir una adopción de máximas moralmente malas sobre las que no habría cuestionamiento sino simplemente obediencia ciega. Y, en base a estas, actuar sin reflexionar sobre sus resultados que, dado su carácter criminal, deben ser juzgadas jurídicamente.

2.- La ausencia de juicio moral: el caso de Eichmann.

Durante 1950, el *Obersturmbannführer* (teniente coronel) del ejército alemán del régimen Nazi de A. Hiltler, Adolf Eichmann, fue capturado en Argentina para luego trasladado a Israel y ser llevado a juicio en 1951. Acusado de crímenes contra la humanidad y de ser uno de los responsables directos en la llamada solución final[62], fue uno de los encargados de la logística para el traslado de miles de prisioneros judíos hacia los distintos campos de concentración ubicados por Europa (principalmente del este).

La primera audiencia pública a la que fue sometido Adolf Eichmann, para Hannah Arendt en *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal* de 1963 (Arendt, 2003), más que un juicio jurídico, era más parecida a una escena teatral ya que, en primer lugar, la disposición arquitectónica de la Belt Ha'am (edificio en el que se llevaría a cabo el juicio) estaba planteada para que fuera de esa manera, desde la ubicación del público hasta la de los jueces y, por otro lado, el fiscal que el Estado de Israel había dispuesto para el juicio, Gideon Hausner, dado que llamaba demasiado la atención, podía convertir el juicio en una escena dramática, por tanto, peligrosa (además, este realizaba interacciones con los

[62] La *solución final* era el nombre que recibía el plan que ejecutó el régimen Nazi durante la 2° Guerra Mundial, con el fin de exterminar a miles de judíos residentes por todo territorio Nazi en Europa.

periodistas y el público en pleno juicio). David Ben Gurión, primer ministro de Israel, quien había ordenado la captura de Eichmann cuando este se encontraba en Argentina, para luego ser trasladarlo a Jerusalén y juzgado por su intervención en la solución final, fue quien ejerció como director en esta escena teatral que significó el juicio a Eichmann y, sin asistir a ninguna audiencia, dirigió el proceso por medio del fiscal Hausner, quien fue el portavoz de los intereses del Estado de Israel. Es por esto que se abre la disputa entre el fiscal y el estado versus el rol que cumplen los jueces dentro de la escena que, por muy bajo perfil que fueran, eran parte del espectáculo. Por un lado, el juez se apegaba a lo que significaba la justica, tomando como objeto del juicio a los actos cometidos por Eichmann y no el sufrimiento al que fueron sometidos los judíos, no permitiendo que estos testimonios se tornaran parte de un espectáculo cinematográfico. Y, por otro lado, el fiscal quien pretendía desarrollar un juicio como si fuera un verdadero espectáculo, centrándose en el sufrimiento judío y el carácter étnico que tenía la solución final.

En la cabeza del fiscal Hausner y del estado de Israel sólo existía la idea de que un tribunal judío juzgara las atrocidades cometidas por sus enemigos, es decir, en el pueblo de Israel existía una "general aversión hacia la idea de que un tribunal internacional acusara a Eichmann, no de haber cometido crímenes contra el pueblo judío, sino crímenes contra la humanidad, perpetrados en el cuerpo del pueblo judío"[63]. Hannah Arendt, a diferencia del estado israelí y del fiscal, postula que "el elemento central de un juicio tan solo puede ser la persona que cometió los hechos, y del modo en que fueron ejecutados"[64], por tanto, la sentencia debía estar basada en los actos cometidos y no en el sufrimiento causado como consecuencia de sus actos.

El juicio de Eichmann, dada su naturaleza, constituyó una especie de salvavidas a la reputación del estado federal de Alemania: dado que los intentos por extraditarlo y juzgarlo como ciudadano alemán y en su país por los crímenes

[63] Arendt, Hannah: *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del* mal, Editorial Lumen, Barcelona, 2003. Pág. 9
[64] Ibíd. Pág. 10

cometidos fueron casi nulos, el Estado alemán iniciará una amplia búsqueda de todos aquellos criminales nazis que aún se encontraban en su territorio para ser juzgados.

Como el juicio estaba orientado para destacar los acontecimientos históricos por sobre los detalles jurídicos, todo conduciría a descubrir la complicidad de los funcionaros de los distintos aparatos burocráticos del Estado Alemán en la puesta en marcha de la solución final, pero dejando en claro que el culpable de toda la masacre no eran individuos particulares que tomaron decisiones ya que estos "sólo cumplían las ordenes de Hitler", sino que el real culpable de todo era el antisemitismo. A pesar del intento de resaltar el relato histórico y las razones por las cuales se llevó a cabo el exterminio judío junto a los crudos relatos de las víctimas sobrevivientes del holocausto, frente a los jueces sólo había un hombre de "carne y hueso" que "solo cumplía órdenes". De modo que, frente a los delitos por los cuales sería juzgado, Eichmann siempre se declaró a sí mismo "inocente, en el sentido en que se formula la acusación".

Para su abogado, el doctor Robert Servatius, Eichmann se declaraba "culpable ante dios, pero inocente ante la ley":

> El defensor hubiera preferido que su cliente se hubiera declarado inocente, basándose en que según el ordenamiento jurídico nazi ningún delito había cometido, y en que, en realidad, no se le acusaba de haber cometido delitos, sino de haber ejecutado «actos de estado», con referencia a los cuales ningún otro estado que no fuera el de su nacionalidad tenía jurisdicción, y también en que estaba obligado a obedecer las órdenes que le daban, y que, dicho sea en las palabras empleadas por Servatius, había realizado hechos «que son recompensados con condecoraciones, cuando se consigue la victoria, y conducen a la horca, en el momento de la derrota»[65].

Por su parte, Eichmann, en todo momento, se declaró inocente: "ninguna relación tuve con la matanza de judíos. Jamás di muerte a un judío, ni a persona alguna, judía o no. Jamás he matado a un ser humano. Jamás di ordenes de

[65] Ibíd. Pág. 18

matar a un judío o a laguna persona no judía. Lo niego rotundamente"[66]. Así, siendo un simple engranaje de la maquinaria nazi, estaba impedido de dar órdenes a sus generales, por tanto, su función solamente recaía en la de ejecutar los planes conforme a los dictámenes de Hitler (cuya palabra era el centro indiscutible del sistema jurídico alemán). Es decir, Eichmann sólo obedecía la ley. Pero, como todo engranaje de un sistema burocrático, este podía ser alguien prescindible y cualquier otro pudo haber hecho su trabajo, mas, su eficacia en asuntos migratorios del estado, lo hacían alguien importante para el funcionamiento del régimen burocrático alemán.

Los estudios de mente y alma a los que fue sometido Eichmann evidenciaban que era una persona absolutamente normal y ejemplar, sin rasgos que manifiesten lo contrario, eso por esto por lo que el acusado no constituía como un caso de enajenación en el sentido jurídico, ni tampoco como alguien con insania moral. Los jueces no podían entender cómo "una persona «normal», que no era un débil mental, ni un cínico, ni un doctrinario, fuese totalmente incapaz de distinguir entre el bien y el mal"[67]. Entonces, ¿cómo alguien que era una persona "normal", se había convertido en un especialista en la solución final sin ningún tipo de remordimiento o cargo de conciencia? ¿cuáles eran las motivaciones personales para participar en la solución final, cuando en ningún momento manifestó un odio político-racial hacia los judíos? El resultado era uno: el sionismo[68].

En la mente del acusado, el sionismo había sido una ideología muy cercana a él. Desde una temprana edad estuvo en contacto con literatura de esa tendencia y, junto con ello, distintos sucesos en su vida lo habrían acercado a dicha ideología. Es por esta razón que, a pesar del antisemitismo latente, el sionismo se transformó en su ideal de vida: no por las motivaciones raciales detrás del exterminio judío, sino porque el sionismo, planteándose como una solución

[66] Ibídem.
[67] Ibíd. Pág. 20
[68] El sionismo es un movimiento político que propone un propio territorio para el pueblo judío. Esta idea era compartida por Eichmann, quien no quería exterminar a los judíos sino expulsarlos hacia otro territorio.

idealista a la problemática que vivían los judíos en aquella época, reflejaba la adherencia y las posibilidades que Eichmann veía en sí mismo y en su quehacer laboral. Al ser alguien capaz de hacer cualquier cosa por sus ideales, quedó maravillado con "el problema judío"[69]. Debido a esto, logra un rápido ascenso en la interna del régimen puesto que su idealismo lo llevó a destacarse y a superarse progresivamente en su trabajo; cuestión que lo condujo a ser considerado toda una autoridad en materia de emigración y evacuación de judíos del territorio alemán. Pero esta motivación que lo convirtió en un experto en asuntos migratorios judíos, en la práctica, lleva consigo la ausencia total de juicio moral al no ser capaz de distinguir entre el bien y el mal de sus propios actos: Eichmann se había transformado en un experto en la solución final. Su pensamiento, o la manera en la cual él veía el problema judío era, más bien, de carácter político: sus esfuerzos se concentrarían en expulsar a los judíos a un territorio donde puedan vivir tranquilamente y que este sea gobernado por el régimen Nazi, a diferencia de una solución física que sólo pensaba en el exterminio.

La solución final al problema judío, desde su inicio hasta el fin de la guerra, tuvo que pasar por varias etapas y, por tanto, hubo distintas formas en las que Eichmann se vio involucrado como un engranaje más del aparato burocrático del régimen Nazi. La primera etapa fue la expulsión; esta consistía en expulsar a los judíos de Alemania con dirección a otros territorios, principalmente Palestina, de modo que las negociaciones entre los emisarios judíos de Palestina y Eichmann fueron claves para que miles de judíos pudieran sobrevivir a la expulsión; sin embargo, esto significó que las autoridades judías fueran quienes seleccionaran a quienes se salvaban y quienes no, resultando ser una piedra de tope dada la gran cantidad de judíos que vivían en Europa y que se quedaban sin la posibilidad de emigrar. Debido a esta sobrepoblación de prisioneros judíos, se implementó la emigración forzosa, que significó la captura de miles de prisioneros judíos y, con ello, se da pie a la segunda etapa de la solución final. La segunda etapa fue la de

[69] El problema judío o cuestión judía, hace referencia a la problemática racial que existía en Europa en la primera mitad del siglo XX respecto del pueblo judío. Éstos eran discriminados, capturados y posteriormente eran asesinados en los distinto campos de concentración repartidos en Europa.

concentración; consistió en el traslado de miles de prisioneros judíos a los distintos campos de concentración ubicados en Europa, principalmente en el este, cuestión que se da durante el desarrollo de la guerra en sus primeros años. Debido a que la emigración hacia el territorio palestino era casi imposible, la solución política que estaba en la cabeza de Eichmann era la de enviarlos a Madagascar para que ahí formaran una nueva nación sujeta al dominio Nazi. Esta idea recibe el nombre de Proyecto Madagascar; la cual vendría a solucionar la falta de lugares para enviar a los prisioneros judíos que había en Alemania. Con el inicio de la guerra y la imposibilidad de migrar a otro territorio, el departamento de migraciones del cual Eichmann estaba a cargo se convirtió en un lugar de paso para los prisioneros judíos que estaban en los distintos campos de concentración, dejando una única solución y que era de carácter físico: el exterminio. La solución final, a la que Eichmann le había dado una solución política, era inviable y no había nada que él pudiera hacer para evitarlo, lo que implicó que la solución tuviera un carácter físico y que se diera inicio a la matanza de judíos en los distintos campos de concentración de Europa, a tal punto que los distintos departamentos de la SS[70] compitieran entre sí por quien mataba más judíos, lo que significaba un gran compromiso y lealtad a las órdenes de Hitler. Eichmann ya estaba a cargo de la emigración forzosa desde su oficina en la RSHA (Oficina Central de Seguridad del Reich), lo que para él significaba un dilema frente a sus ideales ya que, por un lado, ésta era la solución oficial por parte del régimen y, por otro lado, el Proyecto Madagascar había dejado de ser posible y sus ideales no podrían concretarse. Después de esto, vendría la tercera etapa que consistiría en la muerte. Con el fracaso del Proyecto Madagascar, se dio inicio a la solución física, que significaba el exterminio de los prisioneros judíos. Hitler, quien era el centro jurídico de toda norma, había dado la orden de llevar a cabo aquella solución final. Eichmann, quien sólo era un engranaje instrumental del régimen, no era el encargado de matar como tal sino de guiar la logística para el traslado de los prisioneros hacia los campos de exterminio y, a pesar de que este se encontraba al tanto de lo que

[70] Las Schutzstaffel o SS son una organización político-militar al servicio de Hitler y de régimen Nazi. Éstos llevaron a cabo miles de capturas contra judíos en territorio alemán durante la 2° Guerra Mundial.

ocurría en los campos de concentración, cabía la pregunta de si este sabía el significado de sus actos y sobre si era consciente de ellos a un nivel moral: ¿Eichmann es consciente de que sus actos posibilitan la muerte de millones de judíos en los campos de concentración que el régimen Nazi tenía repartidos por toda Europa?

Eichmann se encontraba ahora frente a un dilema: "corre peligro de ser fusilado por sentencia de un consejo de guerra, si desobedece una orden; y de ser ahorcado en cumplimiento de sentencia de un juez y un jurado, si obedece la ley"[71]. Pero los ideales de cumplir con su deber eran mucho más fuertes, lo que significaría que le fuera imposible desobedecer las órdenes de Hitler puesto que le eran motivo de orgullo. La solución final era un asunto de estado del cual Eichmann era uno de sus engranajes fundamentales y, de no cumplir con las órdenes, no tendría otro destino que no sea la muerte. Este asunto de estado consideraba a los judíos como potenciales enemigos a los que había que exterminar, por ello la solución final a la que se le había dado muchos nombres para no denominarla como matanza, asesinato o exterminio, recibió el nombre de derecho a muerte sin dolor, con el fin de evitar el sufrimiento innecesario, cuestión por la que Eichmann estaba a favor pues "en su mente llevaba todavía firmemente anclada la idea de que el pecado imperdonable no era el de matar, sino el de causar dolor innecesario"[72]

El 20 de enero de 1942, en Berlín, capital de Alemania, se lleva a cabo la conferencia de Wannsee; una reunión de logística para la ejecución de la solución final en toda Europa. La ejecución de este plan daría origen al Holocausto, y si se quería ejecutar exitosamente este plan, era necesario la cooperación de todos los ministerios y funcionarios involucrados, entre ellos Adolf Eichmann.

> Pese a que Eichmann había hecho cuanto estuvo en su mano para contribuir a llevar a buen puerto la Solución Final, también era cierto que aún abrigaba algunas dudas acerca de «esta sangrienta solución, mediante la violencia», y, tras la conferencia, estas dudas quedaron disipadas. «En el curso de la reunión, hablaron

[71] Ibíd. Pág. 58
[72] Ibíd. Pág. 68

> los hombres más prominentes, los papas del Tercer Reich» Pudo ver con sus propios ojos y oír con sus propios oídos que no solo Hitler, no solo Heydrich o la «esfinge» de Müller, no solo las SS y el partido, sino la élite de la vieja y amada burocracia se desvivía, y sus miembros luchaban entre sí, por el honor de destacar en aquel «sangriento» asunto. «En aquel momento, sentí algo parecido a lo que debió sentir Poncio Pilatos, ya que me sentí libre de toda culpa». ¿quién era el para juzgar? ¿quién era él para poder tener sus propias opiniones en aquel asunto? Bien, Eichmann no fue el primero, ni será el último, en caer víctima de la propia modestia[73].

Eichmann, puesto que no conocía a nadie más que juzgara o fuera contrario a la solución final, se declararía el mismo como partidario de aquella doctrina, lo que tranquilizaba aún más su conciencia. Como una pieza más dentro del engranaje que estaba detrás del problema judío, el acusado se transformaría rápidamente de un experto en emigración forzosa a un experto en evacuación forzosa. Acabar con los campos de concentración no era un asunto de su competencia, sino de sus superiores. No había nada que él pudiera hacer, sólo obedecer y seguir sus ideales. Incluso, para poder desempeñar sus labores, según Arendt, recibió ayuda judía.

De los variados ideales en su cabeza, uno de ellos era la buena sociedad. La figura de Hitler le significaba de gran admiración; aunque reconocía que este pudiera estar equivocado, el hecho de que un cabo del ejercito lograra constituirse como *Führer* (líder) de 80 millones de personas era razón suficiente para obedecer su mandato. Al ver que la buena sociedad obedecía las órdenes de Hitler, este cerró sus oídos a la voz de la conciencia sustituyéndola por la voz de la sociedad que le rodeaba. Eichmann, entonces, representa lo que significa ser un ciudadano fiel y cumplidor de las órdenes de Hitler, puesto que estas encarnan el centro jurídico de toda ley y el acusado es alguien que sigue fielmente las leyes.

Todo lo dicho anteriormente nos sirve como evidencia para dilucidar la forma en la que la conducta de Adolf Eichmann sale de lo común, pues la capacidad de juzgar el valor moral de sus actos no pasa por una cuestión personal

[73] Ibíd. Pág. 71

o motivaciones que sólo dependen de un cuestionamiento individual, sino que hay distintas causas que se encuentran en la sociedad que lo rodea que imposibilitan el ejercicio de juzgar los propios actos. Hay razones que van más allá de la obediencia ciega a sus superiores, razones que actúan como máxima frente a todo acto que ejecute Eichmann dentro de su vida y su trabajo. La buena sociedad obedece a la legalidad como máxima, y la legalidad era la palabra de Hitler, ya que este es el centro jurídico de toda norma.

Frente a esta postura, en la que "él cumple con su deber", el acusado, como argumento para su defensa, menciona que siempre ha vivido bajo los preceptos morales de Kant y, principalmente, desde la noción de deber; razón por la cual el obedecía ciegamente las órdenes que se le encomendaban, no obstante, olvidando completamente que el deber kantiano está ligado con la capacidad de juzgar y con ello eliminando toda obediencia ciega sin previo juicio. "Con mis palabras acerca de Kant quise decir que el principio de mi voluntad debe ser tal que pueda devenir el principio de las leyes generales"[74]. Estas leyes generales eran las leyes de Hitler. Como el deber de éste es hacer que la solución final sea posible, desobedecer las órdenes del *Führer* era totalmente ilegal y ningún ciudadano de esta buena sociedad sería capaz de desobedecerlas, obedeciendo ciegamente a su mandato. La legalidad es la máxima de la buena sociedad, por tanto, la ley universal es la ley de Hitler y, como Eichmann no conocía a ningún individuo que no obedeciera las leyes o que las contradijera, lo que cabría esperar era que todos los seres humanos actuaran de la misma manera, y aquella cuestión si ocurría.

Desde el momento en que se le encargó llevar a cabo la solución final, Eichmann se había dado cuenta que ya no era dueño de sus actos y que no podía cambiar en nada el destino de millones de judíos, que la finalidad de estos en los campos de concentración no era más que la muerte. Este periodo de crímenes

[74] Ibíd. Pág. 83

legalizados por el estado eran la ley común y actuaban como el "imperativo categórico del Tercer Reich"[75].

> Al contrario, para él, todo hombre se convertía en un legislador desde el instante en que comenzaba a actuar; el hombre, al servirse de la «razón práctica», encontró los principios que podían y debían ser los principios de la ley. Pero también es cierto que la inconsciente deformación que de la frase hizo Eichmann es lo que este llamaba la versión de Kant «para el uso casero del hombre sin importancia». En este uso casero, todo lo que queda del espíritu de Kant es la exigencia de que el hombre haga algo más que obedecer la ley, que vaya más allá del simple deber de obediencia, que identifique su propia voluntad con el principio que hay detrás de la ley, como la fuente de la que surge la ley. En la filosofía de Kant, esta fuente era la razón práctica; en el principio casero que Eichmann le daba, este principio era la voluntad de Fuhrer. Gran parte de la horrible y trabajosa perfección en la ejecución de la Solución Final (…) se debe a la extraña noción muy difundida en Alemania, de que cumplir las leyes no significa únicamente obedecerlas, sino actuar como si uno fuera el autor de las leyes que obedece. De ahí la convicción de que es preciso ir más allá del mero cumplimiento del deber[76].

Entonces ¿por qué Eichmann nunca se cuestionó el valor de sus actos? ¿entendía la responsabilidad que recaía sobre sus hombros al ser el ejecutor de la solución final? ¿a qué se debe la falta de juicio en los actos de Eichmann? ¿por qué nunca desistió de su labor, si era consciente que sus actos no tenían otro fin más que su propia muerte? ¿a qué se debe que este experto en asuntos migratorios no distinguiera el bien y el mal en sus funciones como parte del engranaje del estado Nazi? ¿cuál es el significado de maldad o de mal que impera en Eichmann? ¿es acaso este mal una cuestión banal y sin importancia o es el significado de maldad el que queda oculto frente a la situación en que los actos cometidos funcionan como un imperativo categórico y la solución final, por muy macabra que fuera, era un asunto de estado? ¿Eichmann era capaz de establecer sus propios juicios? ¿cuál es el fundamento kantiano que nutre su argumento?

[75] Ibíd. Pág. 84
[76] Ibídem.

Lo cierto es que Eichmann se sentía libre de conciencia, sus actos no habían tenido una repercusión moral y no existía cuestionamiento alguno sobre si lo que hacía estaba bien o mal, él sólo cumplía el rol de encargarse del transporte que llevaba a millones de judíos con la muerte, rol que debía ser cumplido a cabalidad porque era su ideal y su máxima, más allá de cualquier cuestionamiento frente al acto o remordimiento por los resultados de sus acciones. "El cargo de Eichmann equivalía al de la más importante cadena de montaje de toda la operación, debido a que siempre dependía de él y de sus hombres cuántos judíos podían y debían ser transportados desde una zona determinada"[77].

Los nazis habían inventado la cámara de gas como una salida "civilizada" al problema judío y así dar una "muerte digna" a los judíos que se encontraban prisioneros, pero esto era algo que en muchas veces se descontrolaba producto del actuar de ciertos grupos como la Gestapo[78], en los que estos desobedecían las órdenes procedentes de Berlín y ejecutaban sangrientas matanzas. En la cabeza de Eichmann, él había contribuido con el encuentro con su destino de miles de judíos que se encontraban prisioneros y que dependían de su departamento para ser trasladados. Lo evidente de esta afirmación es que el acusado no distinguía la maldad que existía tras sus actos.

Ya que Eichmann se declaraba inocente en el sentido en que se plantea la acusación, pero a su vez declaraba que su destino no era otro más que la muerte, no negaba los hechos ocurridos fuesen ciertos, pero si negaba su responsabilidad en ellos. Frente a esto se abren varios cuestionamientos por parte de la autora. Uno de ellos es la competencia del tribunal judío para llevar a cabo el juicio contra Eichmann y la imparcialidad con que actuaban, pues desde un principio se sabía el destino del acusado, y que en ningún momento fue considerado como alguien inocente hasta que se demostrara lo contrario, aunque los jueces miembros del tribunal pronunciaban que

[77] Ibíd. Pág. 93

[78] La *Geheime Staatspolizei* o GESTAPO fue la policía secreta del régimen Nazi, que operó desde 1933 hasta 1945.

somos jueces profesionales, acostumbrados a valorar las pruebas practicadas ante nosotros, y a cumplir nuestra misión ante la opinión pública y la pública crítica (…) No cabe negar que el recuerdo del holocausto llevado a cabo por los nazis conmueve a todos los judíos, pero mientras este caso esté en trance de juicio ante nosotros, tenemos el deber de sobreponernos a nuestros sentimientos, y sabemos cumplir con nuestro deber[79].

Otro de los cuestionamientos que establece la autora es la condición de inocencia de Eichmann puesto que, para ella, en todo momento se trató el problema como si el acusado fuera culpable de sus actos, por tanto, el rol de la defensa y los argumentos manifestados perdían su validez. De no ser así, era muy probable que el destino de Eichmann hubiera sido otro, y cobraba mayor sentido el hecho que se manifestara como "inocente en el sentido que se formula la acusación". La SS se encargó de borrar todo rastro y evidencia, por esta razón las pruebas en las que se fundamentaban las acusaciones contra Eichmann se basaban en testimonios de judíos que habían sobrevivido. A pesar de los cuestionamientos, Hannah Arendt sostenía que los tribunales judíos eran los más idóneos para llevar a cabo este juicio puesto que los documentos y las evidencias, sobre el resultado de la solución final, se encontraban en Israel por sobre cualquier otro lado.

El régimen Nazi, como cualquier estado totalitario, se limitaba a desaparecer a sus enemigos en el más profundo anonimato. Cualquier sacrificio que Eichmann hubiera realizado, o si este hubiera estado en contra de lo que se le pedía, hubiera sido en vano.

Tras su captura en Argentina por manos de los Israelitas, Adolf Eichmann sólo pudo dejar que las cosas tomaran su curso. Fue llevado a Israel para ser juzgado por los tribunales de aquel territorio; y ante la posibilidad de acudir al Estado alemán para ser juzgado bajo sus propias leyes, no aceptó argumentando que estos carecían de objetividad para juzgar su caso. Sabía que le esperaba la pena de muerte. Fue condenado por los quince delitos que se le culpaban. El caso

[79] Ibíd. Pág. 126

de Eichmann refleja que el delito cometido por este no era algo común y ordinario, puesto que la solución final no sólo fue un acto cometido en masa, sino que, además "el grado de responsabilidad aumenta a medida que nos alejamos del hombre que sostiene en sus manos el instrumento fatal"[80].

La culpa de Eichmann era su obediencia, la cual era su mayor virtud. Horas antes de su muerte, su actitud fue la de alguien que no muestra arrepentimiento alguno frente a sus actos, y antes de ser ejecutado dijo "dentro de muy poco, caballeros, volveremos a encontrarnos. Tal es el destino de todos los hombres. ¡viva Alemania! ¡viva Argentina! ¡viva Austria! Nunca los olvidaré"[81]. Esto, no hace más que reflejar el carácter banal de sus actos de maldad y la ausencia de juicio moral frente a la responsabilidad que en él recaía.

2.- La moral, el mal y la capacidad de juzgar.

Durante el periodo de tiempo que duró el régimen nazi, el centro jurídico de toda norma eran las órdenes de Adolf Hitler. Eichmann, por su parte, no hacía más que acatar estas órdenes y hacer funcionar todo un sistema que permitía la ejecución civilizada de la solución final.

La ausencia de juicio sobre el carácter moral que tenían los actos cometidos por Eichmann, y las consecuencias de estos, nos permiten entender el significado de distintas categorías que son usadas por el mismo Eichmann en su defensa y por la autora en su libro. Además de comprender cómo operaba el pensamiento de este frente a las millones de muertes por las cuales era acusado y sobre las que tenía responsabilidad al menos de manera operacional, también nos permite entender una nueva categoría de mal presente en la filosofía de Hannah Arendt, pasando de un carácter radical a un carácter banal. Para enfrentar el problema de la argumentación bajo la cual Eichmann se defiende, nos resultará clave lo que podamos entender como mal y juicio moral, pues es ahí donde Hannah Arendt presenta las contradicciones de Eichmann. Lo que podamos

[80] Ibíd. Pág. 148
[81] Ibíd. Pág. 151

entender como juicio y mal*,* desde el discurso del Eichmann, nos lleva al principio de estos fundamentos: los preceptos de Immanuel Kant.

En *La Religión dentro de los límites de la mera Razón* (Kant, 1969), nos podemos acercar a las ideas sobre mal y moral que están presentes en el discurso de Eichmann, como también las contradicciones que tiene éste en su lectura de Kant. No obstante, antes de detenernos en la noción de mal y a la ausencia de juicio, es necesario entender la moral que opera en el discurso del acusado. La *moral*, entendida esta como máxima sobre la que operan los actos humanos, es en la que se basa Eichmann para fundamentar sus actos; pues esta máxima es la ley misma, ley que nace del mandato de Hitler ya que este opera como el centro jurídico de toda norma dentro del régimen (como estas órdenes operan como máxima, no son puestas en cuestionamiento). Esta moral en Kant, que no necesita de otra entidad superior al hombre para conocer el deber propio de este, y que al estar fundada en el hombre en tanto que es alguien libre está sujeta a la razón y su puesta en práctica, a su vez pone en cuestión "las consecuencias necesarias que son adoptadas con arreglo a las leyes"[82], por tanto, la pregunta está puesta en el "hacia dónde" y no en el "cómo", en el resultado de este obrar bien. Este bien en Kant no sólo es entendido como un "bien supremo" sino que, además, es entendido como la necesidad de pensar en un fin último justificado por la razón sobre el cual se ejecutan los actos humanos, ya que de otro modo sería un obstáculo para la moral.

La moral como fin último no es indiferente de la acción misma, pues la acción presupone principios morales en su ejecución. En el prólogo de *La Religión dentro de los límites de la mera razón* (Kant, 1969), se describe:

> suponed un hombre que venera la ley moral y a quien se le ocurre (cosa que difícilmente pueda evitar) pensar qué mundo él, guiado por la Razón práctica, crearía si ello estuviese en su poder, y ciertamente de modo que el mismo se situase en ese mundo como miembro: no sólo elegiría precisamente del modo que aquella idea de bien supremo comporta, si le fuese dejada solamente la elección,

[82] Kant, Immanuel: *La Religión dentro de los límites de la mera* razón, Alianza Editorial, Madrid, 1969. Pág. 20

> sino que también querría que un mundo en general existiese, pues la ley moral quiere que se haga el bien más alto que sea posible por nosotros; ese hombre lo querrá así aunque él mismo con arreglo de esa idea se vea en peligro de perder mucho en felicidad para su persona, pues cabe que él no pudiese adecuarse a las exigencias de la felicidad, exigencias que la Razón pone por condición; este juicio, pues, pronunciado de modo totalmente imparcial, igual que por un extraño, él se sentiría, sin embargo, obligado por la Razón a reconocerlo a la vez como el suyo propio; por donde el hombre muestra la necesidad, operada moralmente en él, de pensar en relación a sus deberes también un fin último como resultado de ellos[83].

Si bien en la anterior cita Kant hace referencia a la religión, resulta extraño no entenderla bajo los términos en los que Adolf Hitler llevó a cabo el antisemitismo como idea de mundo general junto con la ejecución de la solución final de la que Adolf Eichmann era partícipe. Esta idea de mundo general sería la máxima con la que operaría esta solución final, atendiendo no sólo a los fines antisemitas que tenía el régimen, sino que también a las distintas formas en que estas se ejecutaban, y de las cuales Eichmann también formaba parte.

En la primera conferencia de Hannah Arendt en *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (Arendt, 2017) de 1982, nos habla de una crítica del gusto moral que terminó siendo llamada como "La metafísica de las costumbres". En esta, según Hannah Arendt, aparecen las primeras ideas sobre lo que podemos definir como juicio, y si este tiene relación con la práctica, es decir, con una razón práctica:

> Sucedieron, así, dos cosas: tras la cuestión del gusto, tema predilecto del siglo XVIII, Kant había descubierto una facultad humana completamente nueva, el juicio. Y, al mismo tiempo, sustrajo las proposiciones morales de la competencia de esta nueva facultad. En otras palabras: ahora es algo más que el gusto lo que va a discernir entre lo bello y lo feo; pero la cuestión [moral] del bien y el mal no será resuelta ni por el gusto ni por el juicio, sino por la razón[84]

[83] Ibíd. Pág. 22
[84] Arendt, Hannah: *Conferencias sobre la filosofía política de* Kant, Espasa Libros, Barcelona, 2017. Pág. 28

Bajo esta idea del gusto, aparece el juicio y la cuestión (moral) del bien y el mal. Estos dos grandes problemas los evidencia la autora no sólo en su lectura de Kant, sino que también están presentes en el discurso que Adolf Eichmann ocupa para defenderse. El gran cuestionamiento que realiza Hannah Arendt es cómo este sujeto no fue capaz de juzgar el significado moral de sus actos, desconociendo totalmente el ejercicio de la razón sobre lo bueno y lo malo, y considerando, además, que cualquier obra que este llevara a cabo no tenía otra finalidad más que la muerte: o sería juzgado por sus altos mandos y ejecutado, o sería juzgado por un tribunal y correría la misma suerte.

No sólo los ideales antisemitas eran las motivaciones que direccionaban los actos de Adolf Eichmann, también lo eran las ambiciones personales de ascender en el escalafón Nazi (que lo llevaron a transformarse un "experto en asuntos migratorios"). Los actos que ejecutaba, los cuales carecían completamente de juicio moral y ante los cuales se defendía bajo la noción de "yo sólo seguía las órdenes", es lo que Hannan Arendt describe como una *banalidad del mal*.

Antes de entender el significado del mal, y para luego abrir el concepto de banalidad que utiliza la autora, aparece la categoría de *juicio*:

> La facultad de juzgar, entendida como la facultad de la mente humana para tratar de lo particular; la sociabilidad como condición para ejercer dicha facultad, es decir, la percepción de que los hombres dependen de sus semejantes no sólo porque poseen un cuerpo y unas necesidades básicas, sino precisamente a causa de sus facultades mentales[85]

La sociabilidad es primordial para la existencia del hombre, ya que ningún hombre puede vivir solo, y necesita de la sociedad para que su facultad superior, su propia mente, pueda funcionar. La autora señala que "el juicio de lo particular —esto es bello, esto es feo, esto está bien, esto está mal— no tiene cabida en la filosofía moral de Kant"[86], ya que "el juicio no es razón práctica; la razón «práctica» razona y me dicta qué debo y no debo hacer; establece la norma y es idéntica a la

[85] Ibíd. Pág. 35
[86] Ibídem.

voluntad, y esta expresa mandatos; habla de imperativos. El juicio, por el contrario, surge del «placer meramente contemplativo o complacencia iniciativa»"[87].

Resulta crucial, entonces, entender la sociabilidad de Eichmann para poder entender su argumento. Esta siempre se desarrolló en un ambiente en que el tanto el sionismo como el antisemitismo fueron preponderantes. El antisemitismo era la ideología operante, que mantuvo un fuerte contacto con su yo. En cambio el sionismo, ya que Eichmann se consideraba a sí mismo como una "personas con ideales", su labor se basaría en cumplir el ideal judío, lo que también se transformaría en su propio ideal.

Por otro lado, la sociedad fuertemente antisemita en la que se desenvolvía Eichmann no le permitía cuestionarse el valor moral de sus actos, de modo que, al no haber tales cuestionamientos, las obras que llevaba a cabo en ningún momento pasaron por algún juicio de valor, sino que simplemente fueron ejecutadas dado que eran las órdenes que había que cumplir. Además, el hecho de que en Alemania existiera la creencia "de que cumplir las leyes no significa únicamente obedecerlas, sino actuar como si uno fuera el autor de las leyes que obedece. De ahí la convicción de que es preciso ir más allá del mero cumplimiento del deber"[88].

Hannah Arendt da cuenta del giro histórico que la filosofía de Kant presenta a la hora de entender la idea de juicio. Como la idea de razón práctica no tiene relación con la idea de juicio, este *placer contemplativo,* es decir, el juicio de valor sobre si "esto está bien o mal" o si "esto me gusta o no me gusta" no tiene una crítica sobre si los medios y formas utilizados para llevar a cabo esta máxima fueron "buenos" o "malos" en un carácter moral, sino que la "crítica" se va a fundar en el hecho de si los actos ejecutados fueron buenos o malos para llevar a cabo esta razón práctica que dicta "lo que se debe hacer" y "lo que no se debe hacer" en relación con la máxima establecida. Con esto podemos entender el hecho de que Eichmann se declarara "inocente en el sentido que se le formula la

[87] Ibídem.
[88] Arendt, Hannah. (2003) Op. Cit. Pág. 84

acusación". Para la autora, este problema no es algo que se resuelva por medio del juicio, sino por la razón.

Kant va a centrar su filosofía en lo que se conoce como "derecho constitucional: el modo de organizar y construir un cuerpo político, el concepto de gobierno «republicano», esto es, constitucional, el tema de las relaciones internacionales, etc."[89]. Esta reconciliación entre la filosofía moral (el dictamen de la razón práctica) y la organización del Estado, para Kant, fue el cambio que le permitió pasar de una filosofía moralista a una postura en la que guiaba el camino para el "hombre a «ser un buen ciudadano aunque no esté obligado a ser un hombre moralmente un hombre bueno» y que «no es la moralidad […] causa de la buena constitución del Estado, sino más bien al contrario; de esta última hay que esperar la formación moral del pueblo»"[90]. Bajo estos mismos términos, Kant separa la moralidad de la buena ciudadanía puesto que, para él, ordenar a este conjunto de seres racionales para su conservación necesita de leyes universales; y de haber algún miembro de este conjunto que tenga sentimientos particulares opuestos a las mismas leyes, este puede ser contenido para que el resultado de su conducta publica sea igual a la de no tener estos pensamientos.

Hannah Arendt entiende que alguien malvado moralmente puede ser un buen ciudadano, siempre que este buen ciudadano obre conforme a este buen estado. "El imperativo categórico dice: actúa siempre de modo tal que la máxima de tu conducta pueda devenir en una ley general"[91]. Los actos de Eichmann siempre fueron conforme a la idea de que él era un buen ciudadano, alguien que obedece las leyes las cuales operan como su máxima; en este caso, las normas de Hitler que actuaban como el imperativo categórico del Tercer Reich. Este proceder de Eichmann, guiado por los ideales del antisemitismo, hacía que sus actos fueran guiados en el sentido de que esta máxima se convirtiera en una ley universal, por tanto, el trabajo realizado por este "experto en migraciones" permitía

[89] Arendt, Hannah. (2017) Op. Cit. Pág. 37
[90] Kant, Immanuel: *Zum ewigen Frieden* (trad. Cast.: *La paz* perpetua, Tecnos, Madrid, 1985. Pág. 38-39) citado en: Ibíd. Pág. 39.
[91] Ibíd. Pág. 40

que no sólo las órdenes del *Führer* se ejecutaran, sino que, también, permitía el avance de las ideas antisemitas como una nueva ley universal.

Es bajo estas nociones que podemos entender una parte del significado de los actos de Eichmann, cómo operaba su discurso y la manera en lo llevaba a cabo. Las normas de Hitler, el centro jurídico del Tercer Reich, eran ejercidas como si los propios ejecutantes fueran los creadores de estas. Este sentimiento permitía no sólo que su ejecución fuera en aras de ser concebidas como una ley universal (y de esta manera expandir el antisemitismo por toda Europa), sino que el obedecer las normas de Hitler significaba, bajo este "uso cotidiano de la razón práctica" que Eichmann describe en su defensa, que la ley ejercida fuera como si la propia voluntad de los individuos las estuviera ejecutando el mismo, aunque esta voluntad era la voluntad de Hitler. El problema radica en que la voluntad de los individuos estaba pervertida, no porque tuvieran intenciones personales en su ejecución y así se escapara de la ley universal establecida por Hitler, sino porque, en sí misma, la ley de Hitler contenía preceptos moralmente malos, lo que, sumado a la falta de juicio de los ejecutantes y en este caso Adolf Eichmann, nos llevan a entender una nueva categoría del significado de maldad.

Al entrever la ejecución de las leyes del Tercer Reich bajo estas nociones kantianas, permite entender que los actos cometidos por Eichmann, además de contener una fuerte carga idealista admitida por el acusado, también le permitían ser un buen ciudadano para esta buena sociedad definida por el propio antisemitismo. El ejecutar las órdenes de Hitler le permitía a Eichmann sentirse alguien bueno, por tanto, el acusado no es consciente de la magnitud de sus actos: no sólo por la ausencia *de* juicio moral, sino porque estos se apegaban a la norma establecida como un todo. El uso casero de estas nociones le permitía a Eichmann fundamentar su defensa frente a las acusaciones, lo que facultaba que éste se pudiera declarar "inocente en el sentido que se formula la acusación".

Este hombre bueno que seguía las leyes, este aparato útil para la buena sociedad no era consciente de que sus actos estaban alejados completamente de juicio moral. No entendía, por tanto, cómo estos actos eran considerados como

malos. En cierto modo, Hannah Arendt da cuenta en *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal* (Arendt, 2003) que, más allá de buscar la responsabilidad penal de Eichmann en los millones de ejecutados por el régimen nazi, se buscaba la responsabilidad del antisemitismo propagado por toda Europa. Es por esta razón que los discursos de los testigos daban cuenta de las penas y horrores sufridos por el pueblo judío en los campos de concentración y no de las responsabilidades directas que tenía Eichmann en las ejecuciones realizadas.

En los términos kantianos que ocupa el acusado, podemos entender que él se declara, además de inocente, como alguien bueno; y los estudios de cuerpo y alma a los que fue sometido también indican lo mismo: un buen trabajador, un buen padre de familia, alguien que obedece las leyes. El problema radica en la ausencia de juicio bajo la cual el acusado en ningún momento logró entender la magnitud de sus actos, o de las consecuencias que estos tenían, ya que el hecho de obedecer las leyes y que estas se transformaran en leyes universales implicaban la muerte de millones de judíos, y Eichmann no se sentía responsable de ello. Él no tenía discernimiento de que su trabajo significaba un acto genocida, por tanto su actuar cotidiano no tenía ninguna significancia en su vida que fuera más allá de hacer bien su trabajo: cumplir con su deber era una cuestión banal.

Esta banalidad, que implica la ausencia de juicio moral sobre los actos cometidos, tanto en su forma como en sus resultados, nos lleva a preguntarnos por el significado del mal. Entendemos que, en la cabeza de Eichmann, alguien bueno es quien obedece las leyes junto a una correcta ejecución. Pero la historia deja entrever que estos actos traían consigo la muerte de millones de judíos, cuestión que, moralmente, para Hannah Arendt, es algo malo.

Para entender esta maldad, es necesario remitirnos a los principios de los fundamentos en los que Eichmann se basa para defenderse. Así como podemos entender las categorías de juicio y de moral desde Kant y así entender la forma en que los actos de este se llevaban a cabo, también podemos entender desde Kant cómo éste concebía la maldad. Eichmann en ningún momento toma conciencia de

lo malo que había detrás de los actos que ejecutaba, y los estudios a los que fue sometido tampoco dejaban entrever en él a alguien que fuera malvado.

Esta maldad que podemos entender desde el discurso de Eichmann nos transporta nuevamente a *La religión dentro de los límites de la mera razón* (Kant, 1969) y en cómo están operando las nociones de mal kantiano que sirven para entender el argumento de Eichmann.

Kant comprende que hay que aceptar al hombre, por su naturaleza, como alguien sano de cuerpo, por tanto, como alguien bueno por naturaleza y alma. Es por ello por lo que esa misma naturaleza humana será propicia para desarrollar una disposición hacia el bien moral. En cuanto a la definición de mal, Kant señala:

> Pero se llama malo a un hombre no porque ejecute acciones que son malas (contrarias a la ley), sino porque éstas son tales que dejan concluir máximas malas en él. Ciertamente uno puede mediante la experiencia echar de ver acciones contrarias a la ley, puede incluso (al menos en sí mismo) ver que lo son conscientemente; pero las máximas no puede uno observarlas, incluso en sí mismo no siempre, y por lo tanto el juicio de que el autor sea un hombre malo no puede fundarse con seguridad en la experiencia. Así pues, para llamar malo a un hombre, habría que poderse concluir de algunas acciones conscientemente malas —e incluso de una sola— a priori una máxima mala que estuviese a la base, y de ésta un fundamento, presente universalmente en el sujeto, de todas las máximas particulares moralmente malas, fundamento que a su vez es él mismo una máxima[92].

Bajo estos parámetros, la pregunta sería aquí entender si Eichmann era un hombre bueno o un hombre malo; pues, aunque no desobedezca la ley, sus acciones dejan concluir máximas moralmente malas, dado que las ordenes de Hitler son el centro jurídico de una norma que busca la aniquilación de millones de judíos, y aunque el sujeto en cuestión no sea consciente de que sus acciones son moralmente malas, queda en pie su pregunta. Las ordenes de Hitler están a la base de toda acción que se ejecute durante el régimen nazi, que junto con la

[92] Kant, Immanuel. (1969) Op. Cit. Pág. 31

creencia que las acciones que se llevaban a cabo en este periodo eran ejecutadas como si uno mismo fuera el autor de estas leyes, permitían que, además de expandir el antisemitismo, las acciones no fueran conscientemente malas. De este modo resulta difícil entender que Eichmann fuera alguien malo, al menos durante el régimen nazi, pero este "uso doméstico de la razón práctica" que utiliza como argumento para su defensa es lo que ataca Hanna Arendt permitiéndole establecer una nueva categoría de maldad.

Si bien Kant distingue que el hombre no es ni moralmente bueno ni moralmente malo, a su vez esto significa que las máximas corren peligro de perder su firmeza. No obstante, ya que las máximas funcionan siempre con la intención de que sean leyes universales, el juicio de que para algunos algo es bueno y para otros es malo responde a cuestiones particulares y no universales.

Las acciones que desarrolla Eichmann tienen un motivo impulsor en su propia máxima que, en este caso, iría más allá de las propias leyes de Hitler y el hecho de obedecerlas para ser un buen ciudadano de esta buena sociedad. Esto es posible dado que Eichmann se involucraría tanto en cumplir con el antisemitismo y la expulsión de millones de judíos, como con el sionismo al que fue cercano desde pequeño y que le hacían pensar en un lugar especial para el pueblo judío; su trabajo le permitía compatibilizar ambos ideales con los suyos. Motivo suficiente para que Eichmann ejecutara las leyes de Hitler y llevara a cabo la solución final que le permitió convertirse en un experto en asuntos migratorios.

Si bien para Kant el hombre no es propiamente bueno ni propiamente malo, por naturaleza existe una disposición hacia el bien. Además, eso le permite al hombre, en tanto especie, su conservación. La personalidad, esto que constituye al hombre como tal, es la de un ser racional y a su vez como alguien susceptible. Esta susceptibilidad que describe Kant es hacia el respeto por las normas morales y, por tanto, a hacer el bien, pero este sentimiento moral no constituiría un fin natural, vale decir, que el respeto por las normas morales no significa, necesariamente, que exista una tendencia natural hacia el bien.

El problema que visualiza Kant en esto es la cuestión del *albedrío,* es decir, en los actos ejecutados de acuerdo con la máxima. Ya que esta susceptibilidad del respeto hacia las normas morales sería solamente un sentimiento moral, por tanto, sólo un motivo impulsor del propio albedrío. Admitir que el respeto por las normas morales es el motivo impulsor de las máximas, sería añadir esta última a la personalidad misma y, por ende, las acciones tendrían una disposición hacia estas máximas buenas moralmente. Es por esta razón que Kant se pregunta por cuán propenso es el hombre al mal moral, cuestión que sólo puede ser juzgada por la máxima y en cómo los actos se desvían de la ley moral. Por tanto, Kant reconoce que en el hombre también existe una propensión natural al mal. Sobre esta propensión, Kant distingue 3 modos: la debilidad del corazón humano por seguir las máximas adoptadas llamada *fragilidad*; mezclar motivos impulsores inmorales con los morales llamada *impureza* y; la adopción de máximas malas lo que se conoce como *malignidad*.

La pregunta que cabe analizar es a cuál de los 3 modos respondería la maldad de Eichmann. En primer lugar y bajo los antecedentes que se exponen en *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal* (Arendt, 2003), podemos considerar que el acusado no es frágil de corazón, por tanto, no es alguien que tenga problemas para seguir las máximas adoptadas, sino que, por el contrario, las ordenes de Hitler que eran el centro jurídico de toda norma eran cumplidas a cabalidad, y su albedrio estaba dispuesto al deber que significaba ejecutar las órdenes del *Führer*, incluso como si el mismo fuera el creador de estas leyes y órdenes: su cuerpo y su corazón son susceptibles a cumplir el dictamen de Hitler. En segundo lugar nos encontramos con la impureza, lo que significa que no basta con la ley como motivo impulsor suficiente, sino que detrás de las acciones hay otros motivos que determinan al albedrio a aquello que el deber exige, por tanto las acciones no son puramente morales; en el caso de Eichmann nos encontramos con su idealismo, motivo que estaban detrás de las intenciones de cumplir con la ley y convertir estas máximas en leyes universales, aunque este idealismo al que adhería Eichmann necesariamente le permitían seguir las leyes a cabalidad, ya que estas motivaciones no estaban por fuera de la

ley sino que son parte de la ley misma: si bien las acciones de Eichmann tiene un carácter de impureza, no podemos hablar de que este es alguien impuro, ya que ese motivo impulsor que pareciera ser que está fuera de la ley proviene de la ley misma y de su obediencia. Y en tercer lugar nos encontramos con la malignidad, la que también es denominada como "estado de corrupción" y "perversidad", que consiste en adoptar máximas moralmente malas, aunque estas sean la ley moral operante; en esta se invierte el orden moral por motivos impulsores de un libre albedrío, cuestión que ocurría producto de que el orden moral operante durante el régimen nazi son las órdenes de Hitler, las que bajo la doctrina antisemita en la que se desplegaban las acciones de los buenos ciudadanos de Alemania, permitían el exterminio de millones de judíos en los distintos campos de concentración de Europa: esto significaba para Eichmann que seguía la ley a cabalidad, que su albedrío se encontraba corrompido desde la raíz ya que las máximas que este adoptaba como propias tenían en su origen una intención moralmente mala, que eran la muerte del pueblo judío residente en Europa, por ello Eichmann puede ser considerado como alguien malo.

Eichmann, bajo estos parámetros que establece Kant y por sobre los que él mismo se defiende de las acusaciones en su juicio, es alguien malo, y no alguien bueno como él se define, pues adopta máximas moralmente malas. Sobre la malignidad Kant define:

> Pues si para determinar el albedrío a acciones conformes a la ley son necesarios otros motivos impulsores que la ley misma (por ejemplo: apetito de honores, amor a sí mismo en general, o incluso un instinto benévolo, como es la compasión), entonces es meramente contingente que esos motivos concuerden con la ley; pues podrían igualmente empujar a su transgresión. La máxima, según cuya bondad debe ser estimado todo valor moral de la persona, es, pues, con todo, contraria a la ley, y el hombre, aunque realice sólo buenas acciones, es, sin embargo, malo[93].

[93] Ibíd. Pág. 40

Esta propensión al mal en la que podemos entender los actos de Eichmann, para Kant, es una propensión moral, es decir, el albedrío de quien ejecuta la acción como ser moral. Nada es moralmente malo, sino que los propios actos. Es por esto por lo que la propensión al mal moral tiene dos significaciones: una es el acto mismo y la otra es el fundamento moral del acto contrario a la ley, acto que está en pugna con la ley misma, denominado como *vicio*. Esta propensión al mal es definida por Kant, en un primer momento como una mera propensión para referirse al acto, y en un segundo momento como propensión innata para referirse al fundamento moral del acto. Esta malignidad de la que habla Kant ha corrompido la máxima suprema, entonces la pregunta para Kant es cómo han afectado estas a la sensibilidad.

Reconocer a alguien como malo significa entender que en las máximas de los actos que se ejecutan hay desviaciones ocasionales.

> Ahora bien, puesto que esta propensión misma tiene que ser considerada como moralmente mala, por lo tanto no como disposición natural sino como algo que puede ser imputado al hombre, y, consecuentemente, tiene que consistir en máximas del albedrío contrarias a la ley (…) podemos, pues, llamar a esta propensión una propensión natural al mal, y, puesto que, sin embargo, ha de ser siempre de suyo culpable, podemos llamarla a ella misma como un **mal radical** innato (pero no por ello menos contraído por nosotros mismos) en la naturaleza humana[94].

A partir de Kant es que podemos entender la noción de mal, o más bien de malignidad que opera en Eichmann y en el antisemitismo sobre el cual de ejecutan las acciones de la Alemania Nazi, entendiendo a este como una cuestión radical y, de esa manera, extraer el significado de mal que la autora entiende en su primera etapa. La pregunta a la que esto nos lleva es cómo entender el concepto de banalidad sobre el que opera este mal ya que, hasta ahora, sólo podemos determinar el origen de los argumentos de Eichmann y en cómo operaba este "uso doméstico de la razón práctica". Si bien existen acercamientos a la idea de juicio

[94] Ibíd. Pág. 42

desde la lectura de Kant, esta noción en Hannah Arendt necesita un poco más de detención, y en el cómo entiende la autora las categorías de juicio y la banalidad sobre la que se funda la teoría de la maldad que hay en Eichmann y en la que se fundan los argumentos que éste utiliza para defenderse.

3.- El juicio y la responsabilidad

Como se mencionó anteriormente, en Kant existe una propensión natural hacia el bien moral, pero a su vez también existe una propensión hacia el mal denominada como mal radical. Este mal radical de carácter innato es posible ya que en los hombres existe una perversidad en los actos mismos, es por esto por lo que en la historia encontramos miles de ejemplos en los que la barbarie ha sido ejecutada, no sólo como actos individuales, sino también como actos de estado en los que se llevan a cabo prácticas que son vistas como moralmente malas, lo que significa que al ser la ley, y por tanto la máxima que hay que obedecer, no son vista como malas sino como buenas. Es por esto por lo que Kant considera que:

> muchos otros vicios escondidos bajo aquella apariencia de la virtud, sin hablar de aquellos que se no se disimulan en absoluto porque para nosotros se llama bueno aquel que es un hombre malo de la clase general; y se tendrá bastante con los vicios de la cultura y civilización (los más hirientes entre todos) para preferir apartar los ojos de la conducta de los hombres a fin de no contraer uno mismo otro vicio, el de la misantropía[95].

Gracias a estos vicios es que las civilizaciones, culturas o Estados, se encuentran los unos a otros en un estado de constante disposición hacia la guerra, por lo que los vicios que estas civilizaciones tienen no sólo afectan a los hombres tanto que individuos, sino que también al hombre como especie. Para que este estado constante de disposición la guerra mute a un estado de paz perpetua, es necesario un "completo mejoramiento moral de todo el género humano"[96].

Este mal radical del que habla Kant tiene sus fundamentos. En primer lugar, "no puede ser puesto como se suele declarar comúnmente, en *la sensibilidad* del

[95] Ibíd. Pág. 43
[96] Ibíd. Pág. 44

hombre y en las inclinaciones naturales que proceden de ella"[97], ya que estas no tienen relación con el mal sino con la virtud, y esta propensión que concierne a la moralidad y que se encuentran en él de manera operante, se enraízan en su albedrío, por lo que se puede decir que se encuentran en él de manera natural. Y en segundo lugar "el fundamento de este mal tampoco puede ser puesto en *una corrupción* de la razón moralmente legisladora, como si esta pudiera extinguir en sí la autoridad de la ley misma y negar la obligación que emana de ella; pues esto es absolutamente imposible"[98], ya que pensar en que el hombre actúa desligado de la ley moral sería pensar que este mismo actúa sin ninguna ley.

Este hombre no renuncia a sus máximas cualesquiera que sean estas, ya que, la ley moral se le impone en por la disposición moral del hombre mismo, admitiendo estas como en su albedrío, lo que se considera como moralmente bueno. Pero también admite en ello a sus motivos impulsores de su sensibilidad (amor propio), y si considerara a estos como motivos suficientes sin volverse a la ley moral, entonces serían moralmente malos. Naturalmente, este admite a ambas en su máxima, por tanto, en las dos encuentra motivos suficientes para su actuar, por lo que puede ser considerado moralmente bueno y moralmente malo a la misma vez, cuestión contradictoria. Esta disyuntiva reside en la forma de la máxima, es decir la subordinación, y no en los motivos impulsores que el hombre acoge en su máxima.

Esta inversión de la máxima propia en contra de la ley moral puede hacer que los actos humanos estén conformes a la ley como si estos fuesen los principios legítimos y no una condición de amor propio. Para esto, la razón usa a la ley moral (máximas) para introducir en ella motivos propios, a los que denomina felicidad. Esto hace que esta inclinación natural propia de los hombres sea empíricamente buena, pero inteligiblemente mala. Para Kant, esto significa que hay una propensión natural al mal. Este mal es de carácter radical ya que corrompe el fundamento de las máximas, pero esta malignidad no puede ser llamada como tal sino más bien como *perversidad,* o también como *mal corazón*;

[97] Ibídem
[98] Ibid. Pág. 45

significa que, al no separar los motivos impulsores de la ley moral, las acciones están en conformidad al cumplimiento de la ley y no a lo que derive de ella y su cumplimiento, y esto es considerado como una “radical perversidad del corazón humano”.

Pero, así como existe una maldad radical innata (propensión a la maldad) y esta inversión en contra de la ley moral que permite que los actos humanos sean tanto buenos como malos, también existe la culpa innata, práctica que se da por medio de la conciencia moral (conciencia), Juzgar si las acciones se ajustan o no a la ley es tarea de la razón práctica, pero tomar en consideración ese juicio de la razón práctica es parte de la conciencia, como si fuera un tribunal interior. La culpa, a partir de la forma en que Kant entiende la propensión tanto hacia el bien como hacia el mal, puede ser vista tanto como impremeditada (cuando este mal proviene desde la fragilidad o de la impureza) como premeditada. Esto significa que el corazón se engaña a sí mismo acerca de si las intenciones que tiene son buenas o son malas, por lo que justifica las acciones en la ley misma para las estas no tengan como consecuencia el mal. “De aquí procede la tranquilidad de conciencia de tantos hombres (de conciencia escrupulosa según su opinión) siempre en el medio de acciones en las cuales la ley no fue consultada, o al menos no fue lo que más valió, hayan esquivado felizmente las consecuencias malas”[99]

Pero volvamos a Eichmann. En el juicio al cual fue sometido y acusado de crímenes de lesa humanidad, responsable de la solución final y varios más, los que en total son 15 delitos, el sujeto en cuestión no presentó ningún tipo de remordimiento ni tampoco culpa por alguna acción, es decir, siempre tuvo una tranquilidad de conciencia y estaba absolutamente convencido que en sus actos no había ningún vicio, por lo que no sólo estaba el cumplimiento de la ley, sino que los motivos impulsores que regían los actos de Eichmann eran precisamente la ley moral operante. Esta maldad que perturba el juicio moral es una mancha en la especie, y mientras no se pueda apartar a esta de los actos humanos, impide que

[99] Ibíd. Pág. 48

se pueda desarrollar un bien. Esto explicaría cómo funcionaría la conciencia moral de Eichmann.

A partir de lo anterior, la pregunta que queda y las que nos permitiría entender los actos de Eichmann sería entender cuál es la responsabilidad que tiene este en la ejecución de la solución final. Como la puesta en efecto de la solución final como política de estado resultó ser crucial para la muerte de millones de judíos los que perdían toda condición de sujetos, podemos entender a esta como maligna, aunque esta fuese la ley moral a la que había que obedecer. Es por esto por lo que, para Kant:

> Toda acción mala, si se busca su origen racional, tiene que ser considerada como si el hombre hubiese incurrido en ella inmediatamente a partir del estado de inocencia. Pues cualquiera que haya sido su comportamiento anterior, y de cualquier índole que hayan sido las causas naturales que hayan influido sobre él, lo mismo si se encuentran dentro que fuera de él, de todos modos su acción es libre y no está determinada por ninguna de esas causas, por lo tanto siempre puede ser juzgada, y tiene que serlo, como un uso original de su albedrío. Él debería de haber dejado de realizar esta acción, en cualesquiera circunstancias temporales y vínculos en que haya estado; pues por ninguna causa del mundo puede dejar de ser un ser libremente operante[100].

El estado en el que se encuentra el hombre previo a toda propensión al mal es el estado de inocencia, por lo que, al momento de ejecutar una acción, estas son absolutamente libres y propias del albedrío, y eso es un motivo suficiente para que sean juzgadas e imputadas. Esta es la razón por la cual existe un origen de carácter racional en este mal, ya que las acciones en ningún momento están alejadas de la razón.

La capacidad de establecer juicios, en este caso morales, los cuales estarían hechos por la conciencia, necesitan del proceso de sociabilidad para que puedan existir como tal. Estos juicios son ejercicios propios del pensamiento, por tanto, ese pensar es de carácter libre. Pero este pensamiento no nos dicta como

[100] Ibíd. Pág. 50

actuar ni tampoco “cómo aplicar a las situaciones particulares de la vida política la sabiduría que se adquiere al adoptar un «punto de vista general»”[101]. Este punto de vista es un ejercicio propio del ciudadano. Esto significa que este ciudadano tiene derechos, obligaciones y responsabilidades.

Arendt describe en sus *Conferencias sobre a filosofía política de Kant* (Arendt, 2017) que el autor le daba importancia en sus análisis al acontecimiento, a lo sucedido, en relación con aquello que afecta a los espectadores, ya que estos son los que les dan significado a los acontecimientos por medio de la observación y la opinión pública, expresando sus posiciones, lo que prueba la “disposición moral” de la humanidad. Así, cualesquiera que sean las condiciones sobre las que se produzcan los acontecimientos, los buenos ciudadanos son aquellos que se apegan las leyes morales. Esta diferencia entre el acto y el espectador produce un conflicto entre quien realiza la acción y quien juzga con su opinión y su punto de vista, es decir, un conflicto entre la política y la moral. La solución a este conflicto proviene de la filosofía moral, ya que el hombre consulta a su razón para descubrir la máxima, las que actuarán como imperativo categórico de sus actos. Así, como existe una opinión de carácter público que considera a la ley moral como su máxima y que se puede manifestar libremente, también existe una opinión privada que queda en secreto, y esa opinión secreta se somete a un examen para saber si puede ser expresadas públicamente, se somete a un juicio en el cual la moralidad actúa como juez sobre la máxima. Por otro lado, la máxima pública es la que manifiesta la disposición moral de la humanidad, por lo que estas máximas, en su práctica, siempre tienden a que estas devengan en máximas universales, es decir en leyes generales. Actuar bajo estas leyes generales es obedecer la ley, por tanto, moralmente bueno, en cambio, la opinión privada se puede considerar como moralmente malo. La moralidad, significa a todo aquello que puede ser visto, tanto por los hombres que pueden ejercer opiniones libremente sobre aquello que acontece por los actos humanos.

[101] Arendt, Hannah. (2017) Op. Cit. Pág. 86

Adolf Eichmann adoptaba las leyes proclamadas por Hitler como sus leyes generales las que obedecía a cabalidad, y sobre las cuales, no había juicios morales. Primero, porque este las reconocía como sus máximas tanto de manera pública como privada, no habiendo una moralidad que actúe como juez entre este conflicto público y privado de la conciencia, y, en segundo, porque no existían cuestionamientos por parte de los espectadores, proceso de socialización clave para que existan los juicios morales. Aun así, para el hombre, aquello que la moralidad debe llegar a ser, es un juicio que él mismo debe hacerse, que la consideración que escoja (bueno o malo) debe ser producto de su libre albedrío, puesto que de otra manera no podría ser considerado ni bueno ni malo. Él es quien hace que sea bueno o sea malo.

La práctica, es decir la ejecución de acciones, está determinada por una razón práctica, pero esta no se ocupa ni del juicio ni de la acción. Por tanto, el uso doméstico de la razón práctica que manifiesta Adolf Eichmann en su defensa y sobre el que menciona su apego a la filosofía kantiana, está completamente carente de cualquier juicio.

> El juicio se refleja siempre sobre los demás y sus gustos, toma en consideración sus posibles juicios. Esto es necesario y no puedo vivir sin la compañía de otros. Yo juzgo como miembro de esta comunidad y no como miembro de un mundo suprasensible, quizás habitado por seres dotados de razón pero no del mismo aparato sensorial; obedezco así a una ley que me ha sido dada, con independencia de lo que puedan pensar los otros sobre la materia[102].

Hannah Arendt considera que esta ley en la que se basaban los actos cometidos por Eichmann, además de no ser enjuiciadas moralmente para su ejecución, contenían una fuerte carga racial, las cuales, para que sean de esa manera, pasaban por un fuerte proceso de adoctrinamiento para que el pueblo tome conocimiento de estas y, sin ningún tipo de objeción: este proceso de adoctrinamiento es posible gracias a la educación. Anteriormente se mencionó que Eichmann, junto con el hecho de no haber tenido una sociabilidad (y juicios)

[102] Ibíd. Pág. 126

que le permitiera cuestionarse sus actos, había siempre estado cerca del antisemitismo en su doctrina y discurso, primero por su idealismo que lo llevó a acercarse al sionismo y, segundo, porque la forma en la que fue educación jamás le permitió realizar juicios sobre sus actos y toda la carga racial que tenía dicha ideología que se expandía por el territorio alemán y por toda Europa.

Esta cuestión racial que vincula a la educación con el ámbito político es resuelta por el marco político de la república, es decir, por las leyes que operan y que se dictaminan como máximas a las que hay que aspirar, máximas que lograron establecerse como tal, producto del imperialismo y colonialismo en el que se desarrolló el Tercer Reich, siendo estas educadas por las escuelas existentes en el régimen. De gran ayuda fueron aquellas masas incautas que se dejaron seducir fácilmente por el antisemitismo. Pero estas leyes generales que propiciaron la segregación (leyes que permiten la discriminación) de los judíos residentes en Europa, a su vez permite la igualdad de todos aquellos considerados como ciudadanos dentro del régimen, estableciéndose parámetros para aquellos que quedan en la esfera de lo legal y aquello que debe ser perseguido. Esta igualdad no sólo es de carácter político, además lo es en cuanto a la opinión pública que tienen los ciudadanos (todos opinan lo mismo) y en cuanto a los juicios que estos realizan. Así. La educación no sólo es vinculante con lo político, sino que también con lo social (opinión) y privado (juicio).

Detrás de los crímenes ocurridos en el Tercer Reich y de los cuales se le inculpaba a Eichmann, existen causas profundas que están detrás de los actos y detrás de su ausencia de juicio. No sólo la educación fue una causal, además lo fue la ideología operante: el antisemitismo. Por medio de la dominación total, no sólo fue posible la captura de millones de prisioneros judíos, también lo fue la masificación de la ideología, la que tuvo éxito gracias al terror sembrado por quienes se encargaron de ejercer esta dominación. Esto no sólo contó con la figura de Hitler, además contó con millones de cómplices que permitieron que esto se expandiera: así, hubo varios criminales de guerra que desde sus posiciones dentro del Ejército alemán ejecutaron órdenes que permitían el exterminio judío, y

también el pueblo alemán que adoptó el antisemitismo como su doctrina y junto con esto a las leyes de Hitler como su imperativo categórico. Para Hannah Arendt, aquellos que rodeaban a Hitler en sus ejecuciones tenían un carácter retorcido, pero además estaban amparados por la ley operante que les protegía: poseían un privilegio ejecutivo que les permitía desarrollar todas las prácticas que permitían el exterminio judío.

Otro gran agente que hizo posible el desarrollo del antisemitismo y que ocurrieran las atrocidades de los campos de concentración fue el rol que cumplió la Iglesia Católica durante el Tercer Reich. Hannah Arendt consideraba que esta era responsable de lo ocurrido en Auschwitz[103], ya que esta era la autoridad moral que podía hacer posible un rechazo al antisemitismo y a lo ocurrido en los campos de concentración por parte de la comunidad alemana, pero, como la mayoría de los habitantes de Alemania eran parte de la comunidad de la Iglesia (40% de los alemanes se declaraba católico), esta mantuvo una posición neutral durante toda la guerra. La iglesia, si bien rechazaba al pensamiento bolchevique[104] por su manera en la que se desarrollaba esta como régimen totalitario, no rechazaba el antisemitismo, por lo que en Hitler consiguió un gran aliado en la lucha contra la ideología comunista, ya que consideraban a estos como los mayores perseguidores del cristianismo. “Por consiguiente, el registro de las políticas vaticanas entre 1933 y 1945 está razonablemente claro”[105]. Estas políticas a la que se refiere Hannah Arendt son las conocidas como las Leyes de Nuremberg[106], las que no sólo permitieron la segregación de millones de judíos, sino que permitieron que la Iglesia Católica tuviera un rol privilegiado en el antisemitismo del régimen de Hitler.

[103] El *Konzentrationslager Auschwitz* fue un complejo conformado por distintos campos de concentración, ubicados en territorios polacos ocupados por la Alemania Nazi. Funcionó desde 1940 hasta 1945. Se cree que en Auschwitz murieron alrededor de 1,1 millones de personas.

[104] Ideología de carácter marxista adoptada por la URSS

[105] Arendt, Hannah: *Responsabilidad y* juicio, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 2007. Pág. 210

[106] Las Leyes de Nuremberg fueron una serie de leyes creadas en uno de los congresos anuales que celebraba el Partido Nazi entre los años 1923 y 1938. Estas leyes creadas en 1935 rigieron durante todo territorio Nazi durante el Tercer Reich. Las Leyes de Nuremberg tenían un carácter racista y antisemita. Su nombre se debe a que estos congresos eran celebrados en la ciudad de Nuremberg.

Sobre la ausencia de juicio no sólo fue una característica del discurso de Eichmann, también lo fue con todos aquellos juicios jurídicos que fueron celebrados por el International Auschwitz Committee de Viena, que tenía como función juzgar los delitos cometidos por los criminales nazis durante la Segunda Guerra Mundial.

> Pero estos casos (…) no eran asesinatos de despacho. Ni tampoco -con algunas excepciones- era siquiera <<criminales del régimen>> que ejecutaban órdenes. Más bien eran parásitos y oportunistas que se aprovechaban de un sistema criminal que había hecho del asesinato en masa, del exterminio de millones, un deber legal[107].

La opinión pública de Alemania estaba empecinada, al igual que el Estado Alemán, en establecer una especie de venganza contra el antisemitismo y atribuirle la responsabilidad del holocausto y guerra. No sólo la opinión tuvo gran preponderancia en los juicios jurídicos, también los esfuerzos del Estado en capturar a todos los criminales de guerra que habían huido al extranjero. Tanto Eichmann como otros criminales acusados de ser responsables del holocausto y el antisemitismo, eran puestos frente a estos tribunales como "buenas personas" que no tenían responsabilidad, es por ello por lo que los abogados manipulaban las versiones de los acusados al momento de que estos eran capturados y creaban un muro de silencio que no permitía llevar este juicio jurídico de la mejor manera. La opinión pública se encargaba de establecer juicios morales y políticos sobre las responsabilidades de estos en el antisemitismo nazi, en cambio el juez Hans Hofmeyer[108] era el encargado de buscar la culpabilidad jurídica en los juicios que se llevaron a cabo en Frankfurt. Además, existía una actitud general en los acusados, los que cada vez que en los juicios se mencionaban las atrocidades que se cometían en los campos de concentración, estos se reían u otras veces olvidaban las declaraciones que habían hecho anteriormente: esta actitud era denominada por el juez Hofmeyer como expiación.

[107] Ibíd. Pág. 214

[108] Hanz Hofmeyer (1904-1992), fue un abogado alemán. Juez de los juicios celebrados en Frankfurt entre 1963 y 1965, que buscaban determinar la responsabilidad de 22 criminales del régimen Nazi acusados de crímenes contra la humanidad perpetrados en Auschwitz.

Así como habían acusados que asumían su responsabilidad en el holocausto, había otros en los que evadían responsabilidades y no se tomaban en serio el juicio, esto hacía parecer que los acusados actuaban coordinadamente para defenderse. Aun así, la opinión pública consideraba que sólo eran peces pequeños a los que se capturaba y enjuiciaba, salvo algunos oficiales de la SS, el resto eran considerado como clase media y clase baja, los que eran forzados a cometer delitos en nombre de las leyes de Hitler, por lo que no se les podía considerar como responsables de las acusaciones. Se consideraba que los responsables estaban muertos y que estos le pasan la responsabilidad a los más pequeños.

> Todos los juicios de posguerra a criminales nazis, desde le juicio de Nuremberg a los principales criminales de guerra hasta el juicio de Eichmann en Jerusalén y el juicio de Auschwitz en Frankfurt, han estado plagados de dificultades jurídicas y morales para depurar responsabilidades y determinar el alcance de la culpabilidad criminal. La opinión, tanto pública como jurídica, ha tenido desde el principio a considerar que los asesinos de despacho -cuyos principales instrumentos eran máquinas de escribir, teléfonos y teletipos- eran más culpables que aquellos que hacían funcionar efectivamente la maquinaria del exterminio, echaban las pastillas de gas a la cámara, manejaban las ametralladoras para la matanza de civiles o se ocupaban de quemar las montañas de cadáveres. En el juicio de Adolf Eichmann, asesino de despacho por excelencia, el tribunal declaró que «el grado de responsabilidad aumenta a medida que vamos más allá del individuo que utiliza instrumentos mortíferos con sus propias manos». Tras seguir los procesos de Jerusalén, uno se sentía más que inclinado a compartir esa opinión[109].

Las dificultades jurídicas y morales que entorpecían los juicios hacia los criminales de guerra imposibilitaban conocer la responsabilidad personal y la culpabilidad criminal de los acusados. También, existía una realidad cotidiana que desconocían los jueces a cargo de llevar los juicios, un trasfondo que afecta en las acusaciones de los tribunales y que imposibilitaba determinar la culpabilidad de estos en la matanza a gran escala, ya que esto determina que cualquiera que

[109] Ibíd. Pág. 224

haya participado (rutinariamente) en los campos de concentración era responsable. Pero estos juicios se encontraban faltos de herramientas jurídicas para ser llevados a cabo, pues el cogido penal permitía estas matanzas como actos de estado. Así, frente a las acusaciones que se les imputaban a los acusados, estos se defendían desde la manipulación de los abogados hasta en el hecho que, bajo la jerarquía nazi, nadie dio las órdenes de las distintas ejecuciones. Auschwitz y los campos de concentración eran matanzas administrativas que gozaban de arbitrariedad en quién era el verdadero responsable: aquí cualquiera podía ser culpable.

Sobre el juicio, Arendt considera que existe un temor a “no juzgar o serás juzgado”, ya que ese temor de no considerarse alguien apto para establecer juicios morales es el resultado de que en el fondo todos somos malos y no somos ninguna autoridad moral para establecer juicios. Pero los juicios jurídicos sobre los criminales de guerra tenían como intención juzgar a personas de carne y hueso por su responsabilidad y por infringir alguna ley que atente contra la humanidad. Entonces el pueblo alemán no tendría ninguna culpa, pero estos asumían una culpabilidad colectiva por miedo a expresar sus propios juicios. Si bien, las cuestiones morales no son lo mismo que las cuestiones morales, si existe una relación en lo que respecta al juicio. El pueblo alemán tenía un pasado no superado que lo hacía asumir una culpabilidad del antisemitismo, ya que, si bien estos no fueron actores principales en el engranaje nazi, todos sabían lo que ocurría en los campos de concentración. El antisemitismo alemán significaba que la criminalidad se encontraba en la esfera pública por medio de las leyes.

Esto llevaba a la pregunta sobre cómo el pueblo alemán permitió lo ocurrido en los campos de concentración, y esto era posible porque el pueblo alemán no juzgaba lo que sucedía en el Tercer Reich ya que tenían miedo a pagar con su vida el conspirar contra Hitler, produciéndose una disgregación moral. Entonces ¿qué ocurre con el juicio cuando se enfrenta al quiebre de las normas morales prexistentes? Puede ser esto razón por la que el pueblo alemán asume la responsabilidad.

Existen dos tipos de responsabilidades, una personal y otra política. Esta responsabilidad política es la que lleva al pueblo alemán a aceptar la responsabilidad del antisemitismo y de lo ocurrido en el Tercer Reich, llevándolos a asumir una culpabilidad colectiva. Pero, así como estos asumen la responsabilidad, los criminales no tenían remordimiento de sus actos. Esta liberación de la culpa, para Arendt, es pura complacencia moral, y en cierto modo, el juicio de Eichmann sirvió para que este se liberara aún más de la culpa. Aun así, esta considera que no existe, en absoluto, la culpa colectiva ni la inocencia colectiva.

Eichmann es parte de un sistema político, un engranaje de la burocracia que permite funcionar, en este caso, la matanza indiscriminada de millones de judío. Pero en los engranajes políticos, las personas son prescindibles; esto explicaría el hecho que, si él no hubiera estado ahí, cualquiera lo hubiera hecho, llevando esto a la presunción que la responsabilidad personal de quienes hacen funcionar un sistema es una cuestión marginal, explicando esto a los argumentos usados por los acusados de los crímenes del régimen para defenderse.

En el Tercer Reich, Hitler es el único que puede tomar decisiones, por tanto, este es el responsable del antisemitismo y a su vez es el único imprescindible en todo el régimen. Entonces ¿quién más es responsable de lo ocurrido en Alemania? Lo cierto es que las piezas del engranaje burocrático con conscientes de que son parte del funcionamiento del régimen. Eichmann nos lleva a una forma distinta de entender los juicios (jurídicos), pues estos intentaban hacer a Eichmann responsable del funcionamiento del engranaje, y como este es un ser humano, debe ser llevado a juicio.

> Por eso la pregunta formulada por el tribunal al acusado es: «Usted (…) ¿cometió el delito que se le acusa? Y ¿por qué lo hizo?». Si el acusado responde: «No fui yo como persona quien lo hizo, yo no tenía ni la voluntad ni el poder de hacer nada por mi propia iniciativa: yo era una simple pieza del engranaje completamente prescindible, cualquiera en mi lugar lo habría hecho; que yo me halle ante este

tribunal es un accidente», semejante respuesta será rechazada como inconsistente[110].

En el sistema burocrático, eludir responsabilidades es una práctica normalizada, lo que lleva a ser considerado como un gobierno de nadie, por eso es por lo que Arendt considera a la burocracia como la forma menos humana y más cruel de gobierno. Por esto es por lo que, para poder conocer la responsabilidad penal y así la culpabilidad jurídica de los acusados por los crímenes de guerra, en este caso Eichmann, necesita la transformación del engranaje en un hombre de carne y hueso para poder ser juzgado.

Para conocer la responsabilidad personal de los involucrados en los crímenes del régimen nazi, en necesario entender el sistema que rige a estos y la posibilidad que tendrían para eludir responsabilidades dentro de este, ya que los crímenes que se cometen aquí van dirigidos a los enemigos del régimen. Así, la sociedad totalitaria en su conjunto actuaba de manera coordinada, como un TODO en función de la ideología, que permitía que todos estuvieran comprometidos con la causa y que sólo bastara el cambio en sus valores y su moral para adoptar las nuevas normas impuestas por Hitler. Pero asumir la responsabilidad moral y personal es un ejercicio de cada uno, ya que, son más responsables los que siguen en el puesto en vez de quienes huyen de sus responsabilidades, pues los primeros permanecen ahí porque prefieren el “mal menor”, aunque eso signifique, si o si, seguir el mal como tal, ya que este mal sigue siendo parte de la maquinaria. Este mal menor forma parte de las acciones del Estado, lo que obliga a sus súbditos a cumplir con las órdenes establecidas.

El problema de la Alemania Nazi radica en el hecho que todas las acciones que llevaba a cabo el Estado tenían el carácter de acciones criminales, pues este asume el ejercicio de estas acciones como la ley a cumplir. Pero en los juicios de la posguerra, este argumento no tenía validez. En primer lugar, porque se consideraba que los crímenes cometidos con el holocausto no tenían relación con la guerra que se llevaba a cabo. En segundo lugar, el que recibe la orden

[110] Ibíd. Pág. 60

reconoce en ella la naturaleza criminal que está presente en la ley, lo que significa que estas tienen una excepción que permite identificar la ilegitimidad que estas tienen; Eichmann pudo liberarse y contradecir las leyes ya que conocía las consecuencias de estas, pero libremente decidió seguirlas al pie de la letra. Esto nos lleva a entender que todo acto moral es ilegal y todo acto legal es un delito.

Eichmann era consciente de lo que sucedía en los campos de concentración, pero su conciencia estaba en causar el menor daño posible, era partidario de la "solución civilizada de la solución final", por lo que este no se revela contra el asesinato, más bien lo hace con la crueldad innecesaria. La ley que opera en el Tercer Reich es el "mataras", lo que significa que esta pasa a ser el imperativo categórico que recogen los criminales y que sirven como máxima para ejecutar las acciones dictaminadas. Como los tribunales que llevaron a cabo los juicios de la posguerra consideraban que la guerra sirvió como pantalla de humo para ejecutar el holocausto y el exterminio judío, los jueces presuponen "una facultad humana independiente, sin apoyo de la ley o la opinión pública, que juzgue de manera totalmente espontánea y de raíz cada intensión en toda ocasión que se presente"[111]. Esta facultad es la que permitirá establecer, de manera individual, los juicios morales necesarios para determinar si los actos ejecutados son buenos o malos: esta facultad es el pensamiento.

Las conductas morales, es decir el comportamiento individual sobre los actos, son aquellas reglas que permitan distinguir el bien del mal, ya que estas sirven para juzgar y juzgarse. Pero durante los regímenes totalitarios, estas volvieron a su sentido original (conjunto de costumbres). La pregunta sobre la responsabilidad a la que nos conduce Hannah Arendt es ¿qué ocurre con aquellos que sintonizan con el régimen y las leyes? El caso de Hitler fue algo extremo, ya que, a diferencia de otros regímenes totalitarios, la moral mutó a tal punto que se permitiera la matanza masiva y que esto contara con la colaboración del pueblo.

> La moral degeneró hasta convertirse en un simple conjunto de mores —maneras, costumbres, conversiones que se podían cambiar a voluntad— no por la acción de

[111] Ibíd. Pág. 68

> criminales, sino por la de personas corrientes que, mientras las normas morales fueron socialmente aceptadas, nunca soñaron que dudarían de lo que se les había enseñado creer[112].

Arendt se refiere a la responsabilidad desde una posición legal, mientras que la culpa es una cuestión netamente moral. Aunque ambas son distintas, las dos se relacionan con el hecho de que tienen que ver con un tema personal, es decir en cada individuo. Los juicios a los que fueron llevados los criminales del régimen nazi ya presentaban la dificultad que debían concentrarse en los individuos, pero ¿cómo hacerlo cuando los acusados se defienden de las acusaciones mencionando de que ellos son sólo una pieza del engranaje? Para ello, había que entender las motivaciones detrás de sus actos y así hacerlos responsables, aunque eso significara que en estos juicios se suscitaran las cuestiones morales por sobre las jurídicas. Los acusados no eran simples criminales comunes, sino que eran personas corrientes que cometieron delitos simplemente porque se les ordena.

La ley jurídica es la que determina los alcances de la ley moral, esta dictamina lo que se debe y lo que no se debe hacer, jurídicamente. Aun así, Arendt considera que existe una voz interior que dicta un juicio sobre lo bueno y o mano. La conducta moral, en esta relación del hombre consigo mismo, debería ser motivo suficiente para distinguir el bien del mal y así actuar conforme al bien. Pero esta conducta moral no tiene nada que ver con la obediencia, ya que ser obediente es un aspecto que tiene que ver con la legalidad y no con la moralidad, puesto que el orden político no necesita de la moralidad para poder desplegarse, sólo necesita de ciudadanos obedientes. Aquello que no puede ser castigado, se entiende, que es aquello que está permitido. Por eso, obedecer a la ley es obedecer a la razón, es decir, el cumplimiento de las reglas, para Kant, es poner a la razón por sobre la voluntad, y este obedecer significa que la obediencia es suficiente para actuar.

[112] Ibíd. Pág. 79

La voluntad, cualidad propia del individuo, es la que genera las proposiciones morales (esto es bueno, esto es malo), pero esta es absolutamente libre. Estas no pueden ser afectadas más que por ellas mismas, y si yo siento inclinaciones por alguna tendencia o forma de actuar, esta ya no es libre. Esta es condicionada por el exterior, es decir, con aquellos juicios que los demás puedan hacer.

Kant considera que la maldad, al interferir con la voluntad, se considera un absurdo moral, es decir, que la voluntad no puede ser libre y malvada a la vez, pues, la maldad sería condicionar a la voluntad. Entonces, frente a la pregunta ¿qué debo hacer?, esa pregunta se responde en una discusión del individuo consigo mismo, en la que su resultado no dependerá de los hábitos que este tiene, sino que será resultado de la conciencia. Arendt dice de esta:

> Volvamos una vez más al problema de la conciencia, cuya existencia misma se nos ha vuelto problemática a la luz de nuestras experiencias más recientes. Supuestamente, la conciencia es una forma de sentir más allá de la razón y el argumento y una forma de conocer, mediante el sentimiento, lo que está bien y lo que está mal. Lo que ha quedado de manifiesto fuera de toda duda, pienso yo, es el hecho de que semejantes sentimientos ciertamente existen, que las personas se sienten culpables o inocentes, pero que, ¡ay!, esos sentimientos no son indicaciones fiables, en realidad no son en absoluto indicaciones, de lo que está bien y lo que está mal. Los sentimientos de culpa, por ejemplo, pueden suscitarse a causa de un conflicto entre viejos hábitos y nuevos mandatos –el viejo hábito de no matar y el nuevo mandato de matar-, pero también puedes suscitarse por una causa opuesta: una vez que las muertes o cualquier otra cosa exigida por la <<nueva moral>> se ha convertido en un hábito y es aceptada por todo el mundo, el mismo hombre puede sentirse culpable si no se atiene a ella. En otras palabras, esos sentimientos indican conformidad y disconformidad, no moralidad[113].

La voluntad que incita a la acción es libre, por tanto, al no ser malvada, las acciones pasan por un filtro el cual dicta, por medio de la conciencia, aquello que está bien o mal: este filtro es el juicio. Pero, como Kant considera que en las

[113] Ibíd. Pág. 120

acciones realizadas existe una naturaleza a seguir el bien, este conflicto de morales que experimenta el individuo se resuelve con habituarse a aquellas prácticas que eran vistas moralmente malas y que se transformaron en buenas con el cambio de paradigma moral. Entonces ¿cómo evitar el mal? Ese juicio es una propiedad de la conciencia que se traduce en el pensamiento, no es propio ni de la voluntad ni de la razón, por lo que la voluntad que es reconocida como moralmente mala es producida porque el juicio queda subsumido ante la regla general, y la obediencia es superior a todas aquellas reflexiones que pueda experimentar el ser humano al momento de actuar y juzgar moralmente a estas nuevas formas morales; Esto Arendt lo denomina como deficiencia de juicio, Kant lo denomina como estupidez. Ya sea deficiencia de juicio o estupidez, estas conductas son un peligro ya que la conciencia está imposibilitada, por muchas razones (la sociabilidad, evadir responsabilidades, motivaciones personales, relacionarse con los juicos de otros), a poder juzgar entre lo bueno y lo malo. Este peligro, para Arendt, es la *banalidad del mal*.

4.- Lo colectivo y otras consideraciones

Al momento de hablar de las responsabilidades, que en el capítulo anterior se basaban en la responsabilidad personal que tenían los acusados, toma lugar la posición del pueblo alemán en lo referente a lo ocurrido en el régimen nazi. Estos, al sentirse responsables de la tragedia judía, dispusieron sus esfuerzos en lavar la imagen que el mundo tenía de ellos, alemanes, tanto como el Estado no escatimó sus esfuerzos en ayudar con la captura de todos aquellos que habían sido catalogados como criminales del régimen. En este sentido, también el pueblo alemán asumía la responsabilidad de lo ocurrido durante el Tercer Reich.

En un lugar donde todos son culpables, nadie lo sería, y lo que varía es la responsabilidad que tienen los individuos sobre los actos cometidos; pero, como ya sabemos, esta responsabilidad es personal. Sobre la responsabilidad, existen dos consideraciones: la política y la moral, ambas refieren a la persona y no al colectivo. En términos legales, buscar la responsabilidad personal en algún acusado de crímenes como los cometidos durante el régimen nazi, permite que no

eludan su responsabilidad y participación bajo el argumento de que sólo eran parte del engranaje y que, con o sin ellos, funcionaría de todas maneras. Esto permite juzgar a la persona y no al grupo que componen la maquinaria Estado, ya que la premisa sobre la cual son juzgadas estas acciones es si una conducta es buena en el mundo en el que se vive. La otra consideración, la moral, refiere a los juicios morales que uno realiza para juzgar los actos que comete, pero tal juicio no lleva a asumir responsabilidades; ese sentimiento que provoca es denominado culpa. En ese sentido, no hablamos de una responsabilidad moral, sino que de culpa moral.

Entones ¿cómo explicamos aquello que podríamos definir como responsabilidad colectiva? Esto se da porque los individuos se hacen responsables de algo que no han cometido explícitamente, aunque, no obstante, detrás de esta responsabilidad se sentirían parte del grupo que si cometió estas acciones, ya que estas fueron hechas en nombre de la totalidad. Pero esto, para Arendt, es asumir responsabilidades políticas por el sólo hecho de pertenecer a un grupo; pero como esto no es jurídicamente posible, se debe asumir la culpa, que no significa la responsabilidad. Cuando se abarcan las consideraciones morales se hace sobre un yo que actúa y siente, en cambio, las consideraciones políticas se hacen desde la posición que cada uno tiene en el mundo que habita, por tanto, la única forma de abandonar esta culpa y la responsabilidad es abandonar la comunidad a la que se pertenece.

> La no participación en los asuntos políticos del mundo ha estado siempre expuesta al reproche de irresponsabilidad, de eludir los deberes que uno tiene hacia el mundo que compartimos con otros y hacia la comunidad que pertenecemos. Y este reproche no puede en modo alguno desmontarse si se argumenta a favor de la no participación con razones morales[114].

La responsabilidad colectiva, que significa asumir (como pueblo) las consecuencias de aquello que no hicimos, comprende en ella la facultad política de actuar y, además, el hecho de que vivimos en sociedad, por tanto el actuar está

[114] Ibíd. Pág. 157

en base a las normas políticas y morales aceptadas por la comunidad en que se habita. Eludir las responsabilidades significa abandonar a la comunidad, y eso es no inmiscuirse en los asuntos políticos, por tanto, es dejar que las cosas tomen su curso sin encontrarse con ninguna oposición. Por otro lado, eludir la responsabilidad es también asumir el cambio de paradigma moral sin ejercer algún juicio o resistencia a ello. Cualquiera fuera el caso, esto permitió el despliegue del antisemitismo y el holocausto judío con el desenlace que todos conocemos.

Otra consideración que Hannah Arendt toma en cuenta para entender el significado de la banalidad del mal y tanto su despliegue como sus consecuencias, es la idea de la comprensión y, más precisamente, comprender el totalitarismo; este último como resultado de la mente y de las acciones humanas. Estas ideas se encuentran presente en su libro *De la historia a la acción* (Arendt, 1995). La facultad humana llamada *comprensión*, que es el sentido que nosotros le damos a la realidad que vivimos, lleva consigo el hecho que debemos aceptar a esta para poder entenderla y posteriormente juzgarla (y pensarla), pero el aceptar esta realidad tal cual se despliega es, para Arendt, peligroso, porque esta está pervertida por un proceso de adoctrinamiento y por una ideología que define sus parámetros. Históricamente, el totalitarismo rompe con todas las tradiciones morales y políticas que anteriormente regían al mundo, por ejemplo, la muerte toma un rol preponderante en los imperativos categóricos del Tercer Reich. Este nuevo régimen político no está exento de perversiones, como lo son la sed de poder, la voluntad del dominio (dominar), el terror, una estructura de Estado monolítica y la dictadura de un partido, lo que convierten al totalitarismo en una tiranía.

Durante el desarrollo del Tercer Reich, la comprensión no tiene relación con el juicio puesto que la primera, al definirse como una aceptación de la realidad, produce que los individuos sean condicionados por un proceso de dominación total; en donde sean incapaces de generar algún sentido común por medio del terror conjunto a un adoctrinamiento ideológico.

> La comprensión y el juicio no están tan estrechamente relacionados e interrelacionados que debamos describir a ambos como la aptitud para subsumir (el particular bajo una regla universal), que, para Kant, es la definición de juicio y cuya ausencia calificó como magistralmente como «estupidez», «una enfermedad irremediable»[115].

Este sentido recibe el nombre de sentido común, y es este quien presupone un mundo en común que podamos habitar juntos (como especie) y en el que todos tengamos nuestro lugar. Pero el sentido común durante este periodo es una falta de comprensión, puesto que sólo podemos comprender un proceso histórico en un determinado tiempo cuando este proceso ha finalizado, ya que mientras no haya concluido somos parte de él. Además, la finalización de uno implica un nuevo comienzo de las cosas. Entonces ¿cómo podemos comprender el Tercer Reich, cuando este ha suprimido el pensamiento y los juicios de los individuos? Esta comprensión Arendt la considera como la otra cara de la acción: la esencia de la forma de cognición por la que los hombres actúan, al estar incapacitada de todo sentido y juicio, necesita de un nuevo comienzo (histórico) para que esta pueda comprenderse a sí misma.

Como última consideración está el significado de pensar, y sobre cómo entender este en el pensamiento de Eichmann para analizar el significado de mal presente en el acusado junto a las motivaciones que movían sus acciones. El ejercicio de pensar, en Kant, permite eliminar los obstáculos que la razón pone para el pensamiento; pero en Eichmann lo podemos entender como un simple instrumento del hacer, es decir, simple ejecución de órdenes sin ser pensadas ni juzgadas. Si pensar significara que, por medio de esta facultad, pudiéramos distinguir entre lo bueno y lo malo, sería una facultad que podríamos exigir a todo ser humano, como la facultad de conocer, independiente de si este es un estúpido (ausencia de juicio, incapacidad de generar sentido de algo). Pero este pensar requiere un alejamiento de sí mismo, es decir, para que podamos pensar en lo nuevo es necesario ir más allá de los límites del conocimiento, y eso significa abstraerse de ese conocimiento.

[115] Arendt, Hannah: *De la historia a la acción*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1995. Pág. 35

> La incapacidad de pensar no es estupidez: la podemos hallar en la gente muy inteligente, y la maldad difícilmente es su causa, aunque sólo sea porque la ausencia de pensamiento y la estupidez son fenómenos mucho más frecuentes que la maldad. El problema radica precisamente en el hecho de que para causar un gran mal no es necesario un mal corazón, fenómeno relativamente raro[116].

El pensar opera en aquello que es invisible, sobre lo cual es necesario abstraerse de todo pensamiento, en cambio, el juicio opera sobre aquello que está a la mano. Por tanto, Eichmann no sería alguien que no tuviera la capacidad de pensar, sino alguien que simplemente no comprende los alcances de sus acciones, cuestión que lo imposibilita de abstraerse de su propio conocimiento y, así, pensar y reflexionar sobre las consecuencias de sus acciones.

5.- Conclusión

Al situar temporalmente al pensamiento de Hannah Arendt, podemos entender el quiebre en el pensamiento de ésta, la que en un primer momento considera al mal como una cuestión radical y posteriormente lo considera como banal. A simples luces, pareciera ser que la autora cambió su postura, pero ambas consideraciones, tanto lo que ella entiende como "mal radical" y la de "banalidad del mal", tienen similitudes importantes a considerar.

Fina Birulés[117] recopila una serie de ensayos que giran en torno al pensamiento de Hanna Arendt. Este libro recopilatorio titulado *Hannah Arendt: el orgullo de pensar* (Birulés, 2018), entre los distintos escritos que posee, contiene uno con el título de "¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal" escrito por Richard J. Bernstein. Tal como se plantea en el título, la problemática estará centrada en el cambio de postura que tiene Arendt en sus formas de entender el mal.

En el pensamiento de Hanna Arendt la cuestión del mal es algo central, pero el caso de Eichmann provocó en ésta que la categoría de radical mutara en banalidad. La más clara evidencia de este cambio de postura, según Bernstein,

[116] Ibíd. Pág. 115
[117] Fina Birulés (1956-) es una filósofa española, conocida por ser especialista en Hannah Arendt.

son las cartas[118] entre Arendt y Gershom Scholem. Frente al significado de Banalidad del mal acuñado por Arendt, Scholem cree que este término no es producto de un análisis serio, y que no puede tomar en serio esta categoría de mal ya que Arendt cambia de opinión. Posteriormente, respondiendo a Scholem, Hannah Arendt reconoce este cambio.

La huella de Bernstein sitúa como acontecimiento importante el ensayo escrito por Arendt titulado "The Concentrationn Camps" de 1948. Aquí, Arendt plantea al mal como absoluto, refiriéndose a los campos de exterminio y a la atmosfera de muerte que hay en estos. Posteriormente, la autora reedita este ensayo para incluirlo en *Los Origenes del Totalitarismo*. Sobre el mal absoluto, Arendt señala que el totalitarismo había logrado descubrir crímenes que no se pueden juzgar ni perdonar, señala que "lograron hacer posible lo imposible".

La idea de mal radical que se acuña en las primeras ediciones de *Los Orígenes del Totalitarios*, posteriormente es extraída. Arendt señala que no podemos pensar en la idea de mal radical, y que ésta es posible en un mundo donde todos los seres humanos sean superfluos. No podemos pensar como mal radical a un asesino de millones de personas perpetrado por demonios, ya que esto significaría atribuir razones míticas en su actuar. Bernstein considera que la idea de un asesino perpetrado por demonios sería más cercana a la postura de Kant que a la de Hannah Arendt, ya que esta considera un mal radical posible en un mundo en donde todos los hombres son superfluos. Como ocurre en los campos de concentración, la vida humana queda totalmente anulada, y el totalitarismo lucha para hacer esto posible. Bernstein señala que "volver superfluos a los seres humanos equivale a erradicar las mismas condiciones que hacen posible la humanidad, destruir la pluralidad humana, la espontaneidad, la natalidad y la individualidad"[119]. Hannah Arendt considera a los crímenes

[118] Referente a las cartas que Hannah Arendt y Gershom Scholem publicadas bajo el nombre *"Eichmann in Jerusalem: An Exchange of letters between Gershom Scholem and Hannah Arendt"* (1964). Bernstein, Richard J.: *¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal.* En: Birulés, Fina (comp.): *Hannah Arendt. El orgullo de* pensar, Editorial Gedisa, Barcelona, 2018. Pág. 194

[119] Ibíd. Pág. 199

perpetuados por los regímenes totalitarios son “crímenes contra la humanidad”, ya que estos anulan toda humanidad.

Presenciar el caso de Eichmann, significó que Hannah Arendt postulara una nueva idea sobre el mal.

> el pensamiento de Arendt se ve profundamente afectado por la experiencia traumática de ser testigo de lo que parecía imposible: que un movimiento totalitario sin precedentes pudiera surgir con una ideología basada en el «principio» de que «todo es posible», incluyendo la transformación de la especie humana. En la visión espectral que atormenta a Arendt —el espectro del totalitarismo—, los seres humanos devienen superfluos[120].

En Arendt, la idea de mal radical sería algo que no es castigable ni perdonable, ya que castigar y perdonar son cuestiones humanas, y el mal radical anula lo humano. Bernstein considera que el mal radical de Arendt es compatible con la idea de banalidad del mal que plantea posteriormente, ya que ambos casos conllevan a la anulación de la vida y volver a los seres humanos superfluos, tal como ocurre en los regímenes totalitarios.

Otro aspecto a considerar son las diferencias que podemos encontrar entre la idea de juicio que podemos encontrar en Kant, lugar desde donde Hannah Arendt extrae los términos que acuñan su filosofía, y las ideas que Arendt tiene sobre el juicio. Albrecht Wellmer en “Hannah Arendt sobre el juicio. La doctrina de la razón”, también presente en la recopilación realizada por Fina Birulés que se mencionó anteriormente, postula la idea de que en Hannah Arendt existe una disociación entre la idea de juicio y la idea de razón y de argumentación.

> El juicio estético es el juicio del espectador, de aquí la disociación entre juicio y acción. Y el hecho de que el juicio estético no pueda ser impuesto por argumento alguno explica su disociación con la argumentación. Ciertamente, Arendt quiso al mismo tiempo preservar la relación interna entre el juicio y la razón discursiva, es decir, preservar el juicio como facultad racional. Lo consiguió mediante de relacionar el pensamiento y el juicio de una forma muy peculiar: para Arendt,

[120] Ibíd. Pág. 201

> pensar es una actividad mucho más destructiva que constructiva, que limpia el terreno y elimina los obstáculos para ejercer la facultad del juicio. Esos obstáculos son las falsas generalidades, tales como normas, conceptos y valores que tienden a determinar nuestros juicios como salvaguardas engañosas de una vida no reflexiva. Al dispersar las falsas generalidades de una vida social irreflexiva, el «viento del pensamiento» libera la facultad del juicio entendida como la facultad de ascender, sin la guía de ninguna norma, de lo particular a lo universal. Y más concretamente como facultad «para distinguir el bien del mal y lo bello de lo feo»[121].

En la filosofía de Hannah Arendt, la idea de juicio, en relación con el mundo y la práctica, la podemos entender como una racionalidad particular. La ética es una idea reguladora, por tanto, Arendt cree que los casos paradigmáticos, como el de Eichmann, son excepcionales con el resto de los seres humanos. La teoría del juicio que Arendt plantea, presenta a ésta como una facultad autónoma, y los análisis que desarrolla en su obra son aquellos casos en los que el juicio es corrompido por ideologías, estupidez y otros casos excepcionales. Esto refleja que, en estos casos, el ser humano se vuelve incapaz de reconocer el valor moral de lo que pasa, como ocurre con Eichmann. Sobre esta idea, la pregunta que Hanna Arendt intenta responder es cómo determinar la responsabilidad personal en un entorno corrompido, poniendo énfasis en la socialización que tiene el sujeto en cuestión con el entorno.

Evidentemente, Arendt ocupa a Kant y su teoría sobre el juicio para poder situar a los juicios que no son ni arbitrarios ni imperativos. “Debido a los presupuestos que Arendt comparte con Kant, no hay sitio en su pensamiento para una noción ampliada de la racionalidad que le permita vincular el juicio reflexivo con el argumento racional”[122]. Esto se debe a que la máxima del juicio sería pensar desde el punto de vista de los demás, y para ello es esencial la socialización.

[121] Wellmer Albretch: *Hannah Arendt sobre el juicio: la doctrina no escrita de la razón.* En: Ibíd. Pág. 210
[122] Ibíd. Pág. 214

Hannah Arendt es fiel a los postulados de Kant, aun así, en la filosofía de Kant no hay un espacio para el ejercicio del juicio en su valor moral. Arendt plantea el juicio como un ejercicio particular, en cambio Kant lo plantea desde la idea del imperativo categórico y su aplicación, cuestión que es planteada por Kant como algo universal.

Frente a esto es que Albretch Wellmer plantea la pregunta "¿Qué modos de actuar son los que *yo* no puedo desear que se conviertan en ley universal?"[123] Respondiendo que "depende de cómo yo describa la situación específica y las alternativas que me presenten"[124]. Esto hace pensar en los argumentos que Eichmann ocupa para responder a los crímenes que se le imputaron y en la forma que la que Arendt piensa al juicio posterior al horror Nazi.

El caso de Eichmann, además de generar un quiebre en el pensamiento de Hannah Arendt, permitió comprender un nuevo fenómeno que cambia completamente el paradigma sobre aquello que es juzgado jurídicamente. El individuo al que había que juzgar ya no era un criminal consciente de sus actos: no era alguien al que se pudiera considerar alguna intención fuera de la ley sino alguien incapacitado de juzgar moralmente.

> Sin embargo, a pesar de lo monstruoso de sus actos, el agente no era un monstruo ni un demonio, y la única característica específica que se podía detectar en su pasado, así como su conducta a lo largo del juicio y del examen policial previo fue algo enteramente negativo: no era estupidez, sino una curiosa y absolutamente autentica incapacidad de pensar[125].

El totalitarismo, y en este caso el Tercer Reich de Hitler, necesitó de la dominación total para que pudieran llevarse a cabo miles de crímenes que atentaban contra la vida de los judíos. Para ello, fue necesario imponer una nueva forma de entender la moral, es decir, lo que era considerado como malo y bueno. Desde ese momento, el imperativo categórico fue matar (judíos) en nombre del régimen y del pueblo alemán, lo que propició un cambio del paradigma moral y,

[123] Ibíd. Pág. 223
[124] Ibídem.
[125] Arendt, Hannah. (2007) Op. Cit. Pág. 161

por ende, en las conductas de los individuos. La ausencia total de juicio moral sobre lo bueno y lo malo junto al cambio de sentido en aquella moral imperante, conlleva a que la voluntad de Eichmann esté pervertida; pues este no era consciente de que era malo, sin embargo, el seguimiento tanto de la ley como de sus motivos impulsores devenía en acciones y crímenes que son considerados moralmente malos.

Por otro lado, el juicio de Eichmann pretendía buscar la responsabilidad individual que tenía este y, para ello, además de sustraer al engranaje de la maquinaria y juzgar al individuo, era necesario entender las motivaciones detrás de sus actos, aunque esto significara identificar su responsabilidad ideológica en el despliegue del antisemitismo. Por aquel motivo, este se consideraba inocente en el sentido en el que se le formula la acusación, ya que su "uso doméstico de la razón práctica" le permitía apegarse al mandato de la ley y a sí mismo considerarse como un buen ciudadano, aunque sin juzgar el resultado de sus actos.

Para que este engranaje de la maquinaria fuera funcional a los objetivos que tenía el Estado Alemán con el holocausto, además del cambio en los valores morales y el cambio de la ley, necesitó de un cambio en la manera de pensar de los individuos que componían la sociedad alemana y, así, la sociabilidad necesaria para que Eichmann pudiera realizar sus propios juicios sobre sus actos estaba ya adoctrinada bajo el pensamiento antisemita. Eichmann, además, tenía razones personales que le indicaban el camino que debía seguir dada la finalidad de ser un buen ciudadano; este se apegaba a la ley, lo cual era motivo suficiente. Por tanto, la ausencia de juicio que hay en el seguir las leyes le permitían concluir en máximas consideradas como moralmente malas. Esto es considerado como una propensión al mal, ya que el seguir las leyes, además de ser un motivo impulsor por sí mismo, le permitían caer en actos que, entendemos, son moralmente malos por sus consecuencias.

Entonces, para entender la responsabilidad de este como parte del engranaje de la maquinara Estado, junto con entenderlo como individuo racional

para, de esta manera, comprender su participación y motivos impulsores; es necesario entender el hecho de que las leyes cambiaron para que los actos llevados a cabo por Eichmann siempre estuviesen apegados a la ley. Aunque sus actos dejaran concluir crímenes y máximas moralmente malas, este, por el hecho de ser un individuo dotado de todas las facultades humanas (juicio, razón, moral, voluntad, pensamiento, etc.), podía elegir si ejecutar o no estas órdenes. El problema de esto radica en que el sujeto en cuestión se vio obligado a ejecutar las órdenes y a cumplir la ley, ya que esto significaba el mal menor y, también, permanecer con vida al no ser ejecutado por desobedecer las órdenes de Hitler.

El éxito del antisemitismo, en gran medida, se debe a distintos factores externos que influyeron en el funcionamiento de este dentro de la sociedad, y no sólo en los engranajes que constituyen la maquinaria burocrática llamada Estado Alemán: el buen adoctrinamiento del pueblo alemán por medio de la educación, la adopción de las nuevas leyes morales y, además, aquellos que pudieron juzgar moralmente las acciones cometidas por el régimen se mantuvieron en silencio. Estos factores permitieron que la opinión pública (como aquello que puede influir en el juicio de los individuos) no tomara en cuenta los crímenes cometidos y los hicieran parte de sus normas. Eichmann, por tanto, se vio forzado a cometer estos crímenes pues, estando o no en el cargo, alguien igual iba a estar a cargo de la logística para trasladar a millones de prisioneros judíos a los campos de concentración.

De ese modo, al igual que Eichmann, el pueblo alemán fue participe de los crímenes cometidos, en primer lugar, porque estos se ejecutaron en nombre del pueblo alemán y, en segundo lugar, porque estos aceptaron las nuevas normas morales y no llevaron a cabo ningún juicio a estas, permitiendo la incapacidad de este para generar un sentido común sobre los actos cometidos y, además, una incapacidad de pensar. Eichmann, además de una incapacidad de pensar, presenta, por sobre todo, una incapacidad de juzgar si sus actos son buenos o malos, por tanto, podemos considerarlo como un estúpido.

Bibliografía

Arendt, Hannah: Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal, Editorial Lumen, Barcelona, 2003.

Bibliografía Secundaria

Arendt, Hannah: Conferencias sobre la filosofía política de Kant, Espasa Libros, Barcelona, 2017.

Arendt, Hannah: De la historia a la acción, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1995.

Arendt, Hannah: Los orígenes del totalitarismo, Grupo Santillana de Ediciones, Madrid, 1998.

Arendt, Hannah: Responsabilidad y juicio, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 2007.

Birulés, Fina: Hannah Arendt. El orgullo de pensar, Editorial Gedisa, Barcelona, 2018.

Kant, Immanuel: La Religión dentro de los límites de la mera razón, Alianza Editorial, Madrid, 1969.

CAPÍTULO 3

La relación de política y estética en el pensamiento de Rancière.

Pamela Contreras Cifuentes

Resumen: En este texto me propongo plantear la manera en que política y policía se articulan en torno a la noción de estética según las teorías del filósofo francés Jacques Rancière. Este autor se desmarca de las definiciones tradicionales de estos conceptos, creando una nueva distinción que permite dar lugar a una puesta en escena polémica en torno al reparto desigual que existe en la experiencia común. Abordaré la manera en que las teorías políticas de este autor han derivado en una reflexión en torno a la estética puesto que esta sería una evidencia sensible del modo en que se encuentra repartida la experiencia común donde se articulan al mismo tiempo dos lógicas: la policial y la política. Esto permite dar paso a otra arista en la que me centraré que consiste en las prácticas estéticas como potencia política, es decir, como interrupción de las configuraciones sensibles dominantes.

Palabras claves: Política- Policía- Estética.

1.-Introducción

Para el filósofo francés Jacques Rancière nuestra experiencia sensible está determinada por un reparto dominante que pone a cada uno en su lugar y ocupaciones, debido a esto, es que no siempre está presente la política. Bajo esta idea es que en este texto indagaré las coordenadas que el autor ofrece para entender las condiciones bajo las cuales puede aparecer la política como acontecimiento de interrupción y transformación de este reparto. Para eso, me remitiré en primera instancia a la reformulación que hace este autor sobre este término, en oposición a la connotación que hace la tradición filosófica al confundirla con lo que este autor llamará policía, idea que también será redefinida y que desarrollaré tanto en relación como en conflicto con la política.

Además, abordaré la manera en que estos términos se encuentran manifestados en una cierta estética que funciona tanto como una evidencia sensible que reparte el espacio y que percibimos como el sentido común. Como también, bajo otros mecanismos, permite redibujar el reparto establecido, introduciendo nuevos modos de percibir y de posicionamiento de los cuerpos. Es en esto último, donde veremos que también entran en juego las prácticas estéticas relacionadas al arte que dentro de un régimen específico funcionan como un modo alternativo de hacer política.

En definitiva, a través de la indagación de los textos de Rancière relacionados principalmente al cruce entre estética y política, y en oposición a cierta tradición filosófica de la política, haré una distinción de aquello que sería propio de la lógica policial y aquello que sería propio de la lógica política, lo cual permite tener un acercamiento de la manera en que se podría dar paso a una emancipación político- estética dentro de un orden dominante y en relación a esto, establecer cuáles serían las condiciones para que se produzca esta emancipación dentro del espacio de lo común.

2.- Distinción entre política y policía.

Para comprender el vuelco que hace el autor respecto a las distinciones corrientes sobre política y policía me voy a referir al uso tradicional de política que se ha convertido en sentido común. Es decir, la relación inmediata que se hace de la política y su función administrativa, según la cual se encontraría a cargo del ordenamiento de la comunidad, de la distribución de los lugares y la gestión de esta. En oposición a eso, Rancière va a plantear que más bien, este ordenamiento es propio de lo que él va a llamar la policía. Lo cual le daría otra connotación a este término, ya que lo policial no sería solo las fuerzas que ordenan al servicio del estado, sino que sería el mismo ordenamiento que pone a cada uno en su sitio, función y lugar:

> La policía es primeramente un orden de los cuerpos que define las divisiones entre los modos del hacer, los modos del ser y los modos del decir, que hace que tales

cuerpos sean asignados por su nombre a tal lugar y a tal tarea; es un orden de lo visible y lo decible que hace que tal actividad sea visible y que tal otra no lo sea.[126]

Esta definición supone un reparto de lo sensible, es decir, una serie de evidencias sensibles que delimitan lo que le corresponde a cada parte en la comunidad, dando visibilidad o invisibilidad a ciertos seres y actividades. Para comprender la manera en que se manifiesta este reparto, es necesario remitirse a la reflexión política que hace el autor, que tiene como base una lectura crítica de la tradición filosófica, en específico del discurso aristotélico, como se puede evidenciar en el texto "El Desacuerdo".

Acerca del discurso aristotélico, Rancière va a plantear que este determina el orden de la ciudad a partir de la división entre seres parlantes y no parlantes. Esta división tiene su origen en cierta distinción del logos que consiste en que la posesión de este sería algo propio de los seres humanos permitiéndoles determinar lo útil y lo nocivo, lo justo y lo injusto. [127] El logos marcaría la separación con los animales que solo pueden emitir ruidos de placer o sufrimiento. Esta división va a derivar en una politicidad donde es el animal político el poseedor de este logos y, por lo tanto, el que articula la palabra. Mientras que el resto de los seres se encontrarían desplazados al orden de la pura animalidad, al solo poseer la voz que les sirve para indicar dolor y placer.

Para Aristóteles un orden político consiste en la repartición de las partes, donde se establece lo que le corresponde a cada parte según el aporte que hace al común, a esto lo va a llamar igualdad geométrica. [128] En este sentido, la política consiste en una cuenta de las partes y no en relaciones entre individuos de una comunidad. Esta cuenta, plantea Rancière, consiste en una cuenta errónea que se va a evidenciar a partir de la identificación que hace Aristóteles de tres títulos[129] dentro de la comunidad: "la riqueza de los pocos (los oligoi); la virtud o la

[126] Rancière, Jacques: *El Desacuerdo,* Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1996. Pág. 44
[127] Aristóteles: *Política*, Editorial Greedos, Madrid, 1988. Pág. 51
[128] Ídem. Pág. 283
[129] Ídem. Pág. 242

excelencia (areté) que da su nombre a los mejores (aristoi); y la libertad (la eleutheria) que pertenece al pueblo (demos)" [130]

Esto último es lo que va a determinar la articulación de esta cuenta errónea, ya que la propiedad que pertenece al pueblo, es decir, la libertad, no es una propiedad determinable como la riqueza y la virtud, es una propiedad fáctica que le pertenece a todas las partes de la comunidad desde que fue abolida la esclavitud. En ese sentido, al pueblo no le corresponde ninguna propiedad positiva y, además, no sería la libertad algo exclusivo de ellos. A partir de esto, es que Rancière establecerá que esta cuenta errónea instaura un doble litigio que aporta el pueblo. Por un lado, el título del pueblo es una propiedad litigiosa ya que no le es propia y pertenece a todos, y, por otro lado, quienes son parte de la comunidad y quienes no lo son también se encuentran en litigio. Esto quiere decir que: "La masa de los hombres sin propiedades se identifica con la comunidad en nombre del daño |tort| que no deja de hacerle aquellos cuya cualidad o cuya propiedad tienen por efecto natural empujarla a la inexistencia de quienes no tienen "parte en nada."[131]

En este sentido, el pueblo existe en tanto que es una parte de los sin parte que no es contada, pero precisamente es por esta cuenta errónea que hay política para Rancière y no simplemente dominación. Puesto que cuando se instaura la parte de los que no tienen parte y se hacen contar colocando en evidencia esta cuenta errónea se interrumpe el orden de la dominación.

Es decir, la política se constituye en una distorsión debido a que el demos es parte de la comunidad que no tiene propiedad y pertenece a un común que no los cuenta. La instauración de esta parte ya sea como partido de los pobres u otras manifestaciones, entendiendo que para Rancière el pueblo es algo múltiple, es lo que constituye la política puesto que esta parte implica una torsión en la dominación al hacerse contar, "Esta institución es el todo de la política como forma específica de vínculo. La misma define lo común de la comunidad como

[130] Rancière, Jacques: *El Desacuerdo (1996)* Op. Cit. Pág. Pág. 19

[131] Ídem. Pág. 22

comunidad política, es decir dividida, fundada sobre una distorsión que escapa a la aritmética de los intercambios y las reparaciones."[132]

Cuando la parte de los sin parte se hace contar buscando su reconocimiento, lo hace teniendo como base el supuesto de la igualdad bajo la que todo orden se apoya. En este caso se trata del orden donde existen los que mandan y aquellos que obedecen las reglas. Bajo ese orden existe una igualdad que atraviesa a las partes, que consiste en que aquel que obedece lo hace debido a que entiende el significado de lo que se le está ordenando y entiende que debe obedecerla, en ese sentido, tienen la misma capacidad de comprensión que aquel que manda.

Hay política, por lo tanto, cuando aparece este supuesto de la igualdad de cualquiera con cualquiera colocando en evidencia la contingencia de todo orden social, es decir evidenciando que ningún orden tiene un fundamento inicial que lo determine. Es por esto que la política tiene una connotación desnaturalizadora al instalar una figura polémica que evidencia la inconsistencia del orden dominante al no tener una naturaleza o ley divina que lo preceda. Este orden dominante que se ha mencionado, pertenece a la lógica policial que discrimina de tal manera que deja a algunos seres hacia el lado de la animalidad como seres parlantes que no tiene propiedad, ni cualidades. Y, por otra parte, a aquellos que tienen logos y, por lo tanto, su habla es escuchada y tomada en cuenta.

La política busca instaurar un escenario común donde aquellos que tienen parte reconozcan a los que no tienen parte como seres hablantes y, por lo tanto, iguales. Busca que se reconozca que estos seres tienen una voz y un discurso, e influyen en las decisiones sobre lo común y que, por lo tanto, no solo emiten ruidos. En este sentido, Rancière afirmará que el logos no solo tiene que ver con la palabra, sino con la cuenta de la palabra, es decir, con aquella palabra que es tomada en cuenta.

[132] Ídem. Pág. 26

Este escenario común que instaura la política, no es el de un consenso sino que tiene en común la distorsión, como se había mencionado anteriormente. Donde hay unos seres que están incluidos en el reparto pero que a la vez no son tomados en cuenta, por tanto, "Poner en común la distorsión no es entonces más que poner en común el enfrentamiento o, si se prefiere, la contradicción entre dos mundos: el mundo en el que son y ese otro en el que perduran como invisibles"[133].

Estos dos mundos definen dos modos de estar, dos modos de partición de lo sensible: Uno corresponde al orden de la policía que determina aquellas partes y actividades que son visibles de aquellas que no lo son. Reparte los espacios, tiempos y actividades, procurando que cada uno haga lo que le corresponde. El otro modo corresponde a la actividad política que interrumpe este reparto, reconfigurando el espacio de lo común dando visibilidad a aquellos que habían quedado en el anonimato:

> La actividad política es la que desplaza a un cuerpo del lugar que le estaba asignado o cambia el destino de un lugar, hace ver lo que no tenía razón para ser visto, hace escuchar un discurso allí donde sólo el ruido tenía lugar, hace escuchar como discurso lo que no era escuchado más que como ruido.[134]

Por lo tanto, la política es una actividad antagónica de la policía ya que viene a romper la división sensible establecida por esta, haciendo un proceso de desidentificación de los lugares y modos de hacer que se le había asignado a cada uno, en la puesta en escena de una parte que no tiene parte bajo el supuesto de una igualdad de cualquiera con cualquiera que viene a deshacer las divisiones.

Este reparto de lo sensible que proviene de la lógica policial también se manifiesta en otras áreas produciendo otras divisiones, como es el caso de la distinción de los capaces e incapaces que es reproducida tanto por intelectuales y dirigentes, los cuales asumen que hay una masa de incapaces que se encuentra embrutecidos puesto que no logran ver las cadenas a las cuales están sometidos por el orden de la dominación. Los capaces que pertenecen al orden de la

[133] Galende, Federico: *Rancière.Una introducción,* Quadrata, Buenos Aires, 2012. Pág. 73
[134] Rancière, Jacques: *El Desacuerdo* (1996). Op.cit. Pág. 45

intelectualidad y de la voz que es tomada en cuenta, serían por lo tanto los que tienen la facultad de evidenciar esta opresión ya que su saber se encuentra validado por este reparto. Esto supondría que se encuentran puros de toda contaminación ideológica y por lo tanto, tienen la misión de llevar a la masa embrutecida a su liberación: "Estas conjeturas marcan desde hace mucho tiempo la paradoja de una izquierda ilustrada, que, tratando de exhibir ante los oprimidos cómo son manipulados, los manipula a la vez"[135].

En efecto, cuando se trata de emancipar a las masas instruyéndolas acerca de sus condiciones, no se hace más que reproducir este reparto desigual, puesto que la parte que trata de liberar a la masa bajo sus términos, al hacerlo mantienen su posición jerárquica que los posiciona por sobre los demás. Respaldando el régimen dominante que delimitó que ciertos seres poseen la inteligencia para distinguir lo que necesita saber la masa y que, además, pueden evidenciar aquello que estos no pueden ver. Al hacer este gesto de señalarles lo que deberían hacer y lo que deberían saber, suponen que aquellos seres se encuentran en una posición inferior que los hace estar inmiscuidos en la ceguera, embrutecidos por las apariencias, como los hombres de la caverna de Platón y que, por lo tanto, requieren de su ayuda para liberarse.

Ante esto el autor propone que la emancipación consiste en la toma de la palabra de aquellos que habían sido destinados a emitir una palabra que no dice nada relevante, y de este modo alterar la desigualdad que coloca a una parte en una posición de autoridad intelectual para guiar al resto con su saber. Esta desigualdad está basada en una ilusión de aquellos considerados como "capaces", ya que han olvidado una primera igualdad de la inteligencia y es que todos recurrimos al mismo método para aprender, el cual consiste en asociar cosas. En este sentido existe una potencia de la inteligencia que cualquiera puede activar y lo único necesario es la voluntad para aprender, es por esto que "el incapaz no existe, no posee consistencia, no es algo o alguien; es apenas el

[135] Galende, Federico: *Rancière.Una introducción* (2012). Op. Cit. Pág. 21

apodo con que la policía explicadora ha rodeado a medias la potencia múltiple de los sin parte"[136]

En ese sentido, hay emancipación cuando cualquiera se hace parte de la potencia común de la inteligencia a partir de su voluntad, rompiendo el círculo de la impotencia donde ha sido denominado como incapaz y, por lo tanto, sujeto a la voluntad de los capaces. De este modo, se emprende una tarea que no era la prevista, puesto que, la emancipación consiste en interrogar la posición que había sido asignada y para la que aparentemente se estaba facultado. De ahí, que no hay política donde se mantienen las posiciones de lo que le corresponde a cada uno a partir de sus capacidades.

Además, va a decir el autor, se perpetúan estas posiciones porque el explicador necesita de la desigualdad para poder mantenerse en su posición superior de guiar al resto, lo cual no hace más que reproducir la lógica policial. Desconoce que el "ignorante" ya ha adquirido una variedad de saberes, a través de, relacionar, experimentar, escuchar, equivocarse y corregirse a sí mismo. Lo cual, es la manera en que todos aprendemos, tal como se aprende la lengua materna. Pero el orden explicador se atribuye la capacidad de identificar aquello que se ignora puesto que supone saber la distancia que existe entre la ignorancia y el saber. De ahí que impone que la forma correcta de aprender es la de ir de lo más simple a los más complejo, es decir en progresión tal como lo hace el pedagogo.

Frente a esto, Rancière va a decir que la distancia no es el problema, no es lo que hay que abolir, sino que es necesario dejar libre el camino para que el proceso de aprendizaje sea como el mencionado anteriormente, es decir, relacionando, equivocándose, probando, etc. Esto se logra cuando el maestro no busca que el otro aprenda lo que él cree que debería aprender, sino que le coloca problemas para que él mismo busque el camino para resolverlos: "Ese es el sentido de la paradoja del maestro ignorante: el alumno aprende del maestro algo que el maestro mismo no sabe. Lo aprende como efecto de la maestría que lo

[136] Ídem. Pág. 33

obliga a buscar y verificar esta búsqueda. Pero no aprende del saber del maestro."[137]

Del mismo modo que existe la distinción de capaces e incapaces que acabo de señalar bajo el orden explicador, existe reparto que consiste entre aquellos que poseen tiempo para ejercer más de una actividad y aquellos se encuentran destinados a ejercer sólo una actividad por falta de tiempo. Para comprender esto, es necesario remitirse a las sentencias de Platón, donde afirma que una ciudad ordenada es una ciudad donde cada uno tiene y hace lo que le corresponde de acuerdo a sus funciones y lo que aporta a la comunidad.

En consecuencia, va a decir que los artesanos no pueden hacerse cargo de lo común ya que no tienen tiempo para estar en otro sitio puesto que les corresponde como actividad ser parte solo del trabajo, lo cual supone que es el único sitio y posición en la que pueden estar. Esto se puede ver replicado en la experiencia de los obreros que se les ha relegado a ocupar su tiempo solo en la producción, asumiendo que no tienen tiempo para ocuparse de otras cosas y menos de los asuntos que corresponden a lo común.

Frente a esto, el autor se va a referir a unos textos que provienen de obreros sansimonianos de París, donde se ve puesta en tensión esta falta de tiempo con los relatos de los obreros que se reunían de noche a conversar, escribir y compartir sus ideas sobre el mundo. Lo cual, según Rancière, genera interrupciones de tiempo puesto que son actividades que no estaban asociadas a la función de producir que se les había asignado. De ahí que la política como emancipación e interrupción, consiste en la creación de subjetividades que viven a destiempo del tiempo de la dominación e interrumpen el orden que los había relegado a solo emitir voces o ruidos, pero no discursos, ya que estos se consideran propios de aquellos que pertenecen a la esfera intelectual.

[137] Rancière, Jacques: *El espectador emancipado,* Manatial, Buenos Aires, 2010. Pág. 20

Estas actividades que realizan los obreros sansimonianos que plasman en sus escrituras, invalidan y ponen en cuestionamiento esa expresión común que consiste en "hacer escuchar la voz de los de abajo", una expresión paternalista que se atribuyen los explicadores, ya que esto tiene como trasfondo el que no se concibe que estos puedan armar sus propios discursos y ocupar otras posiciones. Basándose en el supuesto de que existe una masa que se encuentra posicionada entre aquellos que quieren liberarlos (intelectuales y dirigentes) y otros que quieren mantenerlos alienados (los del orden de la dominación).

Lo cual cómo hemos visto es un error de los intelectuales que creen estar instituyendo la igualdad, pero no hacen más que mantener un orden desigual al pretender acercarlos a lo que ellos consideran es el saber correcto y que los alejaría de la dominación. Es más, pretenden alejarse del orden de la dominación, pero reproducen su misma jerarquía al posicionarse por encima de la masa ignorante. Por eso, son los trabajadores al emanciparse los que interrumpen este orden, cuando se desidentifican de lo que les corresponde según este orden y se hacen parte de las maneras de ver, hacer y decir de cualquiera, no sólo de la que se les había sido asignada.

De esta manera, es que la instauración de subjetividades funciona como política, ya que consiste en una nueva identificación que vienen a interrumpir el orden dominante, es la producción de un enunciado que bajo actos múltiples plantea una nueva representación impensada hasta el momento en el campo de la experiencia, "La subjetivación política produce una multiplicidad que no estaba dada en la constitución policial de la comunidad, una multiplicidad cuya cuenta se postula como contradictoria con la lógica policial"[138]

Coloca en escena la cuenta de los incontados y verificando la igualdad de los seres parlantes que se enfrentan a la distribución social desigualitaria, es decir, pone en escena la contradicción entre la lógica política con la lógica policial. Un ejemplo de esto, que menciona Rancière, es la aparición de una mujer llamada Jeanne Deroin en 1949 en una elección legislativa cuando aún no existía este

[138] Rancière, Jacques: *El Desacuerdo (1996)* Op. Cit. Pág. 52

derecho para las mujeres. Su presentación en ese lugar genera una escena polémica puesto que evidencia la exclusión de una parte, lo cual se contradice con los postulados de la Republica basados en la igualdad.

Por tanto, la subjetivación política siempre está ligada a un cuestionamiento respecto a la repartición impuesta y no en la inscripción de una función dentro de la organización social, ya que esto sería un consenso con este reparto. En efecto, lo que hace es darle figura a esta distorsión en la que lo seres incontados hablan y exponen el daño infligido, lo cual permite inscribir nuevas existencias y modos de ser, hacer y decir, que interrumpen la naturalización de los modos que había producido el orden policial.

De acuerdo con esto, el escenario polémico que plantea consiste en una introducción de existencias que se habían concebido como inexistentes. Esto implica una reconfiguración del reparto de lo sensible pero siempre ligada a una puesta en litigio respecto de la manera en que se conforma lo común y que se había dado por supuesto.

Esta noción de reparto que he abordado en este texto, implica una estética puesto que, según el autor, esta consiste en un "sistema de evidencias sensibles que al mismo tiempo hace visible la existencia de un común y los recortes que allí definen los lugares y las partes respectivas"[139]. De este modo, lo que hace aparecer o desaparecer en la experiencia común va a depender de la lógica en que se encuentre articulada.

Como ya se ha empezado a vislumbrar, una estética de la policía va a consistir en la configuración de un reparto de lo sensible donde cada ocupación está ligada una capacidad, a un tiempo y espacio determinado y según esto, cada parte tienen la posición que le corresponde:

> la existencia de una relación "armoniosa" entre una ocupación y un equipamiento, entre el hecho de estar en un tiempo y un espacio específicos, de ejercer en ellos

[139] Rancière, Jacques: *El reparto de lo sensible,* LOM ediciones, Santiago, 2009. Pág. 9

> ocupaciones definidas y de estar dotado de las capacidades de sentir, de decir y de hacer adecuadas a esas actividades[140]

Por otro lado, una política de la estética produce una reconfiguración del reparto de lo sensible, a la vez que un disenso e interrupción con el reparto propio del orden de la policía, puesto que instituye nuevas subjetividades que se desidentifican con la ocupación que se le había sido destinada y además plantea nuevos modos de ver, hacer y decir en la experiencia sensible. Por esto es que la emancipación social también corresponde a una emancipación estética, ya que consiste en reconfigurar las maneras de sentir, ver y decir que caracterizan a la división policial de lo sensible.

3.- L**a estética como política y policía.**

Así como lo hace con la política, Rancière elabora una redefinición de la estética, separándola de la idea de que esta consistiría en un mecanismo utilizado para influenciar y dominar a las masas, esto no ocurre de ese modo puesto que todo lo que percibimos sensiblemente está determinado de antemano por un reparto de la dominación que se encuentra distribuido de manera desigual y aceptamos el rol que este nos otorga debido a que lo tenemos incorporado en nuestro contacto sensible con lo común. La estética como aparato sensorial configura un mundo sensible común, tanto aquel que se encuentra configurado de manera desigual propio de la policía como la interrupción de este. Esto último, según este autor, es posible a partir de una política del arte ya que, a través de estas prácticas, las del arte, es que se pueden visibilizar otros modos de hacer, decir y sentir:

> Hay una estética de la política en el sentido en que los actos de subjetivación política redefinen lo que es visible, lo que se puede decir de ello y qué sujetos son capaces de hacerlo. Hay una política de la estética en el sentido en que las formas nuevas de circulación de la palabra, de exposición de lo visible y de la producción

[140] Rancière, Jacques: *El espectador emancipado (2010)* Op. Cit. Pág. 46

> de los afectos determinan capacidades nuevas, en ruptura con la antigua configuración de lo posible[141]

Un modo de generar estas rupturas, es a partir de las escenas de disenso que configura el arte, puesto que para que se instituya una política de la estética que desplace el reparto policial, es necesario crear nuevos escenarios de lo posible donde se encuentren las condiciones para la aparición de nuevos sujetos y nuevas percepciones sensibles donde sean escuchados y visibilizados aquellos que habían sido desplazados a la condición de inaudibles e invisibles.

Por eso la política es inseparable de un trabajo estético, puesto que, "Para que los sujetos políticos hablen hay que crear primero el mundo sensible en que esa palabra sería posible, es decir, pronunciable y audible"[142]. Para que exista política es necesario que irrumpan el espacio común los sujetos que no habían sido contados en el mundo sensible configurado a partir del logos policial, y es a través de las prácticas estéticas es que Rancière, considera que puede existir un reconocimiento y visibilización de estos, por varias aristas que iré desarrollando.

Una idea central que plantea Rancière para distinguir esta relación entre estética y política es la posición del espectador frente a una obra. Esta posición que ha sido siempre relacionada con la pasividad puesto que se asume que el espectador recibe aquello que el autor tiene la intención de entregar. Sin embargo, esta posición que se le asigna, guarda el supuesto de que es necesario informar al espectador ya que este no estaría consciente de los mecanismos de dominación o del mensaje intelectual que puede transmitir el autor de la obra.

Esta distinción que coloca la mirada como un acto pasivo viene de una distribución de lo sensible policial que opone la mirada con el saber y la coloca en un nivel inferior, así como ocurre con otras dualidades. Ante esto Rancière va a plantear que,

> mirar/saber, apariencia/realidad, actividad/pasividad- son todo menos oposiciones lógicas entre términos bien definidos. Definen convenientemente una división de lo

[141] Rancière, J. (2010). *El espectador emancipado.* Buenos Aires: Manantial. Pág. 65
[142] Carmona, Jordi: *Estética del disenso*, Doble Ciencia, Santiago de Chile, 2018. Pág. 38

> sensible, una distribución a priori de esas posiciones y de las capacidades e incapacidades ligadas a estas posiciones[143].

Por lo tanto, la emancipación política se va a producir cuando se entiende que estas oposiciones vienen del orden de la dominación, lo cual como ya se explicó anteriormente es un orden contingente que se hace pasar por el sentido común, pero estas premisas pueden ser modificables. En este sentido, es posible entender la mirada como una acción que puede transformar la división sensible, puesto que en el acto de mirar se encuentra involucrado también otros modos de entender lo que se está mirando, es un acto que propicia una apertura de posibilidades pues cada persona puede tener su propia interpretación de lo que se mira.

De lo anterior se desprende otro aspecto político del arte que consiste en que ninguno es propietario del sentido de lo que transmite la obra, por lo tanto, esta se encuentra abierta al sentido que un sujeto cualquiera pueda darle. De esta manera, instituye una igualdad puesto que tanto espectador como autor de la obra pueden atribuirle un sentido, al encontrase indeterminado,

> una indeterminación respecto de la cual ninguna de las partes es propietaria: la actividad del artista es pasiva en ese punto en el que un trecho de su obra prosigue para él impensado, así como la pasividad del espectador es activa en el modo que tiene de traducir lo que percibe a su propia aventura intelectual.[144]

Por lo tanto, se difumina la oposición entre aquel que actúa y aquel que percibe, lo cual veremos es problemático para un sector que considera que el espectador acepta complacientemente lo que ve al punto de que pudiera enajenarse ante las imágenes del arte, ya que estas se consideran parte del ocio, de las mercancías y como un detonante del adormecimiento de las masas. Pero lo que va a decir este filosofo es que en esta interrupción del espacio-tiempo que produce el arte puede surgir el poder del espectador de hacer asociaciones y disociaciones con respecto de lo que ve, haciendo el trabajo intelectual de

[143] Rancière, Jacques: *El espectador emancipado* (2010) Op. Cit. Pág. 19
[144] Galende, Federico: *Rancière.Una introducción* (2012) Op. Cit. Pág. 116

aventurarse a interpretar a su modo, en relación a sus experiencias y vivencias. Por esto, es que no se trata de que el artista se esfuerce en que el espectador entienda su obra, sino que en reconocer la capacidad que existe en todo individuo de contener el saber.

En oposición a la idea que el arte debe crear conciencia de los mecanismos de dominación para que el espectador se vuelva un pilar activo en la transformación de aquello que lo rodea, Rancière, va a decir que no es el desconocimiento de estos mecanismos los que vuelven sumisos al espectador, sino que la falta de confianza en sus propias capacidades para transformar el mundo.

Esta desconfianza se desprende del miedo por parte de la élite cuando ocurre que cualquiera se toma la palabra, puesto que no creen capaces a las masas de entender aquello de lo que se están apropiando ya que podrían no darse cuenta de las imágenes y palabras que los podrían estar dominando o que los impulsa a caer en la misma reproducción mercantil.

Esto se debe a que existe la creencia de que las imágenes tienen mensajes ocultos y tienen detrás de ella la reproducción de ciertas dominaciones o nos muestran lo que algunos quieren que veamos en ellas. Por lo tanto, ante esto los ignorantes no entenderían este mensaje oculto y creerían todo aquello que ven, es por esto que es necesario que los intelectuales informen y develen aquello que se oculta en las imágenes. Esta idea solo crea impotencia y mantienen en un lugar de subordinación a las personas, la misma subordinación que supuestamente busca erradicar la política y el arte ideológico.

Siguiendo con la definición de estética de este autor, cabe mencionar, que su aspecto relacionado con las prácticas artísticas que se conjugan con la política es posible de entender a partir de la existencia de un régimen que permite identificar esto. Puesto que, así como no siempre hay política en el sentido que elabora este autor, del mismo modo no siempre hay arte puesto que es necesario un régimen de identificación, el cual consiste en formas de visibilidad e inteligibilidad, que permita que objetos, lugares y sujetos sean percibidos como

arte. Según esto, Ranciere va a identificar tres regímenes de identificación del arte: régimen poético o representativo, régimen ético y régimen estético de las artes. Es necesario aclarar que estos regímenes no están planteados de una manera histórica secuencial, sino que pueden coexistir en una misma temporalidad.

El primero consiste en un régimen donde se busca representar aquello que quiere transmitir el autor de manera pedagógica, también busca retratar de manera realista y por esto es que se encuentra delimitado por el concepto de mimesis. Bajo esto, es que establece modos de hacer y ver que serían aceptables en el arte y maneras de apreciar esto. Por otra parte, en el régimen ético se identifica el arte por su fundamento, es decir, por tener un contenido verídico ya que tiene una función ética en la comunidad, por lo tanto, en este régimen importa el efecto que tiene el arte y su funcionalidad.

En cuanto al régimen estético de identificación del arte, se encontrarán arte y política inscritos como partes de una misma esfera. Este no da importancia a la correlación entre tema y modo de representar, ni a la veracidad y funcionalidad del contenido: "identifica al arte con lo singular y desliga a este arte de toda regla específica, de toda jerarquía de los temas, de los géneros y de las artes"[145]. De ahí reside su potencia política y en su manera irrumpir a través del posicionamiento de cuerpos y la ocupación de un espacio- tiempo que difiere con las experiencias cotidianas o con el tiempo delimitado por el reparto policial de lo sensible.

No es político por la representación de la realidad, ni por cumplir la función de transmitir un mensaje acerca del orden del mundo, sino que, "Es político por la misma distancia que toma con respecto a sus funciones, por la clase de tiempos y de espacio que instituye, por la manera en que recorta este tiempo puebla este espacio"[146]. Esto se debe a que la política consiste en un recorte que permite a aquellos sujetos que no les es permitida la palabra, asignar y reconocer aquellos

[145] Rancière, Jacques: *El reparto de lo sensible (2009)* Op. Cit. Pág. 26
[146] Rancière, Jacques: *El malestar en la estética*, Capital intelectual S.A, Buenos aires, 2011. Pág. 33

objetos que pertenecen a lo común. Generando un disenso con respecto a la estética policial, por lo tanto, la relación entre estética y política tiene que ver con el encuentro tanto de la estética de la política como policía y de la política de la estética que interviene en la configuración policial. Así mismo, una manera de intervenir este reparto es a través de una política del arte que suspenda la normalidad de la experiencia sensible.

La estética ha sido un concepto que se ha criticado puesto que no ha podido distinguir lo que es arte respecto de lo que no es arte, esta crítica viene de la acción administrativa policial que busca poner cada cosa en su lugar, que pretende llegar a un consenso respecto a las prácticas estéticas y su delimitación, pero para este autor la confusión es parte de la definición de estas prácticas. Entre otras cosas, porque en el arte reside una forma sensible heterogénea que ya no se encuentra marcada por dualidades como actividad / pasividad o apariencia/ realidad, puesto que en este régimen no importa tanto los modos de hacer, sino que los modos de ser del arte, por estar relacionado a una cierta sensibilidad.

Esta forma sensible heterogénea suspende las dualidades mencionadas y más que buscar una especificidad del arte como se había intentado hacer al definirlo como una esfera aislada, en él se produce una desidentificación y una distancia respecto a los mandatos de veracidad y funcionalidad que tienen los otros regímenes. Resistiéndose a encontrar lo propio del arte, ya que siempre está en contacto con otros elementos pertenecientes al no-arte, de este modo es un régimen más bien impuro. Sí bien se vuelve autónomo de los mandatos ya mencionados, también coexiste en él una heteronomía al estar ligado con objetos, lugares y sujetos pertenecientes a otras esferas.

La obra va a tener un sentido múltiple que como ya se había mencionado rompe con la desigualdad entre autor y espectador, esto se debe a que la supuesta continuidad entre lo que representa el autor a través de palabras, imágenes y sentimientos, con lo que interpreta el espectador, no existe. Por lo tanto, la eficacia del arte no consiste en la manera que el autor transmite un mensaje o un modo de entender, sino que consiste en un posicionamiento de los

cuerpos en lo común, en modos de estar en lo común que son impensados o que provocan en el espectador modos impensados de estar.

Lo que genera es "la suspensión de toda relación determinable entre la intención de un artista, una forma sensible presentada en un lugar de arte, la mirada de un espectador y un estado de la comunidad"[147]. Se produce una cierta distancia que es confundida con la contemplación estática del arte donde no existe crítica, ni un actuar respecto a lo que se presenta, pero en cambio para Rancière, esta distancia se refiere a la distancia respecto a los preceptos que habían dirigido la inteligibilidad del arte, lo cual crea una suspensión en la idea de que la producción de la obra genera un efecto determinado en el espectador.

En este sentido, es un error pensar que la autonomía del arte constituye una exclusión al encontrarse en ciertos espacios llamados privilegiados como los museos, ya que esta afirmación se establece bajo el supuesto ya mencionado, de que acude una masa de ignorantes que no pueden acceder a través de su intelecto al entendimiento de las obras que se presentan. Pero esto no considera que el espectador tenga sus propias habilidades para enfrentar la obra y lo relevante es que en ese enfrentamiento a la extrañeza de la obra se produce una suspensión del régimen policial que busca la productividad. El espectador se encuentra en la soledad con la obra sin una finalidad que alcanzar, simplemente se encuentra abierto a esa experiencia, sin la mediación de lo que autor podría haber calculado como sentido de esta, "La obra puede manifestar ante el espectador que la contempla un pensamiento impensado por el artista, así como puede el espectador encontrarse ante lo impensado por él en este pensamiento que percibe en la obra"[148]

Como mencioné, en esta suspensión que se produce en el enfrentamiento entre el espectador y la obra se produce una oposición a la vida productiva, propiciando una búsqueda de lo inútil. Lo cual no es concebible desde la división policial donde a cada uno se le es asignado un lugar para aportar en lo común, en

[147] Rancière, Jacques: *El espectador emancipado* (2010) Op. Cit. Pág. 59
[148] Galende, Federico: *Rancière.Una introducción* (2012) Op. Cit. Pág.89

ese sentido, este acto de observación y extrañamiento frente a la obra es indiferente a ese orden de la dominación y lo que prevalece es la curiosidad del espectador y lo que puede o no posibilitar esto. Por tanto, la autonomía estética consiste en la indiferencia hacía el reparto desigual de la producción, surgiendo con distancia de este orden lo cual, permite modificar los espacios, es decir, crear una nueva configuración sensible.

En esa misma línea, se entiende que la estética no es solamente el reparto que divide a los seres humanos en actividades específicas con un tiempo asignado, sino que también puede poner en la escena común y pública aquello que había sido relegado a la intimidad, como es el trabajo. Entendiendo que el trabajo está determinado de antemano por un reparto que lo convierte en una actividad que vuelve imposible ocupar el tiempo en otras cosas y en ese sentido, define una ausencia de tiempo ya que aquellos que trabajan pueden hacer solo esta actividad.

El arte tiene la cualidad de que en él se genera un doble trabajo, primero porque es una actividad que se ejecuta como un trabajo y segundo porque se debe trabajar en que esa actividad sea considerada como arte. Por lo tanto, el artista es trabajador y también es artista, en este sentido hace dos actividades, lo cual en el régimen policial no es concebible. Sumado a todo esto, lleva a la escena pública una actividad que es la de la fabricación la cual se entendía que era un ejercicio que se hacía en un ámbito oscuro para el sustento de cada uno, por esto es que el filósofo planteará lo siguiente:

> El arte no es más que la forma visible de ese otro trabajo que el poder ha tornado invisible, y es por esto mismo que, preservándose en su autonomía, la labor del artista puede expresar la promesa política de una comunidad no restringida a la distribución natural de roles y funciones[149]

Rancière distingue esta irrupción que provoca el régimen estético de las artes, en primer lugar, en la literatura. Puesto que en ella se van a empezar a abrir nuevos mundos que antes se encontraban invisibilizados, ya que recoge

[149] Idem. Pág.100

pequeños gestos cotidianos y vidas anónimas en oposición a quienes siempre habían sido narrados y que producían el relato oficial. En el momento que existe una apropiación de palabras, imágenes y experiencias de cualquiera, invadiendo desde las multiplicidades, se comienzan a producir formas inéditas de vida, reconfigurando la división sensible existente.

En este sentido, Rancière se va a referir a la novela moderna puesto que en esta se produce una democratización de la experiencia y una desidentificación, ya que al mismo tiempo que introduce nuevos sujetos, elabora una nueva configuración sensible al posicionarlos en lugares, modos de hacer y decir que no son los determinados por el reparto policial. La literatura crea enunciados que redefinen la posición de los cuerpos, de los territorios y el lenguaje en lo común colocando en una situación polémica el reparto ya existente:

> Los enunciados políticos o literarios tienen efecto sobre lo real. Ellos definen modelos de palabra o de acción, pero también regímenes de intensidad sensible. Construyen mapas de lo visible, trayectorias entre lo visible y lo decible, relaciones entre modos de ser, modos del hacer y modos del decir.[150]

Esto produce una reconfiguración de espacios, modos de hacer, decir y ver en oposición al régimen de la producción, cuestionando la distribución que ha sido asignada por este y creando nuevas puestas en común. En ese sentido, es que se relaciona con la política, puesto que la política instala un disenso o una escena polémica respecto al reparto dominando y en esta práctica estética se disputan los lugares que tienen los seres en las instituciones y la visibilidad, instalando una nueva configuración de lo sensible. Hay arte político cuando otros cuerpos se hacen parte de este escenario, tanto con sus miradas activas de nuevas interpretaciones, como haciéndose parte de espacios que antes solo era destinados a los dominadores u ocupando lugares antes impensados.

Va a ser por esto que, para este filósofo, es en cierto modo una esfera autónoma de la vida, a diferencia de lo que plantearon ciertas vanguardias que pretendían acercar y confundir la línea entre arte y vida, pero esta división entre la

[150] Rancière, Jacques. *El reparto de lo sensible* (2019) Op. Cit. Pág. 49

idea de arte que deviene vida y arte que afirma su singularidad va a ser lo constitutivo de la estética. Puesto que el arte crea ficciones lo cual supondría una barrera entre ficción y realidad.

Pero Rancière va a decir que no serían tan opuestas estas dos esferas, puesto que la realidad también es una ficción por lo que mencionaba al comienzo del capítulo: lo que percibimos sensiblemente está determinado de antemano por un reparto que coloca a cada quien en su lugar y desde ahí se define lo que es permitido y en que espacios y tiempos. Esta sería la estética de la ficción dominante, que se hace pasar como lo evidente y real, y en ese sentido, como lo que no puede ser modificado. Se sigue de esto, que tanto la estética de la política como policía y la política de la estética configuran ficciones, por lo tanto, no son esferas separadas dentro del mundo sensible común, no existiría un afuera real separado del arte y sus simulacros, puesto que, son configuraciones que asumimos como las reales: "La pretendida elección de lo real contra lo imaginario, o de lo posible contra lo imposible, es siempre, de hecho, la elección de un real contra otro, de un posible contra otro."[151]

Lo que la hace ficción artística, es plantear maneras paralelas a las del consenso, introduciendo nuevos sujetos, objetos y maneras de estar en lo común y fracturando ese real impuesto. En este sentido, las prácticas artísticas "contribuyen a diseñar un paisaje nuevo de lo visible, de lo decible y de lo factible. Ellas forjan contra el consenso otras formas de "sentido común", formas de un sentido común polémico"[152]. Esto se opone también a la idea de que el arte produce apariencias engañosas y que, por esto, debe avanzar hacia evidenciar lo real, ya que lo que se propone es que estas prácticas construyan nuevas realidades, nuevos modos de nombrar, aparecer y otras formas de sentido común que no sean el del consenso.

En definitiva, la estética tiene que ver con un cierto sensorium que determina un cierto reparto de modos de ver, hacer y decir, y la manera sensible en que se

[151] Rancière, Jacques: "Política de la ficción", *Revista de la Academia*, N°18, 2014. Pág. 36
[152] Rancière, Jacques. *El espectador emancipado* (2010) Op. Cit. Pág. 77

percibe esta distribución. Entender la estética tanto como configuración policial del sensible común y reconfiguración o redistribución política permite llevar la estética más allá del arte. Puesto que, toda emancipación social está asociada a la estética ya que implica una nueva percepción de lo común, de quienes son contados en este y una ruptura de los lugares y ocupaciones que habían sido asignados, lo cual a su vez también implica una redistribución de los espacios y del tiempo o más bien una conquista de estos.

4.- La posibilidad de una nueva configuración sensible.

Si bien he desarrollado la posibilidad de una política de la estética a partir de las prácticas artísticas, me gustaría referirme a lo expuesto en la última parte del capítulo anterior, ya que me parece que la teoría de Rancière se extiende más allá de una política del arte, abarcando gestos, imágenes, palabras, posicionamiento de los cuerpos y todo lo que en el campo de la experiencia sensible interrumpa y desnaturalice las posiciones fijas del reparto policial; como el mismo menciona: "Se trata de miradas sobre imágenes, relaciones entre gestos, reapropiaciones de palabras. Esto es lo que "estético" significa primeramente para mí: una cierta organización o reorganización de la experiencia sensible". [153]

Dando paso a una emancipación que además de política, es estética ya que se comienza a gestar a partir de una nueva percepción sensible que permite la apertura de lo impensado y la posibilidad de imaginar nuevas formas posibles de habitar lo común. Pero estas nuevas maneras de pensar y habitar lo común deben entrar en conflicto y en disenso con el modo de estar policial para poder llevar a cabo una interrupción y transformación política.

El conflicto debe estar presente debido a que habitamos un orden del consenso, donde cada cosa está en su lugar y aquello que no está, se le incluye desde distintas formas, como es la caridad o haciéndolo parte en apariencia bajo una universalidad que esconde la exclusión. De ahí que es necesaria la aparición

[153] Vega, Francisco en A.V: *Estética del disenso.* Entrevista con Jacques Rancière*.* Editorial Doble Ciencia, Santiago de Chile, 2018. Pág. 235

de escenas de disensos donde se configuren nuevos modos de relacionar aquello que se hace con lo que se dice y con el lugar que ocupa en el común, exponiendo la contingencia de todo orden y desnaturalizando las posiciones que habían sido acordadas.

Para Rancière es necesario crear las condiciones de posibilidad para que los sujetos que no veían lo invisible e inaudible tomen en cuenta la palabra de aquellos que se encuentran excluidos del reparto. Para eso es necesario un trabajo estético que permita crear un mundo sensible donde sea posible que esa palabra de los incontados sea audible, "Mediante una puesta en escena específica y un trabajo singular de las apariencias, deben ser instituidas las condiciones de posibilidad de la ilusión de los sentidos en aquel que no tiene ninguna razón para ver lo invisible o escuchar lo inaudible."[154]

En este sentido, la palabra va a ser importante puesto que permite nombrar lo que no había sido nombrado, influyendo en la división de los cuerpos, creando nuevas identidades y rompiendo con las existentes. Además, reconfigura el orden sensible ya que cuando los que no habían sido contados se toman la palabra, instituyen otro orden donde son contados y sus demandas invisibilizadas son tomadas en cuenta ya que al nombrar lo común se igualan con los que tenían la palabra que decide la división de los cuerpos.

De ahí radica que entren en conflicto tanto el logos policial como el político ya que no solo debe existir una escena estética que reivindique a los que no tienen parte y que genere el espacio para ocupar su voz, sino que aquellos que solo escuchaban ruido desde la otra parte, logren y se esfuercen en escuchar palabras. Para eso es necesario que se evidencie que el orden dado que los posiciona por encima del resto en la toma de decisiones y delimitaciones es una delimitación creada y no hay ningún principio que lo funde.

Sin embargo, Rancière va a plantear que establecer una nueva configuración de lo sensible en el presente, es complejo, puesto que estaríamos

[154] Carmona, Jordi en A.V: *Estética del disenso* (2018) Op. Cit. Pág.38

en una era del consenso que como explicaba anteriormente, aparenta incluir todas las partes principalmente por medio de la representación, pero esto no quiere decir que intervengan efectivamente en las decisiones respecto a los asuntos comunes.

De este modo, el conflicto o desacuerdo entre los logos es lejano que ocurra o que se generen las condiciones para que esto suceda. Según este filósofo, el consenso consiste en el acuerdo entre las evidencias sensibles y la significación que se les da a estas, la cual es siempre la misma a pesar de la diversidad de lo que se presente, siendo la interpretación y sentido siempre el mismo. En definitiva, cualquier intento de subjetividad diferente, no le queda otra opción que adaptarse a la imagen homogénea y fija que se ha determinado, "El consenso es la reducción de esos pueblos a uno solo, idéntico a la suma de la población y de sus partes, de los intereses de la comunidad global y de los intereses de las partes"[155].

El consenso da a entender que no existe razón para la existencia de un excluido o para denominarse así, ya que, de algún modo todos se encuentran incluidos en el reparto, pero esto se genera sin tomar en cuenta que se incluye a la diversidad, pero a una manera homogénea de estar en lo común y, por tanto, solo de esa manera acepta al marginado. De ese modo, no hay espacio para el disenso y la confrontación respecto a las posiciones acordadas, que permitan otros modos de ser, estar y posicionarse.

De ahí que Rancière va a recurrir al arte como una especie de política sustitutiva considerando que en la experiencia sensible ordinaria se encuentra restringida la posibilidad para que tal acontecimiento ocurra, ya que el orden policial bajo la lógica del consenso reduce cualquier conflicto o disenso respecto a la configuración e interpretación de los datos y de las divisiones existentes, a algo negociable y objetivable. Por tanto, el arte tendría una función política, en una era donde el consenso no da cabida a nuevas inventivas y formas de vida, al generar gestos que generan disenso con el orden policial sensible:

[155] Rancière, Jacques: *El malestar en la estética* (2011) Op. Cit. Pág.141

> Todo sucede como si el constreñimiento del espacio público y la desaparición de la inventiva política en la era del consenso dieran a las mini manifestaciones de los artistas, a sus colecciones de objetos y de huellas, dispositivos de participaciones, provocaciones in situ y demás una función de política sustitutiva.[156]

El arte propicia escenas políticas al entrar en relación su carácter autónomo que se puede distinguir a partir del régimen de identificación estético. Como ya ha sido mencionado, su autonomía se refiere a un modo de experiencia autónomo respecto de las categorías de jerarquía y efectividad del arte que se encontraban en los otros regímenes de identificación del arte, lo cual permite que la obra se constituya como un tercero autónomo tanto de la intención del autor como de la interpretación del espectador. Esto permite que no exista un sentido único que descifrar en la obra, sino múltiple donde nadie puede apropiarse de un sentido final y correcto de esta.

Esta autonomía no debe confundirse con una pureza del arte, sino que se refiere a que es una experiencia separada de la experiencia sensible ordinaria y de sus categorías, suspendiendo las distinciones de apariencia y realidad que se hacen pasar como las del sentido común. Lo cual tiene la promesa de una nueva vida, una nueva relación de las configuraciones sensibles de hacer, decir, ver y de posiciones de los cuerpos. De ahí que lo político en el arte se trate de la manera en que esta puebla el espacio y el tiempo de una forma determinada y diferente a la de la experiencia sensible ordinaria.

El arte es político no por pertenecer a un partido o crear una gestión de lo común promoviendo algún mensaje, de hecho es político por la indiferencia de estas premisas, como dice el filósofo: “La obra que no pretende nada, la obra sin punto de vista, que no transmite ningún mensaje y no se preocupa ni por la democracia ni por la antidemocracia se considera “igualitaria” por esa indiferencia misma que niega toda preferencia, toda jerarquía”[157].

[156] Rancière, Jacques: *Sobre políticas estéticas*, Editorial MACBA, Barcelona, 2005. Pág. 50
[157] Idem. Pág. 29

En ese sentido, promueve una igualdad que tiene que ver con lo ya mencionado, acerca de la facultad a la que cualquiera puede acceder para traducir una obra y que suspende la jerarquía de la clase inteligente sobre la clase emocional, los capaces e incapaces, el estado sobre las masas, todas estas jerarquías del orden policial que la política viene interrumpir.

Por esto es que no se trata de que el arte integre a los excluidos, los visibilice en su obra haciéndolos parte, se trata de una lucha contra la dominación por medio de la igualdad de las inteligencias. Puesto que si se insistiera en incluir a los excluidos esto evidenciaría la desigualdad que propone que un grupo más inteligente debe hacer que la masa excluida tenga la posibilidad de ser integrada, bajo el supuesto de que esta no tiene la capacidad de tener su propia voz y crear el espacio para ser escuchada.

Rancière va a decir que tampoco se trata de diversificar el arte incluyendo a cada cultura y seleccionar obras para cada público, ya que, esto también cae en la lógica del consenso donde se le da un lugar a cada parte dejando fuera lo heterogéneo y el conflicto. Más bien, debe crear espacios originales que sorprendan y permitan percibir un sensorium diferente al común,

> La cuestión no consiste en aproximar los espacios del arte al no arte y a los excluidos del arte. La cuestión consiste en utilizar la extraterritorialidad misma de esos espacios para descubrir nuevos disensos, nuevas maneras de luchar contra la distribución consensual de competencias, de espacios y de funciones[158]

Cuando Rancière se refiere a que no se trata de crear un arte para los excluidos, me parece que se refiere a incluir identidades claramente identificables y asignarles un lugar, ya que esto se relacionaría con la lógica de distribución policial. Existe un arte que incluye lo marginal dándole una etiqueta, esto no sería subjetivación política ya que no instituye un conflicto o un disenso, sino un lugar claro e identificable dentro del orden homogéneo. Planteando la jerarquía mencionada anteriormente, donde aquellos que hacen la obra, descifran y

[158] Idem. Pág. 71

exponen lo que son los marginales a los espectadores, pretendiendo generar conexión con estos mostrándoles su sufrimiento.

El consenso actual lo que haría según este autor, es crear una barrera entra los incluidos y excluidos, estos últimos serían aquellos que no pueden ir al ritmo del progreso, de la tecnología y la producción actual, por lo tanto, a todos ellos simplemente se les rechaza. El rol del arte político no consiste en buscar la conexión entre incluidos y excluidos, sino de crear espacios de política, donde se rompa la división de la lógica consensual y donde se manifieste el poder de la igualdad de las inteligencias. Es decir, dispositivos y exposiciones que tengan como supuesto un espectador ya formado que interprete y complete la obra desde sus propias capacidades.

Como ejemplo, este autor hace referencia a una obra de Krzysztof Wodiczko donde coloca proyecciones de personas sin hogar en medio de monumentos públicos donde han sido desalojados, evidenciando la contradicción dentro del reparto, donde aquellos que viven en el espacio público porque el mismo el reparto no les ha dado lugar; no pueden y no se les permite ser parte de las decisiones de lo común, ni son reconocidos dentro del espacio público.

La exposición de este tipo de conflictos propician el cruce entre estética y política puesto que para Rancière los espacios del arte funcionan como reconfiguradores de los datos delimitados por el consenso y una manera de hacer esto es creando espacios que permitan confundir las barreras de la realidad y la ficción, creando ficciones nuevas que permitan cuestionar esta delimitación ya que como hemos visto, el consenso pretende afirmar que existe una realidad donde las cosas ya están dadas por sentido común. Pero las prácticas estéticas permiten develar que esos datos de la realidad son contingentes y podrían ser reconfigurados. Con ficciones nuevas se refiere a que se planteen desde la originalidad más que acoger la diversidad dándole un lugar, puesto que como vimos eso lo hace también el consenso.

Tanto la estética es política, porque implica una reconfiguración de los espacios y las ocupaciones, a la vez que la política es estética porque implica una

configuración de objetos supuestamente comunes y sujetos que supuestamente pueden describir lo común y decidir sobre esta esfera. Constituye escenas que perturben el acuerdo de las funciones, ocupaciones y maneras de ser que plantea el orden policial del consenso, introduciendo operaciones disensuales, es decir, escenas que expongan el desacuerdo y el litigio frente a la división dada y la manera en que a algunos sujetos se les permite ser incluidos, pero como objetos al servicio de otros. En ese sentido, la actividad política implica ciertos actores o sujetos concretos que se afirman en el espacio público común.

De ahí que Rancière, se refiera tanto a una subjetivación política como a una subjetivación estética. En cuanto a la subjetivación política, esta permite dar nombre a cualquiera, es decir a los anónimos que no tienen voz ni visibilidad en lo común, es un colectivo de enunciación que identifica su causa con las de cualquiera. En ese sentido, proletario no es el nombre específico de los obreros de la industria, sino que es el nombre que permite visibilizar la causa de cualquiera, se identifica y reivindica la igualdad reconociendo la voz de aquellos que no tenían derecho a la palabra que define lo común. No existen causas diferenciadas ya que esto se entendería bajo la lógica consensual, sino que se trata de reconocer la capacidad de cualquiera en la toma de decisión de lo común y en su configuración.

Respecto a la subjetivación estética, esta vendría siendo lo que hacían los obreros sansimonianos que en vez de reproducir las canciones populares que supuestamente identificaba a esa parte de la sociedad, comenzaron a crear poesía culta. De este modo, se producía una desidentificación que como he ido desarrollando, es una característica de la institución de una subjetividad que interrumpe el orden dado consensual.

Esto produce una reconfiguración de la división de lo sensible y cuestiona la oposición entre hombres del trabajo y hombres del ocio, lo cual era también una separación de temporalidad, es decir, de los hombres que tienen tiempo para el ocio y aquellos que no, estos últimos solo viven el tiempo de la productividad y el reposo. Lo que, al mismo tiempo, desestabiliza la jerarquía que propone un arte

que debe acercarse a los desfavorecidos para despertar su conciencia puesto que no se encontrarían capacitados para hacerlo desde su lugar de producción opuesta a los hombres del ocio que han desarrollado su sentido del arte.

Este sentido de la temporalidad, es otro punto que cabe destacar dentro de lo trabajado sobre Rancière, ya que ahí se produciría cierta emancipación. A partir de la investigación de los obreros sansimonianos se puede ver que esta emancipación se produce porque estos cuerpos interrumpen la temporalidad que se les había sido asignado ya que el tiempo de reposo es ocupado de otra manera, configurando nuevas maneras de habitar el espacio/tiempo. De ahí que en el libro "La noche de los proletarios" se va a referir a la emancipación de los obreros como una emancipación del tiempo, es decir, "no soportar más lo insoportable: no exactamente la miseria, los bajos salarios, los alojamientos nada confortables o el hambre siempre próximo, sino más fundamentalmente el dolor del tiempo robado". [159]

Se sigue de esto que existiría un tiempo del consenso o un tiempo hegemónico el cual debe ser trastocado para la configuración de nuevas divisiones sensibles, de ahí que estética y política converjan, ya que la falta de tiempo se percibe sensiblemente. Imaginar otras temporalidades que no sean las hegemónicas o más bien percibir otras temporalidades en esos intervalos donde no existe la falta de tiempo en los sujetos del trabajo, podrían modificar las evidencias sensibles de lo que es posible y de lo que había sido impensado. Esto es lo que debería propiciar un movimiento emancipatorio,

> (…) desviar el tiempo, es decir, rechazar el reparto de los tiempos que se encarna en las formas del sistema representativo, educativo, mediático, etc. Su vocación es crear su propio tiempo, esto es, modos de discusión y de decisión, formas de circulación del saber y de la información, modos de vida y de trabajo, que sean autónomos en relación al tiempo dominante.[160]

[159] Rancière, Jacques: *La noche de los proletarios*, Editorial Tinta Limón, Buenos Aires, 2010. Pág. 19
[160] Rancière, Jacques: "¿Pasó el tiempo de la emancipación*?", Revista de la Academia*, N°18, 2014. Pág 24

Esta desviación del tiempo implica también, el cuerpo como soporte de nuevos modos de estar y nuevas configuraciones de estos mismos, ya que la política y policía articulados en un escenario sensible común se trata de disposiciones de cuerpos. De ese modo, en el caso de los obreros, sus cuerpos que están delimitados a la reproducción de gestos y a cierto descanso que permite luego la producción, pero estos se disponen a detener este movimiento y circulación que se les había determinado. Pero, además nuevamente podemos evidenciar la razón por la que este autor recurre al régimen estético del arte ya que a partir de sus prácticas este permite otros posicionamientos de los cuerpos, donde estos funcionan como soporte de otros movimientos que no tienen una finalidad productiva.

Por la manera en que ha sido planteada la posibilidad de una nueva configuración sensible pareciera que fueran actos de interrupción los que permiten la aparición de esta. Pero eso es solo si no vemos su carácter transformador dentro del reparto sensible, que permite crear nuevos escenarios. De ahí, que ante la idea de que la política implica una ruptura del orden dominante y las divisiones que este implica, surge la inquietud sobre si acaso este acontecimiento se pueda fijar en el tiempo entendiendo que constituye una interrupción y que asignarle un lugar en el tiempo podría caer en el riesgo de tornarse un reparto policial.

Pensando en cómo responder a esta pregunta, me parece clave la idea de subjetividad política puesto que esta permite de algún modo, que el acto político se extienda ya que se encuentra constantemente incomodando y en conflicto con las identificaciones fijadas, con aquel orden dominante que no le da espacio en lo común. Pero a partir de esto, cómo hacer que las subjetividades políticas se hagan contar, sin darle una asignación y un lugar que los determine y se vuelva a naturalizar este reparto. Pareciera que la política se tratara de una constante revisión de la igualdad e interrupciones transformadoras que hacen aparecer multiplicidades y modos de vidas nuevos e impensados. De ahí que la emancipación es siempre actual ya que en cualquier momento se puede activar a partir de una verificación constante del orden de la igualdad. Pero entonces, ¿Es

posible fijar una nueva configuración de lo sensible sin que se trate de un nuevo reparto policial?

Según lo visto, de momento lo que queda en la teoría de este autor es que en el campo de la experiencia sensible se encuentran siempre en relación a la lógica policial y la política, a pesar de ser antagónicos. Es por esto, que a lo que apunta el autor es a la creación de interrupciones que permitan que estas lógicas entren en contradicción y no se encuentren en consenso, lo cual también puede implicar tomar herramientas policiales para destituir ese orden o colocarlo en tensión y desde ahí se pueda instituir una política de la estética que permita constantemente la apertura de nuevos modos de lo posible, la multiplicación de formas de vida, donde cualquiera pueda ser partícipe de la vida pública.

5.- Conclusiones

A lo largo del desarrollo de este texto, hemos visto en primera instancia el vuelco que propone este autor a las nociones política y policía considerando la lectura crítica que hace a cierta filosofía política y la manera en que esta se ha afirmado desde la anulación de lo que este filosofo considera que consistiría la política ya que cierra la posibilidad de redibujar o abrir otros sentidos y percepciones, al instalar un reparto de lo sensible con posiciones fijas. Manejar estos términos desligados de su uso común, nos permite entender su articulación con la estética, desligando también esta de su concepción habitual que la posiciona desde el lado de la dominación.

Si bien estos términos (política y policía) han sido definidos de manera separada y a veces antagónica como un modo de exponer lo que propone el autor con sus redefiniciones y la manera en que estos pueden modificar el espacio y las relaciones, es importante precisar que estas lógicas no necesariamente actúan de manera dicotómica, de hecho en la última parte se señala que es posible utilizar mecanismos de la lógica policial para extender y activar la política, ya que más que conceptos separados, de lo que se trata es de su puesta en tensión.

Esto da paso a la segunda parte que abarqué en este texto, que consiste en la estética, pero principalmente enfocado en las prácticas estéticas que se realizan a partir del arte, puesto que estas permitirían dislocar de algún modo el orden de la dominación y de ese modo, estar articulada desde el lado de la política o que esta se pueda manifestar en ella. Esto se desarrolla principalmente a partir, de los regímenes de identificación del arte que permiten distinguir el modo en que el arte como régimen estético permite desplegar una serie de prácticas que hace aparecer nuevos sujetos, modos de estar y posiciones imprevistas. Además, abre una posición emancipadora del espectador ya que este puede generar sus propios y múltiples saberes e interpretaciones frente a la obra. En todas estas apuestas mencionadas en este texto, es que se anida su actuar político dentro de lo que el autor llama reparto de lo sensible.

Esta segunda instancia dio paso a la pregunta por la posibilidad de una política estética que no se manifieste solamente a partir del arte, sino que desde la propia emancipación de los sujetos o más bien subjetividades políticas, en la investigación sobre esto es que aparece el término del consenso que sería el principal limitante para que la política de la estética se extienda más allá del arte y se produzca una emancipación política-estética, el consenso se encontraría articulado por parte del orden policial que vuelve incuestionable la repartición existente y al mismo tiempo genera mecanismos para que todos se sientan aparentemente partícipes. Bajo este panorama, este filósofo abre la posibilidad de entender que la emancipación puede ser ejercida por cualquiera y de hecho esa sería su condición para que algo sea denominado como tal.

De esta manera, es que el autor entrega luces de la manera de ser parte de la emancipación política-estética, a través de la exposición de experiencias de subjetividades que han sido transformadoras del escenario visible. Contribuyendo como ya se mencionó, en que cualquiera puede activar estas instancias emancipadoras, bajo la idea que nos ofrece de que existe una inteligencia y capacidades que son comunes a todas las partes, por tanto, integrando esto es

que cualquiera podría sentirse capaz de activar su potencia transformadora y productora de nuevos saberes.

Es por esto que la emancipación es trabajada desde distintas aristas durante este texto, pero señalando principalmente que esta tiene que ver con la toma de la palabra de aquellos que estaban fuera de ese espacio de interlocución, haciendo aparecer y denunciando una cuenta errónea que constituye a la comunidad política. Con esta última idea se vuelve constantemente al primer capítulo donde se explica la manera en que existe un orden "político" que se toma por sentido común y natural, que arroja a la inexistencia a algunos sujetos con la paradoja que estos son partes del todo, pero al mismo tiempo no tienen parte.

A partir de esta puesta en común litigiosa que implica la política, de dos mundos, uno en el cual son parte y otro donde no son parte, lo cual implica que ciertas subjetividades reclamen y hagan visible esta cuenta errónea, pero sobre todo considerando que el autor propone que cualquiera puede acceder a esta posibilidad de emancipación mientras se den las condiciones de acceder al conocimiento que es común a todos.

Cabe cuestionarse y llevar a revisión esta teoría cuando nos preguntamos por los márgenes que parecieran que están fuera de los mismos márgenes, sujetos que no tienen la posibilidad de tomar la palabra, más allá de lo que el autor menciona como posibilidades que existen o se pueden crear para que cualquiera exprese sus propias voces. Como es el caso de lo ocurrido con Joane Florvil[161]. Mujer haitiana, migrante y negra que luego de haber sufrido un robo intenta comunicarse y denunciar, pero no es tomada en cuenta, por lo que al ir a buscar ayuda de un traductor deja a su hija con un guardia y este la interpreta erróneamente denunciándola por abandono de menor de edad. Esta mujer es detenida sin nunca poder aclarar lo que había ocurrido, hasta que es internada por golpes en la cabeza sufridos en la comisaria y luego fallecer al mes en extrañas circunstancias.

[161] Vargas, Vanessa (6 de Octubre de2017) *El mes de injusticia que apagó la vida de la haitiana Joane Florvil en Chile*. El desconcierto. Recuperado de http://www.eldesconcierto.cl

Entonces, ante esta brecha del lenguaje, sin facilitadores interculturales que respalden estos hechos, surge la pregunta si acaso es posible que esta pudiera tomar la palabra. Considerando que incluso antes que sus ruidos pudieran convertirse en palabras es golpeada e incitada a la desesperación que la deja grave en el hospital. Al parecer hay ruidos que nunca alcanzan a convertirse en palabra dentro del reparto desigualitario, considerando el racismo y la migración, que los lleva a la urgencia de sobrevivir. Por lo cual, cabe cuestionarse a partir de la teoría de Rancière, si es que hay posibilidad de irrupción del tiempo y del orden hegemónico, y, en consecuencia, de actividad política que activar. Puesto que, desde un principio no existe una puesta en común igualitaria desde donde posicionarse y poder manifestar esta desigualdad que se le está aplicando ante la ley.

Me parece que son escenarios que se escapan de la teoría que propone Ranciére, pero de todos modos es necesario precisar que esta teoría que se ha planteado no pretende ser determinista, ya que, precisamente este filosofo no pretende dar coordenadas explicativas de lo que se debería hacer, puesto que como ya se ha visto, la lógica explicativa hacia las masas es algo que este cuestiona. Solo abre una serie de posibilidades que reconoce en las mismas experiencias que se han producido en la historia, pero principalmente europea, y desde ahí que propone la posibilidad de imaginar otros modos de existencia.

Cabe mencionar que a pesar de que en el texto se hable de acontecimiento político o interrupción política, esto no se refiere necesariamente a gestos aislados, sino que a una potencia transformadora y posible de extender en el tiempo e incluso institucionalizar a pesar de que no sea su condición. Considerando esto y a modo de cierre me parece importante destacar uno de los mayores aportes de su teoría, según lo desarrollado acá, que es la distinción que elabora de la política desmarcada de su significado tradicional, la cual permite dar importancia y valor a gestos que comúnmente se toman como inútiles o poco productivos, así como nuevos mecanismos que no provienen necesariamente de los sujetos considerados expertos e intelectualmente capacitados para ejercerla,

sino que cualquiera tiene la capacidad de activarla y de este modo, se amplía la posibilidad de generar instancias reconfiguradoras de percepciones, prácticas y relaciones.

Bibliografía

Rancière, Jacques: *El espectador emancipado,* Manatial, Buenos Aires, 2010.

Rancière, Jacques: *El Desacuerdo,* Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1996.

Rancière, Jacques: *El malestar en la estética*, Capital intelectual S.A, Buenos aires, 2011.

Rancière, Jacques: *El reparto de lo sensible,* LOM ediciones, Santiago, 2009.

Rancière, Jacques: *La noche de los proletarios*, Editorial Tinta Limón, Buenos Aires, 2010.

Rancière, Jacques: "¿Pasó el tiempo de la emancipación?", *Revista de la Academia*, N°18, 2014.

Rancière, Jacques: *"Política de la ficción"*, *Revista de la Academia*, N°18, 2014.

Rancière, Jacques: *Sobre políticas estéticas*, Editorial MACBA, Barcelona, 2005.

Bibliografía secundaria

Aristóteles: *Política*, Editorial Greedos, Madrid, 1988.

Galende, Federico: *Rancière.Una introducción,* Quadrata*,* Buenos Aires, 2012.

Vega, Francisco y Rocco, Valeria (Eds): *Estética del disenso,* Editorial Doble Ciencia, Santiago de Chile, 2018.

CAPÍTULO 4

Cuidado y arte de sí: Subjetivación a partir del pensamiento de Michel Foucault.

Christian Orellana Díaz

Resumen: En este texto abordaremos como se constituye la subjetividad en la Antigüedad, y a partir de que técnicas el sujeto se relaciona consigo mismo. De qué manera Foucault en sus investigaciones nos señala otro tipo de técnicas en cuanto a esta relación del sujeto consigo mismo. Y cómo, de alguna manera la constitución de subjetividad aparecía en estrecha relación con el concepto de "conocete a ti mismo". Y a partir de aquí, siendo testigos de un olvido esencial, queda el proceso de subjetivación subyugada a una relación de conocimiento. Lo que intentaremos abordar, en el curso de las investigaciones de Foucault a partir de su recorrido por mundo Grecorromano, es una posible liberación del sí mismo, y constituir los procesos de subjetivación independiente de las tramas de poder-saber y las técnicas de dominación.

Palabras claves**:** Sí mismo- Dominio de sí- Técnicas de sí.

1.- Introducción

En las clases de *Gilles Deleuze*[162] sobre *Michel Foucault*, este nos muestra su pensamiento en tres ejes independientes. Que son el Saber, el Poder y el eje de la subjetivación. En el siguiente capítulo exploraremos El eje del "sí mismo" o la subjetivación. Que Foucault desarrolla principalmente en sus últimas investigaciones cronológicas donde vuelca sus estudios en un retorno a la Antigüedad: Desde la Grecia de los inicios de la Filosofía, pasando por Sócrates y centrándose en las escuelas de la cultura grecorromana en los siglos I y II. En este punto de la historia se detiene con especial atención, ya que encuentra en esta época una explosión en la preocupación por el sí mismo y el desarrollo de la

[162] Deleuze, Gilles, *La subjetivación: curso sobre Foucault,* Editorial Cactus, Buenos aires, 2015.

subjetividad, en lo que él llama "La cultura de sí". Principalmente a partir de las escuelas filosóficas como el Epicureísmo, el Cinismo y sobre todo en el Estoicismo. Pero que independiente de cada escuela en particular, en sus investigaciones señala, que todas respondían a la exigencia de cultivarse a sí mismo y que además fue coextensiva al resto de la sociedad.

Pero ¿Por qué este retorno a los griegos y a la Antigüedad? ¿Cuál es el interés particular de Foucault que lo lleva a situar su investigación casi hasta los orígenes de la filosofía?[163] No obstante, pareciera que el interés de Foucault en primera instancia, son sus contemporáneos, y lo que atraviesa el grueso de sus investigaciones es reflexionar sobre quiénes somos. Y para él, la respuesta no tiene un sentido transcendental, independiente de la época en que se habita y circunstancias que lo rodean. No aventura en sus investigaciones, una respuesta desde una perspectiva de un yo atemporal cartesiano. Sino que su interés es responder la pregunta sobre quienes somos ahora, en este instante; Quienes somos en nuestro presente histórico. Lo que él llama una ontología histórica del presente. Quienes somos en nuestra actualidad. Podemos preguntar a la manera Nietzscheana ¿Qué fuerzas? ¿Qué voluntades nos atraviesan?

Anterior a sus estudios sobre la Antigüedad, Foucault ya había realizado estudios críticos sobre las condiciones que posibilitan las ciencias y las instituciones. Sobre todo el entramado poder-saber que culmina finalmente en el sujeto, en técnicas de subjetivación. Donde se busca constituir subjetividades en concordancia con los propios intereses del poder, y el conocimiento en sus diferentes estratos, aparece muchas veces como mascara del poder[164]. Podemos imaginar a Foucault descomponiendo las tramas y sus múltiples ramificaciones. Y al parecer cada vez más arrinconado en esas tramas de poder, saber y

[163] Esto bajo la idea de Foucault y de otros autores como Heidegger o Hegel de que la filosofía es una cosa Griega debido a diversos motivos desarrollados ampliamente en el mismo curso de Deleuze sobre Foucault. Vease: Op. Cit. "*Clase 2"*

[164] Por ejemplo Foucault analiza la estrecha relación entre la sexualidad reprimida de los sujetos del SXVII y el lugar que ocupa la psiquiatría en estrecha relación con el auge del capitalismo y de las sociedades burguesas. Véase: Foucault, Michel, *La voluntad de saber*, "Nosotros los victorianos", Siglo xxi editores Argentina, 2008.

constitución de sujeto, que se volvían para él, al parecer, cada vez más insoportables. De haber desentrañado hasta los confines de los macro y micro-poderes y ver como se apropiaban del corazón mismo de la subjetividad. Al apresar la intimidad más profunda de los individuos, se encuentra la subjetividad del lado de las tramas de poder-saber. Y en ese entramado surge la pregunta vital para Foucault ¿Se puede franquear la línea del poder? ¿Pueden las subjetividades, que son constituidas por el poder y el conocimiento, escapar a su coacción? ¿Puede la subjetividad constituirse como un eje independiente?

Esto supone un giro en las propias investigaciones de Foucault, que va a releflejarse en un mutismo en sus publicaciones, de la transición de *La voluntad de Saber* a *El uso de los placeres*[165]. En el cual retoma con el *tomo II de la historia de la sexualidad*, volviendo sobre la antigüedad. Buscando bajo qué condiciones, bajo que técnicas se constituye ahí el "sí mismo" y bajo que trama de relaciones de fuerza esta ocurre.

Queda por desarrollar aquí la exploración sobre esta constitución de subjetividad, su relación con el pensamiento y que compete el origen mismo de la Filosofía. Entender por qué, acontece, en conjunto con el nacimiento de la filosofía una relación distinta de fuerzas y una nueva constitución de subjetividad. Por qué en esta cultura ligada a la filosofía, los sujetos se consideraron a sí mismos libres, donde de alguna manera vemos una doble relación del pensamiento y la vida, en la cual el pensamiento se vuelve coextensivo a la vida y la vida se vuelve coextensiva al pensamiento. Y abordaremos un concepto distinto sobre la práctica de la filosofía, que entraña algo más que solamente un conocimiento discursivo y que es: La transformación de "sí mismo".

2.- Cuidado y Conocimiento de sí mismo: Jerarquía y olvido

Para nuestro propósito que es el de explorar el eje de la subjetividad en el pensamiento de Michel Foucault tendremos como texto fundamental el

[165] Si bien seguía realizando sus cursos o entrevistas que hoy podemos explorar, hizo un alto en sus publicaciones desde 1976 a 1984.

curso que dictó en el Colegio de Francia entre 1981 y 1982 *La hermenéutica del sujeto*[166]. Su investigación se centra en el concepto de "sí mismo" en la Antigüedad y el lugar que ocupa éste en el conocimiento, en la cultura, en la filosofía y en la relación de sí consigo mismo. Específicamente, su estudió se centrara, en la cultura helénica y romana en los Siglos I y II de nuestra era, prestando mayor atención al desarrollo del estoicismo.

De antemano, se podría tener la impresión de que se va a dilucidar una historia ya estudiada, que nos podría plantear algunos conceptos teóricos sobre una Antigüedad ya conocida y asimilada por pensadores de épocas posteriores. Y que incluso, podría parecer más relevante, un estudio sobre el acontecer filosófico más reciente. Creyendo que nos interpela o hace eco de mejor manera, en relación a nuestro interés filosófico y en relación al interés que podamos tener sobre nosotros mismos. Sin embargo, uno de los fenómenos que nos podría disuadir de aquello e interpelarnos en el sentido inverso, es la misteriosa y fuerte atracción entre pensadores modernos interesados en la constitución de sí mismo y su relación con la cultura y filosofía en la Antigüedad. Pensadores cómo Heidegger, Nietzsche, Spinoza, Haddot, el propio Foucault y también podríamos mencionar a otros como Montaigne o Goethe. En los cuales, a partir de este vínculo con la Antigüedad, podríamos trazar una especie de mapa discontinuo, una historia alternativa de la Filosofía, en la que encontremos en ella como eje central, la preocupación por la vida, por la existencia, por la subjetividad concreta. Una mirada y un quehacer filosófico que contemple a la subjetividad más allá de la constitución del sujeto como objeto de conocimiento.

Foucault explora el lugar del "sí mismo" en la Antigüedad, la relación del sujeto consigo mismo y su relación respecto al conocimiento. Abriendo nuevas posibilidades y desentrañando una historia no conocida, o en parte tergiversada

[166] Foucault, Michel, *La Hermenéutica del sujeto,* Segunda edición, Fondo de cultura económica, Ciudad de México, 2018.

sobre la interpretación que tiene la tradición histórica del pensamiento, en relación a la práctica de la filosofía en la antigüedad y a la relación que los antiguos tenían consigo mismo. Nos hacemos la pregunta por el significado y la practica misma de la filosofía en la Antigüedad. ¿En qué consiste el ejercicio de la filosofía? ¿En qué medida interpela al sujeto? Necesitamos saber qué relación establece el sujeto con respecto al conocimiento y las implicancias necesarias que tiene para la constitución de la cultura y la propia subjetividad, como formas de relacionarnos con nosotros mismos y con nuestra existencia. Abordar una suerte de genealogía del sujeto y examinar las posibles repercusiones que pueda tener sobre la comprensión del "sí mismo" en nuestra actualidad.

Pierre Hadot en su obra *Filosofía Antigua y ejercicios espirituales*[167] nos expresa la idea de que la Filosofía en la Antigüedad se presentaba a sí misma como una actividad, como una forma de vida, desdibujando la idea de que la filosofía antigua es solo la expresión de un pensamiento discursivo que se constituye como saber teórico. Y plantea una distinción de dos polos de la filosofía: En uno encontramos la enseñanza como discurso acerca de la filosofía, una teorización, y en el otro hallamos lo que para Hadot es la filosofía en sí misma que refiere a la forma de vida filosófica[168]. En la primera se nos interpela de manera directa cómo una exhortación de las verdades sobre sí y en la segunda encarnamos la práctica de estos principios, en una transformación de sí mismo y la consiguiente puesta a prueba en el acontecimiento. Ideas de la cuales hará eco Foucault con matices distintos.

Todo el curso que ya mencionamos, reunido como obra en *La hermenéutica del sujeto*, es la investigación y develamiento de esta práctica de transformación de "sí mismo" como ejercicio filosófico en las distintas escuelas de la antigüedad. Otras veces sigue la huella de estas prácticas en el cristianismo a principios de la edad media. Pero en esta época aparecen aquellas prácticas en

[167] Hadot, Pierre, *Ejercicios espirituales y Filosofía Antigua,* Ediciones Siruela, España, 2006. P238
[168] Hadot, Pierre, *La filosofía como forma de vida*, Alpha decay Barcelona, 2009. P167-171

una reapropiación por parte del cristianismo, de la cultura de sí, que tuvo su apogeo en los siglos I y II de nuestra era en la cultura grecorromana.

A esta forma de aprendizaje y de coacción de sí, sobre sí mismo, como expresión de la filosofía, la llamamos a propósito de Hadot, práctica de ejercicios espirituales. Que podemos segmentar en tres puntos. Primero son acciones que el sujeto realiza para tener acceso a la verdad (como la escucha, la disposición interior). Segundo son prácticas que el sujeto realiza sobre sí mismo para su propia transformación (como la meditación, el examen de conciencia). Donde las distintas verdades aprendidas nos coaccionan, modifican nuestra manera de ser y nos transforman preparándonos para la existencia. Y un tercer momento donde aquellas verdades en nuestro "sí mismo" se ponen a prueba en el acontecimiento (la vida como prueba o el dominio de sí). Tenemos la escucha, los ejercicios sobre sí y el ponerse a prueba en el acontecimiento. En otras palabras, si lo dijéramos en un sentido Heideggeriano desde la filosofía del ser, podríamos decir, que es preciso develar el ser, reflexionar sobre el ser y un tercer momento en que es necesario que el ser se reflexione en el sujeto[169].

Desde el punto de vista de cómo accedemos a la tradición filosófica tenemos una curiosa imagen: La Filosofía Antigua como un ejercicio, como una praxis, como una exhortación directa al sujeto para su transformación y que allí, incluso se pueda alojar su sentido. Ya que la filosofía se nos presentó, diría Foucault, a partir de la modernidad, como un acto de conocimiento teórico que por sí mismo daría acceso a la verdad. Ya que desde el punto de vista moderno lo que da acceso a la verdad es el conocimiento y solo el conocimiento. Y que rara vez nos interesamos y nos preguntamos por el ¿Quién? ¿Quién conoce? La pregunta para definir una cosa, dice Gilles Deleuze *"¿Qué es lo que? En el fondo es siempre la pregunta: ¿Qué es lo que es para mí? (para nosotros todo lo que*

[169]Deleuze, Gilles, *La subjetivación: curso sobre Foucault,* "Clase 2". Editorial Cactus, Buenos aires, 2015. P78

vive, etc.)"[170]

Y podemos seguir descendiendo a través de esta pregunta ¿Quién conoce? ¿Qué fuerzas? ¿Qué voluntad se halla tras este conocer? Hay un sujeto que conoce, una intención, una voluntad una fuerza que se expresa a través del conocer. ¿Quién es ese sí mismo detrás de aquella búsqueda de verdad? ¿Qué derecho tiene a ciertas verdades? ¿Qué camino ha recorrido, que ejercicios ha realizado en sí mismo para tener acceso a ella? Sin duda estás son preguntas que apelan a volver la mirada sobre sí y sobre este sujeto que pregunta.

> Para la espiritualidad un acto de conocimiento jamás podría en sí mismo y por sí mismo lograr dar acceso a la verdad, si no fuera preparado, acompañado, duplicado, consumado por cierta transformación del sujeto, no del individuo, sino del sujeto mismo en su ser de sujeto[171]

Hablamos anteriormente de que el ejercicio de la filosofía constituía dos polos: Un polo de acción y un polo de discurso. Ahora hablamos de esta doble relación: de la transformación del sujeto por medio de ciertas verdades y las verdades a las que accedemos por medio de esta transformación. Sin embargo, lo que comúnmente conocemos en el método intelectual, lo que da acceso a la verdad en la edad moderna, es el conocimiento y solo el conocimiento. El sujeto debe responder a condiciones formales del conocer, pero el sujeto que conoce, en sí mismo, no debe realizar ninguna transformación.

¿Y no pareciera que, para alcanzar y tener acceso a ciertas verdades, deberíamos recorrer ciertos caminos, realizar ciertas transformaciones y coacciones sobre nosotros mismos? Sin duda que hay conocimientos a los que podemos acceder mediante un método o condiciones formales del conocer como las ciencias exactas. Pero hay conocimientos del orden de los saberes que competen nuestra existencia y accedemos a ellos mediante una transformación

---

[170]Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la Filosofía.* "III La crítica, 2 Formulación de la pregunta en Nietzsche" Editorial Anagrama, Barcelona, 2008. P108

[171] Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto,* "Clase del 6 de enero de 1982" (primera hora), Segunda edición, Fondo de cultura económica, Ciudad de México, 2018. P34

de sí, de la cual obtenemos una disposición interior que nos ayudan a enfrentar el acontecimiento mismo. En estas transformaciones debemos desplegar luego nuestras verdades en la existencia, encarnadas en nosotros mismos, desde la particularidad de nuestro sí mismo. A propósito de estas transformaciones por medio de saberes, dice Nietzsche en *Ecce Homo "Toda conquista, todo paso adelante en el conocimiento es consecuencia del coraje, de la dureza consigo mismo"*[172].

Dicho al modo griego, el saber es conciencia del dominio de sí, y debemos dar ese paso hacia nosotros mismos, tenemos que tener el coraje de decirnos la verdad (Parresia) y tener la franqueza al volver la mirada hacia nosotros mismos. "Ad se convertere" será el termino elegido por Foucault para designar este volver sobre sí. Queda por preguntar nuevamente ¿Quién es este sí mismo? ¿Qué transformaciones debe hacer en sí mismo para alcanzar ciertas verdades? En general hasta ahora, entendíamos el ejercicio filosófico (ya sea antiguo o moderno) casi exclusivamente, como ejercicio especulativo y teórico del conocimiento y no se profundizaba en ninguno de estos aspectos antes mencionados cómo: Transformación, volver sobre sí o coacción de sí mismo. Y uno de los planteamientos del curso *La Hermenéutica del sujeto*, es que, está práctica de espiritualidad, la preocupación del sujeto sobre sí mismo, encontró su cúspide en los siglos I y II de nuestra era, en la cultura Grecorromana. Donde se abre una interesante tarea: Saber en esta época en que consistía el ejercicio filosófico y qué lugar que ocupaba en relación a la subjetividad. Qué tipo de relación establecía el sujeto consigo mismo y en qué consistía está práctica espiritual.

Hemos esbozado ya una tesis, el ejercicio filosófico como una práctica para una transformación de sí mismo, en el aprendizaje de ciertas verdades, en la internalización de aquellas y su coextensividad a la vida. Enigma que nos alcanza indirectamente hoy, sobre el sentido de nuestro ejercicio filosófico (y si es que a la práctica de la actualidad podríamos seguir llamándolo hoy un

[172] Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo,* "Prologo", Alianza editorial, España, 2005. P19

ejercicio), y la relación de este ejercicio con nosotros mismos. Y la pregunta que hacemos es la siguiente ¿Existe alguna significación relevante del ejercicio filosófico como práctica espiritual en la Antigüedad, para nuestro hoy y para una tarea futura de la filosofía? ¿Cuál podría ser el vínculo, y el aspecto esencial que la Filosofía hoy y en una posteridad, podría recuperar de la filosofía Antigua? Nos anticipamos a una cita de Gilles Deleuze sobre la relación entre el filósofo de hoy, el filósofo del futuro y el filósofo en la Antigüedad:

> Esta imagen del filósofo es también la más vieja, la más antigua. Es la del pensador presocrático "fisiólogo y artista, intérprete y evaluador de mundo" ¿Cómo entender esta intimidad entre el futuro y el original? El filósofo del futuro es al mismo tiempo el explorador de los viejos mundos, cimas y cavernas, y solo crea a fuerza de recordar algo que fue esencialmente olvidado. Ese algo según Nietzsche es la unidad del pensamiento y de la vida. Unidad compleja: Un paso para la vida, un paso para el pensamiento. Los modos de vida inspiran maneras de pensar, los modos de pensamiento crean maneras de vivir. La vida activa el pensamiento y el pensamiento a su vez afirman la vida. No tenemos siquiera idea de esta unidad presocrática[173]

Sin duda esta cita nos da muchas claves en nuestra investigación. Claramente la tarea del filósofo, de explorador de viejos mundos es precisamente la tarea que asume Foucault y también Pierre Hadot[174]. Y hay frases en la cita anterior que nos aportan indicios relevantes que no podemos pasar por alto, como aquella expresión: "A fuerza de recordar algo que fue esencialmente olvidado" El mismo párrafo nos da una respuesta y dice que aquello que fue esencialmente olvidado es una vieja alianza, la unidad del pensamiento y la vida. Donde el pensamiento, a lo largo de la historia pudo haberse distanciado de la vida y haber roto esa vieja alianza, que si existió (según Nietzsche, Foucault, Hadot) en la

[173] Deleuze, Gilles, *Nietzsche* "La Filosofía" Fondo de cultura económica, Ciudad de México, 2002 P24

[174] Pierre Hadot decía de sí mismo "Intento ser, como decía Michelet, "el lazo de los tiempos", asegurar "aquella cadena vital que del pasado aparentemente muerto hace circular la savia hacia el porvenir" Véase: Hadot, Pierre (2009): *La Filosofía como forma de vida*. Ediciones alpha decay S.A. Barcelona. P218

filosofía antigua. Y posteriormente respondió a otros intereses, distintos a los de la vida sensible, del sujeto mismo en relación a su subjetividad y al acontecimiento.

Dirigir la mirada a la Antigüedad, a la Filosofía Antigua, a algo esencialmente olvidado, es uno de los puntos de partida de los estudios en *La Hermenéutica del sujeto*. Algo quedo oculto y lo que damos por hecho como un saber, por todos conocido, quizá oculta una historia y unos intereses que no son los nuestros y no sabemos quien recibe sus beneficios (trama poder-saber). Por lo tanto, lo que encontramos en Foucault es una historia de la subjetividad que desentraña desde el prisma genealógico, aquello "esencialmente olvidado": La unión del pensamiento y la vida, en la cual mediante la práctica de ejercicios espirituales, el pensamiento vuelve sobre la vida para su transformación mediante la coacción del sujeto mismo por la verdad. Coacción que es elegida por el sujeto para su propia transformación. Foucault nos muestra unas técnicas de sí en la antigüedad, diferentes a las que ya conocemos (y tendemos a creer que son las únicas): Una relación gnómica del sujeto consigo mismo por contraposición a una relación gnoseológica de nosotros mismos.

Estas técnicas de sí Foucault las desarrolla en cierto antagonismo con la forma de conocimiento moderno, donde a partir del método intelectual, el sujeto tal como es, es capaz de verdad, sin realizar ninguna transformación sobre sí. Sino que solo debe responder a ciertas condiciones formales del conocer. Formas del conocer que nos son tan habituales, tan conocidas, que hasta cierto punto se llega a creer, que fueron siempre las mismas desde la Antigüedad hasta nuestra actualidad. Por lo tanto, a partir de Foucault y de Hadot, desentrañamos una rica historia de la filosofía como ejercicios espirituales. Como prácticas de ejercicios sobre sí mismo, que fue la práctica habitual de la filosofía en la Antigüedad. Se nos abren tareas y posibilidades muy interesantes respecto a esa conexión con la Antigüedad. ¿Qué elementos contenía esta relación sujeto-verdad en la Antigüedad, que hayamos perdido, olvidado y queramos recuperar para una filosofía del futuro? El interés de Foucault precisamente no será, al menos de manera explícita una filosofía del futuro, pero si el presente mismo. Y para eso

recurre a la Antigüedad para investigar qué aspectos de la filosofía, de quienes se llamaron a sí mismos sujetos libres, hicieron que se constituyera un proceso de Subjetivación.

Para abordar esta relación entre sujeto y verdad, de como se constituyen ciertas verdades en nosotros mismos Foucault va a elegir un concepto griego poco conocido como es el de Epimeleia Heautou[175] y que puede traducirse como ocuparse de sí o cuidado de sí. Concepto que no ha tenido mucha importancia entre los historiadores de filosofía y que ha sido eclipsado por otro concepto bien conocido, que es aquel de la inscripción délfica: El Gnothi Seauton, que significa conócete a ti mismo.

Para *Foucault* aquel precepto de "Conócete a ti mismo" (Gnothi Seauton) parece contener casi en su totalidad la tradición filosófica (salvo una historia intermitente, discontinua de la filosofía al margen de la tradición) y del conocimiento en cuanto a su relación con el sujeto, desde el pensamiento de Sócrates hasta nuestros días. Pero lo que nos dice Foucault, que aquel precepto de "conócete a ti mismo", no fue de tal relevancia en sus orígenes, sino que tan solo era uno de los preceptos délficos que había que tener en cuenta al momento de acudir al oráculo.

Aquellos preceptos eran tres: "*El Meden Agan: No hagas demasiadas preguntas, solo las necesarias; El Eggue: No te comprometas con obligaciones que no puedas honrar; y el Gnothi Seauton: Examina, conócete a ti mismo para saber bien que preguntas vas a realizar*"[176]. Por lo tanto el concepto conócete a ti mismo (Gnothi Seauton), no era una exigencia ni una máxima cultural dirigida a los griegos ni a la filosofía como pensamos hoy en día, sino que en principio era solo uno de los preceptos que se indicaban para consultar el oráculo. Posteriormente este concepto es relacionado con el ejercicio filosófico de Sócrates, y se vuelve parte importante de un ejercicio para consigo mismo. Pero lo

[175] Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto,* "Clase del 6 de enero de 1982" (primera hora), Segunda edición, Fondo de cultura económica, Ciudad de México, 2018.
[176] *Op. Cit*. P18

es, contenido y situado bajo un concepto mayor, que abre el ejercicio filosófico de Sócrates, qué es el "Cuidado de sí" (Epimeleia Heautou).

Bajo el Cuidado de sí, Sócrates desarrollará sus interpelaciones, sus diálogos y su ejercicio filosófico. Increpa a la juventud a ocuparse de sí mismos. Debes primero ocuparte de ti. Exigencia ética que se volvió transversal a toda la cultura Grecorromana. Ya que, según Sócrates, la mayoría de los hombres se empeña en obtener fortuna, interés privado, mandos militares, éxito en la tribuna, etc. Pero nos olvidamos de ocuparnos de nosotros mismos. Muchos rodeos da el espíritu humano buscando fuera de sí, cuando deben ocuparse y volver la mirada sobre sí mismos.

Sócrates, dice Hadot, es un maestro del dialogo con el otro, consigo mismo y un maestro en la práctica de ejercicios espirituales. Dialogar con uno mismo supone luchar consigo mismo. Una coacción amistosa, pero una coacción al fin y al cabo y una transformación sobre "sí mismo".[177] Esta coacción sobre sí que engloba los ejercicios espirituales la llamamos a partir de Foucault Ascética (Askesis)

"Sócrates dice que, con respecto a sus pares, representa el papel de quien despierta. La inquietud de sí, por lo tanto, va a considerarse como el momento del primer despertar"[178] En la inquietud de sí, encontraremos la respuesta de aquello esencialmente olvidado. El concepto de inquietud de sí contempla una serie de ejercicios: el primero es volver la mirada sobre sí mismo (Ad se convertere), como una retirada en sí mismo (Anakoresis); como una forma de ser, de estar, de habitar en el mundo (Krestai); y luego las acciones que uno ejerce sobre sí para la transformación de uno mismo (Askesis)

Estas expresiones del sujeto consigo mismo constituyen algunos de los ejercicios espirituales fundamentales de la Antigüedad. Espiritualidad que se

[177] Hadot, Pierre, *Ejercicios Espirituales y Filosofía Antigua*,"Ejercicios espirituales: III Aprender a dialogar" Ediciones Siruela, Madrid, 2006. P34-39

[178] Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto,* "Clase del 6 de enero de 1982" (primera hora), Segunda edición, Fondo de cultura económica, Ciudad de México, 2018. P23

entiende por la práctica por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. Siempre su práctica, como técnica de sí, supone una relación de sí consigo mismo, donde se graba la fuerza de la verdad en el "sí mismo" y su puesta en práctica es el acontecimiento mismo. Y a este respecto entendemos por filosofía la forma del pensamiento que se interroga acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad. Y podemos intuir el significado de filosofía en la Antigüedad. ¿Qué es lo necesario para que el sujeto tenga acceso a la verdad? Volver sobre sí, realizar ciertas transformaciones en sí mismo, la filosofía es coextensiva a la existencia, a la vida.

El cuidado de sí es el precepto que abre los ejercicios espirituales, fue un fenómeno general, propio de la sociedad Helenística y Romana, y al mismo tiempo un acontecimiento en el pensamiento. Es más, podríamos decir, que en la Antigüedad, no existe diferenciación entre filosofía y ejercicios espirituales. La filosofía era en sí misma práctica de ejercicios espirituales. Se les llama filósofos a veces a quienes no escriben ni poseen alguna escuela, pero viven o ejercen una vida de acuerdo a una práctica y principios de la filosofía. Como los Cínicos, que jamás consideraron sus escritos como conocimiento valido teóricamente con sentido en ellos mismos, sino que estos son desarrollados como parte de una práctica de ejercicio espiritual. Su interés era únicamente cultivarse a sí mismos y los textos eran parte de un complemento en esa tarea para recordarse a sí mismo lo que es importante recordar, más que tener algún sentido transcendente o literario. En esta dirección se encuadran también las meditaciones de Marco Aurelio. No sabemos exactamente si sus notas son de su autoría, si las escucho o fueron de algún maestro. No es lo relevante, sino que se las escribe a sí mismo para recordar lo que es importante. Solo para recordarse a sí mismo lo que merece recordarse, como verdades que se graban en el cuerpo al releerlas y volver a meditarlas. Para su puesta en práctica en el presente. Meditar, escribir y poner en práctica en el acontecimiento. Constituir un sí mismo Gnómico.

En la Antigüedad, filosofía y ejercicios espirituales (ejercicio o técnicas de sí para Foucault) no eran sino, el desarrollo de una misma actividad. En las distintas

épocas helénicas y romanas, tuvieron distintas prioridades, o llevaron a distintos fines, pero en ambas para alcanzar la verdad había que prepararse, realizar una transformación sobre sí mismo para que se pueda consumar aquella verdad que nos otorga sentido y satisfacción. Dice Sócrates a Alcibíades: "Para gobernar la ciudad debes ocuparte de ti mismo"[179] Que pone de manifiesto, que la inquietud de sí y los ejercicios espirituales eran importantes, necesarios, eran un medio para gobernar la ciudad, el fin era la ciudad. Pero el desarrollo mayor, la cúspide de este cuidarse y ocuparse de sí, tuvo lugar en los siglos I y II en la cultura grecorromana, con enérgica propiedad en los Estoicos: Séneca, Epicteto, Marco Aurelio. En ellos podemos identificar el concepto de Epimeleia Heautou (cuidado de sí) con el concepto "Cura de Sui". Aquí, a diferencia de la preocupación en el Alcibíades de Platón, el medio y el fin van a ser los ejercicios espirituales. Debes ocuparte de ti mismo. Lo más importante es que te ocupes de ti mismo.

Si bien hubo importantes diferencias y matices, para dimensionar su importancia debemos decir que estos ejercicios espirituales atravesaron toda la Antigüedad: La filosofía y cultura helénica y romana; Y Posteriormente en la espiritualidad cristiana. Según Foucault ha tenido cerca de mil años de transformación, desde el Siglo V antes de Cristo, hasta el siglo IV, V después de Cristo. Y su fin se dio a partir de lo que él llama "el momento cartesiano" que no tiene que ver específicamente con Descartes, sino con lo que propone ese momento con el nacimiento del método, de la filosofía moderna teórica, de pura exegesis, separada de una praxis. Sin establecer relación con el lugar que ocupa el sujeto y sus transformaciones. En definitiva, a partir de ese momento, lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad, es el conocimiento y solo el conocimiento. Radicalmente cambian las técnicas de sí, ahora a partir de ese momento cartesiano, se desenvuelve casi exclusivamente, un desarrollo gnoseológico de la relación consigo mismo.

No tenemos aún idea de porque la filosofía dejo de ser un ejercicio espiritual, un volver sobre sí mismo. De aquella Antigüedad, pareciera que solo

[179] Op. Cit. Clase del 20 de enero de 1982-primera hora

nos queda el concepto bastante conocido de Conócete a ti mismo. Olvidando el concepto mayor que lo contenía que era el de cuidado de sí (Epimeleia Heautou). Sabemos hoy, que las condiciones del conocer son solo formales, que no es necesario que el sujeto vuelva la mirada sobre sí, o que tenga que realizar ciertas transformaciones para acceder a la verdad. Sabemos muy bien que el trabajo de estudio filosófico, se da en general en un discurrir teórico, un oficio interpretativo de autores, del sujeto, del mundo que nos rodea. Pero en ningún punto pareciera que nos ponemos a nosotros mismos en juego, en una transformación. Habría que ver en qué medida se halla esta idea en las transformaciones dialécticas, a partir de Hegel y Marx, o si solo aparecen como transformaciones de las condiciones materiales y una relación consigo mismo de carácter gnoseológico y totalitario hacia las subjetividades. Pero en definitiva en la tradición filosófica moderna y en su interpretación de la tradición filosófica no parece ser tema del ejercicio filosófico preguntarnos por aquella espiritualidad, de cómo obtener lo necesario para la transfiguración de nosotros mismos y aun menos preguntarnos por lo que podría ser una vida filosófica[180] En este sentido hay una clara escisión entre vida y filosofía. Y es que en algún momento se despojó a la filosofía de su práctica como ejercicio espiritual y ya no fue vital que el ser humano volviera la mirada sobre sí mismo.

A este respecto, *Pierre Hadot,* nos dirá, que el declive de los ejercicios espirituales comenzó con la Teología, en principio con la aparición del cristianismo. Ya que en su aparición el cristianismo, se presentó como una filosofía. Eso trajo consigo, que una vez establecido este, se enseñoreo y se apropió de las prácticas espirituales grecorromanas, y relego a la filosofía al plano teórico, poniéndola al servicio de la Teología como ciencia madre. Apropiándose de la suma de sus ejercicios para su acontecer religioso. Como dijimos antes, para Foucault el fin de los ejercicios espirituales ocurre en la modernidad y lo llama

[180] Tema ampliamente desarrollado por Hadot. Véase: Hadot, Pierre, *La filosofía como forma de vida*, Ediciones Alpha decay, Barcelona, 2009

"momento Cartesiano"[181] Y no tiene que ver con un momento cronológico exacto, sino que es ese momento donde el sujeto, tal como es, es de todas maneras capaz de verdad. Y es a partir de ese momento virtual[182] donde comienza una nueva forma de relacionarnos con nosotros mismos, solo a partir del conocimiento. Donde se olvidan este arte de escultura sobre sí mismo englobado en el concepto de cuidado de sí. La práctica del conocimiento de sí mismo se separa y avanza sin el concepto mayor que lo contenía: El cuidado de sí. Ya no es importante ocuparnos de nosotros mismos y la verdad ya no será el equipamiento que necesitamos para la transformación de nosotros mismos. El operador de aquella práctica, el guía en aquella transformación, el maestro, era el filósofo. Por suerte dice Foucault *"he olvidado el nombre de esos maestros modernos… en la antigüedad se los llamaba filósofos"*[183]

En nuestra época debemos sujetarnos a métodos para acceder a la verdad, que son solo condiciones formales del conocer y en ningún caso aportarán un regreso sobre sí mismo, ni nos mostrarán una forma de habitar o una transformación de sí. El ¿Quién? que nos planteamos en un comienzo, se transforma en conocimiento mediante el método intelectual. Busca tener verdades seguras y objetivas, donde el interés por nosotros mismos tendrá que reducirse, a ser, tan solo, un objeto de conocimiento. Como ya lo dijimos. Solo sobrevive "el conócete a ti mismo". Conocerse mediante el método, bajo las formas actuales e imperantes del conocimiento. Donde en ningún caso pareciera haber otra manera de responder al interés por nosotros mismos.

Sobrevive un "sí mismo" Gnoseológico[184]. Una caricatura de este momento, gnoseológico, cartesiano se nos muestra en el capítulo "el hombre de la

[181] Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto,* "Clase del 6 de enero de 1982" (primera hora), Segunda edición, fondo de cultura económica, Ciudad de México, 2018. P32

[182] Virtual ya que no fue un corte abrupto sino un declive y una transformación hasta caer en el olvido del que mencionamos a lo largo de nuestro trabajo.

[183] Foucault, Michel, *¿Qué es la Crítica?* "La cultura de sí: conferencia dictada en la universidad de California en Berkeley, 12 de abril de 1983" Siglo xxi Editores Argentina, 2018 P99

[184] Foucault, Michel, *El origen de la hermenéutica de sí,* "Introducción", Siglo xxi Editores Argentina, 2016. P32

sanguijuela"[185] de Nietzsche. Donde aquel hombre superior tiene como máximo ideal el conocimiento y la ciencia. Pero jamás vuelve la mirada sobre sí (las sanguijuelas le chupaban la sangre); Ni le preocupa su forma de estar, ni qué lugar habita en el mundo (el hombre de la sanguijuela se encontraba en una ciénaga); Ni el sentido o grandeza de la verdad a la cual accede (estudiaba solo el cerebro de la sanguijuela). A diferencia de los ejercicios filosóficos de la Antigüedad que requerían volver sobre nosotros mismos, acecharnos, coaccionarnos, transformarnos. Y la verdad parecía revelarse en plena relación con nosotros mismos ligadas a un sentido y un influjo directo sobre nuestro ser. Pero en esta actual y moderna forma de conocer, los frutos de la verdad no sabemos quién los recibe. Si el progreso, la ciencia, la humanidad o el estado, o un algo indeterminado. Por eso al momento de acercarnos a la Filosofía Antigua desde nuestra visión moderna, nos equivocábamos desde las bases al estudiar antiguas escuelas filosóficas tan solo como teorías filosóficas. Cuando sus filosofías tenían un polo de discurso y un polo de acción, de vida filosófica. Y el ejercicio de la filosofía no se diferenciaba de la práctica de ejercicios espirituales (Hadot) o cuidado y arte de sí (Foucault). Tenemos ejemplos desde los Pitagóricos, Sócrates, Neoplatónicos, Epicúreos, Cínicos, Estoicos y otros. Será necesario ahondar en las distintas formas de estos ejercicios espirituales y en la inquietud de sí. Sabemos que además de ser un acontecimiento en el pensamiento, es también un acontecimiento de la sociedad grecorromana, y no debemos confundir ocuparse de sí, volver la mirada hacia sí, con la preocupación individualista del sujeto sobre sí, sobre la construcción de su yo en la actualidad. Parece ser necesario ahondar en un ocuparse de sí, para desarrollar un arte de sí mismo, de la propia existencia, que podría ser vital, pensando en el ejercicio filosófico del presente y pensado, quizá, hacia una filosofía futura. Conceptos en relación a la inquietud de sí y la espiritualidad que necesitan desarrollarse en profundidad, y establecer las bases de lo que Foucault llama una estética de la

[185] Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra,* "La Sanguijuela", Primera edición revisada, Alianza editorial, España, 2006. P341

existencia o un arte de sí. Como la frase de Píndaro, que hace suya Nietzsche "Llega a ser el que eres". Debemos ocuparnos de este olvido. Del sujeto en relación con la verdad y el significado que tiene el ejercicio filosófico para sí mismo.

3.- Volver sobre sí mismo: El dominio de sí y la libertad interior

Lo que nos muestran Foucault y Hadot sobre la Antigüedad, en esta redirección de la mirada del sujeto sobre sí mismo, es que éste dependa de sí mismo y pueda volver a ser libre a través de una serie de transformaciones. A este conjunto de transformaciones Foucault le llama: Ascética[186]. Para no confundir con aquello en lo que se transformó aquella Askesis tras acaecer la cultura de sí: En ascesis y ascetismo. Significación muy diferente de lo que considera Foucault por Ascética. Ya que el ascetismo se tiene lugar a unas renuncias progresivas, hasta llegar a la renuncia final de sí mismo. Sin embargo en el concepto original de Askesis, que Foucault designará como ascética (sin bien hay renuncias es solo para la concentración en sí y para su desarrollo), se trata de prácticas espirituales que el sujeto ejerce sobre sí mismo con el fin de lograr una relación plena, coherente consigo mismo y con su entorno.

Esto se logra mediante un equipamiento de preceptos que debo recordar y ejercicios que se deben practicar, para constituir para sí este equipamiento que nos ayude superar el acontecimiento y alcanzar la consumación de nuestra existencia antes de que nos alcance la muerte (consumare vita ante mortem)[187]

Esta ascética no nos invita a ocuparnos sobre preguntas ulteriores, sobre el origen del mundo o las causas detrás de la naturaleza. Sino que nos invita a reconocer que nos hallamos en el lugar del pensamiento, de aceptación y de reconocimiento de la totalidad del cosmos o dicho de otro modo, de indiferenciación con respecto a lo que no depende de nosotros, aceptando lo que

[186] Foucault, Michel, *La Hermenéutica del sujeto* "Clase del 17 de marzo de 1982-primera hora", Segunda edición, Fondo de cultura económica, Ciudad de México, 2018. P394
[187] Seneca, Aneo *Epístolas morales a Lucilio* "libro IV, epístola 32" Editorial Gredos, Madrid, 2016.

ocurre fuera de nosotros y que depende únicamente de la Naturaleza. Y a ser soberanos en la exigüidad del momento presente.

Quienes nos darán una respuesta definitiva en este caso serán los Cínicos, con Demetrio[188] , éste hace una diferenciación, separando los conocimientos inútiles de los conocimientos útiles. Diciendo que conocer los secretos del mundo y de la naturaleza no es relevante para la existencia humana, además que aquellos se encuentran velados. Y si es así, es porque la naturaleza tiene intrínsecamente sus razones, desconocidas para nosotros. Pero lo que si merece ser conocido está siempre bajo nuestro alcance y una de ellas es conocer al sujeto mismo, en su existencia dada. No necesitamos identificarnos con lo que ocurre más allá de nosotros mismos, buscando en la existencia fuentes dispensadoras de sentido situadas fuera de nuestra soberanía. Si hacemos eso, si nos identificamos con aquello que ocurre fuera de nosotros, caeremos en lo más habitual, en un "olvido de sí" que Seneca llama "Stultinia"[189] y que se manifiesta precisamente porque el ser humano no se ocupa de sí. No vuelve la mirada sobre sí, sino que está a merced del mundo y sus representaciones. Hace depender forzosamente su juicio, su querer y sus fines en lo que no depende de sí, y no encuentra jamás un contenido que le sean realmente propios. Y en ese constante ir y venir tampoco encuentra la serenidad ni la tranquilidad del alma.

El stultus está alienado. Quiere situar su yo y su soberanía en la parte de nuestra relación con el mundo que no podemos controlar. Vivimos un mundo demasiado humano y debemos situarnos según los Estoicos en la perspectiva de la totalidad del universo. Reconocer el valor de lo que hacemos, de nuestro presente, y de la unidad de nuestra vida desde esa perspectiva universal.

En nuestra relación con nosotros mismos habitamos fuera de sí. Así se constituye nuestra historicidad. Los procesos de subjetivación parecen estar tomados por técnicas de sí gnoseológicas, donde el sujeto al no saber, al no

[188] Foucault, Michel, *La Hermenéutica del sujeto*, "Clase del 10 de febrero de 1982 (segunda hora)", Segunda edición, Fondo de cultura económica, Ciudad de México, 2018. P230

[189] Op. Cit. "Clase del 27 de enero de 1982-primera hora"

descubrir o no querer encontrar una verdad sobre sí y no hacerse cargo de la relación consigo mismo consigue que las tramas de poder-saber le indiquen, quien es él, cual es su sí mismo.

El tema de Foucault en su obra es, según Deleuze, en ¿Cómo franquear la línea del poder?[190] Por eso Foucault vuelve a la Filosofía Antigua, a Sócrates, a los Estoicos, Epicúreos, Cínicos. Porque quizás solo ahí encontrará el mayor desarrollo de la filosofía como exploración de otra relación consigo mismo. Quizá solo ahí, vuelve a hallar la subjetivación liberada de las tramas de poder-saber, como un eje independiente que constituyera "sí mismo".

La práctica de ejercicios de transformación de sí aporta el equipamiento necesario para desarrollar el vivir como un arte (Tekne tou biou). Como una nueva posibilidad, una nueva técnica de sí. Que nos enseñe a explorar e inventar verdades, formas de vivir desde nuevas relaciones con nosotros mismos y disponer de una serie de discursos y prácticas para desarrollar nuestra vida como arte y establecer una relación plena consigo mismo. Respecto de hacer una vida una existencia estética le preguntan a Foucault:

> Este tipo de proyectos es muy común en lugares como Berkeley, donde la gente piensa que todo, desde la manera en que come el desayuno, hasta la manera que tiene sexo, hasta la manera en que pasa el día, debería perfeccionarse en sí misma… (Foucault responde) Pero me temo que en la mayoría de esos casos, lo que la mayoría piensa es que si hacen lo que hacen, si viven como viven, es porque conocen la verdad sobre el deseo, la vida, la naturaleza, el cuerpo[191]

Decimos que la relación de si consigo mismo debe volverse independiente de las formas de saber, su lugar es el lugar del pensamiento, donde nos constituimos y pensamos más allá de los estratos del saber. Donde no debemos confundir, ocuparse de sí, volver la mirada hacia "sí mismo", con la preocupación

[190] Deleuze, Gilles, *La subjetivación: Curso sobre Foucault,* "Clase 1: El pliegue del afuera", Editorial Cactus, Buenos aires, 2015. P14

[191] Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Nueva visión. Buenos Aires, 2001. P264

individualista del sujeto. Que visto desde el concepto de inquietud de sí, parece más bien un esclavo de sus pasiones y no corresponde al eje de la subjetividad liberada de la trama saber-poder.

Es en nosotros, desde nosotros, donde podemos experimentar, observar, acecharnos, transformar y modificarnos. El ejercicio de la filosofía en la antigüedad es primero el ejercicio de una ascética, dedicarse a una serie de transformaciones sobre nosotros mismos. Dijimos anteriormente que hubo algo esencialmente olvidado. Debemos profundizar en estos ejercicios espirituales que conllevan a recobrar aquello olvidado, para que *"podamos volver a ser lo que habríamos debido ser pero nunca fuimos"*[192] diría Seneca. Ya que la práctica de sí debe no solo formar sino corregir

> *Se impone contra un fondo de errores, de malos hábitos, de deformación y dependencia establecidas y arraigadas que es preciso sacudir Es mucho más una desdicere (desaprender) que una instructio (formación). Corrección/liberación mucho más que formación/saber: en ese eje va a desarrollarse la práctica de sí, lo cual es evidentemente capital*[193]

La práctica de sí, vendrá en definitiva a corregirnos, a sanarnos. Nos trataremos a nosotros mismos en nuestras prácticas y representaciones de existencia, tal como se trataría a una enfermedad. Epicteto considera a su propia escuela como un un dispensario de medicina contra las enfermedades del alma (*Iaetrion*). La filosofía y la medicina son también para Plutarco *"Mia Chora: una sola región un solo país"*[194]. Y en definitiva cuando nos referimos a curarnos, a corregirnos. Quiere decir que no hemos establecido una relación genuina con nosotros mismos. Para esto deben meditarse las verdades en el sí mismo, deben escribirse y ejercitarse. Es el Meletan / Graphein/ Gymnazein (meditar, escribir y ejercitar) de Epicteto. ¿Qué tipo de verdades? Verdades que tienen como fin prepararnos para la vida, para la existencia misma. Para enfrentar el

[192] Foucault, Michel, *La Hermenéutica del sujeto*, "Clase del 20 de enero de 1982- primera hora", Segunda edición, Fondo de cultura económica, Ciudad de México, 2018. P105
[193] *Op. cit.* P104
[194] Ídem P109

acontecimiento y ser más fuertes que aquel, y finalmente consumar la vida antes de que nos sorprenda la muerte. "*La muerte, decía Epicteto, se apodera del labriego en su tarea, del marino en la navegación: Y tú ¿en qué ocupación quieres que te sorprenda?"*[195] Debemos consumar nuestra existencia, ocuparnos de lo que queremos. La meditación de la muerte le otorga un sentido de finitud a la existencia y nos acerca al arte de existencia (Tekne tou biou) Vivir finalmente la vida y nuestra relación con nosotros mismos, como realmente la queremos, cobraremos conciencia de ella con la meditación constante de nuestra finitud.

Sin embargo, por contraposición (en ésta dramatización de los conceptos planteados por Foucault) si seguimos el camino planteado por el precepto délfico del conócete a ti mismo y buscamos hacer una hermenéutica de sí, del sujeto para descubrirnos en el fondo a nosotros mismos. ¿A dónde es que somos llevados por el hilo de este argumento? Como el mismo nos recuerda, Sócrates increpa a Alcibíades: "Debes ocuparte de ti mismo para poder ocuparte de los otros" y a la vez pregunta ¿Quién es este "sí mismo" del que debes ocuparte? Pregunta de la cual intentamos hacernos cargo. La respuesta de Sócrates es: "ese sí mismo es tu alma" Y de qué manera podemos abordar esa pregunta ¿Quién es ese sí mismo? ¿Hay en nosotros una figura sustancial algo de lo cual podríamos delimitar como nuestro sí mismo, como nuestro yo verdadero? De la respuesta de Sócrates "el alma" más tarde se la apropiara el sacerdote y el poder pastoral cristiano, dándole un contenido a esa alma.

Por el momento, nos hacemos cargo de la respuesta a partir de la visión que nos muestra Foucault a través del Estoicismo. Donde uno de los fines es establecer una relación genuina de sí consigo mismo y delimitar (si es que esto es posible) quien es este sí mismo.

Nos situamos ya en los ejercicios de sí de Epicteto, a través de la "regla vital" que es el "principio de discernimiento" y que consiste en diferenciar entre lo

[195] Ídem "Resumen del curso"

que “depende y lo que no depende de nosotros”[196]. Referido a reconocer nuestras representaciones, nuestros juicios, nuestros deseos y nuestras acciones como parte de lo que depende de sí mismo. Viene a delimitar lo que de mi depende de lo que no. Delimitarnos sobre lo que realmente tenemos soberanía. Fuera de mis juicios, mis deseos y mis acciones se halla lo que no depende de mí. Fuera de mí, ocurre lo que el universo quiere que ocurra y aquel tiene su razón intrínseca, a la cual no tenemos acceso, por lo tanto, me debiera ser indiferente. E indiferente quiere decir, no establecer ninguna diferencia, sino sentir idéntico afecto por cada uno de los instantes de la existencia. Se debe volver sobre sí, y mantener una actitud, un discurso interior (Epilegein), una vigilancia centrada sobre el momento presente (Prosoche), y prestar atención al flujo de mis representaciones.

Volver sobre sí (Ad se convertere), permanecer en el campo de aquello que si depende de mí. Este es uno de los puntos de partida de los ejercicios estoicos del cuidado de sí. Regla vital que se constituye como un equipamiento y debe actuar como memoria de acto, al enfrentar un acontecimiento cualquiera.

Supongamos que se enfrenta un acontecimiento trágico. Naturalmente podría tomarnos de golpe, quebrarnos, llevarnos al sufrimiento y a perder el control de sí mismo. Debemos poner en práctica nuestro equipamiento (Paraskeue) como discurso interior (logos) que nos auxilia (Boethos) llevarlo a la existencia misma y actuar sobre el flujo de representaciones que me aterran. Tenemos nuestro principio de discernimiento que actúa sobre nosotros mismos y lo ponemos en práctica (Gymnazein). La regla vital nos dice que no es la desgracia quien viene a visitarnos, sino la idea de esa desgracia. Es tan solo una representación que me cae de golpe y sin darme cuenta le añado un juicio sobre lo ocurrido “Que terrible” “Que doloroso”. Sin embargo, bajo la regla del discernimiento, aquello ocurrido no depende de mí y no debiera ser ni bueno ni malo, sino indiferente, incluso si fue algo en lo cual influyeron mis acciones pasadas, es algo que ya ocurrió y solo puedo actuar sobre el momento presente.

[196] Epicteto y Hadot, Pierre, *Manual para la vida feliz*. “Manual Epicteto” Errata naturae ediciones, España, 2015. P9

Es el destino, es el universo y sus razones intrínsecas desconocidas para mí, no depende de mí. El único bien y mal, es el bien moral, es la virtud y el vicio que si depende de nuestra libertad interior (Proairesis)

En este caso, aquel acontecimiento no es un mal, el único mal que existe es el mal moral (lo que es fruto de mi elección: la virtud o el vicio). Lo que está fuera de esa elección moral me debiera ser indiferente (querer que sea tal como es) porque es algo que no podemos cambiar y tiene su razón de ser fuera de mí. ¿Que depende de mí? Mi elección moral, mi elección de vida y con ella mis juicios, mis deseos y mi voluntad de acción. ¿Que podría ser un mal en este caso?, perder el control y no hacer lo que está en mis juicios, deseos y acciones. ¿Que podría ser un bien? Mantener el control de mis emociones y pensar en todo lo necesario con total dominio de sí para hacer lo que esté en mí.

En eso consiste la regla vital de discernimiento. En discernir entre lo que depende y no depende de mí. El primero es mi elección de vida (vicio y virtud) y el segundo es el universo, el destino, la naturaleza que en ningún caso depende de mí y lo que ocurra en el debiera parecerme indiferente. Indiferencia que significa, hacerse uno con lo que ocurre en la vida, en el universo, es asentir aceptar lo que está fuera de mi dominio moral y que es inevitable. A propósito de Epicteto debemos enfrentar cualquier situación de vida a partir de este principio de discernimiento, o más aún, debemos ser, vivir, ya a partir este principio de identificación con mi libertad interior.

Para los Antiguos y para los Estoicos siempre se trata de trabajar sobre el flujo de representaciones que llegan a nosotros. Para los Escépticos era suspender el juicio de las representaciones que amenaza con transgredirme a mí mismo y hacerme perder el control. Para Cínicos y Estoicos se trata de ser como un verificador de moneda o un portero que examina la documentación antes de permitir ingresar a las representaciones “Del mismo modo Sócrates decía: no se debe vivir sin someter la vida a examen, tampoco debe aceptarse una representación sin examen, sino que hay que decirse, “Espera, déjame ver quién

eres y de donde procedes"[197]. Con esto, apenas se suceda una representación en nosotros mismos, debemos añadir algo más (Epilegein) un discurso interior[198], un dialogo con esta representación que podría hacerme parecer todo terrible. Decirme a mí mismo y reconocer que lo terrible no es el hecho en sí mismo, sino la representación que tengo de él lo que me parece terrible. Debo atenerme a la representación comprensiva[199], que es mantener la representación lo más posible apegada al hecho en sí mismo y no al juicio sobre esta. En cualquier caso es, atenerme a los hechos lo más descriptivos posibles "Fulano tuvo un accidente" y no "Paso algo terrible, como es posible". Debemos examinar las representaciones, no conceder de forma precipitada nuestro asentimiento a los juicios que derivan de esta, a esta virtud estoica, de no conceder precipitadamente nuestro asentimiento es la llamada "Aproptosia"[200]. Hay que examinarse, acechar nuestras representaciones, suspender nuestros juicios sobre ella, mantenerlas lo más descriptivas del hecho posible.

Lo más importante, lo que en última instancia quiero conservar desembarazada de toda atadura, es mi libertad interior, mi elección de vida la *Proairesis*[201] Debemos querer ser nuestra elección fundamental de vida: *Proairesis*. "*No somos ni carne, ni huesos, ni nervios, sino el principio que los gobierna, el principio que rige las representaciones y que toma conciencia*"[202].Esta parte de nuestro sí mismo, nuestra elección fundamental de vida que está caracterizada por su imperturbabilidad, su serenidad y su libertad indestructible. Esta vida moral, la serenidad espiritual e invulnerabilidad de nuestro principio rector (Hegemonikon) la oponen los Estoicos a la habitual manera de vivir fuera de sí mismo, no como un arte de si, sino como el tormento inacabable de los deseos e inquietudes asociados con los actos (pathos). Todo lo que nos hace sufrir, todo lo que nos da alegría, no somos nada de eso. Ni nuestro cuerpo en última

[197] Op. Cit. P108
[198] Op. Cit. Ídem P108
[199] Ídem P107
[200] Ídem *P108*
[201] Ídem P95.
[202] Ídem P96.

instancia. “El prefijo pro revela un aspecto de primacía, de condición previa absoluta y anterior a cualquier otra cosa”[203]. Y nos encontramos con la base y fundamento de todas las virtudes en la Antigüedad, que es el dominio de sí (Engkrateia)[204] en estrecha relación con la elección de vida. Hacer que el propio sí mismo, la constitución de subjetividad, dependa de sí y seamos libres al poder elegirnos e identificarnos en última instancia con una relación de libertad consigo mismo. Nos remitimos a nuestra soberanía. El eje de la subjetividad liberado de las relaciones de poder-saber.

El manejo de nuestras representaciones, nuestros juicios, nuestros deseos, nuestras acciones. Donde nos avocamos a consumar la vida antes de la muerte. Dice Seneca, hay que apurarse en vivir “haz como si te persiguieran, es preciso que vivas de prisa que a lo largo de toda tu vida sientas que detrás de ti hay gente, enemigos que te persiguen”[205] El Estoico se enfoca en su objetivo, en la consumación de su vida, pero tiene una cláusula de reserva que finalmente no es lograr algún objetivo en particular, sino mantener su serenidad, en primera instancia hacerse del único bien que nadie te envidiaría: La sabiduría. Que es mantener imperturbable nuestra elección de vida (Proairesis) y el dominio de sí mismo (Engkrateia).

Volver sobre sí. Ad se convertere, es el término utilizado por Foucault. ¿Y es que acaso antes de esta conversión no habitábamos en nosotros mismos? ¿Porque antes no nos fue deseable ocuparnos de nosotros mismos? ¿En qué consistió ubicar nuestra identidad fuera de nosotros mismos? ¿Por qué a lo largo de nuestra historia dirigimos nuestro interés a desentrañar las causas que existen en la naturaleza, sus fenómenos y la búsqueda de verdades ulteriores antes de nosotros mismos? ¿No tienen una estrecha relación aquellas preguntas teleológicas con los fines teológicos? A este respecto podemos referirnos a nuestra interrogante original sobre el ¿Quién? ¿Quién pregunta? pregunta que

[203] idem P95
[204] “Clase del 20 de enero de 1982- segunda hora. Op. Cit. Idem P124
[205] Foucault, Michel, *La Hermenéutica del sujeto*, “Clase del 20 de enero de 1982- segunda hora”, Segunda edición, Fondo de cultura económica, Ciudad de México, 2018

busca determinar el querer y la jerarquización de nuestros intereses. En definitiva es preguntar sobre nuestros intereses, nuestros juicios ya que donde ellos estén. Será el lugar donde se halle nuestra identidad.[206]

Podemos hacer un ejercicio de descomposición, al modo de Marco Aurelio y dirigir aquella mirada para saber a que amo están subordinadas aquellas preguntas últimas. Podemos preguntar ¿Que fuerzas y que voluntad se hallan tras nuestra búsqueda de verdad? ¿Qué representaciones se apoderan de nuestro juicio al momento de interesarnos por aquellas verdades?

Nos planteamos a partir de las escuelas Cínicas y Estoicas extirpar el interés y las preguntas sobre las causas que se hallan detrás de la naturaleza. Si la naturaleza las oculta, tiene sus razones y no estamos en condiciones de develarlas. Pero lo relevante es que lo esencial para nuestra existencia se encuentra a disposición de nosotros. No son verdades supra-terrenales o una regla moral que debemos seguir. Sino que se nos plantean una forma, una regla facultativa, más que una regla coactiva. Una operación a cargo del sujeto y el maestro. Pero que no es una relación de dominio o dependencia sino operativa.

Hemos dicho que la Askesis y la transformación de sí mismo es coaccionarse, pero lo es, bajo una regla facultativa en la subjetividad, aquella no viene impuesta desde fuera. Es el propio sujeto que decide adaptar y establecer una relación con las verdades. Ser veraces, tener el coraje de la verdad (Parresia). Asunto que no era problema en la cultura antigua, ya que una verdad implicaba necesariamente ser a la vez una prescripción de conducta. No como en nosotros sujetos modernos, que podemos reconocer una verdad y no actuar de acuerdo a ella.

Lo que se ubica fuera de mí debo aceptarlo. Son lo otro, lo que no depende de mí, aquello sobre lo cual no tengo poder. Si el mundo fuera un caos o un orden universal, en ninguno de los casos depende de mí. Y si quisiera cambiar el mundo, la transformación que se puede realizar es sobre sí, se puede ser dueño de los

[206] Aquí mencionamos una idea que es la movilidad que puede tener nuestro yo.

juicios, deseos y acciones que posiblemente lleven a ese cambio. Ya que no somos figuras encerradas en sí mismas. Sino más bien como gotas en el océano, debemos meditar y volvernos unos con un sentimiento oceánico en relación al cosmos. Cómo en el ejercicio de Seneca, mirarnos desde lo alto, intentar contemplarnos desde la totalidad del mundo y darles desde esa perspectiva el valor a cada cosa. Para Hadot es *"volver a situarnos así en el acontecimiento inmenso del universo, pero también, podríamos decir, en el misterio insondable de la existencia. Esto es lo que yo llamo conciencia cósmica"*[207] debo ser una doble afirmación del universo y la naturaleza, el universo que se halla fuera de mí, debo quererlo tal como es. Transformamos nuestra perspectiva mediante los ejercicios espirituales, y situamos el acontecimiento en el lugar que le corresponde en su relación con respecto al todo, y al ocupar este lugar, no es en ninguna medida más fuerte que el "sí mismo", que la serenidad interior, que responde a este sentimiento oceánico. Esa es la perspectiva estoica sobre el acontecer del mundo. Y si bien existe divinidad y un universo que nos contiene y somos parte, el único y el primer elemento de conocimiento y de divinidad que tenemos, es reconocer este aspecto en el "sí mismo". En el fondo es nuestra libertad interior.

La pregunta ¿Quiénes somos? podría parecer una pregunta ulterior que nos lleve a un alma, una gota de divinidad, etc. Ya sabemos cómo ha ocupado el poder pastoral esas figuras sustancializadas sobre la subjetividad, lo propio ha hecho posteriormente el poder del estado. Pero en este caso las escuelas Estoicos, Cínicos y Epicúreos se hacen cargo a dar una respuesta de manera operativa, que actuara sobre el acontecimiento y nuestro presente. Y no sobre un contenido sustancial de nosotros mismos que debemos explorar.

4.- S**ubjetividad: Movilidad y un arte de sí**

Dos prácticas relevantes en la constitución de la subjetividad del periodo de la cultura de sí y coextensivas también a todo el periodo de la Antigüedad dijimos que son: El dominio de sí (Engkrateia) y la libertad interior que no puede ser en

[207] Hadot, Pierre (2009): *La Filosofía como forma de vida.* "Experiencia unitiva y vida filosófica" Ediciones alpha decay S.A. Barcelona. P150

absoluto sometida (proairesis). Ambas en estrecha relación con la regla vital de Epicteto. ¿Pero de qué manera se constituye el "sí mismo" en Epicteto? Debemos decir primero que la constitución de la subjetividad es dinámica, movible, el "sí mismo" no tiene un lugar fijo, sino que la identidad se ubica en relación con aquello que nos identificamos. Ubicarlo en relación a nuestro principio director, a la libertad interior que no puede ser sometida es la tarea estoica.

Y es que en los Estoicos no pareciera existir un yo como figura homuncular que hay que descubrir en nosotros mismos. Sino que existirá en un dinamismo, en una movilidad, en cuanto a lo que consideremos sea identidad. Lo que interesa es una constitución genuina de sí mismo situando el principio rector en nuestra libertad interior. Citamos las disertaciones de Epicteto para explicar en qué consiste esto:

> En donde uno ponga el «yo» y «lo mío» a ello es fuerza que se incline el ser vivo. Si en la carne, allí estará lo dominante; si en el albedrío, allí estará; si en lo exterior, allí. Por tanto, si yo estoy allí donde mi albedrío, sólo así seré amigo, hijo y padre como se debe…[208]

Con aquello a lo cual nos identifiquemos, forzosamente éste se transformara en nuestro principio rector. Así con la regla vital, buscamos esa identificación con nuestra libertad, con nuestro albedrio, solo así estableceremos una relación correcta con un otro.

Cuando nombramos la expresión volver sobre sí, pareciera que estamos afirmando una identidad hacia donde nos dirigimos pero que no está determinada. Pero esta operación implica precisamente ocuparse de sí, realizar una ascética, una coacción sobre sí mismo para ubicar y reubicar constantemente, nuestro principio director en nuestra libertad interior. Nuestra proairesis como principio rector genuino, que nos permite tener el completo dominio de sí.

[208] Epicteto-Arriano *Disertaciones* "Sobre la amistad" Editorial Gredos, Madrid Libro II XXII 1993.P242

Si bien, Epicteto se refiere en algún punto a la divinidad que hay en nosotros mismos. Aquella no es el alma que actúa bajo una promesa de vida eterna. Tampoco se trata de una palabra revelada divina sobre mí mismo. Sino que nos ubicamos en el reducto de libertad y albedrio que hay en nosotros y qué va a ser lo que genuinamente dependa de nosotros. No existe el interés de conocimiento por una revelación. Sino que el Estoicismo es filosofía como discurso y como vida filosófica, como un arte de existencia.

Con la cita de Epicteto estamos afirmando que no existe un yo, al menos de manera determinada. Sino que es una figura plástica, dinámica y que podemos cambiar de lugar. Y lo que sería más genuino para mi existencia sería la identificación "del yo y lo mío con el albedrío" (con la proiaresis). En caso que no ubiquemos nuestra identidad en esa libertad interior. No existirá la promesa de tormentos o la ausencia de la salvación del alma. Sino que aquella máxima Estoica, es tan solo una enseñanza práctica, donde el objetivo final es tener el completo dominio de sí y estar preparado para el acontecimiento. Quien no aprenda estas enseñanzas se verá reflejada solo en nuestra existencia. Y posiblemente suframos a causa de nuestras pasiones, por haber situado nuestra identidad en un lugar en donde ya nada depende de mí. La enseñanza práctica es: Que el único lugar donde podemos identificar nuestra identidad y que nos permita ser libres y a la vez señores de nosotros mismos es en nuestra libertad interior (Proairesis). Donde identifiquemos nuestro yo, "a ello es fuerza que se incline el ser vivo" aquello será nuestro principio director. Todo esto no trae implicancias más que en nuestra vida en comunidad, en nuestro entorno, en esta existencia "*sólo así seré amigo, hijo y padre como se debe*"

> Epicteto quiere decir que sólo soy capaz de una relación social (skesis) si ubico correctamente mi yo en la resolución, es decir, si me identifico con la proaíresis que está en mí. El yo tiene el mismo estatuto que el bien o el interés (tó sumphéron): algo que no tiene un lugar natural inmediato y que debe colocarse en un sitio bueno. Cuidar de sí es preguntarse dónde está el propio bien, el propio interés, el yo. Epicteto no identifica el yo con la proaíresis; sitúa la empresa de la vida moral en la identificación exigente y dinámica del yo con la proaíresis y llama

> epistrophé, conversión, a esa identificación. Por consiguiente, y por fuerza, la proaíresis debe ser en un sentido algo distinto del yo, y es en ese sentido que Epicteto la caracteriza a menudo como un don divino[209]

A este respecto nos damos cuenta de que el yo no tiene un lugar natural inmediato. Por lo tanto, Epicteto sitúa la empresa de la vida moral (que hemos identificado con la ascética y con los ejercicios espirituales) en identificarnos con la Proairesis. Y precisamente, volver sobre sí[210] quiere decir que estamos haciendo esta conversión de identificación exigente y dinámica del yo con la Proairesis, como punto de partida de la práctica de los ejercicios espirituales. Al identificar nuestra identidad con cierto aspecto divino de nosotros mismos que es nuestra libertad interior. Que es el lugar desde donde podremos ser lo que deberíamos haber sido pero nunca fuimos. Nuestra parte más genuina desde el cuál podremos enfrentar con propiedad la existencia.

Por lo tanto, es importante delimitar a que nos referíamos con cuidado de sí, y que este sí mismo no es algo ni tiene un lugar fijo: es dinámico y móvil. Y aunque hallemos una continuidad en la constitución de subjetividad en la Antigüedad, no se representa por la misma figura en todas las épocas. Y absolutamente para los Antiguos no ocupa el sí mismo el mismo lugar que para los modernos o contemporáneos. Es una figura móvil.

Foucault nos dirá que el "sí mismo" es una relación. Y es en la práctica de los ejercicios espirituales donde le otorgamos un lugar propio y consciente, identificando nuestro "sí mismo" con nuestra libertad interior (que para los antiguos es racional). Libertad interior que se pone a prueba en la existencia, en el acontecimiento mediante la elección moral. Que va a determinar que finalmente si existe en nuestro mundo algo que dependa de nosotros. Y es lo único: Nuestra elección vital entre vicio y virtud.

---

[209] Jaffro, Laurent (2001) "Foucault y Filosofía Antigua" edición nueva visión. Buenos Aires. Acerca de la historiografia de la hermenéutica del sujeto P52

[210] Foucault utiliza el término "Ad se convertere" antes que ephistrophe para desmarcarse de los ejercicios de conversión platónica.

En el caso de Marco Aurelio cuando hablamos de aquella parte racional irreductible en nosotros mismos nos referimos a Hegemonikon. Que es nuestro principio rector racional que nos debe gobernar y donde somos llamados a ubicar nuestra identidad. En el cual la ascética, el camino que recorre para llegar hasta él es una descomposición reductiva de todo lo que nos rodea y también a nosotros mismos, para ver en definitiva que nos queda entre las manos:

> No basta con aplicar este método a las cosas, debemos aplicarlo también a nuestra vida y a nosotros mismos.. ¿Quién soy? ¿Qué soy? Soy carne, soy barro, soy sangre, huesos, nervios, venas, arterias. En cuanto aliento a cada instante rechazo una parte de él para aspirar otra. Y el principio racional es lo que queda, el principio director, es preciso liberar[211]

Principio rector que se debe liberar de todo lo que es volátil, de lo cual no puedo encontrar una unidad en mí mismo. Marco Aurelio hace una descomposición de la realidad, dirige una vista infinitesimal al corazón del mundo y a nosotros mismos ¿Qué nos queda en el caso de nosotros mismos? Desde el punto de vista estoico, solo esa libertad interior. Ese principio racional que nos lleva a elegir moralmente en el tiempo presente, en el despliegue de los acontecimientos, ejercitándose y poniéndose a prueba en esta identificación dinámica en cada momento presente. No haremos depender ninguna de nuestras facultades con lo que se halla fuera de nosotros. Y sin embargo, en este volver sobre sí, se vuelve también sobre la existencia, se vuelve esta relación consigo mismo coextensa a la vida. Desarrollando el otro polo de la vida filosófica, la filosofía como forma de vida. Ya que siempre en los Estoicos se trata de un conocimiento para nuestra relación con el entorno, de saberes que actúan en nosotros mismos (Askesis, Ascética) como preparación para el acontecimiento.

Se trata de pensar, de establecerse en relación con los conocimientos útiles que hablamos respecto a los Cínicos, conocer y ejercer nuestra soberanía donde podemos hacerlo, conocer y ejercer una fuerza de transformación con lo que está

[211] Foucault, Michel, *La Hermenéutica del sujeto,* "Clase del 24 de febrero de 1982- primera hora", Segunda edición, Fondo de cultura económica, Ciudad de México, 2018. P295

más cerca, en el adentro de nosotros mismos. En el cuidado de sí, recuperamos el albedrío, la libertad, que precisamente nos lleva a elegir entre la virtud y el vicio. Y elegir la virtud es precisamente identificarnos con nuestra libertad interior, volver sobre sí y situar nuestra identidad en la parte divina de nosotros mismos, reconociéndonos en nuestros límites y potenciales que dependen de mí. Y ejercer el vicio es, precisamente cuando no discernimos y confundimos nuestro yo fuera de nuestros propios juicios, deseos, acciones. Nos identificamos con lo que ocurre fuera de nosotros, en lo otro, en otro. Y nos volvemos desdichados al desear, al poner nuestra identidad, lo que somos, fuera de nosotros mismos.

Para los Estoicos no es relevante lo que otros ven de nosotros mismos (nuestra reputación); Tampoco nos determinan nuestros bienes materiales; nuestros roles; o nuestra relación con nuestros seres queridos; Ni nada de lo que ocurra fuera de nosotros. Incluso llegan un poco más lejos ya que tampoco consideran que nuestra identidad última sea nuestro propio cuerpo. Todo lo que mencionamos se ubica por fuera de nuestra libertad interior. No somos nada de lo que habita fuera de nuestra libertad interior, de nuestro principio racional (Hegemonikon) de nuestra proairesis. Nuestros juicios, nuestras acciones debemos hacerlos depender solo de ella y desmarcarnos de las pasiones, del poder que le otorgan a los acontecimientos sobre nosotros mismos.

Si se tratará de desear, tengo que querer mi propio deseo. En el caso de querer a otro, delimitar tan solo lo que de mí depende. Que es querer, situar ahí mis juicios y mis acciones. Y no desear el deseo del otro: ser querido. Si el otro me quiere o no me quiere, eso no depende de mí por lo tanto me debiera ser indiferente, es decir, querer que las cosas sean como tienen que ser, en definitiva, como las quiera la naturaleza, el universo. Es un trabajo difícil constante, que requiere una empresa de identificación dinámica, constante. Ya que la vida, el acontecimiento tiene siempre la tendencia a ser más fuertes que nosotros. Y para contrarrestar aquello el ejercicio de identificación dinámica del yo con la Proairesis (libertad interior) tenemos que ejercitarlo y prepararlo durante toda nuestra vida.

Citamos recién a Marco Aurelio y se dice que en algún pasaje de su vida se le crítica por llorar demasiado a su esposa fallecida. Haber sido superado por el acontecimiento y por la representación de aquel acontecimiento (como cualquier ser humano en alguno o en varios momentos de sus vidas). Por otra parte se cuenta la historia de Epafrodito (el amo de Epicteto cuando este era esclavo) con Epicteto, que al torturarlo le rompió una pierna y este lo resistió de manera inconmovible sin identificarse con su pierna que recibía la tortura de aquel. Así, ya sea en el esclavo Epicteto o en el Emperador Marco Aurelio podemos ver la dificultad intrínseca de la vida y la práctica de la ascética y el desarrollo de los ejercicios espirituales. Los adversarios son poderosos: las representaciones, el acontecimiento. ¿Cómo no confundirnos, cómo no ser absorbidos por las representaciones de un mundo? ¿Cómo trabajar sobre ese flujo de representaciones, tener dominio sobre sí mismo y ser más fuerte que lo que se nos presente? He aquí el mayor objetivo del Estoicismo: Delimitar constantemente lo que depende de mí, de lo que no depende de mí. En un constante ejercicio de desapego, para no perdernos en las pasiones. Es decirse para sí mismo frente al hijo que se sienta en nuestras rodillas "Mañana morirás"[212] imagen que refleja la práctica de desapego de los ejercicios espirituales en la Antigüedad, con el fin de desarrollar la existencia como un arte (Tekne Tou Biou). Esta práctica de atenerse a lo que de mi depende, al dominio de sí y a alcanzar la serenidad, se traduce además como el modo de ser de la felicidad. Ya que nadie puede arrebatarnos lo más preciado: nuestra libertad interior. El fin que nos proveen los ejercicios espirituales es ese bien que nadie nos envidiaría, la sabiduría.

Delimitación que nos podría estar ajena ya que en nuestra forma de habitar contemporáneo. Nuestro yo culturalmente, pareciera se ubica fuera de sí (salud, riqueza, reputación, roles). Y podemos añadir qué, en nuestra forma relacionarnos con el mundo encontramos en ella una forma de felicidad sumamente frágil y condicionada. No solo vivir de acuerdo a las pasiones sino que estar reducidos a esas pasiones, son nuestros amos y le pertenecemos por completo.

[212] *Op. Cit*. "Clase del 17 de marzo de 1982". P412

En el Estoicismo, estos tenían una valoración y no un desprecio por la vida. Se apresuraban en vivir, sabían que la vida había que vivirla y consumarla lo más rápido posible. En caso de que el Estoico fallará en sus objetivos no perdería el control de sí mismo ni su tranquilidad. Ya que en última instancia su primer objetivo era mantener intacta la libertad interior, la tranquilidad del alma. Luego por supuesto vivían se proponían consumar la vida, fundar una escuela, ser emperador, participar en la vida política, etcétera. Pero en última instancia no se reducían al éxito externo de sus objetivos, sino al dominio de sí mismo (egkateia) y la libertad interior (Proairesis).

En la modernidad, hemos sido reducidos a una relación gnoseológica consigo mismo, todo lo que somos es lo que podemos conocer y conocernos bajo el método intelectual, esa identificación del yo se la relaciona con el deseo y todo lo que podemos desear se halla fuera de sí. El control se ejerce sobre las pasiones, el poder político sabe a qué amos pertenecemos y desde ese lugar nos controlan. El poder desarrolla técnicas de subjetivación desde el cuerpo y sus necesidades. Todo habita comúnmente fuera de sí. En nuestra actualidad se nos enseña a traer desde fuera constantemente los elementos de nuestra felicidad que nunca están en nosotros mismos. Esta sería la mirada que desde los Estoicos Foucault da a nuestro mundo contemporáneo.

Y aunque la fuerza de estas verdades en la cultura de sí es alta (para quien tenga la capacidad de oír a los Estoicos). Nosotros en nuestro tiempo habitamos desde un lugar diferente, una forma de sentir contemporáneo diferente que también se nos hace carne. Por lo que debemos preguntar: ¿Es que acaso no somos nuestro cuerpo? ¿No vemos acaso una reivindicación del cuerpo, una recuperación de éste en la modernidad con respecto a épocas anteriores? ¿No fue el largo transcurrir del ideal ascético una reducción de la vida que precisamente fue el olvido del cuerpo y sus posibilidades, en una renuncia constante de sí? Podríamos plantear muchas preguntas. Que no tendrían una respuesta inmediata dada su complejidad.

El punto de investigación, lo que nos muestra en primera instancia Foucault es el Estoicismo de la cultura griega y romana en la Antigüedad en el periodo de los siglos I y II sin embargo lo que deviene a continuación es el cristianismo, que se enseñoreo de los ejercicios espirituales de la Antigüedad para sus propios fines. Cambiándoles el sentido, relegando a la filosofía a su aspecto teórico, despojada de su praxis como ejercicios espirituales. Entonces cuando visualicemos a los Estoicos no pensemos en aquel ideal ascético de renuncia a sí presentada en el cristianismo. Al contrario, los ejercicios en la Antigüedad buscar proveer al sujeto de una constitución para sí mismo. Es importante que aclaremos para evitar contrasentidos, la diferencias entre la ascética estoica y el ascetismo cristiano. Foucault, en esta suerte de ejercicios de sí, nos diferencia con la metáfora del atleta, al atleta estoico del atleta cristiano[213]. El atleta cristiano tiene libre albedrío para elegir, pero debe forzosamente identificarse con su parte divina, que no será una increpación practica para el acontecimiento, sino que la vida y el alma del atleta cristiano tendrán un contenido especifico, "una palabra revelada" que debe seguir por sobre su libertad interior. El tiene esa libertad pero tiene que voluntariamente someterla a la palabra de un tercero sobre sí. Su enemigo será siempre el mismo y deberá constantemente expiarse, ya que en él se hallan todos los peligros (pecado seducción, seducción demoniaca, etcétera) El camino de su transformación es un camino de renuncia a sí mismo en pos de una palabra relevada. El atleta estoico, lucha se prepara, su camino es de la ascética, se prepara, pero solo para el acontecimiento.

En lo que respecta al cuerpo, y su identificación con este sí mismo. O mejor dicho, su delimitación y su inclusión o no, del cuerpo a este sí mismo en el Estoicismo, citamos a Epicteto: "No somos ni carne, ni huesos, ni nervios, sino el principio que los gobierna"[214] Siguiendo la inflexión Estoica, la unidad en sí mismo como sujetos no es el cuerpo. No es que halla en los estoicos una renuncia al propio cuerpo, sino que simplemente aquel no será nuestro principio rector, es en

[213] *Op. Cit.* "Clase del 24 de febrero de 1982 (segunda hora)"
[214] Epicteto-Pierre Hadot, *Manual para la vida feliz*, "Una lectura del Manual: Pierre Hadot" Errata naturae ediciones, España, 2015. P97

la libertad interior donde situaremos nuestro sí mismo, o mejor dicho desde aquella libertad interior será el lugar desde donde se establecerá la relación de sí consigo mismo. ¿Pero por qué no podría estar el cuerpo también en esta identidad ultima de mí mismo? Porque tampoco me debiera atormentar la enfermedad, la mutilación de algún miembro, todo esto podría no depender de mí. Lo que soy en el fondo (ya lo dijimos) es ser una libertad interior, un principio racional (hegemonikon) "Ni los dioses, ni el tirano puede encadenar ni cortar mi elección de vida"[215] A pesar de este argumento podríamos seguir aferrándonos a la idea del cuerpo, de que si es importante. Sin embargo, nos parece que la persuasividad del argumento estoico es más fuerte, ya que no implica un descuido, un abandono del cuerpo ni tampoco de lo que ocurre fuera de mí. Sino que hay un reducto final que tiene supremacía, que nos determina y nos da coherencia. Y que es nuestro principio racional, nuestra elección de vida que se refleja en la virtud, en nuestra constitución ética de sí. De nada serviría identificarnos en su totalidad con un cuerpo sino tenemos soberanía de sí. Poder que radica en nuestra identificación en última instancia de sí mismo con la libertad interior (Proairesis) y la administración consciente de nuestro sí mismo en el mundo. Nos da un poder genuino de transformación, de transformación del sujeto (Ethopoien) y al comprender esto nos remitimos a un verdadero campo de acción donde si tenemos jurisdicción, y dejamos de dar rodeos en nuestras acciones buscando ejercer nuestro poder sobre cosas que están fuera de nuestro alcance.

Y desde la perspectiva de Foucault una de las cosas que el Estoicismo logra con estas acciones es, como ya dijimos, lograr ser más fuertes que el acontecimiento. ¿Cómo? Quitándole la ficción al sujeto de su identificación con lo que se halla fuera de sí y a su vez devolviéndole un poder original de su razón interna como principio director. Ejerciendo un dialogo interno con el flujo de representaciones no dejándose dominar por ellas, reconociendo que vienen del mundo externo y no dependen de nosotros. Lo que se busca es hacernos fuertes, más fuerte que las circunstancias, más fuertes que lo peor que pudiera imaginar

[215] Op. Cit. P97

(Praemeditatio malorum), se lo imagina al igual que la meditación de la muerte (Praemeditatio thánatos). Y no me afectará, ya que entiendo con anterioridad que no depende de mí. Se despoja al acontecimiento del poder que tiene sobre el sujeto.

Y en este camino de la Ascética (que es la Askesis griega) será el trabajo de sí consigo mismo. La pregunta no es tan solo ¿Qué hacer? Sino ¿Que hacer conmigo mismo? Se nos muestra con esto un nuevo tipo de relación. Donde la filosofía aparece como praxis que nos coacciona y nos tensa con Parastemas (que son tanto principios de verdad como reglas de conductas) como enseñanzas a partir del discurso. Que se vuelven parte de nosotros de la relación consigo mismo, y nos enseña a vivir de acuerdo a la verdad. La filosofía por tanto, como una práctica espiritual que otorga un equipamiento para una transfiguración de nosotros mismos.

Lo que nos quiere mostrar Foucault, es que aquel sentido de la filosofía como ejercicio espiritual ha sido relegado, olvidado y ha tenido una historia discontinua. La filosofía principalmente ha devenido y sido reducida como conocimiento, como método intelectual, que no tiene nada que decir sobre nosotros mismos. Algo fue esencialmente olvidado: la filosofía como búsqueda de verdad para la transfiguración de sí mismo. Mathesis y Askesis. Ambas profundamente relacionadas. El conocimiento de verdades (Mathesis) que se vuelven acción sobre nosotros mismos (Askesis). Son ambas una misma cosa. Si algo es verdadero, debo actuar conforme a aquella verdad. Y esa preparación de la que va a proveerse el sujeto para su constitución, nos dice Foucault, se llama la Paraskeue. Y nos dice que la forma que tienen los ejercicios espirituales de hacernos fuertes, es comparable a la metáfora del atleta, y del atleta de la lucha que se entrena en algunos movimientos eficaces y muy generales para que se pueda disponer de ellos en el acto, apenas surja la necesidad de utilizarlos, dice *“el conjunto de las prácticas necesarias y suficientes para permitirnos ser más*

fuertes que todo lo que pueda sucedernos en el transcurso de nuestra existencia"[216]

Ese equipamiento necesario (Paraskeue) se constituye discurso (logos). Discurso que en su repetición se va internando en nosotros a modo de preparación. Para recordarnos aquellas verdades esenciales racionales que debemos memorizar. Volver a nombrar y repetirlas como una memoria de canto para que se internalicen en nosotros y se vuelvan una con nosotros mismos. Se confundan con nuestra personalidad y formen nuestro carácter. Que aquellas verdades se encarnen en nosotros y llegado el momento nos dicten nuestra forma de encarar el acontecimiento transformándose en una memoria de acto.

Hablamos de la constitución de un sí mismo Gnómico donde la fuerza de la verdad y la forma de la voluntad son una misma cosa. Polo de acción de la filosofía, ejercicios espirituales o una ascética como transfiguración del "sí mismo". En ningún aspecto, superamos el acontecimiento y nos hacemos fuertes al modo de soportar, como soporta quien sufre y es desdichado. Sin herramientas, sin ejercitarnos, sin el logos. El logos nos constituye y nos instruye en una suerte de arte de existencia (Tekne tou biou).

Foucault nos dice, que este camino de los ejercicios espirituales y de la Ascética implica un volver sobre sí, tomar por si mimo el proceso de subjetivación en manos del sujeto La "relación de sí consigo mismo". Ya sea, situarnos en lo alto, mirarnos en perspectiva desde una visión panorámica (Séneca); O vernos desde dentro en un ejercicio de mirada infinitesimal, de discontinuidad o descalificación (Marco Aurelio); O desde la imperturbabilidad que no somos nada más que nuestra libertad interior (Epicteto). En la relación con nosotros mismo podemos innovar dirá Foucault. Para los Estoicos somos parte de un universo, de un cosmos y debemos intentar vivir en concordancia, adherirnos y fluir con ella. El mundo tiene su razón intrínseca que lo gobierna tal como existe aquella razón en nosotros. Debemos querer que el universo sea tal como es, ya que es como debe

[216] Foucault, Michel, *La Hermenéutica del sujeto,* "Clase del 24 de febrero de 1982-segunda hora", segunda edición, Fondo de cultura económica, Ciudad de México, 2018. P308

ser. En definitiva aceptar, ser su afirmación. Todo hecho que ocurre en la naturaleza, fuera de mí, debo quererlo tal como es. Es la doble afirmación del Estoicismo, es volverse hacia la naturaleza y percibirnos como parte de ese gran todo universal. Foucault refiriéndose a Marco Aurelio nos muestra esta adecuación entre razón universal y el fin que se obtiene con la ascética y la práctica de ejercicios espirituales que en el fondo es lograr la grandeza del alma.

> El fin que persigue, es engrandecer el alma (Megalophrosyne). Para Marco Aurelio se trata del estado en el cual el sujeto se reconoce independiente de los lazos, de las servidumbres a las que haya podido someterlo sus opiniones y, tras ellas sus pasiones. Hacer grande el alma es liberarla de toda esa trama, todo ese tejido que la rodea, la fija, la delimita, y permitirle por consiguiente descubrir cuál es su verdadera naturaleza y al mismo tiempo su verdadero destino, es decir, su adecuación a la razón general del mundo… El alma conquista en ese momento la indiferencia soberana que es la de su tranquilidad y su adecuación a la razón divina[217]

Adecuación a la razón general del mundo e indiferencia soberana conquistados a través de los ejercicios espirituales. El trabajo sobre sí mismo como virtud y a este respecto vemos también que la virtud tiene una compleja relación con el tiempo y se juega por entero en el tiempo presente. Todo se desenvuelve en el presente, en el instante. Es el único campo donde se desenvolverá la espiritualidad y su elección vital frente al acontecimiento.

5.- Conclusión: Pensamiento y subjetivación

Anteriormente hemos hablado de cuatro puntos. Primero de un olvido esencial del concepto de cuidado de sí. Segundo de la constitución de sujeto en los Estoicos en el desarrollo de técnicas de sí como la Askesis. Tercero de su finalidad en el autodominio y en la identificación dinámica del yo en la Proairesis. Cuarto de la constitución de sí para la existencia como un arte. Y tenemos un

[217] Op. Cit. "Clase del 24 de febrero de 1982 (primera hora)". P286

quinto punto que es la relación de esta constitución de subjetividad con el pensamiento que es el que abordaremos a continuación.

Primero recordamos aquel olvido esencial en aquella frase que citamos de *Gilles Deleuze*. Éste decía que aquello olvidado según Nietzsche era la unidad del pensamiento y la vida, y que no podemos imaginar siquiera esa unidad en la Antigüedad. Lo que hemos olvidado es aquella relación que tenían los Antiguos con el pensamiento y su coextensividad a la vida. En palabras de Hadot, aquel discurso filosófico se constituía como un precepto practico para la transformación de sí, y que la filosofía contenía un polo de discurso y otro de acción. Foucault en la exploración de la cultura grecorromana, actualiza ese olvido. Desde su perspectiva, posterior a esta cultura de sí, se constituyen nuevas técnicas de sí, desarrolladas en base al precepto délfico "Conocete a ti mismo" (Gnothi Seauton) y quien ha sido relegado, con el acaecer de estas formas histórico-culturales, es el concepto de "cuidado de sí" (epimeleia heautou) que comprende otro tipo de técnicas de relación consigo mismo. Ha sido relegado, pero sobrevive como forma de ejercicio espiritual al servicio de la teología. El pensamiento, la tradición cultural y filosófica de estas técnicas de sí han quedado reducidas a su carácter puramente gnoseológico, la filosofía despojada de su polo de acción reducida a su polo de discurso. Separada de su coextensividad a la existencia. Apropiándose la teología como ciencia suprema de gran parte de lo que llamamos ejercicios espirituales. Donde el "sí mismo" y la subjetividad se constituyen bajo una norma. Donde las técnicas de sí, se han constituido en una relación de exegesis de sí, de descubrimiento, exploración de algo que se halla en nosotros y es necesario develar.

De esta manera, al constituir la relación consigo mismo bajo el prisma del conocimiento, es la trama poder-saber quien se apodera de la constitución de subjetividad, donde debemos buscar y expiar en el fondo de nosotros mismos. Un reducto ultimo de nuestra constitución, donde el eje de la subjetividad queda apresado en las formas gnoseológicas, donde el saber en manos del poder pastoral, entrega un contenido sobre lo que es el sí mismo.

La unidad compleja del ejercicio filosófico en la antigüedad es que las formas de pensamiento inspiran maneras de vivir, y que las maneras de vivir inspiran formas de pensamiento. A partir de esta relación lo que caracterizamos como olvido en nuestra investigación, es sobre el concepto de "Cuidado de sí" (Epimeleia Heautou). Sócrates no era el maestro del conocerse a sí mismo, sino que era el maestro del cuidado de sí, y que sobreviviera el precepto délfico de "Conócete a ti mismo" antes del concepto mayor que lo englobaba de "Cuidado de sí" quiere decir que entre la antigüedad y nosotros hubo un giro, o un cambio de eje en la relación del sujeto consigo mismo y su constitución de subjetividad, a partir de los primeros años del Cristianismo. Y a partir de éste, en el poder pastoral cristianismo se coacciona al individuo a una exegesis del sujeto, donde éste debe expiarse y observar su interioridad, es coaccionado a decir una verdad sobre sí que debe descubrir en el fondo de sí mismo. Debe entonces conocerse, establecer una relación gnoseológica consigo mismo a través de un director de conciencia, en la práctica de la confesión. Surge entonces el dominio de su intimidad por parte del sacerdote. Es el precepto monástico (omnes cogitationes) "confiesa a tu guía espiritual cada uno de tus pensamientos"[218]. Es el poder pastoral dueño de la palabra revelada constituyendo los procesos de subjetivación por medio del conocimiento.

Este es el preámbulo del sujeto moderno y al esbozar una genealogía de su formación, podemos decir que la relación consigo mismo es de carácter gnoseológico, como técnicas de sí que comprende dos preceptos: el precepto délfico (conócete a ti mismo) y el precepto monástico (confiesa a tu guía espiritual lo más profundo de tu interioridad).

En los ejercicios que hemos analizado en las técnicas de sí grecorromanas no existe tal exegesis. Lo que nos dice Foucault es que no hay un sí mismo por descubrir. La ascética, los ejercicios espirituales constituyen técnicas de sí para obtener el dominio de sí mediante el principio de la regla vital de discernimiento e

[218] Foucault, Michel, *El origen de la hermenéutica de sí,* "Introducción", siglo xxi editores argentina, 2016. P22

identificación dinámica con nuestra libertad interior o nuestro principio rector y la constitución de un equipamiento para la vida. Estás van a constituir verdades prescriptivas para el acontecimiento. Una verdad que se constituya como un ejercicio, una interiorización, una memorización y luego se vuelva un principio de acción. Por lo tanto, para las escuelas de la cultura de sí no debemos conocer un trasfondo de nosotros mismos, relacionado con nuestras verdades más profundas. Quien debe hablar en nosotros son las verdades grabadas que constituyen principios de acción. Y no conocer, ni descubrir algo que hay en mí (precepto délfico) o confesar nuestra interioridad más profunda a un director de conciencia (precepto monástico). Las verdades están al servicio de nuestra existencia, en esta vida y son de naturaleza práctica y deben ponerse a prueba constantemente. Debemos meditar aquellas verdades, deben hablarnos, debemos mantenerlas en la memoria, escribirlas, rememorarlas y hacerlas nuestro equipamiento (paraskeue). Meditar (Meleten)/ Escribir (graphein) /Ejercitarse (Gymnazein) decía Epicteto. Tampoco en la relación maestro-discípulo, asemejando la relación sacerdote-fiel, el discípulo no tiene que decir la verdad sobre sí, ni hacer una exegesis. Sino que puede guardar silencio y debe tener una disposición interior a que las verdades se graben y aparezcan con toda su fuerza.

En este sentido, en la ausencia de un conocimiento de sí como principio fundamental de la relación con nosotros mismos ¿Podemos seguir insistiendo en el develamiento de lo que somos al modo de una hermenéutica del sujeto sobre quién es ese sí mismo del que hay que ocuparse? Tenemos la respuesta de Socrates, un alma. ¿Y qué es un alma? La parte divina que hay en nosotros. En este sentido la posta será retomada por el cristianismo hasta nuestros días. Y en él, el alma aparece como esta figura sustancial que hay que separar de la multiplicidad, el devenir, el cuerpo. ¿Cómo respondemos entonces, a partir de Foucault y el tratamiento de la cultura de sí a la pregunta de Sócrates en el Alcibíades? Para la cultura de sí Grecorromana, no existe tal configuración. No hay un “sí mismo” por descubrir y que debamos expiar. La vida es lo que conocemos como vida sensible inserta en la inmensidad del cosmos, la naturaleza, en la relación con el otro. Somos esa chispa de la propia inmensidad

del universo contemplándose a sí mismo. Nos constituimos para sí, para mejorar esta vida, la única que conocemos. Es más, lo que se busca mediante estas prácticas de sí, la meditación y todo el recorrido de la Askesis, es constituir una forma de equipamiento para consumar nuestra existencia. Consumar la vida antes de la muerte y encontrar la serenidad y la grandeza del alma. Son fines para esta vida en sí misma. Es el arte de existencia. A la pregunta sobre quién es este sí mismo, Foucault nos dirá:

> El sí mismo no es una realidad psicológica; en todo caso puede convertirse en una realidad psicológica o, al menos en una matriz de experiencia, por obra de ciertas formas histórico-culturales… El sí mismo es una relación, el sí mismo no es una realidad, no es algo estructurado, dado de antemano. Es una relación consigo mismo[219]

No existe tal cosa, "el sí mismo" es una relación. Desde su perspectiva no existe ningún contenido positivo que podamos decir del sujeto en términos de nuestra libertad interior. Sino que lo que desarrollamos es una relación de sí consigo mismo, y que responde a lo que él llama técnicas de sí, técnicas de constitución de subjetividad y es tan solo una forma específica de relacionarnos con nosotros mismos. Lo que nos quiere mostrar con el mundo antiguo y la cultura de sí Grecorromana, englobados en el concepto de cuidado de sí, es una forma muy distinta de técnicas de sí de la que hemos conocido: Una relación gnoseológica consigo mismo. Por el contrario Foucault nos habla, a partir de esta cultura de sí, de una relación Gnómica consigo mismo. Donde la fuerza de la verdad y la forma de la voluntad son una misma cosa, es la verdad en cuanto fuerza que se constituye en nosotros. En cambio el "sí mismo" Gnoseológico (como la única técnica de sí que conocemos históricamente) deriva del precepto délfico y del precepto monástico, donde hay una verdad que expiar en sí mismo. Verdades que se constituyeron bajo ciertas formas histórico-culturales.

[219] Foucault, Michel, *¿Qué es la crítica? seguido de la cultura de sí,* "Debate en el departamento de Filosofía" Siglo XXI Editores Argentina, 2018. P138-139

Para Foucault, ambas son técnicas de sí. Y una de las tesis es que en nuestra relación con nosotros mismos solo hemos concebido una relación de conocimiento. El poder y el saber a su vez podrían haberse aprovechado de la comodidad de los sujetos concretos, ya que al no saber o no descubrir una verdad por sí mismos en esta relación de conocimiento a modo de exegesis. Es la misma trama poder-saber la que otorga el contenido de la subjetividad: a través de las ciencias; a través de la ley; a través de la palabra revelada. Y da una respuesta de verdad sobre cada subjetividad de manera individuante y la sujeta a una coacción. Donde este saber de constitución de subjetividad aparece como una máscara del poder, para decirnos quiénes somos y que queremos, sirviendo a los intereses del poder como técnicas de dominación.

Respecto de las técnicas de sí Grecorromanas no es que debamos retomar y volver a los Griegos, sino que bajo su comprensión, descomponemos un sí mismo gnoseológico que se nos presenta como la única forma de acceso a "sí mismo". Lo único que se nos presenta en nuestra historicidad. Reflejados en los valores modernos de la religión, las ciencias, y las leyes. La única relación posible consigo mismo en la modernidad es de conocimiento y conocimiento a través de las ciencias, de las ciencias psi, como continuadores de la hermenéutica del sujeto Cristiana.

En la tradición filosófica rememoramos a Sócrates, lo identificamos con el precepto délfico, como si en la Antigüedad la relación del sujeto consigo mismo se desarrollara bajo las mismas técnicas, los mismos preceptos y la misma constitución de un sí mismo gnoseológico. Pero en las investigaciones de Hadot y Foucault, lo redescubrimos como maestro de otro tipo de técnicas de sí, como el maestro del cuidado de sí.

Estos mundos de constitución de subjetividad gnoseológica aparecen como formas de exterioridad e interioridad relativas. Foucault ve tipos de relación, formas de relacionarse con el poder, con el saber y consigo mismo. Y la relación consigo mismo responde a ciertos tipos técnicas sobre sí, y el tipo de técnica de sí posibilita toda constitución de subjetividades concretas. Foucault utiliza el término

"técnicas de sí", para mostrar el tipo de práctica y la forma que tenemos de relacionarnos con nosotros mismos. Y si bien, puede resultar curioso situar este concepto a continuación del precepto elegido por Hadot de "Ejercicios espirituales". Al ser conceptos provenientes de distintas esferas, ya que técnica no es un concepto que situaríamos fácilmente al lado de ascética o espiritualidad. Sin embargo, vemos la influencia de Hadot en sus estudios ya que él mismo lo menciona y en este sentido tambien Gilles Deleuze nos dice de él en *La subjetivación: Curso sobre Foucault* que su pensamiento se halla atravesado misteriosamente por la pregunta sobre la técnica en Heidegger[220], Foucault mismo nos dice que respecto de los tipos de técnicas fue una idea sugerida por Habermas. Independiente de aquello vemos el término técnicas de sí, como formas de constituir subjetividad.

> Hay técnicas de producción, técnicas de significación y técnicas de dominación… Sin embargo… hay otro tipo de técnicas: técnicas que permiten a los individuos efectuar por sí solos una serie de operaciones sobre sus cuerpos, sus propias almas sus propios pensamientos, su propia conducta y hacerlo de manera tal de transformarse, modificarse y alcanzar cierto estado de perfección, de felicidad, de pureza, de poder sobrenatural, etc. Llamemos a esta clase de técnicas "técnicas" o "tecnologías de sí[221]

¿Pero qué hay detrás de estas relaciones? Sera que solo nos interesamos por los tipos de técnica de si respecto a la relación consigo mismo. En el mismo curso que mencionamos de Deleuze, éste nos dice que para pensadores como Heidegger, Blanchot y el mismo Foucault, el pensar viene del afuera, y que esta idea engancha con el texto de Heidegger "Que quiere decir pensar"[222]. Donde dice que "todavía no pensamos" (temática compleja que apenas esbozaremos acá).

---

[220] Deleuze, Gilles, *La subjetivación: curso sobre Foucault,* "Clase 1: El pliegue del afuera", Editorial Cactus, Buenos aires, 2015.

[221] Foucault, Michel, *El origen de la hermenéutica de sí,* "Introducción", siglo xxi editores argentina,2016. P44-45

[222] Deleuze, Gilles, *La subjetivación: curso sobre Foucault,* "Clase 2. El pliegue y los dobles: La cuestión de la filosofía en Grecia", Editorial Cactus, Buenos aires, 2015. P67-81

Para nuestro caso lo que podemos extraer es, que lo que da que pensar es el afuera y que el develamiento del ser, se da en tanto que velado. Dicho de otro modo, develar no es quitar el velo del ser, sino reconocerlo como velado. Este es el lugar del pensamiento, reconocerse en el misterio de la existencia, del ser, del universo. Un afuera, que está más allá de las formas de exterioridad e interioridad relativas. ¿Qué tiene que ver esto con la subjetividad, con su constitución en el periodo Grecorromano? Deleuze a propósito de Foucault, nos dirá que lo que nos da que pensar es un afuera más lejano que toda forma de exterioridad, pensamos el ser, lo develamos, pero este develamiento es reconocerlo en tanto que velado, a eso se refiere que todavía no pensemos. El ser debe ser mediatizado en el sujeto, debe pasar por la reflexión y su lugar es reconocer el velo en tanto tal. Y hace falta todavía algo más, que el ser se reflexione en el sujeto. Esto dicho por Deleuze explicando el "pensamiento del afuera".

Foucault (al menos en sus últimos cursos e investigaciones sobre la antigüedad) no aplica estos términos. Pero en sus análisis él ve que hay una libertad, desde este punto de vista "del ser en tanto que velado" que no podemos llenar con un contenido sustancial, coagulante, lo que será el sí mismo como quien reflexiona sobre el ser, y en donde el ser se reflexiona. Los griegos fueron los primeros en reconocer esto, en reconocer el develamiento del ser como reconocimiento del velo, nos dice Deleuze. Por eso se constituyeron filósofos, amigos de la sabiduría y no sabios. El lugar del pensamiento en sus orígenes es siempre móvil, nunca coagulante. El afuera absoluto es lo irrespirable, es el vacio o la libertad de sí, es en cierto modo está libertad interior pero que aún no vuelve sobre sí. ¿Cómo descubrieron esto los griegos? Por la relación agonística entre agentes libres. Para gobernar a los demás debes primero gobernarte a ti mismo. Se debe lograr el dominio de sí (Engkrateia). Es la fuerza afectándose a sí misma. ¿Qué es lo que decíamos cuando hablamos de un sí mismo Gnómico? Que la verdad aparece en tanto que fuerza y con la voluntad son una misma cosa. Es ese afectarse a sí mismo, solo quien vuelve sobre sí, puede gobernarse a sí mismo y puede gobernar a los otros. Es la fuerza afectándose a sí misma, es aquí donde

nace está técnica de sí, donde se constituye un sí mismo gnómico, diferente de una relación gnoseológica y lejos del precepto monástico.

No hay una figura sustancializada que descubrir. Posteriormente en la cultura de sí, el fin es solo constituirse a sí mismo y este se vuelve un arte (Tekne tou biou). *"Finalmente, el modo de ser al que se accedía por este dominio de sí se caracterizaba por una libertad activa indisociable de una relación estructural, instrumental y ontológica con la verdad"*[223]

"Una constitución de un sí mismo Gnómico y el reflejo de una libertad interior" a partir de la Antigüedad, de estos sujetos libres, de este sí mismo Gnómico. Lo que interesa a Foucault, es visualizar y constituir la subjetivación como un eje independiente, una relación con nosotros mismos independiente de las formas de saber y poder. Deleuze nos dice que aquella constitución independiente del sí mismo es plegar la línea del afuera. Que hay una línea del afuera absoluto más lejano que toda forma de exterioridad relativa (formas del saber-poder). La línea del afuera se pliega sobre sí hacia un adentro más cercano que toda forma de interioridad relativa y se constituye la subjetivación. En este sentido, a propósito de esta reflexión de Deleuze, mencionamos al comienzo de nuestra investigación tres momentos similares: Es preciso develar el ser[224], reconocer la línea del afuera; Reflexionar sobre el ser, plegar la línea del afuera, reconocer al sujeto como operador de este pliegue; Y un tercer momento en que es necesario que el ser se reflexione en el sujeto, que significa constituir un adentro coextensivo con este afuera absoluto. Y homologado de alguna manera con las técnicas de sí Grecorromanas, podemos decir que hay que reconocernos dentro de un cosmos inconmensurable. Que nos constituimos como parte de él; Luego estas verdades se repliegan sobre sí; y posteriormente debemos crear, inventar constituir una forma de vida homologando la situación de creación de este cosmos. Sobre esto Marco Aurelio tiene algunas notas (hypomnemata) formidables, también Hadot sobre la conciencia cósmica. Focuault nos parece que

[223] Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad 2: El uso de los placeres* "La problematización moral de los placeres", Segunda edición, Siglo XXI editores México, 2014. P103

[224] Y develar el ser no es quitar el velo, sino que reconocerlo en tanto que velado

no querría referirse en esos términos en cuanto a una filosofía del sujeto. Hadot a pesar de un gran respeto que tiene por Foucault y si bien reconoce en al genio en él, expresa:

> "Foucault no valora suficientemente la toma de conciencia de pertenencia al todo cósmico, y la toma de conciencia de pertenencia a la comunidad humana, toma de conciencia que corresponden también a una superación de sí. En fin, no pienso que el modelo ético adaptado al hombre moderno pueda ser una estética de la existencia. Temo que esto no sea, en definitiva, más que una forma de dandismo"[225]

Independiente de las palabras de Hadot, podemos argumentar porque Foucault no quiere darle un contenido que de alguna manera se pueda coagular, sobre ese espacio indefinido, rehúsa a darle un nombre a ese misterio de la existencia, ya que siempre en nombre de aquel se han promulgado figuras absolutas. No quiere otorgarle un nombre a ese vacío. Se reconoce en la movilidad y que nuestra constitución es siempre una constitución ontológica, histórica del presente. Su reflexión es siempre sobre quienes somos nosotros en nuestro tiempo y no una reflexión sobre un "sí mismo" atemporal o sustancial. Se rehúsa a dar una respuesta a la relación consigo mismo de una manera no histórica, y a categorías atemporales sobre las cosas. Pero sabemos que en su pensamiento detrás de las técnicas de sí, esta la línea del afuera, lo irrespirable y no puede sino plegarse, solo podemos constituirnos y establecer técnicas sobre sí que respondan a cierta movilidad y no se fijen, no se coagulen. No hallamos tras eso, una realidad inmutable que podamos llamar humanidad, "sí mismo" o naturaleza.

En nombre de aquellas figuras, desde un punto de vista gnoseológico, se le ha querido dar una sustancialidad a lo que constantemente deviene en formas históricas. Sin embargo, no podemos desconocer ser afectados en relación al todo y no en un sentido atemporal, sino en la exigüidad del momento presente. Un

[225] Hadot, Pierre, *La Filosofía como forma de vida,* "Experiencia unitiva y vida filosófica" Ediciones alpha decay S.A. Barcelona,2009 P204

sentimiento oceánico, de indiferenciación con respecto a lo que no depende de mí que posibilite la vida como arte de existencia. En estrecho vínculo con la regla vital del discernimiento, con la meditación de la muerte. Volver sobre la propia existencia y contemplarse dentro de un todo.

Un afuera más propio que toda forma de interioridad coextensivo con un adentro. Que quiere decir que somos el pliegue de la línea del afuera absoluto. Esto es constituir subjetividad como un eje independiente. El mismo Foucault dirá que el sujeto produce dobles. En este sentido, citamos una bella cita de Fichte para entender como ese afuera constituye adentro coextensivo con el afuera:

> La naturaleza se eleva paulatinamente en los peldaños de sus creaciones. En la materia bruta ella es un ser simple; en la materia organizada se vuelve sobre sí para actuar al interior de sí misma, en la planta para formarse. En el animal para moverse; en el hombre, como su pieza maestra, vuelve ella sobre sí para percibirse y contemplarse a sí misma; ella se duplica en él y es en un mismo ser, ser y conciencia unidos[226]

La línea del afuera se duplica se vuelve coextensiva con un adentro que es más profundo que nuestro mundo interior. Es el ser reflexionándose en el sujeto. En este sentido, lo que Foucault piensa es en la innovación, en inventar nuevas posibilidades de vida.

En la Antigüedad, los estoicos nos muestran la exigüidad del presente, la presencia constante de la muerte. Unas técnicas de sí, donde volvemos sobre sí y nos relacionamos, nos constituimos como sujetos y desarrollamos una vida como un arte (Tekne tou biou) ya que somos tan solo un punto en la inmensidad del tiempo y el espacio. Hasta cierto punto los Antiguos lo sabían. Heidegger decía que los griegos fueron los últimos que pensaron, que reconocieron el carácter del ser, que se devela en tanto que velado.

Poniendo esto de relieve en Foucault, éste quiere desentrañar el origen tras el origen de lo que somos. Ya que comúnmente lo que nos parece lo más habitual

[226] Fichte, Immanuel (1963) El destino del hombre. Editorial Aguilar, Avila. P184-185

tiene una fecha de comienzo en nuestra historia, lo que nos parece muy común antes no lo era. Casi la totalidad de sus estudios son una suerte de genealogía histórica y nos habla de constituir relaciones de nosotros con el poder, con el saber y con nosotros mismos. Y si seguimos el razonamiento y pensamos en una relación consigo mismo de carácter gnoseológico y hacemos exegesis de sí, descendemos en los estratos del saber:

> Ya Melville nos dice que prestemos atención cuando nos hundamos. A costa de inmensos esfuerzos nos abrimos un camino subterráneo en la pirámide –la pirámide son los estratos, es el elemento estratificado- a costa de horribles tanteos a ciegas llegamos a la cámara central –la cámara central es la cámara funeraria-; con gran alegría vislumbramos el sarcófago; levantamos la tapa.. ¡y no hay nadie! El vacío. El alma del hombre es un vacío inmenso y aterrador. Buscaba el interior solo encontré vacío[227]

Tras la exegesis de sí, solo encontraríamos estratos del saber que son formas de interioridad y exterioridad relativas. Tras ellas tenemos un adentro que no es sustancial, que es coextensivo con la línea del afuera. Y que el alma del hombre, el "sí mismo", se halla vacío. Quizá por ese motivo para Epicteto es una figura móvil. Podemos identificar a Foucault como el personaje que desciende estrato por estrato buscando en sus cursos e investigaciones sobre la Antigüedad para descubrir (su intuición a partir de su conexión con Blanchot y con Heidegger) finalmente que el sarcófago se halla vacío. Y que es desde el pensamiento desde ese vacío, que no es un vacío, sino que es el afuera coextensivo con el adentro donde queda en manos del sujeto tener el dominio de sí y ser partícipes de él propio proceso de subjetivación.

Si en el fondo como en la cita, el sarcófago se halla vacío, se debe desplegar la vida como arte de existencia, como una forma y no bajo una palabra o verdad revelada. Solo podemos constituirnos, inventar técnicas y formas de relacionarnos, ya que no hay una figura sustancial coagulada, un sí mismo, un yo

[227] "Clase 5: Recapitulación del curso" Op. Cit. Idem P184

por descubrir en el corazón de nuestra humanidad. Al decir Foucault que hay técnicas diferentes a las técnicas de sí gnoseológicas y descubrir las técnicas de sí gnómicas en el mundo grecorromano, reconoce de que está en la propia subjetividad inventar nuevas posibilidades de vida. Tampoco tenemos que copiar a los griegos, sino entender que podemos constituir otras técnicas de sí, inventar nuevas posibilidades, relaciones de sí y de pensamiento, diferentes de una exégesis. Hacer una hermenéutica del sujeto no es la única manera de relacionarnos con nosotros mismos, tampoco es la forma de la filosofía antigua y hallamos en ella carácter gnómico del sí mismo, que reaparece en una historia discontinua en la filosofía, apelando al polo de acción de la filosofía: Una forma de vida filosófica. Una vida vuelta sobre el cuidado de sí, ocupada en pensar, en meditar una transformación del sujeto al vincular su voluntad con la verdad. Diferente desde su tecnicidad a la exegesis de sí cristiana y moderna (desarrollada en las ciencias psi), donde el director de conciencia (sacerdote o psiquiatra) pareciera indicarle, diagnosticar, etiquetar con la verdad que el propio sujeto no sabe, al modo de "yo te diré lo que te pasa, yo te diré lo que quieres y lo que necesitas" Así como ocurre en el campo de los saberes, como la publicidad.

Pasa quizás que los sujetos no quieren hacerse cargos de ellos mismos, quieren recibir desde la exterioridad su interioridad, adherirse a verdades ya prescritas y no inventarse posibilidades de existencia. Pero esa no elección también es una elección. A este respecto Foucault rehúsa prescribir lo que se debe hacer, sin embargo nos indica lo que aparece como valido para él:

> Los tres elementos de mi moral son: primero, rechazo a aceptar como evidente por sí mismo lo que se nos propone; segundo, necesidad de analizar y saber, porque nada de lo que tenemos que hacer puede hacerse sin una reflexión..; tercero, principio de innovación, es decir, no inspirarse en ningún programa previo y buscar bien[228]

Una relación con nosotros mismos donde tengamos una actitud crítica, desaprendamos (Desdicere); Donde meditemos, reflexionemos (Melete);

[228] Foucault, Michel (2016): *El origen de la hermenéutica de sí* Siglo XXI Editores Argentina P.143-144

Innovemos, inventemos nuevas posibilidades de vida (Tekne tou biou). No a partir de los saberes sino a partir de nuevas relaciones, nuevas técnicas de sí. El "sí mismo" (la relación consigo) a la que estamos habituados es de carácter Gnoseológico. Foucault nos muestra en sus estudios que los griegos pueden adherirse a la fuerza de verdades prescriptivas para el acontecimiento constituyendo un sí mismo de carácter Gnómico. Y que también constituyen el modo de la filosofía como polo de acción y su actividad como ejercicios espirituales. Volvemos a decir que el sarcófago este vacio. Hasta cierto punto los antiguos lo sabían. Sabían cuál era el lugar del pensamiento, de reconocer que el ser se revela en tanto que velado. Foucault indica que constituir subjetividad es un ejercicio de memoria (Mneme). Y es esta memoria la que hay develar capa por capa ¿Qué es? Volvemos a la metáfora de los saberes y los estratos que desentraña el arqueólogo, el genealogista, el geólogo. Descendemos "venda por venda, estrato por estrato" en esta hermenéutica del sujeto para saber qué es lo que somos, para reconocer que el sarcófago, que el alma del ser humano está vacía. Pero que en los diferentes estratos podemos hallar huellas del origen, de lo que se creía que se mantenía inalterable en el tiempo y que tiene una fecha de inicio. Y a la vez desentrañamos un nuevo dialogo con la Antigüedad, donde la subjetividad se constituyó a sí misma independiente de las redes de poder-saber y constituyo un eje independiente. De ahí el interés de Foucault por los griegos por las técnicas de sí, como una manera de abrir, de liberar y franquear la línea del poder.

Intentamos responder a la pregunta sobre quién es este sí mismo, lo dijimos en palabras de Foucault, el "sí mismo" es una relación y solo podemos constituirnos e inventar nuevas posibilidades de existencia, que el arte rompa sus límites y se vuelva coextensivo a la existencia. Y el habitar de la filosofía que comprende el lugar del pensamiento, pensar y plegar la línea del afuera (o el ser), constituir subjetividad, desarrollar una ascética, y que esa interioridad constituya un doble de la línea del afuera, innovando, siendo creadores como duplicados del universo experimentándose a sí mismo (Fichte). Universo que crea y como sus dobles inventamos nuevas posibilidades de vida (Foucault). Y en este pliegue que

constituye subjetividad, que se vuelve un polo de acción de la filosofía Foucault piensa en los Cínicos:

> *Es factible concebir… una historia de la filosofía que no sea una historia de las doctrinas filosóficas, sino de las formas, los modos y los estilos de vida, una historia de la vida filosófica como problema filosófico, pero también como modo de ser y como forma a la vez de ética y heroísmo*[229]

Así los Cínicos también los Estoicos, el desarrollo de una transformación de sí (Askesis), de una puesta a prueba en el acontecimiento, la filosofía como forma de vida (Gymnazein: ejercitarse, ponerse a prueba) y desarrollarse en inventar posibilidades de vida, un arte de existencia (Tekne tou biou), buscar la consumación de la propia vida como una obra de arte. Foucault nos plantea su ascética, donde no nos dice que hacer, sino abrir posibilidades con sus investigaciones: rechazo, curiosidad e innovación. Y quizá solo así, al igual que en la Antigüedad, vuelva la vieja alianza de la vida y el pensamiento.

Bibliografía

Deleuze, Gilles (2015) *La subjetivación: curso sobre Foucault* , Editorial Cactus, Buenos aires.

Epicteto y Hadot, Pierre (2015) *Manual para la vida feliz*, Errata naturae ediciones, España.

Foucault, Michel (2018) *La Hermenéutica del sujeto,* Segunda edición, Fondo de cultura económica, Ciudad de México.

Foucault, Michel (2018) *¿Qué es la Crítica? Seguido de la cultura de sí,* Siglo XXI Editores Argentina.

Foucault, Michel (2016) *El origen de la hermenéutica de sí,* Siglo XXI Editores Argentina.

[229] Foucault, Michel, El coraje de la verdad: El Gobierno de sí y de los otros II, "Clase del 7 de marzo de 1984 (primera hora)" Fondo de cultura económica, México, 2017. P228

Foucault, Michel (2008) Historia de la sexualidad 3: El cuidado de sí, edición revisada, Siglo xxi editores Argentina.

Hadot, Pierre (2006) *"Ejercicios espirituales y Filosofía Antigua"* Ediciones Siruela, España.

Hadot, Pierre (2009) *La Filosofía como forma de vida*, Ediciones Alpha Decay S.A. Barcelona.

Bibliografía Secundaria

Deleuze, Gilles *(2008): Nietzsche y la Filosofía,* Editorial Anagrama, Barcelona.

Epicteto-Arriano (1993) *Disertaciones,* Editorial Gredos, Madrid.

Foucault, Michel (2017) *El coraje de la verdad: El Gobierno de sí y de los otros II,* Fondo de cultura económica, México

Fichte, Immanuel (1963) *El destino del hombre,* Editorial Aguilar, Avila.

Foucault, Michel (2008) *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*, Siglo xxi editores Argentina.

Foucault, Michel (2014) *Historia de la sexualidad 2: El uso de los placeres*, Segunda edición, Siglo XXI editores México.

Jaffro, Laurent (2001) *Foucault y Filosofía Antigua,* edición nueva visión, Buenos Aires.

Nietzsche, Friedrich (2005): *Ecce Homo,* Alianza editorial, España.

Nietzsche, Friedrich (2006) *Así habló Zaratustra,* Primera edición revisada, Alianza editorial, España.

Roca Jusmet, Luis (2017) Ejercicios espirituales para materialistas: El dialogo (im)posible entre Pierre Hadot y Michel Foucault, Terra ignota ediciones. Barcelona.

Seneca, Aneo (2016) *Epístolas morales a Lucilio* Editorial Gredos, Madrid.

CAPÍTULO 5

Parresía, la verdad del discurso

Irma Ibáñez Henríquez

Resumen: La pregunta por lo verdadero siempre ha rondado a la filosofía, incitando frecuentemente a ese afán de responder por lo que es verdad y lo que puede únicamente parecer serlo. Michel Foucault, aborda dicha problemática desde un decir veraz que rompe con lo establecido, con las normas, las lógicas de poder y la verdad absoluta a partir de la idea de *parresía*. Desde donde la verdad no solo debe decirse, sino también usarse, debemos apropiarnos de ella, debemos ser capaces de hablar con *parresía*, pero no de forma desmedida, sino más bien cautelosa para no caer en el error o ambigüedad como lo ha hecho la retórica.

Palabras claves: *Parresia*, *decirlo todo, subjetivación, sofistes, decir experto, contrato de ficción, individuación.*

1.-Introducción

Una de las tantas formas de confrontar la idea de la *parresía* con el de retórica, es si no, desde la base de la construcción del discurso, sus formas y principalmente la veracidad de éste. Surgiendo así una de las interrogantes trascendentales dentro de la investigación Foucaultiana, relacionada con la posibilidad de crear verdades, y que puede ser reducido a la siguiente pregunta ¿Qué significa hablar con la verdad? Sino un valerse de la *parresía* y hacer uso de la palabra.

En el siguiente capítulo se puede apreciar las diversas concepciones que existen sobre el concepto de *parresía* y como Foucault ha tratado de dilucidar su fin último, entendido como la construcción de una verdad subjetiva. Esa posibilidad que se abre sobre la verdad del discurso erguida en el individuo mismo, haciéndole el quite a la verdad construida por la historia. Explicando cómo es posible hacer uso de la verdad, cómo la develamos al resto, cómo nos exponemos nosotros mismo y cómo debemos hacerlo para evitar enfrascarnos en un discurso

retórico carente de veracidad. Estos puntos son los que se abordan en el siguiente trabajo, con el fin de poder exponer de manera clara, las diversas diferencias que existen entre el discurso parresiasta y el discurso retórico.

A partir de la interpretación que se extrae de diversas obras de Michel Foucault como “Discurso y verdad”, “El coraje de la verdad” y “El gobierno de sí y los otros”, se aprecia lo sustancial de la verdad, siendo este punto el que permitirá distanciar la *parresía* y la retórica, comprendiendo que la verdad de un discurso no es la misma que del otro. La verdad de la *parresía* es una verdad que se sabe verdadera, es la verdad del parresiasta. A diferencia de lo que nos propone Pablo Oyarzún en “Gorgias: neg-ontología, escepticismo y ficción”, al plantear que tanto el lenguaje como el discurso retórico, contienen un poder persuasivo, se dispone a una voluntad, a un interés o una realidad y su verdad se ve sujeta al fin que presenta dicha exterioridad y no necesariamente al sujeto que la pronuncia.

2.- Parresia

A partir de una conferencia realizada por la investigadora especializada en filosofía griega, Aida Migues Barciela, en la Universidad nacional de educación a distancia, se desprende la idea de un *decir experto* presente en discursos o enunciados de poetas y filósofos. Destacando además que, entre estos dos, durante la antigua Grecia, no existía diferencia alguna, debido a que ambos aspiraban a las mismas pretensiones y eran vinculados de igual manera a la idea de *sofistes*. Durante la filosofía presocrática explica Aida Migues, que la idea del *sofistes* alude a la figura del sabio, pero no precisamente al sofos griego, el cual se sabía que poseía una expertise específica, sino que, hacía referencia a quien aparentaba ser sabio en todo, o bien poseía un saber inespecífico debido a la amplitud de su sabiduría. Se sobrentiende entonces, que si hay un personaje que posee una sabiduría en todo, tiene, por tanto, la capacidad de hablar de todo. Permitiendo definir así, la idea de *sofistes* como un sabio en decir.

Esta característica de considerarse un sabio en todo, que posee quien ocupa el papel de *sofistes*, genera antipatía, debido a que su sabiduría radica únicamente en su capacidad de hablar y no en ser en esencia un conocedor de

todo. El poeta, por ejemplo, en su poesía es capaz de hacer aparecer todo sin ser un especialista en nada, utilizando nada más que despliegues y recursos retóricos para su favor. El problema en estos casos, de quienes quieren desempeñarse en el lugar de los sabios, y aparentar ser expertos en todo, es que son más bien especialistas en el decir, que en cualquier otro ámbito. Siendo éste, el poder de la palabra y su relación con la verdad, el problema fundamental a desarrollar a continuación a través de la interpretación que hace Pablo Oyarzun del Gorgias y el Encomío de Helena y la idea de *parresía* que nos presenta Michel Foucault en diversos textos.

El Encomío de Helena representa la defensa realizada por Gorgias a Helena, con la finalidad de ex culparla de toda responsabilidad al decidir irse a Troya. Comienza Gorgias haciendo la distinción entre lo que debe ser alabado y lo que debe ser censurado, además de mencionar lo importante de hablar con la verdad. Y es debido a eso, que expondrá diversas posibles causas por las cuales Helena tomó la decisión de marcharse a Troya. Una de ellas se remite a la idea de que Helena fue convencida por la palabra, ya que ésta es capaz de convencer a la razón y al alma. La palabra causa coraje, a partir del placer que provoca cuando conmueve las pasiones. Por tanto, esa fuerza de persuasión que tiene la palabra por sobre quien es persuadido, lo invita a incurrir en el error. Y nos permite pensar que Helena fue convencida y no partió por voluntad propia, sino por el poder innegable que tuvo la palabra sobre ella. Pablo Oyarzún, a partir de su análisis del texto nos propone que

> (…) el reconocimiento del poder de la palabra: el poder del discurso (logos), que sostiene desde su primaria posibilidad la eficacia del fenómeno dramático. Ese reconocimiento tiene como eje la dinámica del engaño, y si la forma de la paradoja y las oposiciones de que esta se nutre parecieran sugerir que, sin desmedro de la acreditación de esa eficacia, hay también para el discurso otro ejercicio, otra función, otro rédito, que sería el del conocimiento y la verdad, la sola indicación de un poder de la palabra que puede comprometer el juicio y los afectos del ser humano con pareja intensidad a la impresión que provocan en él los hechos de la vida real, sugiere que la consistencia misma del conocimiento y la verdad y el

> acceso unívoco a lo real quedan virtualmente en suspenso a causa de la fuerza del discurso como poder del engaño.[230]

Válida a partir de su idea el poder que posee la palabra, y la posibilidad de que lo dicho puede afectar tanto a la razón como a los sentimientos de quien hace oído de lo pronunciado. Agrega, además, la posibilidad de que tanto la verdad, como lo real y el conocimiento sean omitidos a raíz de lo poderoso que puede llegar a ser lo dicho.

Lo anterior nos presenta el problema sobre la veracidad del discurso, como la palabra puede responder una pregunta, otorgar sentido a las cosas y representar una verdad sin necesariamente serlo. Se logra patentizar el dilema referente al decir verdad, al vislumbrar como se reescribe a lo largo de la historia, la relación de la palabra con lo veraz. Como se transforma el sentido de lo verdadero, al ceder el protagonismo al *apate* como ente regulador de la realidad, y obviar el uso de la razón para asimilar una idea de verdad que, a raíz de todo, se ha ido relativizando con el transcurso del tiempo. Entonces ¿Desde dónde es posible pensar un discurso cómo un decir verdadero? ¿Es acaso el logos la herramienta para alcanzar una respuesta verdadera? Y si así fuera, ¿Es entonces un discurso lógico como la retórica el que habla con la verdad? Estas son preguntas que emergen a raíz de lo mencionado, y que yacen en la filosofía para ser resueltas, es la filosofía la que trata de responder las preguntas en torno a la verdad, y la que a su vez cuestiona el uso de la razón como una herramienta para alcanzar un conocimiento verdadero, sopesando que una respuesta razonable no necesariamente representa una respuesta veraz.

Dentro del campo filosófico actual, la investigación Foucaultiana, nos introduce al estudio sobre la relación de discurso y verdad a través de la noción de *parresía*, la cual establece en primera instancia la relación del sujeto con lo que dice, sin tener una obligación normativa al hablar, más que decir la verdad. Para poder asimilar la idea de *parresía*, es necesario conocer las diversas acepciones

[230] Oyarzún, Pablo, Gorgias: «Gorgias: Neg-ontología, escepticismo y ficción», *Sofistas Pensamiento y Persuasión*, Editorial Ventana Abierta, Santiago de Chile, 2011. Pag. 61

que subsisten en referencia a la verdad y tratar de explicar con cual se puede enlazar el discurso parresiasta.

La verdad representa una idea variable, debido a que ahora es imposible pensarla como un absoluto. Por ejemplo, de acuerdo con lo que planteaba Aristóteles, la verdad consistía en la correspondencia, decir de lo que es, que es, y de lo que no es, que no es. Esta frase representa una afirmación verdadera debido a que se hace una afirmación de las cosas y no a partir de las cosas mismas, es una verdad por correspondencia en coherencia con lo que sucede en la realidad, por lo que es entendida como una aseveración real, objetiva y universal. La verdad también puede ser concebida a partir de una base pragmática, es decir, que si algo funciona es de por sí verdadero. En este caso la verdad pierde valor y deja de ser importante, porque lo que cobra sentido es su utilidad. La hermenéutica, entendida como el arte de la interpretación, también nos permite abordar una idea respecto a la verdad, considerando la inexistencia de hechos y tomando las interpretaciones como posibles verdades sobre la realidad. Ahora bien, Foucault aborda la idea de verdad desde una perspectiva que se distancia de las definiciones habituales o ya conocidas.

> Foucault no se interesó por la verdad al modo en que lo hacía la teoría del conocimiento, al modo como tradicionalmente lo ha planteado la filosofía. Su problemática no era saber acerca de cuáles son las condiciones internas que definen a una proposición como verdadera, o cuales son los métodos seguros para su hallazgo, los modos de obtener certeza, qué discursos no pueden alcanzar el rango de verdad, etc. Tampoco era su enfoque el de averiguar cuál es la relación ontológica del ser con respecto a la verdad, y de esta con la libertad.[231]

Entonces su análisis no se relaciona con las definiciones tradicionales, no se condice con la verdad definida a través de la historia. Pero si plantea la relación del discurso y la verdad, por tanto, surge la necesidad de preguntar sobre ¿Cuál es la verdad de la *parresía*? Interrogante que trataré de responder a partir de un análisis general de la investigación Foucaultina y del término *parresía*.

[231] Álvarez Yagüez, Jorge, «La parrêsía en el marco de la obra foucaultiana. Verdad y filosofía», En *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, nº2, 11-31. Cenaltes ediciones, 2017. Pag.18

2.1.- ¿Qué se entiende por *Parresía*?

Es posible apreciar el concepto de *Parresía* en el texto "Discurso y Verdad" de Michel Foucault, el cual, en primera instancia se entiende como un modo de hablar, que puede ser leído dentro de la literatura griega a finales del S. V a.C. y por primera vez en textos de Eurípides. Es importante destacar que este modo de hablar va a sufrir diversas reinterpretaciones con el transcurso del tiempo, por ende, es importante enfocarse en un panorama general del mismo para poder ser abordado de la manera más completa posible.

En un principio es importante exponer el significado etimológico que se presenta frente a la noción de *parresía*, el cual corresponde a *"decir todo"*[232], expresar todo lo que se piensa sin guardarse nada. Ahora bien, otras definiciones tienen relación a la terminología griega donde se traduce como hablar franco, o la definición en latín que se hace de *parresia*, la cual es entendida como *oratio libera,* algo así como un hablar libre. Pero en sí, la *parresía* debe ser considerada como la relación del sujeto con lo que dice. En relación con esta última interpretación que se hace sobre la noción de *parresía*, se destaca principalmente su vínculo directo con la idea de verdad.

> Podría decirse que a Foucault no le preocupa el enfoque semántico o sintáctico de la verdad, sino el pragmático, pero tomando este último término en un sentido mucho más amplio que el habitual en la lingüística, pues aquí no importa la relación contexto-significado, sino aquello que las palabras hacen. No las condiciones internas o formales del discurso, sino el hecho discursivo y sus efectos, su uso, su práctica; aquello que define la posición del sujeto que lo emite, los discursos que excluye, los efectos sobre un campo determinado cuando se establece, la subjetividad que genera, otras formas de relación con el objeto que quedan cerradas.[233]

Foucault nos plantea la idea de una verdad práctica remitida al discurso, abordado desde las problemáticas que se suscitan, a partir de las diversas lógicas

[232] Foucault Michel, *Discurso y Verdad*, Siglo xxi editores, Buenos aires, 2017. Pag.79

[233] Álvarez Yagüez, Jorge, «La parrêsía en el marco de la obra foucaultiana. Verdad y filosofía», En *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, nº2, 11-31, Cenaltes ediciones, 2017. Pag.18

de poder que han abarcado sus investigaciones. Es entender la *parresía* fuera de las prácticas de veridicción, es el decir verdadero que se distancia de la idea de verdad absoluta. La *parresía* es la relación del sujeto con la verdad, tomando en cuenta, por ejemplo, características que son determinantes dentro de un discurso parresiasta, como lo es el ejercicio del sujeto respecto a las prácticas que asume sobre sí mismo.

El sujeto logra acercarse a lo verdadero, esencialmente alejándose del mito de la verdad objetiva, porque el relato unificado, en este caso la verdad absoluta, es consecuencia de una verdad sujeta al poder o a esa teoría de la ficción como la propone Oyarzún, lugar donde se entreteje y toma fuerza la experiencia del engaño. Si no somos capaces de reconocer o ser insensibles frente a los discursos emitidos dentro de dicho contexto, y que tienen como fin persuadirnos, inevitablemente podemos vernos sumergidos en la ilusión de éstos. Foucault nos plantea la denominación de estos discursos de verdad como prácticas de veridicción, que están sometidas a los regímenes de verdad. La gubernamentalidad somete a la verdad a ser representación de sí misma, somete al individuo a los discursos de verdad, por tanto, el papel de quien pueda hacer parresia, es decir, salirse de los márgenes, transformar su ética a manifestaciones particulares de verdad, lograría ser un sujeto veraz, optaría por decir la verdad, por ende, tomaría como decisión propia hablar con *parresía.*

2.2.- Características y evolución de la *parresía.*

Para comenzar, es importante hacer hincapié en las características que determinan el *decirlo todo,* como parte de un ejercicio parresiasta. Principalmente porque debemos entender que quién hace uso de la *parresía*, se expone a sí mismo y expone su palabra frente al resto. Para Foucault *"La parrêsía suponía un juego entre tres nociones centrales como sujeto, verdad y gobierno de sí o (y) de otros"*[234]*.* Diferenciando esta idea, con la que podemos encontrar asociada a la retórica o al discurso del engaño como lo propone Oyarzún, donde se supone

[234] Op.cit. Pag.13

también el juego de tres nociones centrales, que serían la eficacia del discurso, la verdad y la falsedad.

En primer lugar, describir la idea de sujeto, en este caso el parresiasta, considerado sujeto de la enunciación y del enunciado, ya que de manera directa y clara expresa su opinión, nos dice lo que piensa y lo que es a la vez. El parresiasta dice lo que es verdad, porque así él lo cree, y si éste así lo cree es porque es así. El parresiasta "*dice lo que sabe verdadero*"[235] . En cambio, quien emite un discurso del engaño, no necesariamente dirá lo que es verdadero, porque su labor es engañar, hacer deambular su discurso entre la ambigüedad de lo que es cierto y lo que no, con el fin de lograr su cometido. Hacer eficaz su palabra sabiendo que no necesariamente está hablando con la verdad.

La *parresía* alude a la posibilidad de que quien emite el mensaje, sea parte de éste. Es decir, que todo lo dicho por el parresiasta represente una manifestación particular de su verdad. El sujeto que habla con la verdad debe tener un vínculo con quien lo escucha y viceversa, porque esto determina su participación dentro del ejercicio parresiasta. La existencia de una relación permite que dicha circunstancia o diálogo sea considerado un hablar con la verdad. Otra característica necesaria del sujeto parresiasta en relación con la *parresía*, implica una autocrítica o critica expresada desde una posición de inferioridad en la que se encuentra quien habla. Es aquí donde vemos un punto primordial dentro de la investigación que realiza Foucault, la cual nos ayuda a entender donde está posicionado el hombre en relación con las diversas lógicas frente a las que se ve expuesto.

Foucault propone al sujeto como eje central en gran parte de sus estudios, entendiendo que es éste quien nos permite entender las relaciones con el mundo e incluso con la idea de verdad, volviendo a la problemática de las lógicas de poder, es evidente que el sujeto dentro de ese esquema estará situado en un lugar de inferioridad, y es desde esa posición desde donde emite su discurso. Un discurso que logra definir desde su propia concepción de individuo, un discurso

[235] Foucault Michel, *Discurso y Verdad*, siglo xxi editores, Buenos aires, 2017. Pag.81

que representa su verdad y que es dicho a partir del coraje de quien tiene el deber de hablar verazmente.

En segundo lugar, otra de las características que nos propone Foucault respecto a la *parresía*, se asocia a la verdad. A partir de tres puntos de vista o evoluciones, uno basado en técnicas discursivas, otro histórico-político y por último filosófico, los cuales pasaré a describir y ejemplificar a continuación. La primera evolución de la *parresía* radica en el conflicto que se suscita con la retórica y principalmente con sus métodos discursivos, surgiendo la interrogante de que si puede o no ser considerada como un ejercicio parresiasta o por lo menos una herramienta para la *parresía*. Para llegar a una idea clara sobre esto, es esencial entender que a primera vista dichos método limitarían la espontaneidad del hablar y expresarse con franqueza, ya que la retórica de por sí genera desconfianza al centrar la intención del discurso en la persuasión y la forma como es emitido, generando suspicacia respecto a su propósito final, a diferencia de lo que representaría la *parresía*, ya que tal como lo menciona Foucault en el texto

> El parresiasta es quien no tiene que tener en cuenta ni las reglas de la retórica -esto va de suyo- ni las de la demostración filosófica; se opone a la retórica, se opone al elencos, se opone también a la demostración, al rigor de las pruebas, a lo que va a forzar al individuo a reconocer que esto es la verdad y aquello no es nada. Desde este punto de vista la parresia es una forma de discurso diferente de la retórica, diferente asimismo de la demostración filosófica propiamente dicha.[236]

Es decir que la *parresía* presenta un carácter libre de habla, espontáneo, donde lo que se dice no necesita recursos ni comprobaciones para ser considerado verídico, opuesto a lo que pareciera pasar con la retórica, y por qué digo pareciera pasar, porque se explica dentro del mismo texto que en la retórica existen figuras (*exclamationes*) que tendrían como finalidad intensificar las emociones y dentro de estas *exclamationes* algunas carecerían de técnica y

[236] Op.cit. Pag.48

serían denominadas como *"Licentia o libera oratio"*[237] lo que traducido significa *parresía*. Por ende, dentro de la retórica puede identificarse la noción de *parresía*, a partir de esa apertura o ausencia de técnica, lo que permitiría un vínculo con la *parresía*. Por tanto, la primera evolución se centra en la relación que se establece entre la retórica y la *parresía*.

La segunda evolución de la *parresía* se basa en un ámbito histórico y político, comparando lo que sucede por una parte dentro de la democracia ateniense y, por otra parte, lo que sucede en la época helenística. Para comenzar debemos entender que, en la democracia ateniense, la *parresía* era considerada una ley constitucional y además un rasgo personal que poseía el ciudadano, esto quiere decir que, para poder acceder a la *parresía* en Atenas, se debía ante todo ser ciudadano, siendo ese factor por sobre cualquier otro el que permite hablar de manera libre dentro de la polis. El derecho a la *parresía*, resulta ser entonces un derecho que ofrece la ciudadanía, a quien pertenece a la ciudad y se sitúa en ella. *"El derecho a la palabra también está ligado al hecho que uno es ciudadano en su ciudad. Cuando uno vive en su propia ciudad, puede hablar; cuando no está en ella no tiene parresia"*[238]. Dentro de este contexto político cabe considerar la posibilidad de hablar que ofrece la condición de ciudadano, el cual determina la válidez del discurso o pronunciación que hace un individuo a partir del lugar que ocupa en la sociedad, es decir, la ciudadanía. Y como ésta le permite el derecho a la palabra y a su vez también es capaz de otorgarle un valor. Con relación a esto, no podemos solo considerar la *parresía* como una posibilidad de hablar, sino que también debemos definirla como el *"ejercicio del derecho político"*[239], tal como lo plantea Foucault.

Ahora bien, la definición de esta evolución con un carácter histórico y político es principalmente porque la posibilidad de hablar está determinada por un factor de índole político y porque analizamos la *parresía* dentro de dos procesos históricos como fue la democracia ateniense y posteriormente la época

[237] Ídem, pag.98
[238] Ídem, pag.33
[239] Ídem, pag.35

helenística. Siendo en esta última, donde pareciera existir el cambio o evolución del ejercicio parresiasta, el cual no solo se limitaría a la posibilidad de hablar que otorga la ciudadanía, sino que limitaría el poder hacerlo a la existencia de un vínculo entre quien habla y su interlocutor. Ya no bastaría solo con ser ciudadano y vivir en la ciudad, sino que ahora quien tiene *parresía,* es el que establece un vínculo con la persona capaz de facultarlo para hablar con *parresía* como, por ejemplo, sucede con el consejero y el príncipe. Es en este caso, dónde vemos que poder hablar con franqueza, se concreta específicamente a la hora que el príncipe escoge quien es competente para hacerlo. Esa posibilidad de *parresía* que antes otorgaba la ciudadanía, se traduce ahora a la posibilidad de *parresía* que otorga el príncipe, ese derecho de hablar franco se limitaría a la voluntad del soberano, entendiendo, además que esa voluntad no sería únicamente para permitir que el consejero pueda ejercer su libertad de hablar, sino que esa libertad, remitida al permiso, sería para que el príncipe obtenga información que le sea beneficiosa para sí y su gobierno.

Inevitablemente la *parresía* del consejero aportaba beneficios a la monarquía y le permitía saber al príncipe la opinión y la verdad sobre su gobierno, el cual además demostraba la buena voluntad del soberano y su buena gestión, tal como se explica en la siguiente cita: *"El rey les otorgaba ese derecho y ello le aseguraba éxitos concretos, le garantizaba la prosperidad y hacía que esa monarquía se caracterizara al mismo tiempo por la eleutheria, la libertad, la philia, la amistad y por último la koinonia, la comunidad"*[240]. A partir de todo lo anterior podemos ver que toda está transformación es un cambio presente en un contexto histórico y político, y que está determinado por una facultad de poder ejercer la *parresía* libremente a partir de la ciudadanía y posteriormente supeditada a la voluntad de otro.

> La parresia aparece sin duda como una noción muy importante no bien tenemos que encarar una estructura política donde el principado, la monarquía y la autocracia se han convertido, en efecto, en un hecho político. En todos esos textos históricos y políticos, evidentemente, la parresia está ligada ya no a la isegoria o a

[240] Ídem, pag.35

> la demokratia sino, al contrario, al ejercicio de un poder personal y a una estructura muy fuertemente marcada por la desigualdad. Así entendida la parresia de ningún modo tiene el estatus de un derecho que se ejerce en virtud del nacimiento; es una libertad, una libertad otorgada y concedida por el soberano o en otros casos por el rico, el poderoso. Pero es una libertad que él debe otorgar para ser un buen soberano, para ser rico y poderoso como corresponde hacer. La parresia es el criterio del buen soberano, el criterio del reinado ilustre.[241]

Puedo decir, que de cierta forma este acto político de permitir hablar que ofrece el gobernante es determinado y representa una obligación para sí mismo, con la finalidad de ser reconocido como un buen soberano que busca lo mejor para su gobierno.

Y la última evolución, se centra en el campo filosófico, en donde la *parresia* no es solo entendida como un modo de hablar, sino que se amplía y es considerada como un modo de vida, asociado al cuidado de sí. Para Michel Foucault, la idea del cuidado de sí, se remonta al pensamiento griego, en donde la *parresia* es entendida como la relación que se establece entre dos almas, ya que la interacción entre dos o más personas se considera imprescindible para ejercer la *parresía*, y es aquí, dentro de esta dinámica donde se expone lo indispensable que resulta ser que un alma cuide de sí misma, es decir, *"ocuparse de esa epimeleia heautou que es fundamental, cuando quiere therapeuesthai a sí misma"*[242], es fundamental dedicarse y atenderse y no solo dentro de un ámbito privado o individual, sino que contemplando la relación con un otro *"necesita otra alma, y esa otra alma debe tener parresia"*[243]. Un ejemplo, es la situación que mencione antes del príncipe y su consejero, ya que lo otorgado al consejero es el poder de hablar con *parresía*, y la consecuencia de lo que pueda ser dicho por el parresiasta no solo reflejará un beneficio para el gobierno, sino que además resultará ser un beneficio para el mismo príncipe, porque lo que realmente está haciendo éste con esa acción de ceder la palabra es dar un *"poder sobre su propia*

[241] Ídem, pag.39
[242] Ídem, pag.38
[243] Ídem, pag.38

alma"[244]. Se somete a la verdad, expone su alma, más precisamente se expone a sí mismo al juicio de otra alma, un alma parresiasta, con el fin de que esa acción sea favorable para su propio bienestar e inevitablemente también para su reinado.

Además, el cuidado de sí abarca otros temas que se relacionan con aspectos más individuales y no sólo en la relación directa con otro, uno de ellos es lo que se denomina como *"dirección de conciencia"*[245], esta idea hace referencia a la capacidad que posee el parresiasta para influir en otro dentro del campo de alma y la conciencia, logrando impactar dentro de estas áreas a partir de la noción que éste logra adquirir de sí mismo, y como esta idea la logra transmitir de manera coherente a través de sus acciones. Esto quiere decir, que quien desee expresarse con franqueza, debe corresponder a un modo de hablar con tal transparencia, que todo lo que transmita hacia a otro o hacia un afuera, sea la fiel representación de sus pensamientos, sentimientos y de sus actos. Es decir, se muestre completamente acorde a lo que realmente es. Y para poder constituirse sobre lo que verdaderamente es y lo que quiere expresar como verdad, debe existir dentro de su modo de vida la presencia constante del ejercicio y cuidado de su persona de manera íntegra.

Es fundamental explicar qué aspectos se enmarcan en la idea de cuidado de sí, y cómo esto transmite la certeza de un individuo prudente y consecuente, tanto en lo que hace como en lo que dice. Para poder profundizar en esta idea, debo por sobre todo entender que la preocupación por parte del ser humano debe significar un cultivo y trabajo permanente en aspectos tan esenciales como los intelectuales, físicos, emocionales e incluso alimenticios, ya que para aspirar a ser una persona íntegra se deben desarrollar todas las áreas que lo contemplan y reafirman. No puedo desconocer que el modo de vida representa un reflejo de lo que se es, y es precisamente esa forma que llevamos la que nos muestra y expone de una u otra manera al mundo. Por tanto, toda práctica del cuidado de sí no puede ser bajo reserva, sino que debe ser regulada por otro, debido a que esta práctica personal al igual que el ejercicio de la *parresía*, influyen sobre las almas,

[244] Ídem, pag.39
[245] Ídem, pag.40

están expuestas al juicio de quien es interlocutor o espectador, o incluso ambas a la vez. Resumiendo, es imprescindible entender que la *parresía* implica un cuidado de sí, a partir de la actitud que debe adoptar quien desee hacer uso del hablar con franqueza, ya que para poder consumarse como parresiasta, se debe asumir una responsabilidad sobre el modo de vida.

Una idea que se extrae de lo mencionado es la importancia de la coherencia que presenta el individuo y como esto se ve replicado en sus acciones físicas y verbales. Por ejemplo, dentro del texto al que he hecho referencia, se hace mención a la figura del adulador, el cual no representaría un sujeto capaz de decirnos la verdad y aportarnos una opinión provechosa para poder obtener un logro dentro del cuidado de sí, sino que solo nos dirá lo que necesitamos oír con la finalidad de obtener aprobación. Razón por la que es importante aquí diferenciar a un adulador de un verdadero amigo, ya que es este último quien nos dirá la verdad, más allá de lo que pueda causar en nosotros, debido a que él, es quien tiene la capacidad de hablar claro y con honestidad sobre nosotros, por tanto, debemos entender la franqueza de un amigo como un acto de *parresía* que nos permitiría entendernos y conocernos a nosotros mismos.

En este sentido y según lo que se plantea sobre la idea del amigo, es necesario comprender, que quien tiene la capacidad de pronunciarse respecto a la idea del hombre y de lo que éste es, es el parresiasta, a partir del criterio y la capacidad que posee para identificar o discernir sobre las necesidades de un individuo y exponérselas. El parresiasta es capaz de reconocer el ser del otro, a partir de una constitución que hace desde un presente y pasado, recurre a lo que fue, lo que hizo y lo que ha llegado a ser en el presente dicho individuo. El parresiasta recurre a la idea del *"retorno del sujeto a sí mismo"*[246], anclando la realización del sujeto en el presente, en base a todo lo que fue en el pasado, recordando quien ha sido y como eso lo ha llevado a ser quien es hoy. El parresiasta expone la verdad contenida en la historia del sujeto y para conocer dicha historia debe tener un vínculo. Razón por la que en este caso se asocia la

[246] Ídem, pag.47

figura del amigo con el que es capaz de hablar con la verdad, aun así, ponga en riesgo su amistad al hablar con franqueza.

Los diversos procesos evolutivos que se describen representan un riesgo respecto a la verdad que nos propone Foucault, y no es precisamente el riesgo que acompaña a la *parresía*. La amenaza que se manifiesta en estas características se relaciona con el aparataje capaz de producir diversos discursos de verdad, el cual convierte al individuo como un sujeto de conocimientos, un aparataje que aborda diferentes interrogantes que guardan una relación directa con la persona, como lo es la cultura, la historia y los individuos mismos. ¿Cómo encontramos la verdad de Foucault en los discursos, en la historia política y en la filosofía? Lo primero es pensar en una salida frente a todas las circunstancias propuestas, como lo es el hablar libre dentro de la retórica, ya que representaría un vacío dentro de la doctrina de la palabra, ese escepticismo, esa insensibilidad que nos propone Oyarzún, frente a los diversos discursos y sus mecanismos de persuasión. Es pensar en la libertad del individuo en la práctica del decir, sin previa autorización de un sujeto o gobierno. Y por sobre todo es la concepción de sí mismo y la voluntad sobre su persona, que permite repercutir en otro.

Lo opuesto del discurso de poder o discurso imperante es la *parresía*, porque implica una verdad propia. Entender que el desarrollo histórico y político sitúan al individuo desde una posición de inferioridad y que necesita de un permiso para hablar libremente, y exponer un final distinto a la historia. Entender que el sujeto en sí mismo representa un sujeto político. Y por último pensar la filosofía como arma para sobrellevar las lógicas de poder, y convivir con la hegemonía del discurso. Abrir paso a las prácticas de subjetivación como es el cuidado de sí. Es decir, situar la verdad de la *parresia*, la verdad de Foucault como experiencias que exceden los límites y desbordan los discursos de verdad producidos.

En tercer lugar, la última idea que entra en juego en la noción de *parresia* junto con la de sujeto y verdad, es de la de gobierno de si o (y) de otros, debido al surgimiento de una corriente en donde la razón se encuentra centrada en el hombre y entiende que toda verdad pasa por él. “Ocuparse de sí mismo consiste,

en primer lugar y, ante todo, en saber si uno sabe o no lo que sabe. Filosofar, ocuparse de sí mismo, exhortar a los otros a ocuparse de sí mismos."[247]

La *parresía* es un ocuparse de sí mismo, es gobernarse. Incluye la voluntad del sujeto a hablar sobre lo que sabe, exponer su verdad y resonar en el otro. Es una invitación de quien se gobierna a sí mismo a que los otros también lo hagan, es practicar el cuidado de sí. Es una forma de vida interpretada en un discurso que habla con la verdad. Pero principalmente es entender que el individuo es el protagonista de historia y a la vez el resultado. Que la verdad puede escribirse a través de él, a partir de lo que Foucault define como *estética de la existencia,* responde a la producción de saberes y como estos saberes producen nuevos sujetos, nuevas verdades, y el conocimiento que tenga cada uno, el gobierno de sí que alcance cada uno, permitirá una conciencia individual, y por tanto reconocer que lo que dice se enmarca en un discurso parresiasta y contempla la verdad práctica.

2.3.- Relación verdad y *parresía*

A continuación, abordaré la relación que se establece entre la noción de verdad y *parresía,* considerando en primera instancia la aceptación que se hace de la definición de *parresía* como un hablar veraz. Haré hincapié en diversas problemáticas que surgen a partir de este vínculo, como lo es por ejemplo el hablar con la verdad sobre uno mismo, expresarse con franqueza a partir de una disposición ética y moral, evaluando además que instancias posibilitan o limitan la *parresía*, que quiere decir eso, que describiré de cierta forma dentro de que contexto se presenta el ejercicio parresiasta y que tan verdadero puede llegar a ser, considerando el escenario adverso en que se efectúan los diversos discursos, subyaciendo a una verdad, a un régimen, o un interés particular, que pueden hacer uso del poder de la palabra, a sabiendas del perjuicio que pueden ocasionar en cuanto a la relación de la verdad con lo dicho. Ya que, como se ha presentado, y lo menciona Oyarzún en su texto *"la palabra es un gran soberano que con*

[247] Foucault Michel, *El gobierno de sí y de los otros,* Akal, Madrid, 2011. Pag.284

pequeñísimo e invisibílisimo cuerpo lleva a cabo obras divinísimas" [248] Es capaz de moldear la realidad a su antojo, es capaz de establecer verdades, de permitir que quien la use de manera hábil, pueda hacer fuerte el decir débil, defender lo indefendible o como decía Gorgias respecto a la retórica dentro del Encomio de Helena, pueda servirse de ella tanto para lo justo como para lo injusto.

Podemos apreciar entonces, que es precisamente en la *parresia*, término acuñado por Michel Foucault donde se aborda la obligación que existe de decir la verdad, más allá del discurso o de lo que alguien pueda estar hablando. Plantea que el foco no se centra en el contexto o en la estructura del discurso que pueda estar siendo pronunciado, sino más bien, en ese momento en que mientras se habla surge la obligación de decir la verdad, pensando esa obligación desde un sentimiento ético, desde la autenticidad de sí mismo al hablar y al deber de hacerlo con la verdad. Por ejemplo, se observa en la confesión la obligación de decir la verdad, pero impulsada por la creencia cristiana y no por una voluntad del individuo

> La obligación de manifestar la verdad sobre sí mismo, que forma parte del ritual de la penitencia, es la exomologesis, una suerte de dramatización de sí mismo como pecador que se realiza por medio de la vestimenta, los ayunos, las pruebas, la exclusión de la comunidad, la actitud suplicante ante las puertas de la iglesia, etc. Dramatización de sí mismo, expresión dramática de sí mismo como pecador, mediante la cual uno se reconoce como tal, pero sin pasar – en todo caso, sin pasar necesariamente, sin pasar primera y fundamentalmente- por el lenguaje.[249]

Dentro de este contexto surge la necesidad imperante de decir la verdad, confesar la verdad para ser redimido, pero plantea Foucault que no necesariamente se expresará la verdad a la que él se refiere con la *parresía*, ya que en la confesión solo se hace mención a las faltas que uno pudo haber cometido, pero no se apela a la verdad que puede incluirse en el pensamiento al

[248] Oyarzún, Pablo. *Sofistas Pensamiento y Persuasión <<Gorgias: Neg-ontología, escepticismo y ficción>>*, Editorial Ventana Abierta, Santiago de Chile, 2011. Pag 68
[249] Foucault Michel, *Discurso y Verdad*, siglo xxi editores, Buenos aires, 2017. Pag.28

no exponer la totalidad de los actos, por tanto es un decir verdad basado en la conveniencia y favor de ser exculpado y no precisamente a una *parresía.*

La *parresía* implica *"decirlo todo"*[250] aludiendo a la responsabilidad de hablar sin tener presentes condicionantes que nos limiten referirnos sobre algún tema, a diferencia de lo que ocurría en la filosofía antigua, en donde, el hablar veraz o hablar claro, residía únicamente en la obligación que tenía el maestro o filósofo y que maniobraba según su propia sabiduría, es decir utilizaba según su conocimiento y conveniencia. Y que posteriormente, el cristianismo delegó al discípulo al imponer la obligación de decirlo todo, tal como se ejemplifica con la confesión. Siguiendo con lo recién expuesto, se evidencia la diferencia entre quien posee la palabra y quien se apodera de ella, por una parte quien posee la palabra, puede hablar y hacer uso de ella, pero por otra parte también podemos pensar que quien se apropia de ella hace uso de la *parresía*, siendo aquí, en este último acto descrito donde se consuma el derecho para poder hablar con la verdad, es el acto en donde la razón y la verdad se superponen frente a la obligación de guardar silencio.

La *parresía* resguarda la verdad del discurso al remitirlo directamente a los asuntos vitales de la ciudad y del propio individuo, al caracterizarse por poseer el valor de hablar claro y decir lo que se debe decir. *"Así como se darán cuenta, la parresia está ligada al peligro, está ligada al coraje. Es el coraje de decir la verdad a pesar del peligro. En la parresia, decir la verdad se inscribe en el juego de la vida y la muerte"*[251] Una de las características de la *parresía* es que, quien habla con la verdad asume un riesgo al hacerlo. Es consciente de que lo que puede decir lo sitúa en una posición vulnerable y de peligro, y es esta situación lo que le permite ser considerado parresiasta. En este caso, el valor que se le otorga a la verdad se remite principalmente al acto parresiasta y la consecuencia que pueda repercutir de éste, a partir del riesgo que corre quien decide hablar con franqueza.

[250] Op.cit. Pag.30.
[251] Ídem, pag.82.

Las consecuencias de la *parresía* se pueden asociar a lo que Nietzsche propone en relación con una vieja verdad sostenida por la historia. El hombre cae en esa dinámica de vida, alejándose de la verdad, vive de acuerdo con lo que se es dado al devenir de la historia y no necesariamente en base a su principio moral. Surge la primera similitud con la *parresía* al plantear la idea del campo moral, ya que quien habla con la verdad, el parresiasta, lo hace desde su deber ético y moral. Por tanto, podemos decir que tanto en la vida en general como en la *parresía* debe primar el principio moral para hablar y vivir. Debe existir una modificación del ethos, en donde la obligación moral del sujeto no radique en la consecuencia de una verdad absoluta, sino en aspirar a una verdad ética e individual que remueva la vieja verdad, la verdad trascendente o la verdad absoluta

La segunda similitud que podemos encontrar entre Nietzsche y lo que nos propone Foucault, se basa en que la verdad se inscribe en el juego de la vida y la muerte. En este caso, quien habla con *parresía* está dispuesto a poner su vida en riesgo, y es esa cercanía de la verdad y la muerte la que podemos encontrar en los postulados de Nietzsche cuando nos habla de una disposición a la *"muerte"*[252] que nos permitiría la posibilidad de hallar lo verdadero. Principalmente si pensamos en la valoración de la experiencia sensible y corporal que realiza Nietzsche, como un acercamiento a la verdad, podemos pensar al mismo tiempo en la idea de cuidado de sí que propone Foucault, como la alternativa para posibilitar un discurso subjetivo de verdad, como es el que representa la *parresía*. Añadiendo a esta idea, además, que el ejercicio de la *parresía* supone un peligro, es decir, que el hablar con la verdad parresiasta puede significar incluso correr el riesgo de perder la vida. Por tanto, se explica la idea de una *disposición a la muerte* al asumir una verdad como la que nos proponen ambos autores, una verdad crítica y práctica a la vez.

Continuando con la relación que existe entre la verdad y la p*arresia*, me gustaría recalcar dos puntos importantes que se mencionan en el libro "Discurso y

[252] Nietzsche Friedrich, *La gaya ciencia*, Akal, Madrid, 1998. Pag.239.

verdad" y de los cuales se puede extraer una problematización. El primero hace referencia al lugar de donde proviene la verdad y el cual es designado como Atenas en un principio, ya que es en esa ciudad donde nacieron los sujetos que tenían el derecho a la *parresía* y es más, según el texto ellos, no solo pueden hablar con la verdad sino que además *"tienen el coraje suficiente para hacerlo"*[253] , pero la importancia de este punto no radica únicamente en el lugar geográfico como indicio de la existencia de la verdad, ya que posteriormente se consideran algunos cambios y desplazamientos en relación a eso, sino que el énfasis lo situó en cómo es expuesta la verdad, no solo es importante destacar la idea de que la verdad surge en Atenas, sino que se debe pensar también en cómo surge. La verdad de Atenas se presenta precisamente a través del dios Delfos, esto quiere decir que no es preexistente, la verdad no es antes de ser mencionada, por tanto, debe ser entendida como *Aletheia*, es decir, una verdad develada, que se muestra a los individuos y que a partir de ese hecho es expuesta por los mismos.

Y, en segundo lugar, considerando los cambios que tiene la *parresía* a lo largo de la historia es importante mencionar la problemática que surge con la idea de verdad y el punto anterior, ya que se presenta una crisis a partir de conceptos políticos en donde la noción de igualdad prevalece en la sociedad lo que conlleva a,

> (…) decir que la parresia ya no se considera como una actividad capaz por si misma de revelar la verdad; la parresia, o las personas que pretenden valerse de ella, tienen cierta relación con la verdad que es diferente de la franqueza, de la mera franqueza o el mero coraje. Esa relación con la verdad debe establecerse por medio de la educación y, en términos más generales, de una formación personal[254]

Es decir que, si nos situamos en un régimen institucional en donde gran parte de la sociedad tiene la posibilidad y el derecho de expresar su opinión y, por ende, de hablar franco, la verdad debe ser de cierta forma resguardada y limitada a una o más características que le permitan seguir siendo considerada verídica y

[253] Foucault Michel, *Discurso y Verdad*, (2017), Op.cit. Pag.121.
[254] Op.cit. Pag.158

válida dentro del discurso, entonces para eso el discurso parresiasta dentro de este contexto no puede prescindir de la educación que posea quien quiera hablar con la verdad. Aunque, respecto a este último punto y volviendo a la conferencia de Aida Migues, ésta menciona ahí la astucia del *sofistes* para identificar lo provechoso de cada circunstancia, y así hacer un uso adecuado de su posibilidad de hablar. Por lo que se hace necesario pensar, en cómo podría hacer cada uno la utilización de la circunstancia que se le presente y más aún si presenta las herramientas otorgadas por la educación para hacerlo. Considerando además que la comercialización o emancipación del saber, implica inevitablemente la indiscriminación de su uso. Por lo que se vuelve necesario destacar las particularidades del discurso parresiasta.

La *parresía* es un hablar libre y espontáneo, es hablar fuera de los márgenes y estructuras es hablar con la verdad y para hablar con la verdad no es necesaria una manera específica, basta con ser franco. Es ahí donde de cierta forma la parresía trata de tomar distancia con la retórica al considerar el método que esta utiliza. Método que a su vez también presenta puntos de fuga, haciendo abandono de la estructura y abriendo paso a un hablar libre, lo que generaría la posibilidad de que tanto la *parresía*, como la retórica hablen con la verdad.

Es importante recordar la idea de la *parresía* como un ejercicio del derecho político, donde la pertenencia a una sociedad o categoría de ciudadano permitía la posibilidad de hablar, quien pertenece a una comunidad puede hablar dentro de esa comunidad como un derecho adquirido y obviamente en beneficio de ese mismo grupo. Y la veracidad del discurso en este caso, remite directamente a lo que el parresiasta diga a partir de la posibilidad de hablar que tiene, ya que se abordan asuntos vitales tanto para la cuidad, como para el mismo.

Otra característica importante para destacar respecto a la *parresía* es la concepción que existe de ésta como un modo de vida, y que hace referencia a la consecuencia del parresiasta en cuanto a su forma de vida, sus acciones físicas y verbales, es ser por naturaleza un sujeto honesto que demuestra ser real y verdadero en cuanto a su actuar, el cual se condice con su hablar, porque sería un

hablar con la verdad. Y es este punto el que permite relacionar esta idea con la de la *parresia* como una disposición moral, la cual representa una obligación de decir la verdad, el parresiasta no puede sino hablar únicamente con la verdad, sin importar el contexto, el riesgo o quien ocupe el lugar de interlocutor porque su deber y en consecuencia consigo mismo tiene el deber de decir la verdad y de hablar franco. Distinto es, si lo comparamos con la *torsión* de Gorgias a la que Oyarzún hace referencia, cuando plantea la figura del engañador, consciente de su engaño, como un sabio al ser capaz de cumplir su función al engañar a otros, la disposición moral del parresiasta en definitiva, difiere de manera drástica frente a la del engañador.

Para Foucault entonces, la *parresia* se dispone a partir de tres ideas centrales, la del sujeto, la de la verdad y la del gobierno de sí. Y como estas tres nociones se enfrentan a diversos factores externos que impiden o limitan el decirlo todo. Las dimensiones en las cuales se sumerge la verdad son la democracia, la tiranía, el mundo cristiano y la voluntad de otro, éstas son determinantes, precursoras y dominantes a la hora de concebir al individuo, por tanto, también lo son a la hora de permitir la *parresía.*

La idea de la conciencia del sujeto sobre sí mismo abre la oportunidad de una verdad subjetiva, propia, es decir una *parresia* que se sobrepone a la censura y los límites. *"La cuestión que se plantea ahora es, entonces, saber si la 'parrhesia' va a limitarse a marcar esta censura con respecto al campo político, y a hacerlo mediante un corte en el que la verdad se muestre ya sea 'logo' (por el discurso), ya sea 'ergo' (por la acción, el hecho, el comportamiento real).*[255]

3.- Retórica y Parresía como discursos de verdad

En este capítulo expondré principalmente tópicos o ideas que nos ayudarán a comprender y definir el concepto de *parresía* desde la problemática sobre la manifestación de la verdad que ésta realiza. Para eso, abordaré diversos aspectos que nos permitan entender que la verdad puede ser expuesta desde el discurso

[255] Foucault Michel, *El gobierno de sí y de los otros,* Akal, Madrid, 2011. Pag.284

mismo y a la vez también por la acción. Cómo el juego de la palabra encierra el sentido de verdad y cómo es posible distanciar dichos acontecimientos de los regímenes de poder que se empoderan de los posibles decir. Tanto la *parresía*, como la retórica representan formas de decir, por lo que es necesario abordarlas con la finalidad de identificar sus diferencias y sus semejanzas y poder plantear si corresponden a discursos de verdad y cómo son definidas a partir del campo político.

Comenzaré analizando la retórica, sin desconocer ese campo desprestigiado en el cual la sitúan algunos, en donde se cuestionan sus técnicas, el mensaje, la relación de quien habla con lo que dice e incluso se pone en duda su cercanía con la verdad. Ese lugar donde no es posible concebir su forma y contenido de manera indisociable, lo que permite pensar desde ahí, que se pueda hablar bien o hablar mal al hacer uso de ella. Es decir, desde donde se opone rotundamente a la idea de *parresía*

> De manera muy esquemática, puede decirse que la retórica, tal y como se la definía y practicaba en la antigüedad, es en el fondo una técnica que incumbe a la manera de decir las cosas, pero no determina en modo alguno las relaciones entre quien habla y lo que dice. La retórica es un arte, una técnica, un conjunto de procedimientos que permiten al hablante decir algo que tal vez no sea en absoluto lo que piensa, pero que va a tener por efecto producir sobre aquel [a] quien [se dirige] una serie de convicciones, que va a inducir una serie de conductas, que va a establecer una serie de creencias. En otras palabras, la retórica no implica ningún lazo del orden de la creencia entre quien habla y lo que este [enuncia]. El buen retórico, el buen retor, es el hombre que puede perfectamente y es capaz de decir muy otra cosa que lo que sabe, muy otra cosa que lo que cree, muy otra cosa que lo que piensa, pero de decirlo de tal manera que en resumidas cuentas, lo que diga- que no es ni lo que cree, ni lo que piensa, ni lo que sabe- será, llegara a ser lo que creen y creen saber aquellos a quienes él se ha dirigido[256]

[256] Foucault Michel, *El coraje de la verdad El gobierno de si y de los otros II,* Fondo de cultura económica, Ciudad de México, 2017. Pag.32

Esto demuestra que la crítica se enfoca en cómo es emitido el mensaje, más precisamente en la forma que utiliza el hablante para hablar con el fin de generar una respuesta por parte de quien lo escucha, como es, dar por cierto lo que el buen rétor pronuncia, ya que se entiende que la retórica utiliza además ese carácter persuasivo de los recursos emocionales, apela al placer, a la creencia y tal como supone Gorgias con Helena, recurre a la pasión. La retórica coincide en ser, junto con la poesía, esa palabra por metro como se menciona en el discurso en defensa de Helena, esa palabra medida que provoca felicidad y convencimiento, corroborando que tanto el poeta como el rétor hacen uso de su fuerza de sugestión.

Pero frente a este cuestionamiento en donde se duda de la palabra debido a que esto puede ser ajeno a lo que piensa, cree o siente el hablante, nos permite pensar sobre la idea del deber que se tiene de hablar con la verdad, independientemente de que, si estamos de acuerdo o no, tal como lo haría la *parresía*. ¿No es precisamente esa la verdad que debe ser dicha por quien hace uso de la palabra veraz? Alcanzar a través del discurso esa verdad que guarda un carácter objetivo, y que trasciende a la forma en cómo se presente o cómo es pronunciada. En la *parresia* quien habla, no puede decir otra cosa que no sea la verdad y lo que cree como cierto, en la retórica vemos que el rétor, puede hablar no necesariamente lo que piensa, no necesariamente lo que sabe, puede entonces incurrir efectivamente en el discurso del engaño, porque desconoce la veracidad de lo que dice, es en definitiva un *sofistes* que puede hablar de todo, incluso de lo que no conoce. A partir de su dominio del habla, más específicamente como lo diría Oyarzún, debido a la efectividad de su discurso y la "*anulación de todo criterio de verdad*"[257] que provoca en quien lo escucha.

Cuando la palabra tiene un papel fundamental dentro del discurso, e inevitablemente también el *ethos* y las emociones que presenta el hablante, se entiende que, dentro de ese discurso, es posible pensar la verdad como lo trascendente de lo dicho. Situándola como el eje del discurso, incluso por sobre el

[257] Oyarzún, Pablo. *Sofistas Pensamiento y Persuasión <<Gorgias: Neg-ontología, escepticismo y ficción>>*, Editorial Ventana Abierta, Santiago de Chile, 2011. Pag. 62

razonamiento lógico o la estructura y para fundamentar aquello debemos tratar de entender la idea de retórica que nos propone Aristóteles vinculada con la verdad del individuo.

3.1.- ¿Qué es la retórica?

La retórica podemos definirla de cierta forma como un arte para Aristóteles, un arte basado principalmente en la capacidad del razonamiento lógico, y que a partir de esta razón se convierte en una característica atribuible al ser humano. Este es un arte de hablar que comprende diversas técnicas y formas, no se limita únicamente a la posibilidad de expresar la palabra libremente, la verborrea o al hablar por hablar. En la retórica el logos es lo que la define como un arte, y es ese mismo logos el que posibilita expresarse con un argumento retórico.

Este arte de hablar suele ser considerada, tanto para Aristóteles como para la antigua Grecia, una práctica cotidiana, es decir que se considera como un acto completamente habitual referirse sobre cosas, situaciones o hechos sobre los que tienen opinión, asuntos sobre los que todos los hombres tienen conocimientos, aspectos que competen a toda la sociedad y de los cuales todos los que saben sobre eso pueden hablar. La retórica toca asuntos vitales para quienes conforman la polis, por tanto lo que pueda ser dicho los involucra y convierte el discurso en un discurso público *"El arte de la retórica es el arte de hablar en público, un arte para lo que me gustaría llamar el 'discurso vivido' en la polis, donde, por una parte, uno tiene que defenderse a sí mismo, dar cuenta de sus palabras y acciones ante todos los demás y, por otra, tiene que atacar a otros"*[258] de acuerdo a la idea del *discurso vivido* que aquí se presenta, cabe mencionar la relación que tiene con la forma de vida, la consecuencia que debe existir entre el decir y el actuar dentro del ámbito social o dentro del campo político principalmente si se entiende como *"un arte para el tipo de vida que distingue a los seres humanos de todas las otras cosas, es decir el bios politikos"*[259] La retórica representa un hablar, un decir, un ser, un relacionarse con el otro, establecer una relación social y política, al tener la

[258] Gasché Rodolphe, *Un arte muy frágil sobre la retórica de Aristóteles*, Metales pesados, Santiago de Chile, 2010. Pag.34
[259] Op.cit. Pag.35

facultad de hablar con razón, fundamentos sobre lo que se sabe y que incumbe a todos, el buen rétor tan como lo decía Aida Migues, es el experto en decires.

La retórica es un medio que utiliza el hombre para definirse como un ser político, es un medio a través del cual se expresa, utilizando la enunciación y manejo de un discurso cívico, es la herramienta que utiliza el rétor para representar ser la manifestación de la polis misma. Pero ese discurso, esa enunciación y ese manejo se ven definidos también por su capacidad de persuasión, como se desenvuelve en su hablar y como se establece la relación con otros, la retórica por tanto determina su hablar con otros, y es a raíz de este mismo contexto que nos permite considerar, las pasiones, emociones y la ética del hablante como un aspecto indisoluble con el discurso retórico. Debemos considerar también en relación con esto, lo que plantea Aristóteles explicando que el orador deber ser capaz de persuadir sobre las cosas contrarias, para saber cómo se hace y para que nadie utilice injustamente los argumentos, ser elocuente al emitir un discurso público, tener la capacidad de persuadir a quien lo escucha y además ser consecuente con relación a sus emociones y ética.

Considerando el buen manejo de todas estas características y la imponente habilidad del rétor en el uso de la palabra y producción del discurso, se entiende que éste puede hacer frente a cualquier diálogo, sin subordinar sus argumentos a lo que se le presente como contrario, puede incluso hablar sobre lo injusto o defender lo indefendible, porque el logro dentro del discurso retórico es sostener la idea inicial de lo pronunciado y lograr persuadir conforme a su fin.

3.2.- Relación retórica y *parresía*

La retórica tal como mencioné antes, puede ser considerada como el arte de hablar y a su vez entenderse también como una práctica cotidiana, es decir, que podemos relacionarla con la posibilidad de hablar o decir, principalmente sobre lo que se tiene opinión, que quiere decir eso, que la retórica como práctica cotidiana no se refiere a la capacidad de hablar por hablar o emitir un juicio sin fundamento alguno, sino que se evidencia más específicamente cuando se habla o dialoga respecto a un tema del que tenemos conocimiento y que podremos a

partir de lo que sabemos de él, fundamentar nuestra postura, o bien rendirnos a la persuasión y el engaño, debido a nuestra cercanía con lo que se plantea. Hay una característica aquí que puede representar el primer acercamiento con la idea de *parresía*, y que identifica a ambas como prácticas cotidianas. Por lo tanto, la idea de hablar como un ejercicio cotidiano, como una práctica constante no radica únicamente en la retórica, sino que también se entiende como una característica esencial de la *parresía*, comprendiendo, además, que lo que puede ser dicho en esta instancia tendrá como base asuntos que son de interés publico o bien son capaces de conmover a quien lo escucha debido a la relación que pueda presentar con el tema.

La diferencia se presenta aquí con el uso que puede darle cada uno de los discursos a esta característica, referente a lo cotidiano. Un ejemplo es la idea de *mimesis* que propone Aida Migues, refiriéndose a esa capacidad que posee el poeta o el rétor en este caso, que puede ocupar la retórica, pero no así la *parresía*. Esa capacidad de hacer aparecer todo sin ser experto en nada, se asocia a ese discurso cotidiano donde el rétor nos sitúa en nuestra zona de confort, nos provoca esa sensación de creer que estamos escuchando algo de lo que sabemos, nos instala en lo que representaría nuestra zona segura de conocimiento, por tanto, nos persuade, y en el fondo puede llegar a convencernos.

Otro punto interesante a destacar y que presenta gran relación con lo anterior, es el hecho de que la retórica es entendida en primer lugar como un *discurso vivido* y en segundo lugar también como un ejercicio constante de la palabra y en base a eso podemos pensar que fundamenta sobre cuestiones que son intrínsecas al ser humano y a la vez de interés público, tanto para quien lo emite como para quien lo escucha, ya que *"La retórica discute opiniones sobre asuntos vitales para la comunidad y es, desde el comienzo, una forma de discurso público"*[260]*.* Quizás la retórica no posee un carácter político como base de su esencia o como eje central, pero si es posible asociarla y considerar como un fundamento la idea del *bios politikos* tal como sucede en la *parresía,* ya que como

[260] Ídem, pag.33

mencioné, trata sobre asuntos importantes para la comunidad, y es más, como me referí en un punto anterior, quien hace uso de la palabra, como un conocedor de todo, capaz de referirse a todo, es porque representa a la vez cada hecho o cosa que comprende a la polis. El rétor o *sofistes* se siente en sí mismo, un hombre político en esencia.

Tanto la *parresía* como la retórica, conocen como son la forma de vida, los individuos mismos y el orden político. Por lo tanto, se presentan otro punto con el cual es posible asociar a la retórica y la *parresía*, ambas tratan sobre asuntos que son de suma importancia para la comunidad y se hacen efectivos a través de un discurso público. Es decir, las problemáticas o temas que abarca tanto la retórica como la *parresía* se mantienen bajo el mismo alero, la idea del *bios politikos*. Aunque en el caso del rétor crea ser él, en esencia, la manifestación de la polis misma, y el parresiasta solo tome el papel de quien puede hablar con la verdad sobre asuntos que competen a la ciudad y a quienes viven en ella.

La siguiente idea a la que me referiré, y que involucra tanto a la retórica como a la *parresía*, tiene relación con lo que ésta última describe como cuidado de sí. Esta idea presente en la *parresía* hace referencia a un modo de vida, a un autocuidado y atención hacia uno mismo desde diversos ámbitos, los cuales pueden ser el privado o individual, así como también el ámbito social, sugiriendo que uno de los puntos esenciales al ejercer la *parresía* debe ser la preocupación y el cultivo de sí. Esto quiere decir, que, al momento de hablar con la verdad, de ejercer la *parresía*, nos sometemos a un juicio público, nos sometemos y enfrentamos a la verdad, por lo que resulta imprescindible para sustentar la veracidad de lo dicho, que lo que digamos sea en consecuencia con la forma de ser de quien lo dice, considerando todos los ámbitos y planos de su vida.

Lo mismo sucede en este caso con la retórica, donde quien emite un discurso debe en primer lugar entender que *"la retórica proporciona un arte, una técnica rigurosa para la conducta relacionada con el discurso dentro de la esfera de la vida practica"*[261]. Es decir, que tanto la *parresía* como la retórica, conllevan

[261] Ídem, pags. 34-35

un estricto modo de ser en la vida cotidiana y práctica que se condice con el discurso y la verdad lo que se es pronunciada. A pesar de lo inútil que pueda resultar para la retórica asumir esta condición, si consideramos lo que plantea Oyarzún en cuanto a la idea del lenguaje como amo. Debido a que se entiende que, más allá del obrar del rétor, más allá del sustento que pueda tener su discurso, y por sobre el conocimiento que pueda tener sobre lo que están diciendo, es el lenguaje el que de manera autónoma y a voluntad propia despliega su poder a través de la persuasión. No incumbe en su disposición a concretar su cometido, las acciones que realice el individuo o el cuidado que haga éste de sí mismo y de su alma. A diferencia obviamente de lo que sucede con la *parresía.*

El punto anterior, a pesar de lo que nos plantea Pablo Oyarzún, nos permite de todas maneras identificar la relación que se genera entre lo dicho y los actos de quien habla, asumiendo que ese hecho implica un riesgo, un riesgo que en la *parresía* se hace necesario para poder ejercerla y que en la retórica se establece en la convicción que posee el rétor para defenderse de las criticas o juicios tras su discurso, resguardarse del que es incrédulo e insensible ante el poder de su palabra. Se vuelve inevitable, por tanto, que al hablar no se corra el riesgo de ser juzgado, y es ahí donde podemos hacer alusión a una observación propuesta por Aristóteles

> Él hace notar que «si es vergonzoso que uno mismo no pueda ayudarse con su propio cuerpo, sería absurdo que no lo fuera también en lo que se refiere a la palabra, ya que ésta es más específica del hombre que el uso del cuerpo» (1354 b 40; 1355 b 3). No ser capaz de defenderse a sí mismo por medio del discurso significaría no ser capaz de defenderse a sí mismo por medio de y con respecto a aquello que, según Aristóteles, distingue al ser humano del animal; a saber, el hecho de que él es una cosa viviente que posee discurso[262]

En ambos casos, tanto en la retórica como en la *parresía*, se asume un riesgo al hablar al pronunciar un discurso, el cual se fundamenta a la vez con la razón y la coherencia de lo que puede ser dicho, esa coherencia en la *parresía*

[262] Ídem, pag. 35

puede ser definida como la verdad, ya que es la única herramienta de defensa que puede utilizar el parresiasta y en la cual se sustenta su discurso. Y en la retórica tal como nos propone Aristóteles, la herramienta de defensa que tendría el hombre al asumir el riesgo de emitir un discurso sería esencialmente la palabra, considerada como la característica que distingue al hombre de cualquier otro ser viviente, y un medio poderosísimo a través del cual el rétor entrega el mensaje.

Ahora bien, tomando otro punto, debemos recordar que la retórica comprende diversas definiciones, y a raíz de eso puede ser entendida de cierta forma como un discurso persuasivo, es decir, que presenta como una de sus características principales a la hora de realizar un discurso la persuasión. Pero no por eso debe ser asociada a un discurso del engaño o manipulación, sino que se debe considerar a la persuasión como la exposición de ideas o argumentos. No podemos olvidar que la retórica procede a partir de lo que es naturalmente verdadero, de lo que es de conocimiento público y compete a todos, por lo que puede ser defendida con mayor facilidad y es de por sí más persuasiva al generar el vínculo de lo pronunciado con quien está escuchando. Es decir, refuerza la relación del interlocutor con el tema, profundizando el carácter persuasivo que presenta. La idea que acabamos de ver nos permite creer en la presencia de este carácter persuasivo, también en la parresía. Debido a que el hablar franco frente a otro incorpora en su finalidad el poder conectar lo dicho con quién está dispuesto a escucharlo, es decir, generar un lazo entre el interlocutor y la verdad para poder conmoverlo a partir de lo dicho.

Para explicar lo anterior, abordaré el concepto de persuasión desde una definición más general, la cual puede ser entendida como la capacidad de influir en alguien e inducirlo a través de diversas razones a creer o hacer algo. Superficialmente diríamos que esta característica forma parte del discurso retórico, ya que evidentemente cualquier pronunciamiento busca repercutir de una u otra forma en quien recibe el mensaje. Pero para ser más precisa y entender la relación de la persuasión y la retórica es imprescindible comprender lo que nos propone Aristóteles al respecto *"«Su tarea [ergon] no consiste en persuadir, sino*

en reconocer los medios de convicción más pertinentes para cada caso, tal como también ocurre con todas las artes»"[263]. Esto quiere decir, que la retórica busca exponer los medios u herramientas que le permitan al interlocutor tomar una decisión respecto a lo que se está hablando o a las ideas que se están planteando, como iniciativa propia y no a partir de una manipulación hecha a través del discurso.

Se puede establecer un vínculo con la *parresía*, entendiendo que la persuasión que aquí se presenta tampoco busca inducir ni influir directamente en otro, sino que pretende poder generar una reflexión e impacto en el alma de otro, persuadiéndolo a través del ejercicio parresiasta, ya que como hemos mencionado ni la *parresía* ni la retórica se limitan a un ámbito privado, sino que contemplan la relación con los demás. Y es en esa relación la que nos permite hacer efectivo dichos discursos. Más precisamente aún en la *parresía*, en donde dentro de esa interacción se contempla que el interlocutor esté dispuesto a ceder poder sobre su alma, someterse a la verdad. Es decir, se expone a una consecuencia que es el juicio de otra alma, un alma parresiasta con el fin de ser conmovido por ella. Por lo tanto, en ambos casos tanto en la retórica como en la *parresía* podemos identificar la persuasión como la apertura que se ofrece a un interlocutor hacia diversas herramientas, ideas o cosas que le permitan producir un cambio o tomar una decisión que tenga valor para sí mismo. La persuasión tal como la describe Gorgias es tan fuerte y poderosa, que es capaz de producir el extravío del alma y el engaño de la razón. Y si es capaz de engañar a la razón, es capaz de influir en nosotros por completo.

3.3.- La verdad de los discursos

Es importante destacar que, a pesar de las diversas diferencias que encontramos entre el hacer *parresía* y el discurso retórico, nos permiten afirmar que, tanto la *parresía* como a la retórica, se definen como discursos filosóficos que abordan y comprenden el concepto de verdad. Pero, retomando las diferencias, que son parte de lo que he estado abordando, se considera como tema el juego

[263] Ídem, pag.55

discursivo entre la teoría de Michel Foucault con la *parresía*, y la que nos plantea Rodolphe Gasché con la retórica.

En relación con la oposición que se establece entre lo que nos proponen los autores antes mencionados, se puede inferir que, si dentro de un contexto discursivo se logra evidenciar que en lo dicho hay *parresía*, también es probable pensar en la idea de que habrá retórica, pero no necesariamente ocurre lo mismo en cuanto a la presencia de la retórica dentro de un discurso. Ya que, la presencia de la retórica en dicha situación no determina que se pueda encontrar *parresía* dentro de la misma. Y esto se explica debido a que consideramos a la *parresía* como un modo de hablar, como la capacidad de *decirlo todo* y perteneciente únicamente al parresiasta. Además, la entendemos como un discurso capaz de repercutir en otro de la manera en que lo hace, porque habla con la verdad. En cambio, la existencia de la retórica no implica la presencia de la *parresía*, debido a que la retórica es denominada como el arte y la habilidad de hablar y utilizar el lenguaje, influyendo en el otro, y asumiendo que es la argumentación el modo determinante para hacerlo. Por lo tanto, se establece una brecha, basada en como interpela cada uno de los discursos al interlocutor, donde en la *parresía* es la verdad la que conmueve y en la retórica es la persuasión.

He de destacar, que si bien la verdad en la retórica no representa lo esencial del discurso como sucede en la *parresía*, no digo que en ella no se presente o hable con la verdad, sino que no se aborda el decir veraz de la misma manera que se hace en la *parresía*. Dentro del análisis del relato de Gorgias, que he estado analizando, se lee una idea central que es la del *contrato de ficción*, la cual hace referencia primero a esa posibilidad de encontrarse con un relato o discurso que no represente lo que estábamos esperando, y nos genere a partir de eso, una molestia o bien, nos convenza y cedamos a lo que éste presenta. El ceder a ese discurso del engaño, sería lo que Oyarzún denomina *contrato de ficción* y que solo podría darse dentro de un discurso que apela a los diversos criterios de verdad, y aprovecha los espacios que se trazan entre la mentira y la

verdad, para poder pronunciar un discurso que hable con lo que pareciera ser la verdad, sin necesariamente serlo.

Entonces, ¿Desde qué puntos se acerca la retórica a la verdad? ¿Qué tan amplio o pequeño puede ser ese distanciamiento? ¿Cuál es la semejanza o donde está precisamente la verdad del rétor? Es de consideración mencionar que la retórica a partir de su estructura entimemática, junto con el pensamiento especulativo y las ciencias están vinculadas a la demostración de la verdad *"el entimema es una forma de demostración que «está en la misma relación con las pruebas probables de la retórica que la que tiene la demostración con la ciencia, como su principal instrumento de prueba»"*[264]*.* Por tanto, no puedo negar la existencia de la verdad del discurso retórico, sino que debo tratar de identificar qué tipo de verdad es, o por qué debe ser considerado como verdad. A diferencia de lo que sucede en la *parresía* donde se encuentra una verdad en sí misma, una verdad de conocimiento propio del parresiasta, y que es develada o expuesta por él mismo porque la sabe verdadera.

En la retórica la verdad necesita un sustento que la valide y exponga como veraz, la verdad para ser verdad o asemejarse a ella depende del argumento retórico.

> El entimema es una forma específica de silogismo peculiar a la retórica; vale decir al arte del discurso que busca una verdad que se asemeje a la verdad, pero que no por ello es menos importante. Dicho sea de paso, una verdad que se asemeja a la verdad no es una semiverdad. Si Aristóteles concede a las probabilidades y a las verdades que se asemejan a la verdad un lugar en su retórica, no es solo porque estaba consciente del hecho de que no todo el conocimiento que merezca ser llamado así es verdadero en un sentido lógico estricto, sino también porque sabía que incluso el conocimiento apodíctico sigue siendo un conocimiento humano; esto es, un conocimiento que tan solo se asemeja al de los dioses.[265]

Se plantea aquí que la verdad, así como el conocimiento no dejan de ser verdaderos, o no se les debe restar importancia, ya que siempre están expuestos tanto a ser como a no serlo. Y es a raíz de eso que se puede definir, así como

[264] Ídem, pag.60
[265] Ídem, pag.61

plantea Aristóteles la idea del conocimiento como conocimiento humano, la retórica como un decir del hombre, una argumentación humana que puede ser veraz, o bien puede solo parecerlo. *"Es más, lo que se asemeja a la verdad – la verdad probable- se origina en la misma capacidad natural (dynamis) del hombre para la verdad (alethes)."*[266]

Es necesario recordar que tanto la *parresía*, como la retórica se caracterizan por ser discursos públicos, por ser opiniones expuestas a otro y que tratan principalmente temas competentes y de interés de la polis. A partir de esto surge la pregunta sobre ¿Qué clase de verdad trata por una parte la retórica y por otra la *parresía* en el discurso público? Para responder esta pregunta voy a retomar lo expuesto en el párrafo anterior, considerando que la retórica busca la verdad y la encuentra en la medida que ésta se acomode al tema que se esté planteando. En este caso si se piensa sobre la base de que las problemáticas tienen directa relación con los asuntos de la ciudad, se entiende que la verdad que obtiene la retórica a través del silogismo retórico o entimema, procede sobre lo probable o las opiniones comúnmente sostenidas por quienes componen la ciudad. Vale decir, que las respuestas obtenidas y asumidas por los ciudadanos se asemejan a la verdad, al ser lo sostenido en el dominio de la opinión o el debate públicos. Y para explicar lo anterior, resulta necesario entender que

> Comparado con lo que parecieran ser los intereses de la retórica –las verdades prácticas de la vida cotidiana en la polis; esto es, siguiendo a Aristóteles en la ‹Ética Nicomaquea›, las verdades de un dominio de cosas cuya propia naturaleza no permite el mismo grado de precisión que aquel que es posible en las ciencias, pero que son embargo son verdades-, los manuales previos acerca del arte de la retórica han tratado solo asuntos que están fuera de su tema.[267]

Por lo tanto, cabe destacar que si la retórica tiene como tema los asuntos de la polis y lo que le interesa a los ciudadanos, la verdad que aquí se presente competerá a dichos temas, por lo que no significará que no sea verdadero. Sino que será la verdad de ese discurso especifico, será la verdad de las prácticas de

[266] Ídem, pag.43
[267] Ídem, pag.46

la vida cotidiana en las que está sumida la polis, la verdad entonces del ser humano en cuanto a su composición social.

En la *parresia*, efectivamente la verdad ligada a la práctica del cuidado de sí y al contexto. Por lo que es imprescindible para que se haga efectiva la *parresía*, que el parresiasta tenga en consideración la idea de *"el ‹kairos›, es decir, el momento oportuno"*[268]*,* el instante preciso en que la verdad debe ser dicha. La relación entonces, entre la verdad de la *parresia* y el *kairos "se trata de captar, en el momento mismo de su aparición, el ‹kairos›, la oportunidad, para decirle lo que hay que decirle"*[269]*.* La *parresía* no se presenta ni se hace efectiva en cualquier momento, la verdad no se muestra cuando es necesario, ni por el solo hecho de pronunciar el discurso parresiasta. Sino que logra su cometido, al ser dicha en el instante preciso en el que el otro está dispuesto a escucharla. Y contempla además el tema que está tratando, por lo tanto, la verdad que aquí se presenta le competerá a temas específicos y propios de la *parresía,* considerando además el contexto y las limitaciones del espacio político y social en el que está siendo pronunciada. A diferencia de la retórica, no será la verdad dicha en relación con eso, o como la posibilidad de sacar un provecho de ese momento, sino que se mantendrá como la verdad del parresiasta.

La verdad entonces representa más específicamente la verdad de quién la pronuncia, y si se habla de discursos públicos será la verdad de dichos discursos que pretenden la verdad, ya sea de forma argumentativa y fundamentada como lo es en la retórica, o bien una verdad que pretende ser develada por quien tiene la capacidad y voluntad de hablar a través de ella, como sucede en la *parresía*.

Considerando el interés de poder encontrar una definición de retórica y *parresía* como discursos de verdad, resulta imprescindible abordar conceptos desde el origen y realizar preguntas tales como, ¿qué es la retórica? o ¿cómo la podemos entender? Y debido a eso, hacer conjugar las respuestas que se van obteniendo, como por ejemplo entender que la retórica es un arte de hablar o el

[268] Foucault M., *Discurso y Verdad*, siglo xxi editores, Buenos aires, 2017. Pag.49
[269] Op.cit. Pag.49

arte de la argumentación como lo proponía Aristóteles, es decir una técnica o forma del lenguaje basado en el razonamiento lógico, que presenta además otras múltiples características como lo es ser un discurso público, un lenguaje que se expone a otro, una forma concreta de comunicación, en su esencia un *discurso vivido,* un discurso que se válida en el rétor y que a partir de su enunciación establece una red social, ya que la retórica expone los temas que son de público interés tanto para la ciudad como para los ciudadanos y, por ende, también para el mismo rétor. Pero por, sobre todo, debe ser entendida como una herramienta persuasiva.

La retórica, además, abarca conceptos fundamentales que se entrelazan en su desarrollo como lo son el logos, los silogismos y la persuasión, ya que estos tres representan las herramientas fundamentales en las que se sustenta el discurso retórico. Son las formas a través de las cuales se va moldeando el discurso para llegar al interlocutor y lograr hacerlo parte de lo que se está diciendo, mostrarle que los temas le pertenecen tanto a él como al retor, que poseen un factor común que genera que sean de interés para todos, y que a partir de razones bien fundamentadas son capaces de ser ciertas cada una de las proposiciones que en ese discurso se hagan.

Es de suma relevancia, que para abordar la idea de discursos de verdad en cuanto a la *parresía* y la retórica, se comprenda con claridad a qué nos referimos como verdad en cada una de ellas. Considerando características como lo son, por ejemplo, la verdad argumentativa sujeta al tema del discurso retórico, la verdad humana que involucra una semejanza a la verdad a partir de los argumentos que presenta el rétor, o bien la verdad humana expuesta por el parresiasta que representa la verdad verdadera, porque esa es la esencia de la *parresía*, hablar con la verdad que se sabe verdadera y que le pertenece al parresiasta. No una construcción de verdad probable, sino una verdad auténtica.

Si se presta atención al análisis de las características de la *parresía* y la retórica, se logra apreciar que ambas representan discursos de verdad. Sin olvidar que la verdad se presenta de acuerdo con el contexto, en que se expone cada uno

de los discursos antes mencionados. Por tanto, me refiero a una verdad lejos de la esfera omnipotente del conocimiento o del mundo, sino más bien, como parte de los intereses y conocimientos de todos. Una verdad completamente humana. Y más precisamente aún, como una verdad que se suponen en la práctica, evidenciando de forma categórica la diferencia de la retórica y la *parresía*. Debido a que en el discurso retórico la verdad está subordinada a los esquemas sociales, regímenes políticos, prácticas gubernamentales, y a la lógica. En cambio, la *parresía*, sale de la esfera del discurso que pretende imponer su verdad, sale del contexto ideológico, o más bien de la *historia ontológica de los discursos* y se sitúa en el plano concreto de las problemáticas del discurso mismo, por ende, la verdad representa la verdad del discurso subjetivo, la veracidad de la palabra de quien lo emite.

Lo pronunciado dentro del discurso retórico no presenta la obligación de representar lo que siente cree y piensa el rétor, por tanto, la verdad dicha no es la verdad del sujeto mismo, sino una verdad que puede ser propuesta y defendida a través del discurso y su aparataje persuasivo, a diferencia de la verdad del discurso parresiasta. En la *parresía* se expone la verdad del parresiasta, es un discurso verídico y práctico, vinculado con quien lo pronuncia, y el cual no pretende imponer una verdad, sino que trata de exponer las verdades subjetivas, prácticas y singulares.

4.- El parresiasta como figura peligrosa

Quien tiene acceso a hacer uso del poder que posee el leguaje, siempre ha de representar una figura sobresaliente dentro de cualquier contexto, porque es capaz de influir con su palabra ya sea de manera positiva o negativa frente al resto. El parresiasta es, en este caso, quien hace uso de la *parresía*, destacándose por su capacidad de hablar con la verdad. He de recordar que la *parresía*, debe ser entendida como un modo de hablar, y cuya definición etimológica proveniente de la antigua Grecia, donde se precisa como un *decirlo todo.*

¿Cuál es y cómo surge esta idea que da sentido a la *parresía*? Según lo que propone Foucault en su libro "Discurso y verdad", en un inicio el concepto de *parresía* no era tal cual, a como es abordado en su trabajo, sino que la definición que se presentaba, se centraba en el hecho de decir la verdad como una obligación, ya sea ética o fuera de la ética (exponer los hechos a pesar de no ser lo políticamente correcto) que tenía un individuo, la cual era entendida además, como una verdad en la que el mismo se veía involucrado, ya que se trataba de decir todo lo que era cierto sobre sí mismo. Esto último, se describe en la Antigua Grecia, como una práctica filosófica que se ocupaba de la *epimeleia heautou*, es decir, el cuidado de sí mismo.

Con el transcurso de la examinación que realizó, principalmente de los primeros siglos del Imperio romano, y la filosofía presente en la época helenística. Foucault encuentra el concepto de *parresía*, definido como un *decirlo todo,* y el cual se relaciona con la obligación que puede tener alguien de decir la verdad a partir del derecho a la palabra que posee.

En relación con lo anterior, abordaré en primer lugar, el rol o función que puede tener quien siente la obligación de hablar con la verdad, es decir, el parresiasta. Posteriormente, en segundo lugar, trataré de establecer cuál es la relación que tiene quien lo dice todo con lo dicho, es decir qué relación presenta el parresiasta con la verdad que pronuncia. Y, En tercer lugar y último, explicaré algunas de las posibles consecuencias a las que se enfrenta quien habla con *parresía*, más específicamente expondré los riesgos a los que está expuesto el parresiasta al hablar con la verdad, el peligro que existe al decir la verdad y por qué.

4.1.- El papel del parresiasta

Para comenzar, debo recalcar que las definiciones que comprenden el concepto de *parresía*, van desde la antigüedad hasta la época contemporánea, pero en el fondo culminan en el mismo punto. Ese punto, se traduce específicamente en la capacidad de hablar con la verdad. La *parresía* es decir todo lo que se tenga que decir sin guardarse nada, es un hablar franco, un hablar

del alma, transparente. Pero este ejercicio del hablar franco, que es un ejercicio práctico, comprende que sea ejercido únicamente por quien tenga esta capacidad o este autorizado a hacerlo. Ya que la *parresia* es efectiva en directa relación con otro, quien permite que se hable con la verdad cediendo la palabra, o bien, mostrándose en disposición a enfrentar lo que le pueda ser dicho.

En efecto, este discurso veraz, que puede ser catalogada como un hablar libre y espontáneo, se desarrolla dentro de diferentes márgenes como, por ejemplo, resulta ser el que se encuentra en el libro "Discurso y verdad"

> Respecto del término *parresia*, en un texto celebre, Polibio (II,38,6) habla de los aqueos y dice que su régimen se caracterizaba por tres cosas que eran la *demokratia*, la *isegoria* y la *parresia*: la democracia, es decir, la participación de todos- bueno, de todos lo que constituyen el *demos*- en el ejercicio del poder., *isegoria,* es decir cierta igualdad en la distribución de las responsabilidades, y la *parresia*, que es, al parecer, la posibilidad de todos de acceder a la palabra, el derecho de todos a la palabra, entendiendo por palabra, desde luego, la que resulta determinante en el campo político, la palabra en cuanto acto de afirmación de uno mismo y de la propia opinión dentro del campo político.[270]

Este extracto explica que la *parresía*, se presenta en regímenes políticos y en directa relación con la democracia e igualdad, es decir, se entiende como el acceso que tienen todos los individuos a participar de temas y situaciones que representan interés para quienes conforman el demos, y esto sucede a partir del derecho a la palabra que se les concede de forma general, surgiendo aquí una gran diferencia en relación a lo que se entiende como *parresía*, debido a que practicarla no radica únicamente en el derecho de poder hacerlo, si no que implica poder decir la verdad al hablar, y eso solo lo puede hacer el parresiasta.

Se logra identificar que las diversas situaciones en las que puede desarrollarse la *parresía*, se limitan de manera inicial a la posibilidad que se le otorga al parresiasta de ejercer su derecho para hablar. Y siendo más precisa aún, al análisis que realice el parresiasta de la situación. Por lo tanto, más importante

[270] Ídem, pag.31

que cualquier otro factor a la hora de emitir este discurso, resulta ser el criterio que posee el parresiasta para hacerlo. A partir de esto, es que me atrevo a problematizar sobre el rol que cumple el parresiasta en relación con la *parresia*, sin considerar únicamente el vínculo que tenga con lo que pueda exponer, si no que me refiero a lo trascendental de su papel.

En ocasiones a quien habla con la verdad, solo se le entiende como el medio a través del cual podemos ver o escuchar un discurso veraz, como lo es un discurso parresiasta, menospreciando el lugar que éste ocupa dentro del mismo discurso. *"Si el parresiasta, el que hemos elegido como director, nos dice cumplidos, eso se debe o bien a que no es un verdadero parresiasta o bien a que no se interesa en nosotros, que no le hemos dado la señal necesaria de nuestra capacidad para escuchar verdad"*[271]. Quiere decir esto, que el parresiasta, es quien puede identificar o percibir las señales que emita el interlocutor en relación con la disposición que presenta para oír la verdad, vemos entonces en este caso, que la *parresía* está sujeta a la palabra y el criterio del parresiasta.

Otras características que son importantes de analizar, debido a que muestran que tanto las decisiones, como las acciones del parresiasta son fundamentales a la hora de permitirnos hablar sobre *parresía*, corresponden a criterios del ámbito social en el que se desarrolla el parresiasta, ya que,

> Estos criterios del verdadero parresiasta remiten además a dos concepciones muy conocidas. Por un lado, desde luego, la de la amistad como homonia. Esta analogía, esta similitud, fundara la verdadera amistad, y en ese sentido el parresiasta es fundamentalmente el amigo. Y segundo, se darán cuenta de que esta concepción del verdadero parresiasta como aquel que persiste en sus elecciones y tiende íntegramente hacia un solo esquema de vida remite a la concepción estoica de la unidad de la existencia que se opone a la pluralidad de la stultitia, del alma desordenada y móvil.[272]

La idea del parresiasta como el amigo o como el individuo que opta por un estilo de vida correcto y tranquilo, representa en sí a la persona idónea para

[271] Ídem, pag.54
[272] Ídem, pag. 55

ejercer la *parresia*, ya que permite pensar a un personaje coherente con el mensaje. Y principalmente es quién, de manera voluntaria, decide ser de una forma tal, que le es posible acceder a hablar con la verdad. El parresiasta es quien se permite a sí mismo ocupar el lugar de parresiasta, por tanto, es también quien permite que a través suyo se haga *parresía*. Es decir, que el parresiasta casi de manera involuntaria y probablemente sin quererlo ocupa el lugar de gestor de la *parresía*, obtiene el papel principal dentro de la escena parresiasta.

El parresiasta es, por tanto, quien determina la existencia de la *parresía*, quien la lleva al ámbito concreto, es quien a través de sí mismo, la hace efectiva. El parresiasta se dispone a partir de su estilo de vida a ser parresiasta, a dar vida a la *parresía,* hacer del hablar con la verdad un pilar fundamental dentro de su vida personal y social, es coherente al discurso y por sobre todo consecuente con la verdad. Conoce su rol y todas sus dimensiones, tales como ser un buen amigo o consejero. Se expone y mantiene acorde a las necesidades y formas de vida que debe llevar quien por sobre cualquier otra cosa pretende hablar con la verdad. Porque el parresiasta, o quien ocupa el derecho de hablar con *parresía*, entiende que lo primordial y esencial de cualquier discurso que vaya a pronunciar es la verdad, conoce la verdad de lo dicho, lo sabe verdadero, lo hace parte de sí y lo expone con seguridad.

La figura del parresiasta, resulta entonces determinante a la hora de hablar de *parresía*, porque es quien la posee, es quien conoce la verdad de la *parresía*, la cual es una verdad en sí misma, se entiende como verdadera, pero que, a la vez, necesita ser dicha para no ser únicamente una verdad, un conocimiento, sino llegar a ser precisamente *parresía* y quien permite esto en su esencia es el parresiasta. Resulta ser entonces, que el papel del parresiasta es fundamental dentro de éste *decirlo todo,* porque es el único que puede decir todo lo que debe ser dicho, es quien práctica la *parresía* y por decirlo de alguna forma es quien le otorga un espacio a la verdad que necesita ser expuesta.

El parresiasta a partir de la acción de hacer práctica la *parresía*, debe desmarcarse de la figura del rétor, y su desprestigiada relación con el decir

verdadero, reforzando en su discurso el carácter verídico que él mismo es capaz de darle.

4.2.- Relación parresiasta, *parresía.*

Dentro de todo lo que se puede apreciar en el contexto parresiasta, resulta inevitable no detenerse a analizar el mensaje y tratar de explicar la relación que existe entre el parresiasta y la *parresía* a través de éste. Entendiendo *"bajo qué forma en su acto de decir la verdad, el individuo se autoconstituye y es constituido por los otros como sujeto que emite un discurso de verdad; bajo qué forma se presenta, a sus propios ojos y los de otros aquel que es veraz en el decir; [cual es] la forma del sujeto que dice la verdad"*[273] A partir de esto, es necesario hacer mención, a la idea del sujeto coherente en su forma de ser con la verdad que emite, para luego establecer la relación que tiene este individuo con la verdad, es decir con el mensaje mismo. En la primera parte de la cita, se presenta una idea que permite pensar, que, el sujeto que dice la verdad es porque conoce la verdad, y la *parresía* como discurso de verdad, por su parte también implica, que quien hable con ella la conozca, representando una evidencia tanto para él, como para el resto.

> ¿El parresiasta dice lo que 'cree' verdadero o lo que es realmente 'verdadero'? La respuesta es que dice lo que es verdadero porque cree que lo es, y cree que es verdadero porque lo es realmente. El parresiasta no solo es sincero, no solo dice con franqueza cuál es su opinión, si no que esta es igualmente la verdad; él dice lo que sabe verdadero. En la 'parresia' hay una coincidencia, una coincidencia exacta, entre creencia y verdad.[274]

Dentro de este contexto, no es posible dudar respecto a la objetividad de la verdad ni la posesión que pueda tener el parresiasta de ella, ya que, se parte desde la premisa de que el parresiasta dice lo que cree como verdadero, convirtiéndose en el sujeto de la *parresía* y llevando la verdad del discurso al alero de sus creencias. Posee ese deber ético que lo faculta para hablar con la verdad,

[273] Foucault Michel, *El coraje de la verdad El gobierno de si y de los otros II*, Fondo de cultura económica, Ciudad de Mexico, 2017. Pag.19
[274] Foucault Michel, *Discurso y Verdad,* (2017), Op.cit. Pag.81

y que está ausente en quien habla sobre lo que sabe no es verdad o no tiene certeza de que así lo sea.

Por tanto, lo que fundamenta a la *parresía*, es principalmente la relación que se establece entre el parresiasta y la verdad. El decir del parresiasta es esencialmente verdadero ya que, de no ser así no sería *parresía*, y podría convertirse en adulación o un discurso del engaño. El doctor en filosofía, Jorge Álvarez, dentro de su análisis a las obras Foucaultianas, deja en evidencia algunas de las características que denotan una diferencia entre ambas,

> (…) porque si había algo opuesto primitivamente a la parrêsía era la adulación, que comportaba una subordinación al poderoso, todo lo contrario a la libertad y al habla veraz. De la parrêsía griega en el español parresia solo ha quedado la apariencia. La parrêsía implicaba un compromiso del sujeto con su decir, que a menudo implicaba un cierto peligro, pues su veracidad no dependía de poder alguno, era libre. Ello, lógicamente, comportaba cierto coraje, todo un determinado êthos o carácter[275]

Es importante destacar esto, porque confundir al adulador con quien habla con la verdad es más común de lo que creemos, debido a que existen quienes hacen simples cumplidos y quienes son verdaderos aduladores, el cual puede llegar a persuadir y hacer creer que lo que dice es una opinión certera, una verdad, porque posee la capacidad para hacerlo, el poder de convencimiento o engaño del adulador *"está en el oficio, en la habilidad del buen adulador, asemejarse lo más posible a un parresiasta. El verdadero adulador va a ser como el parresiasta: alguien que nos dice cosas duras, cosas desagradables, que nos cantan cuatro verdades y que, en realidad, bien puede ser un adulador"*[276]. El adulador no se caracteriza por poseer la misma relación que tiene el parresiasta con la verdad, es más, podemos decir incluso que lo que pronuncia se sitúa al margen de lo que puede ser con certeza verdadero.

[275] Álvarez Yagüez, Jorge. «La parrêsía en el marco de la obra foucaultiana. Verdad y filosofía». En *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, nº2, 2017, 11-31. Cenaltes ediciones. Pag.12
[276] Foucault Michel, *Discurso y Verdad,* (2017), Op.cit. Pag.53

Otro escenario en el que se ven enfrentadas la figura del adulador y el parresiasta, es en torno a la amistad, debido a que en esta situación resulta habitual confundir o asociar la imagen de un buen amigo, con quien nos dice lo que queremos escuchar o menciona aspectos que son agradables para quien lo oye, pero no es capaz de ser directo y hablar con la verdad, porque no le interesa, por miedo a perder la amistad o porque no siente el deber de hablar con la verdad, como si sucede con el parresiasta quien si es capaz de ser franco.

> El verdadero amigo, que se opone al adulador, es siempre el amigo en la medida en que dice la verdad. En ese sentido, creo que el tratado de Plutarco es absolutamente central para la mayor parte de los análisis que podemos hacer sobre el problema de la 'parresia', y en especial su oposición a la adulación. En ese aspecto el texto de Plutarco es muy claro, y dice: el adulador es quien combate el precepto délfico, quien impide que uno se conozca a sí mismo. Y por consiguiente, la 'parresia' será el instrumento necesario, será aquello que, en el otro, me permita conocerme a mí mismo.[277]

La *parresía* se presenta en oposición a la adulación, por ende, también sitúa al parresiasta y al adulador en frentes completamente opuestos, debido a que en este último no vemos la estrecha relación de su decir con la verdad, que si se presenta en el parresiasta. Tampoco se observa la capacidad de hablar con franqueza frente a un amigo, influir en su alma y permitirle conocerse a sí mismo. Al contrario, encontramos en él mas similitudes con quien ocupa el papel de engañador y utiliza su palabra para persuadir o someter al otro a la experiencia del engaño

Continuando con la idea que busca explicar la relación del parresiasta con la *parresía*, haré referencia a tres modos de hablar que nos propone Foucault además de la *parresía*, considerando los conflictos que suscitan dichos modos, debido a que también en estos se cuestiona y analiza la relación que puedan tener con la *parresía* quienes ocupan estas formas de expresión. Problematizando sobre quién es apto para hablar con la verdad, y por qué lo que pueda decir, es o no considerado como verdadero. Para ser más exacta, es necesario mencionar que,

[277] Op.cit. Pag.46

con estos tres modos aludo concretamente al papel del profeta, del sabio y del profesor con la finalidad de poder aproximarlos a la idea del parresiasta y corroborar si la relación que tiene cada uno de estos personajes, se asemeja a la del parresiasta con la *parresía* como mencioné al principio.

En este caso, la discrepancia no radica esencialmente en el mensaje, sino más bien el problema se centra en *"aquel que dice la verdad"*[278] y la circunstancia en la que lo hace. Es decir, se plantea qué, quién pretenda hablar en base a estos tres modos necesita de un contexto puntual para hacerlo, y que precisamente no es igual al *kairos*, sino que se refiere a una escena más formal en donde se hace cierto el habla.

Comenzando con el papel del profeta, es posible ver que la idea se centra en él como un mediador, es decir quien porta un mensaje en representación de una divinidad la cual se encuentra fuera de la realidad, por tanto, todo lo que pueda ser dicho por el profeta no representa necesariamente su verdad, sino la verdad de un otro. El otro papel, el del sabio, a diferencia del profeta habla en su propio nombre, pero lo que hace es exponer sus saberes y conocimientos sobre los cuales existe un enorme desconocimiento, es decir, nos presenta verdades que son de único conocimiento suyo, por tanto, no necesariamente competen o interesan al resto. Por último, está el papel del profesor el cual dice la verdad, enseña dichas verdades a quienes las necesitan y son de público conocimiento. Estas son las principales características con las que se presentan quienes interpretan estos tres modos de hablar frente a la verdad, lo que nos permite realizar la comparación directa con el parresiasta.

En primer lugar, comparando al parresiasta con el profeta, se puede ver que el primero se diferencia del profeta ya que al hablar siempre lo hace en su propio nombre y no en representación de alguien o abordado una verdad mítica como el profeta. En segundo lugar, la principal diferencia que se presenta entre el sabio y el parresiasta es que este último al hablar con *parresía*, no tiene el mismo derecho que el sabio a guardar silencio y entiende que todo lo que diga repercute en los

[278] Ídem, pag.103

otros, no así, como sucede con las palabras del sabio, que además no específica un saber y aboga al derecho heredado de hablar de todo o bien callar de todo, sometiendo el decir a dicha ambigüedad. En tercer y último lugar, está la comparación más compleja, que es con el profesor en donde quizás más que una diferencia encontramos un distanciamiento entre ambos y que no radica específicamente en su relación con la verdad, sino en como esa verdad es confrontada con el poder. Porque el profesor si no es por una voluntad propia de decir la verdad, solo asienta su labor a replicar el discurso hegemónico de lo verdadero.

A simple vista, resulta difícil establecer o decir que estos modos de hablar son modos parresiastas, ya que como se describió, ninguno de los personajes que ejerce la palabra dentro de su posibilidad de hablar, pretende un *decirlo todo*, un hablar franco, influir en el alma de otro o correr un riesgo, saliéndose de los márgenes de la verdad establecida. Ninguno de los tres modos de hablar que se comparan con la *parresía* pretende ocupar el lugar del decir irreverente frente a la autoridad, exponer una verdad que se contraponga a la verdad dominante. No se logra establecer de manera concreta lo que planteamos en un principio como relación parresiasta *parresía*, basada en la idea de verdad inherente al parresiasta, una verdad particular que representa ser el motor del ejercicio parresiasta.

4.3.- El peligro de hablar con la verdad

Hablar con la verdad siempre ha significado correr el riesgo de que lo pronunciado no sea bien recibido. En todas las ocasiones en la que es factible hacer uso de la palabra se genera también la probabilidad de que el mensaje no sea entregado adecuadamente, no sea entendido o incluso sea mal interpretado. Existen un sin fin de factores que pueden interferir en el proceso comunicativo entre dos o más personas, por ejemplo, el contexto puede convertirse en uno de los tantos impedimentos que no permita acceder a la misiva entregada de forma clara, así como también puede suceder con el mensaje el cual definitivamente no contiene de manifiesto la idea que el emisor quiere hacer llegar al receptor.

Es necesario, por tanto, comprender que una vez iniciada la comunicación es imposible no pensarla o hacerla desaparecer, es de suma consideración además tener presente que la forma en cómo se desarrolla este proceso afecta a todos quienes participen de él, contemplando los elementos, las personas, los medios, los canales e incluso el contexto. Todas las definiciones de comunicación incluyen estos componentes y lo determinan como un proceso informativo de transmisión de conocimientos que produce cambios. La exposición que se lleva a cabo antes, en la que vemos presentes nociones básicas y esenciales dentro de la comunicación, nos permite ubicar a la *parresía* en la misma posición, reconociéndola como un proceso comunicativo que a su vez también posee múltiples factores adversos.

A diferencia de lo que sucede, por ejemplo, en el proceso comunicativo habitual, en el que el locutor tiene como objetivo entregar un mensaje a otro, interpretando como posibles dificultades las que mencionamos antes, pero que no necesariamente el emisor tiene previstas. En la *parresía,* en cambio, quien expone el mensaje conoce los detalles que son perjudiciales para su fin. Dentro de la instancia comunicativa que representa la *parresía*, el emisor es el parresiasta, el contexto es el diálogo o discurso, el canal es la comunicación verbal, el código las palabras, referente la verdad, el mensaje lo dicho por el emisor, el receptor quien recibe el mensaje y la dificultad es el riesgo al que se expone el parresiasta al hablar con la vedad. Es el parresiasta quien hace efectivo su discurso y no espera que sea la palabra la que se convierta en el amo para validarlo.

Quien puede valerse de la *parresía*, es quien tiene el derecho de hablar con la verdad, quien la conoce, quien ha transitado el camino y practicado el cuidado de sí, es principalmente también quien posee el coraje suficiente para hacerlo. El parresiasta es un personaje capaz de asumir y aceptar riesgos, posee el arrojo para hacerle frente al peligro, conoce ese peligro porque representa las consecuencias de sus palabras.

> Como verán, el parresiasta es alguien que corre un riesgo. Este riesgo, claro está, no siempre es uno de vida o muerte. Cuando, por ejemplo, vemos a un amigo

> actuar mal y nos arriesgamos a que se encolerice al decirle que se equivoca, somos parresiastas: no ponemos en riesgo nuestra vida, pero podemos herir a nuestro amigo y, por ende, nuestra amistad puede resentirse. En un debate político, si el orador se arriesga a perder su popularidad porque su opinión es contraria a la de la mayoría, se vale de la 'parresia'. Así, se darán cuenta, la 'parresia' está ligada al peligro, está ligada al coraje. Es el coraje de decir la verdad a pesar del peligro. En la 'parresia', decir la verdad se inscribe en el juego de la vida y la muerte.[279]

La relación de la *parresía* y el riesgo no siempre dependerá de las consecuencias que se tengan al decir la verdad, "*el peligro no deja de derivar del hecho de que la verdad que enunciamos es capaz de herir o encolerizar al interlocutor. La 'parresia' siempre es un juego entre quien habla y su interlocutor*"[280], sobre todo si analizamos el contexto o el lugar desde donde habla o está situado el parresiasta, y el lugar que ocupa quien lo escucha, es decir, tener presente la posición donde se encuentra la *parresía* y hacia dónde va dirigida. "*la 'parresia' viene ‹de abajo› y se dirige hacia ‹arriba›. El parresiasta es menos poderoso que su interlocutor, más débil que aquel a quien dirige sus criticas*"[281]. A diferencia también de lo que sucede con lo que hace el sofista, ese sabio que le habla al que ignora lo que él puede decirle, el que se dirige a la muchedumbre desde un lugar privilegiado y por sobre el resto.

El juego en el que enmarca la *parresía* simboliza el riesgo al que se enfrenta el parresiasta, al hablar desde una posición de inferioridad frente a otro, al afrontarlo con la verdad. O simplemente atreverse a hablar desde sus propios márgenes "*el hecho de que diga algo peligroso, el hecho de que diga algo diferente de lo que piensa la mayoría, es el signo de que es un parresiasta.*"[282] Con su verdad osa al resto, sabiendo incluso que su condición representa una minoría, el verdadero parresiasta es quien expresa su verdad, la mantiene y la defiende hasta las últimas consecuencias.

---

[279] Ídem, pag.82
[280] Ídem, pag.83
[281] Ídem, pag.83
[282] Ídem, pag.96

No todos los individuos ocupan el rol del parresiasta, porque no todos están dispuestos a asumir el peligro de hablar con la verdad, no todos tienen el coraje y, ante todo, porque si la *parresía* estuviese en poder o tenencia de cada uno de los individuos que componen la sociedad, sería un peligro para la misma. Primero porque la libertad de opinión que le cedería a cada uno dificultaría reforzar el sentimiento de unidad y puntos en común que son necesarios en una ciudad para poder gobernarla más fácilmente y segundo, porque la idea de *parresía* en su esencia perdería legitimidad, al convertirse en un discurso instalado y mal utilizado.

> La democracia, por consiguiente, no es el lugar donde la 'parrhesia' vaya a ejercerse como un privilegio y un deber. Es el lugar donde la 'parrhesia' se ejercerá como la libertad de cada uno y de todos de decir cualquier cosa, es decir, lo que les plazca. Y de tal modo, recordaran que Platón, en la 'republica' (libro viii, 557b), menciona esa ciudad llena de libertad y hablar franco '(eleutheria y parrhesia)', la ciudad abigarrada y variopinta, la ciudad sin unidad en la cual cada individua da su opinión, sigue sus propias decisiones y se gobierna como quiere.[283]

Se puede distinguir la transformación o evolución del individuo a una actitud crítica al decir la verdad, y esa disposición la asociamos a una actitud peligrosa porque desencaja respecto a lo ordinario. Primero, porque no todos son capaces de oír las críticas y aceptarlas de buena manera. Segundo, porque decir la verdad es una actitud particular relacionada con la ética del individuo que habla de manera franca, y no una costumbre de la sociedad en general. Y tercero, porque adoptar una actitud desafiante frente al mundo implica el riesgo de ser excluido. El parresiasta conoce los riesgos y aun así opta por la *parresía*, asume entonces desempeñar el papel de la figura peligrosa.

Dentro del discurso parresiasta se hace fundamental destacar la importancia del rol y la figura del parresiasta, ya que, como expliqué es quien se predispone a partir de su forma de vida a ocupar ese lugar, es quien permite y a la

[283] Foucault Michel, *El coraje de la verdad El gobierno de si y de los otros II,* Fondo de cultura económica, Ciudad de México, 2017. Pag.52

vez efectúa la *parresía*, principalmente porque es quien conoce la verdad y habla a partir de ella. Establece a través del mensaje que emite, el vínculo directo con la *parresía*, considerando la verdad como fuente u origen del discurso parresiasta, desencadenando a partir de este punto, una distancia que evidencia las diferencias con el adulador, el sofista, el retórico, así como también sucede con el filósofo, el profeta y el profesor. Y principalmente como el discurso del parresiasta se desvincula del campo delimitado de la libertad que le impone la polis, como su decisión de decir y actuar conforme a la verdad, desencadena el riesgo tanto para él, como para la ciudad, debido a que desafía las formas establecidas de conducta y más específicamente las prácticas de gubernamentalidad.

Una de las características que revela este distanciamiento, es el riesgo al que se enfrenta el parresiasta en discrepancia con estos otros personajes mencionados antes, es entender que la verdad con la que se presenta el parresiasta frente a la sociedad, puede ser considerada una amenaza, pero que a pesar de todo, éste considera su deber decirla, puesto que la hipótesis principal de todo el contexto en el que se desarrolla la *parresía*, radica en la idea del parresiasta que emite un mensaje fundado en la verdad, y que ineludiblemente supone un riesgo.

En conclusión, dentro de este análisis general que se hace de la *parresía*, se busca conjugar diversas ideas para llegar a un resultado que nos permita entender a que refiere el hablar veraz. Se hace un repaso por distintas definiciones, incluida la terminología añadida en la antigua Grecia, hasta como puede ser entendida en la modernidad según Foucault. Se abordan características y cambios que ha ido presentando y que permiten poder definirla como una práctica discursiva. Se consideran, además, los distintos escenarios históricos en los que se ha desarrollado, y se hace hincapié en los ejes de poder de cada uno. Profundizando, en la relación que se dispone entre la verdad y el discurso dicho, atendiendo específicamente el término de verdad arraigado en la investigación Foucaultiana. Por consiguiente, se trata de dirigir el significado y sentido de verdad

desde la perspectiva propuesta por el autor, es decir, una verdad pragmática y explicar la relación de la *parresía* y esta verdad.

Conforme al problema que se origina en relación con la verdad de los discursos, puntualicé en base al concepto de retórica con la finalidad de poder abordar la relación que se establece entre ambas. Contemplando el conflicto de cada uno de los discursos respecto al tradicionalismo en el cual se enmarcan, y como esta estructura puede influir en la configuración tanto de la retórica, como de la *parresía*. Generando un distanciamiento entre ambas, basado en la manifestación de verdad que se destaca en cada discurso y que las hace tan diferentes.

Se aborda la importancia del rol que cumple el sujeto en el discurso parresiasta, considerando lo trascendente que es el individuo en torno a toda la investigación que realiza Foucault. Ahondando en la idea sobre la posibilidad de existencia del discurso parresiasta, a través del sujeto parresiasta, en otras palabras, se da a entender que sin el sujeto del decir verdad, no habría *parresía*. De modo que, es posible pensar que es éste quien la hace efectiva, y vuelve esencial la relación entre la *parresía* y el parresiasta. Es importante recalcar, de acuerdo con lo anterior, que al hacerse efectivo el discurso, se hace latente al mismo tiempo el riesgo que significa pronunciarlo, se vuelve un peligro para el parresiasta y una amenaza para el contexto.

Ahora bien, todo este análisis enfocado en el concepto de *parresía*, deviene de una larga investigación realizada por Foucault, que apunta principalmente a las diversas estructuras de poder, que generan a partir de su instalación masivas manifestaciones relacionadas con la verdad. Es decir, producen discursos de verdad que son impuestos en la sociedad y que, para mal, no es posible invisibilizarlos. De tal forma que, a través de sus estudios, el autor pretende dejar en evidencia la existencia y funcionamiento de dichas prácticas de poder, centrándose particularmente en lo que nos da a entender como verdades

racionales, "*el logos del logos*"[284] como diría Oyarzún. Las cuales tienen como función, determinar y normalizar el actuar y pensar de los individuos que forman parte de una sociedad, normalizar la indiferencia, someterse al engaño como una salida práctica. Situación que puede ser afrontada, pero no resuelta, asumiendo como salida la idea de individuación.

La individuación se convierte en una herramienta, a medida que va transformándose en lo que Foucault nos describe como cuidado de sí. Por consiguiente, el ejercicio del cuidado de sí, entendido como una actitud que adopta el individuo, permitiría la creación de diversas formas de subjetivación. ¿Por qué digo diversas? Porque según lo que se ha presentado, es necesario entender esta idea, *epimeleia heautou,* no como un problema filosófico que busca comprender la idea del ser, a partir de una actitud teórica. Sino que debe ser comprendido desde la actitud práctica, es decir, como un modo de ser. Esta responsabilidad adquirida por el individuo para conducir su vida implica una transformación del *ethos* del sujeto a partir de las decisiones y manifestaciones particulares que se van evidenciando. Y, es más, la idea del cuidado de sí permite un autoconocimiento e involucra el deber de empujar a los otros a conocerse, por lo tanto, no solo sería el sujeto quien crearía una forma de subjetivación, sino que también, todos quienes presenten una disposición activa frente al precepto conócete a ti mismo.

Las formas de subjetivación son el resultado de la conciencia que el sujeto adquiere sobre sí mismo, de manera individual y alejado de las influencias de las prácticas de poder. Son discursos que se generan a partir del sujeto y que patentizan la relación con la verdad. La verdad según Foucault, no se presenta de manera explícita frente al sujeto, sino que se va revelando a partir de las prácticas de éste. Alcanzar la verdad implica un trabajo, que en este caso se expresa en la responsabilidad que el propio sujeto asume en el cuidado de sí, un trabajo que se refleja en el actuar ético, consecuente con lo que se es y lo que se dice, es actuar de forma tal, para que se manifieste lo que verdaderamente se es. Es ser y

[284] Oyarzún, Pablo, Gorgias: «Gorgias: Neg-ontología, escepticismo y ficción», *Sofistas Pensamiento y Persuasión*, Editorial Ventana Abierta, Santiago de Chile, 2011. Pag.71

vislumbrar la verdad a través de sí mismo. Es por eso, que la idea de conócete a ti mismo representa la posibilidad que tiene el sujeto para acceder a la verdad y hacerla efectiva en su discurso parresiasta.

La relación del sujeto y la verdad se traduce en la elaboración de un hacer verdad a través del individuo mismo. La verdad, dentro de los regímenes configuradores en los que se desarrolla la sociedad, se remite a lo que Foucault denomina como *alethurgie*. Es decir, la manifestación de la verdad a partir de la acción, y que puede ser comprendida a partir de la *parresía*. Precisamente en el momento en que el individuo se dispone a hacer uso de la palabra, asume un cuidado de sí y decide hablar con la verdad de la *parresía*, es decir con la verdad práctica de Foucault. Es posible entonces, concebir la *parresía* como un discurso de verdad o de subjetividad, en la medida que este se concrete como la práctica de una vida verdadera.

Bibliografía

Foucault Michel, *Discurso y Verdad*, Siglo xxi editores, Buenos aires, 2017.

Foucault Michel, *El coraje de la verdad El gobierno de si y de los otros II,* Fondo de cultura económica, Ciudad de México, 2017.

Foucault Michel, *El gobierno de sí y de los otros,* Akal, Madrid, 2011.

Bibliografía secundaria

Álvarez Yagüez, Jorge, «La parrêsía en el marco de la obra foucaultiana. Verdad y filosofía», En *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, nº2, 11-31. Cenaltes ediciones, 2017.

Oyarzún, Pablo*,* Gorgias: «Gorgias: Neg-ontología, escepticismo y ficción», *Sofistas Pensamiento y Persuasión*, Editorial Ventana Abierta, Santiago de Chile, 2011.

Gasché Rodolphe, *Un arte muy frágil sobre la retórica de Aristóteles*, Metales pesados, Santiago de Chile, 2010.

Migues Barciela, Aída, «Poetas y Filósofos», *Seminario homenaje a Gustavo Bueno,* versión online, Uned, Madrid, 2017.

Nietzsche Friedrich, *La gaya ciencia*, Akal, Madrid, 1998.

Solana Dueso, José, «El encomio de Helena», *Sofistas. Testimonios y Fragmentos,* versión pdf, Círculo de lectores, Barcelona, 1996.

Michel Foucault y la Parresia como ética de la palabra

Enzo Farfán Pérez

Resumen: El presente artículo buscara responder a la pregunta por la *Parresia,* concepto trabajado por Michel Foucault durante su IV a.c. en las tragedias de Eurípides, daremos inicio a la comprensión de este concepto como una práctica discursiva de la verdad, que a partir de sus evoluciones y relación que ha tenido con la vida, la educación y la verdad. Al momento de ser ejecutada de la manera correcta, por la persona correcta, en la situación y momento correcto. Es capaz de lograr una formación ética de agentes de la verdad, en torno al problema del *cultivo de sí* y de otros. Ante todo esto se nos presenta entre otras preguntas: ¿Quién está capacitado para dar uso de esta?

Palabras clave: Parresia – Ética de la palabra – Cultivo de sí

1.- Introducción

El problema que vamos a trabajar es el de la práctica del discurso de la *Parresia*, problema que ha estado a lo largo de la historia arraigado a la filosofía durante toda su tradición. La cual siendo abordada de distintas formas como su origen, tipos de *parresia*, nos encontramos con el papel que cumple ésta como una *ética de la palabra*, siendo la idea verdad la constante que entra en conflicto en estas formas que puede tomar esta práctica que se desarrolla en la antigua Grecia desde el siglo V a.c.

Esta práctica al fundamentarse tiene una relación directa con los hechos y la realidad, teniendo a su vez una estrecha relación con el conocimiento o *logos.* Siendo éste último un agente regulador entre los hechos y la verdad, nos encontramos con un nuevo problema que será el lograr identificar quien puede realizar esta práctica discursiva y descubrir de qué manera esta afecta a la vida de un sujeto.

Nuestro objetivo será identificar, reconocer y comprender ¿Qué es la parresia? ¿De dónde proviene y cuáles son sus características? ¿Quién está capacitado para dar uso de esta? ¿Cuáles son las evoluciones por la que ha pasado este concepto a la largo del tiempo? ¿En qué sentido la *parresia* se vincula a una ética? ¿Cuál es la injerencia que tienen lo filósofos Cínicos en esta? y de esta manera preguntarnos ¿existe una relación entre parresia, educación, política y filosofía?

La hipótesis que buscamos desarrollar en esta tesis, refiere a la práctica del discurso veraz, vale decir de la *parresia* como un agente activo de producción de subjetividades politizadas y críticas en torno al problema de la verdad en el contexto de la vida en democracia y el papel que debería asumir la filosofía de nuestra época luego de que ésta perdiera su rumbo en lo que respecta a la verdad.

Desarrollaremos nuestro problema haciendo revisión de los trabajos de Michael Foucault durante sus últimos años de vida, específicamente en los textos *"Discurso y verdad"* y "La hermenéutica de sujeto", para adentrarnos en el problema de la *parresia,* realizaremos revisión de los Diálogos de Eurípides donde se le da uso a nuestro concepto por primera vez en la historia, literatura Estoica en particular las cartas de Séneca y la particularidad de los Filósofos Cínicos a partir de los relatos de Dion de Prusa.

2.- La Parresia de Eurípides según M. Foucault

2.1.- Etimología del concepto *Parresia*

El juego en el cual entraremos es el juego *parresiatico*, donde a partir de la comprensión del concepto *parresia.* Puesto en práctica de manera opuesta a la nombrada previamente en lo que respecta al discurso de la verdad en el cristianismo.

En este juego nos encontramos con una inversión en el sujeto que debe hacerse cargo de este acto. En este sentido la obligación de decirlo todo es un precepto del cual debe hacerse cargo el director de consciencia, el maestro, el

guía. “En efecto, uno sólo puede cuidar de sí, solo puede ocuparse de sí, solo puede *epimeleisthai heautou*, a condición de contar con la ayuda de alguien, y sobre ese alguien, sobre ese otro, pesa la obligación de la parresia*”.* [285] Es el discípulo quien particularmente debe callar. Es este efecto de inversión, el que encontramos como ejemplo en la particularidad de las preguntas socráticas frente a sus interlocutores, aquello por lo cual nos centraremos en la cultura helenística para inspeccionar cuales son las raíces ocultas que tiene este concepto de *parresia*.

Esta búsqueda entorno a la noción de *parresia* en la literatura griega a finales del siglo V a.c. siendo su primera aparición en la literatura de Eurípides. El cual nos la presentará de maneras diversas en seis de sus textos, cada uno de los cuales serán trabajados más adelante mientras nos envolveremos en el concepto de *parresia* en sí.

Podemos hablar de tres formas en las cuales se nos presentará el concepto, las cuales son las siguientes: Por una parte la nominal *parresia,* la verbal *parresiazein o parresiazeisthai* y por otra parte el terminó *parresiasta o parresiastes,* que será esta última la forma con la que Plutarco se referirá a diferencia de los textos clásicos, en los qué no se utilizaba el concepto de esta manera. Por otra parte se no describe que el concepto *parresia* se traduce de manera habitual al inglés como *free spech,* así como al francés como *franc-parler,* las formas verbales *parresiazein o parresiazeisthai* definidas como “valerse de la *parresia*” y el *parresiastes o parresiasta* como aquel que se vale de la verdad. Sin embargo y valiéndonos de su etimología la palabra misma significa “decirlo todo”; siendo *pan,* definido como “todo” y *rema,* “lo que uno dice”.

A consecuencia de esto quien se basa en la *parresia*, vale decir el *parresiasta*, es aquel que nos dice todo lo que piensa, no oculta nada, siendo de esperar de quien se vale de la *parresia* que sus palabras, el discurso, nos exponga todo lo piensa.

[285] Foucault, Michel. “*Discurso y verdad: Conferencia sobre el coraje de decirlo todo”,* Buenos Aires, Siglo Veintiuno editores, 2017. Pág. 30

En primer lugar aquel quién se encuentre prestando oído de lo que se está diciendo, tenga pleno conocimiento de ello, adquiriendo pleno discernimiento de lo que se dice, estableciendo una relación entre el hablante y lo que dice. De manera tal que deje en pleno conocimiento que es lo que éste opina, siendo siempre lo más directo posible, mostrando con la mayor exactitud posible lo que piensa. Esta es la primera característica de la *parresia*, teniendo además por tarea la de evitar todo tipo de forma retórica que produzca un ocultamiento o disimulo de lo que éste piense.

En segundo lugar nos encontramos con la cualidad que debe ser más que sinceridad y franqueza, no es solo decir todo lo que se nos viene a la cabeza, por lo tanto se nos presentaran como posibilidades, tanto una buena, como una mala *parresia.* Esta búsqueda de la distinción entre el adulador del amigo, no es un mero acto que se debe tomar a la ligera, dado que el adulador no es solamente aquel que se da a conocer rápidamente porque obtuvo algo a su favor de su relación contigo, el más peligroso de los aduladores es aquel que más se parece y asemeja al *parresiasta*. La suma complejidad es que ambos pueden hacer el papel de quien nos dicen cosas duras y hasta desagradables. Es posible hacer una guía de como descubrir a aquel que es un verdadero *parresiasta* y un falso, poniéndonos en primer caso dentro de este carácter, es según nos lo dice Plutarco[286], que ve la primera verdadera cualidad del verdadero *parresiasta* en la figura del amigo.

Siendo la *parresia* en la amistad el primer criterio, es que entre ambos existe una analogía, *homoiotes tes proarireseos*, la similitud en la elección de existencia, haber elegido ellos mismos el habitar un espacio común.

El segundo criterio será que ambos siempre gusten las mismas cosas y aprueben las mismas cosas, de igual manera que en el sistema de juicio Estoico de Plutarco, nos comentará Foucault, quien nos dirá que el *parresiasta* persiste en las mismas inclinaciones.

[286] Véase en Plutarco, "*Sobre cómo se debe escuchar*, *en Obras morales y de costumbres, vol. 1*", Madrid, Gredos, 1992. Pág. 159-194

El tercer criterio, retoma, la orientación en el sentido del parresiasta como el amigo, aquel con quien hay similitud, analogía, aquella *proairesis,* donde hay reglas fijas de similitud y decisiones concretamente, es que Plutarco es tajante y lo diferencia con el adulador y lo define diciendo- "que no tiene reglas fijas para comportarse. El adulador es el que toma como modelo tanto a uno como a otro; no es, dice Plutarco, ni simple ni uno, está compuesto de partes heterogéneas y variadas: el adulador es como un fluido que pasa de una forma a otra, según el recipiente en el cual se lo ponga".[287]

Mientras aquel que nos habla con la verdad, a quien uno le ha confiado su amistad, alma, se dirija a nosotros con tanta transparencia, que no hay ni una regla retórica que pueda ocultar aquello que nos entrega.

2.2.- *Parresia* en Eurípides

El concepto *Parresia* es utilizado por primera vez en la historia en seis de las tragedias de Eurípides, las cuales son: Fenicias, Hipólito, Bacantes, Electra, Ion y Orestes.

Dentro de los primeros usos de la palabra *parresia* nos remontaremos al diálogo Fenicias[288] en el cual refiere a la época post muerte de Edipo, donde acontece que sus dos hijos, Polinices y Eteocles, se encuentran alternando el gobierno de Tebas sin problemas. Éste último, Eteocles toma la decisión de no ceder el poder a su hermano y decide enviarlo al exilio. Motivando de esta manera a Polinices a volver con la intención de derrocar a su hermano.

Mientras se sitiaba la ciudad a mano de sus aliados, se encuentra con su madre Yocasta, con quien tiene el siguiente dialogo:

> Yocasta:- bien, te preguntare primero lo que deseo saber. ¿Qué es estar privado de la patria? ¿Tal vez un gran mal?
> Polinices:- El más grande. De hecho es mayor de lo que pueda expresarse.

[287] Foucault, Michel.2017. Óp. Cit. Pág. 55
[288] Véase en Eurípides, "*Las Fenicias, en Tragedias vol. 3"*, Madrid, Gredos, 1979. Pág. 113-114

Yocasta:- ¿Cuál es su rasgo esencial? ¿Qué es lo más duro para los desterrados?

Polinices:- Un hecho es lo más duro: el desterrado no tiene libertad de palabra (ouk echei parresian)

Yocasta:- Eso que dices es propio de un esclavo: no decir lo que piensan.

Polinices:- Es necesario soportar las necedades de los poderosos.

Yocasta:- también eso es penoso, asentir a la necedad de los necios.[289]

Cuando uno está exiliado no tiene derecho a la *parresia*, dado a que la *parresia* es una particular de aquellos que son ciudadanos y ligado particularmente al estatus de ciudadano. Y esta situación lo mantendría al nivel mismo de un esclavo. Por consecuencia la situación de Polinices en Tebas, su ciudad natal es al mismo nivel de un esclavo, sin palabra, sin derechos ante los otros, sin *parresia.*

En el segundo texto llamado Hipólito[290], se nos presenta una confesión realizada por Fedra a su criada sobre el amor que siente por Hipólito. Sin embargo, no nos referiremos a esta situación particular, donde sin importar la confidencialidad de esta confesión, se ataca a esta mujer que deja en vergüenza y baja honra a su esposo y familia. La deshonra de amar al hijo de su esposo; encontrándonos nuevamente con la problemática entre la libertad de palabra y *parresia*, así como la falta de *parresia* y esclavitud, se ven relacionadas con el particular comentario realizado por Fedra. Comentario donde se expone la particularidad del *parresiasta* en la polis y una característica de ésta, el que no es simplemente para todos. La cualidad de dar uso del derecho a la *parresia*, es que se necesita del honor, la buena reputación de sí mismo y su procedencia, para valerse del uso de ésta. No cualquiera está capacitado para dar uso a la *parresia.*

En el tercer texto llamado Bacantes[291], referirá a un uso particular de la *parresia* en la época clásica. Tiene lugar en el palacio de Tebas, donde un mensajero llega a darle un mensaje al Rey Penteo. Sabiendo éste, que cuando se trae un buen mensaje se es recompensado por las buenas nuevas y por el

[289] Eurípides, "*Las Fenicias, en Tragedias vol. 3"*, Madrid, Gredos, 1979. Pág. 113-114
[290] Véase en Eurípides, "*Hipólito, en Tragedias vol.1",* Madrid, Gredos, 1977. Pág. 342
[291] Véase en Eurípides, "*Bacantes, en Tragedias vol.3"*, Madrid, Gredos, 1979. Pág. 373

contrario si se trae una mala noticia, se paga con castigo. Debido a esto y sabiendo la información que debe entregar. El mensajero a tono de solicitud, se dirige a Penteo, solicitando le permita valerse de la *parresia*. De este modo, entregar a modo de mensaje lo que éste ha visto. En esta ocasión, nos encontramos con la *parresia* siendo solicitado como un permiso del rey, por medio del cual no habrá culpa alguna en el mensajero; dado que este habló con la verdad y se valió de la *parresia*. Éste "*pacto parresiatico*", del cual se ha valido, lo ubica en la posición de un ciudadano que puede dar a conocer la verdad, sin correr el riesgo de que se le quite la vida. En este acto puso en riesgo su vida por el bien de la verdad, sea buena o mala esta noticia para el Rey.

Como podemos ver en éste caso, nos encontramos en el espacio privado de la corte, donde la disposición que se le da al acto *parresiatico*, es el de la solicitud, para poder hacer frente a un dialogo con la figura máxima de poder en el sistema monárquico.

El cuarto texto al cual nos referiremos es Electra[292]. En éste tendremos el enfrentamiento entre Electra y Clitemnestra, su madre. Todo esto acontece luego del reciente asesinato de Agamenón en manos de Clitemnestra su esposa. En la discusión la Madre, en su posición de reina, enfrenta a su hija quién se encuentra en una posición de esclava frente al poder que posee su contendora. En esta discusión particular y para sorpresa de todos los lectores, la madre le ofrece a su hija el valerse de la *parresia*, dado que así no será castigada por lo que dirá, pudiendo de esta manera hacer la recriminación correspondiente a su madre por la muerte de su padre. En esta situación puntual el juego *parresiatico* se invierte y Clitemnestra quien lo permite, produce que no se dé la *parresia* como tal, perdiéndose de este modo el juego del peligro y coraje al momento de enfrentarse a ésta y realizar sus acusaciones, debido a que ya sabe que no habrá castigo alguno ante las acusaciones que se realicen, debido a que la juez y quién concedió la *parresia* será ella misma.

[292] Véase en Eurípides, *"Electra, en Tragedias vol. 2"*, Madrid, Gredos, 1985. Pág. 328

En quinto lugar nos encontramos con el texto *parresiatico* por excelencia de Eurípides, texto que ha sido identificada como la tragedia *parresiatica* en sí, llamada Ion[293]. En este relato nos encontraremos con Eurípides narrando una historia que se nos presenta en el autóctono pueblo Ateniense. Para entrar en el contexto, nos encontramos con los personajes, Juto y Creúsa, soberanos de Atenas en aquel entonces y en torno a quienes gira este relato. Dentro de los conflictos más importantes de nuestra historia nos encontramos con un suceso que acontece previo al matrimonio de ambos. En el cual Febo, el encargado del oráculo, conocido por todos bajo el nombre del Dios Apolo, realizando por medio del abuso de su poder, una violación a Creúsa, dejándola embarazada y con quien tiene un hijo producto de esta violación. Hijo que le es arrebatado por éste y puesto a su propia disposición en Delfos. El chico llamado Ion, hijo de Febo y Creúsa, quien nace en Atenas, pero se cría en Delfos, alejado de la verdad de quién es y quiénes son sus padres.

La pieza comienza con Juto y su esposa llegando a Delfos, donde ambos van con el fin de realizar sus preguntas al oráculo. En esta situación es que se encuentran con Ion en la entrada al templo, lugar en donde trabaja. En esta situación se encuentran su padre y madre, pero donde solo uno de estos sabe quién es. Sólo Febo tiene conocimiento de lo acontecido. Es éste mismo quien además de esto recientemente vislumbrado, le entrega por conocimiento a Juto, que su primer hijo será la primera persona con quien se encuentre, siendo esta primera persona Ion. Ante esto la situación que se nos presenta es una donde el Dios, la figura de poder en la tragedia, está ocultando la verdad, a diferencia de lo que sucede en la tragedia de Edipo, donde el papel de la verdad está desde el comienzo presentada por los dioses.

El particular en el cual nos debemos fijar, es el juego *parreasiatico* que se da en lo que respecta a Ion y el encuentro con su falso padre. Por motivo de no tener una línea sucesoria y relación con su padre dentro del matrimonio, no permitiría a Ion llegar a Atenas y ser parte de la ciudadanía, por consecuencia no

[293] Véase en Eurípides, "*Ion, en Tragedias vol. 2"*, Madrid, Gredos, 1978. Pág. 179

tendría derecho a la *parresia.* Derecho que solo se tiene al ser ciudadano, no sería más que un desconocido sin derechos, un extranjero ante los ojos de los demás dentro del orden democrático que tiene la ciudad y a su vez sin derecho Monárquico, infortunio políticos en los cuales se vio implicado como consecuencias en esta ocasión del engaño del Dios Apolo. Motivo por el cual todo se vuelve engañoso y se torna de manera urgente para Ion el tener conocimiento, saber quién es su madre, para de esta manera poder dotarse del derecho de la *parresia*, perjurio a causa de los engaños del padre. Dentro de estos mismos términos, se realiza una crítica a la democracia y monarquía, frente a la mala vida que estas le han de significar y entregar. Identificando que la *parresia* es un derecho que solo se dará por prestigios familiares, los cuales dependen claramente de Creúsa su madre, quien tiene el deber de hablar para de esta forma poder dotar a su hijo del derecho de la *parresia.* Sin tener conocimiento más que por relaciones en los acontecimientos, debido a que Febo su padre real nunca se hace cargo de aceptar la verdad, guardando silencio a causa de la vergüenza que esta le produce por ser un dios que debiese representa la verdad. Frente a lo que Creúsa luego de unir los antecedentes del hijo entregado a su esposo, hace frente realizando un acto *parresiaco* contra la figura de poder que representa el Dios, a modo de maldición-acusación, a modo de búsqueda de respuestas sobre su hijo. Acontecimiento que será aclarado por la Diosa Atenea, hermana de Apolo. Quién refiere al problema que se suscitó, debido a la falta en la verdad de parte de su hermano.

Encontrándonos con dos tipos de *parresias*, primero en la figura de Creúsa que aplica la del tipo de censura, donde prolifera el guardar silencio frente a la situación y por otro lado la de *parresia* personal por parte de la Diosa, a modo de confesión de los conocimientos verídicos que esta poseía sobre los acontecimientos.

En este relato vemos un gesto particular. Nos encontramos en esta tragedia con la ciudad de Atenas como el lugar por excelencia de la *parresia.* La *parresia* será sólo para aquellos que forman parte de la ciudad, sus ciudadanos. Mientras

que el engaño quedara para los que son extranjeros. Los no dotados de *parresia.* La *parresia* será sólo para aquellos que forman parte de la ciudad, sus ciudadanos.

En lo que respecta al último escrito de Eurípides, nos centraremos a continuación en el relato de Orestes[294], pieza representada en el año 408 a.c. escrito que tiene fecha solo unos años antes de la muerte de éste mismo. Siendo en este situación la primera vez que utiliza la palabra *parresia* de manera peyorativa, súmese a su vez la que en esta época nos encontrábamos en la crisis política donde las instituciones que funcionaban y el régimen democrático estaba en constantes debates en la Atenas de ese entonces. Marcados por la característica de la discusión en el *Ágora* griega, lugar en donde se reúnen los ciudadanos Atenienses a realizar juicio en esta ocasión sobre Orestes. Quién ha asesinado a su madre, en venganza por haber sido cómplice en la muerte de su progenitor Agamenón, quien fue asesinado por Egisto, pareja de Clitemnestra, a quienes por sus actos les será desatada la furia de Orestes. De la mano de Electra su hermana, siendo puestos en juicio frente a la *ekklesia,* la asamblea de los iguales. Suceso que caracteriza la democracia Ateniense, donde tanto ricos como pobres tienen el derecho de hablar, nos dirá Teseo, citado por Foucault, refiriéndose de la siguiente manera… "y la respuesta de Teseo es un elogio a la democracia ateniense, en la cual, explica, primero, las leyes son escritas, segundo, los ricos y los pobres tienen iguales derechos, y en la asamblea, en la *ekklesia,* cada uno es libre de tomar la palabra si así lo desea.*"*[295] En el relato de Orestes, se nos presentan cuatro oradores, quienes se expresan respecto a lo acontecido.

En el primer caso se nos presenta Taltibio quién se dirige a la *ekklesia,* a la asamblea. Personaje que sin hablar con claridad respecto a lo sucedido, debido a que se encarga en primera instancia de adular a quienes son simpatizantes de Agamenón. Su anterior compañero de armas y de quien fue heraldo. Realiza esta adulación hacia los simpatizantes de Agamenón debido a que ellos son de

[294] Véase en Eurípides, "*Orestes, en Tragedias vol. 3"*, Madrid, Gredos, 1979. Pág. 219-220
[295] Foucault, Michel.2017. Óp. Cit. Pág. 148

posiciones más privilegiadas y a quienes no desea poner en su contra. Por otra parte, como aquellos que están en el poder en esta ocasión, son los simpatizantes de Egisto, éste de todas maneras llama a condenar a muerte a Orestes y Electra. Mostrando las características de su discurso, la particular de un doble discurso, aquel que no quiere quedar mal con nadie, nombrado por los antiguos Griegos *dichomytha,* designio que se le da a aquella palabra que quiere decir dos cosas a la vez.

Luego del no tan elocuente discurso de Taltibio, se nos presenta el segundo orador el Rey Diomedes. Quien por el contrario es una imagen de respeto, debido a su coraje y elocuencia al momento de hablar. Éste nos ofrece una solución más moderada, designando la posibilidad del exilio como la mejor solución para que Orestes pague por su crimen. Produciendo opiniones divididas hasta el momento en la asamblea.

Hasta el momento se han presentado dos tipos de oradores en esta ocasión, nos encontramos con el mal y el buen orador, siendo en primera instancia Taltibio la imagen del mal orador, mientras que Diomedes, será quien nos representara la imagen del buen orador.

A continuación en el relato se nos sumarán dos oradores nuevos, pero ya no serán sujetos legendarios o conocidos por los relatos Homéricos, sino que serán sujetos de quien no se nos dirá sus nombres, pero sí, lo que los caracterizará dentro del relato, será aquello que los hará identificables.

Nuestro tercer orador, caracterizado por ser un *athyroglossos,* concepto proveniente de las palabras *glossa* que significa lengua y *thyra* que designa puerta, que significará que siempre tiene la boca abierta, que no es capaz de cerrar la boca. “Esto significa no tener puerta delante de la boca, no ser capaz de callarse, inclinarse a decir todo lo que a uno se le pasa por la cabeza.”[296]

Siendo característica de éste no poder cerrar la boca, el estar muy cerca de la *parresia* y ser a la vez su opuesto exacto, es característica de ellos, el

[296] Ídem, pág. 150

considerar al *logos* como algo sin valor alguno, debido a su falta de prudencia. Luego de la característica general que tendrá se le designa como *Ischyon thrasei*, la cual designa ser fortalecido en su audacia, por el carácter *Ischyon*, que designa fortaleza física, ser poderoso, fortalecido, pero *thrasei* designa que no es fortalecido y poderoso por su capacidad oratoria, ni por su uso de la razón propiamente tal, sino, por su descaro, su arrogancia, eso es lo que lo vuelve poderoso. El segundo carácter que tendrá este personaje tan cercano a la *parresia* y lejano a la vez, corresponde a que éste no proviene naturalmente a la ciudad, es alguien que ganó su voz debido a la violencia, por la fuerza o por algún fraude logrando una posición cuestionable en la asamblea. En tercer lugar nos encontramos con una característica que tiene una connotación que no deja de ser violenta en ni un aspecto, que es la llamada *thorybo pisynos*, que designa a aquel que es confiado de la fuerza emitida por la voz, garante de un aullido fuerte y feroz. Aquel que no confía en el poder del lenguaje en sí mismo, sino en la entonación que entrega en éste, por lo que puede generar un efecto emocional en los demás oradores, que se encuentran en la asamblea, confiando en el temor. *Thorybos*, es la designación en aquel que confía en el uso de su fuerte voz, para generar efectos emocionales basados en el miedo que pueda producir sobre la asamblea. Se les designa con el derecho a la *parresia* solo de forma formal, dado a que no son buenos *parresiastas*, se les conoce como *amathes parresia,* no tiene una *parresia* útil, no tiene una buena *parresia*, no dan un uso políticamente positivo. Siendo la aptitud que les falta para ser considerados buenos *parresiastas,* conceptualizada como *amathes,* corresponde a su falta educación, faltos de conocimiento, dicho de otra manera.

> Como verán, la parresia aparece aquí como algo que no puede ser únicamente la pura libertad de palabra dada a cualquier ciudadano; para ser una buena parresia, para tener efectos positivos en la ciudad debe estar ligada a la buena educación, a la formación intelectual y moral, a una paideia o una mathesis, y solo de ocurrir así será otra cosa que un mero ruido, un thorybos, y podrá tener efectos positivos

> para la ciudad. Y cuando la gente se vale de la parresia sin mathesis, cuando se vale de la amathesis parresia, pone a la ciudad en las peores situaciones.[297]

Nuestro autor hace visible en esta situación las características particulares, que se dan a partir de esta apertura al derecho que otorga la *parresia* durante la asamblea en tiempos de Democracia. Donde por un lado esperamos ver al buen orador, el cual relaciona la *parresia* con la razón, el conocimiento, la educación y la verdad. Mientras que el mal orador, se caracterizará por su pasión y violencia al momento de ejercer su derecho, falto del conocimiento, por ende un peligro para las aspiraciones que deba tener una ciudad.

Continuando con el cuarto orador, quien se encontraría en el bando de Diomedes, sumándose a los partidarios de Orestes, se nos hace notar que sus características particulares son en primer lugar que no cuenta con una presencia física muy elevada. Su segunda característica refiere a que es reconocido por todos por su valentía y en tercer lugar algo que es fundamental de éste, es que solo asiste en momentos importantes a la asamblea debido a que el ágora es el lugar donde los políticos profesionales se encuentran y éste no es parte de ese círculo. La cuarta característica sería que éste es un *autourgos*, aquel que trabaja la tierra por sí mismo, quien tiene su tierra y la trabaja el mismo, sin ser alguien rico. Tampoco es alguien pobre, debido a que es un trabajador de su propia tierra junto con alguno que otros servidores o esclavos. Quedándonos en las características de estos *autourgos,* nos quedaremos no solo con lo que dice Eurípides, sino también la experiencia del texto el Económico de Jenofonte[298] para referirnos a estos partícipes de la asamblea. Es característico de aquel que es un *autourgos*, ser los primeros en ofrecerse a servir a su nación para defenderla en batalla, dado que al ser granjeros que se preocupan de sus cosechas y animales. Son aquellos que si saben lo que es perder todos sus cultivos, propiedades que son tan importantes para todos y debido a que trabajan ellos mismos la tierra, es por lo cual son de los mejores soldados que se puede tener de nuestra parte para

[297] Ídem, pág. 153
[298] Véase en Jenofonte, *"Económico, en Recuerdos de Sócrates – Económico – Banquete – Apología de Sócrates",* Madrid, Gredos, 1993. Pág. 232-235

defensa de la ciudad. Por ende es característicos de ellos ser buenos soldados, pero a si mismo buenos dirigentes, siendo muy claros al momento de dar órdenes de lo que debe hacerse. Son quienes dan buenas iniciativas para la ciudad y por último algo que lo caracteriza es ser un hombre íntegro con cualidades morales que lo vuelven irreprochable como persona. Por consiguiente el papel de este orador y su solicitud respecto a lo que deba acontecer con Orestes y Electra. Será la de ya no castigar al acusado, sino, la de recompensarlo por haber castigado los infames actos cometidos por Clitemnestra. Debido a que ésta engañó a su esposo durante la guerra que había entre Atenas y Esparta durante varios años. Momento bélico entre ambas naciones que podría traer como repercusión, represalias de guerra en el caso de matar a Orestes, o la paz en caso de salvaguardar su vida y por supuesto como afectaría los intereses de quienes son oradores durante este juicio emitido, los que se ven particularmente tocados según la decisión que se tome. El relato continúa y nos describe si seguirán vivos Orestes y Electra o no, pero lo dejaremos en esta ocasión hasta aquí.

En lo que respecta a la *parresia* en esta situación, nos situamos en el posicionamiento de los humanos como *parresiastas* y nos encontramos frente a las posturas del buen y mal *parresiasta*. Siendo esta particular, la crisis de la *parresia* en la institución democrática, la cual nos hará visibilizar dos particulares que afectan y problematizan este momento, donde la institución democrática nos presenta la *parresia* como un derecho de todos los ciudadanos y también Eurípides se encarga de mostrar en esta tragedia que "se piensa en la crisis de los fundamentos míticos y en la pérdida del talante heroico de los personajes trágicos, vueltos {demasiado humanos}"[299].

El primer aspecto se referirá a quien tiene derecho a valerse de la *parresia*, se preguntará nuestro autor, "¿basta con aceptarla como un derecho civil, aceptar que cualquier ciudadano pueda valerse de ella si quiere y cuando quiera, o tenemos que apelar a otros criterios y decir que la parresia debe reservarse exclusivamente a ciertos ciudadanos, en función de su estatus o sus cualidades

[299] Eurípides, "*Orestes, en Tragedias vol. 3"*, Madrid, Gredos, 1979. Pág.169

personales?"[300] Siendo la primera interrogante el problema de la igualdad de derechos que nos entrega la *parresia* a todos en periodos de democracia y la necesidad que tenemos de conseguir a aquellos que están más capacitados para dar uso de ésta y velar por el futuro y los intereses de la ciudad.

El segundo problema fundamental para la *parresia*, es que ya no puede valerse ésta por sí misma, no se puede solo ir en búsqueda de la verdad, sino, que la *parresia* y aquellas personas que gusten valerse del uso de esta. No solo pueden valerse de su coraje y franqueza para ir en búsqueda de lo mejor para la ciudad y todos sus ciudadanos, sino, que debe estar transversalmente relacionada con la idea de la *mathesis,* la educación y el conocimiento. La educación como medio para una formación personal. Dejando al descubierto que el principal causal de la crisis que pasaba en esta época de la institución democrática ateniense en el siglo V a.c., se debe al problema de no saber a quién le es lícito decir la verdad de manera *parresiatica.* El hecho de que todos estén habilitados para ejercer este poder y opinión sería la crisis misma, siendo nombrados de la siguiente manera por Foucault; *"*la verdad, la democracia y la educación: tales son los principales rasgos de esa crisis."[301] Desde aquí en adelante la *parresia* misma, sin la educación y el conocimiento como acto de crianza y formación de sí mismo, no podría producirse. Al discurso de la *parresia* no puede desligarse del conocimiento y la educación, la *mathesis.* Para que de esta manera funcionase, es algo necesario para la *parresia*, o estaríamos promulgando solo *athyroglossos,* característica del tercer orador que mencionamos en Orestes de Eurípides.

De esta manera, luego de responder a la pregunta por qué es la *parresia*, es que nos vemos orientados a la problemática vislumbrada por Eurípides de quien puede y quien no dar uso de ésta, tanto en la época Monárquica como en tiempos de democracia y sin lugar a dudas presentarnos la falencia más grande que pueda tener una sociedad. Que aquellos que se hacen cargo de ser agentes de la verdad no sean los indicados.

[300] Foucault, Michel.2017. Óp. Cit. Pág.158
[301] Ídem, pág. 159

3.- Características y evoluciones de la *Parresia*

3.1.- Características de la *parresia*

El primer carácter al que nos referiremos en esta ocasión es a la condición de agente anti-adulación que posee la *parresia.* Retomaremos algunos puntos fundamentales respecto a la *parresia* como una práctica del cuidado de sí. Donde en primer lugar nos haremos cargo de determinar el opuesto de la *parresia*, la actitud inversa, que ya hemos nombrado con antelación, nos referimos a la adulación.

La adulación, es en sí un agente fundamental, que reside en el centro del gobierno de sí y de otros, de modo, que si bien, nuestro autor nos da guía para pensarlo junto a su acoplado complementario, la ira. La cual no es considerada solamente un arrebato en la época griega clásica, sino sería el arrebato de alguien con más poder y condiciones para ejercer su poder hacia otro sujeto con inferior poder. Pasando por encima, más allá de los límites morales establecidos. Convirtiéndose la ira en el arrebato del más fuerte, siendo un opuesto exacto de la idea que llevamos un rato ya articulado como lo es la *parresia*. Tanto en Séneca como en Plutarco, nos encontraremos en sus análisis que son indiscutibles, en donde la ira será vista como el comportamiento de quien gusta enfurecerse con el más débil. La ira con su opuesto la clemencia, como la adulación es a la *parresia*. La *parresia* se opone a su rival, lo limita, lo contrarresta de la misma manera que la clemencia lo realiza con la ira.

La ira es el comportamiento que atrae a la adulación, así como la clemencia es un acto de quien ejerce y da espacio para que se realice la *parresia*. La dificultad que se nos pone en frente en esta situación, no es otra más que preguntarnos ¿Cómo nos es posible distinguir entre un adulador y un amigo?

La respuesta será encontrada solo por aquel que ha sido amigo, debido a éste es quien viene con la verdad. La *parresia* decíamos que estaba en búsqueda de conocerse a uno mismo en el otro. Así mismo es como se nos recuerda que el

adulador es quien está contra el precepto délfico, *gnothi seauton,* conócete a ti mismo, del cual la *parresia* es una agente.

El papel del *parresiasta* como hemos ido viendo, tiene una relación concreta con otro, pero no es alguien que le hablara al otro individuo respecto de quién es él mismo, cuál es su carácter, sino, que su tarea será la de decirle, indicar al sujeto cuál es su lugar en el mundo, lo que es el orden del mundo y cuál es su lugar en todo esto. Es quien, a cada instante que el otro necesite, éste le dirá cuales son los elementos que dependen de él y cuáles son los elementos que no dependen de él, "puede ser el parresiasta que va a disipar las ilusiones, acallar los temores, expulsar las quimeras y decir al hombre lo que este verdaderamente es"[302].

La *parresia* como agente del cuidado de sí, tiene una diferencia particular que propondremos respecto a la retórica, de la cual nos planteara la siguiente pregunta: "¿Por qué la parresia necesita esta forma, una forma que no es, entonces, ni la de la retórica, ni la de la argumentación filosófica, ni la de la diatriba?"[303] La *parresia* no tendría consideración en las reglas retóricas debido a su libertad de forma, se opone a estas, así como lo hace también con la demostración filosófica oponiéndose al rigor de las pruebas, diferenciándose a su vez de la literatura diatriba. Foucault nos dirá que tanto la retórica como la diatriba no cumplen con los efectos sobre el alma que se pretenden y que sí se desarrollan en una conversación *parresiatica*. "Creo que la conversación, el arte de la conversación, va a ser en este caso la forma más inmediatamente coincidente, convergente, con lo que la parresia requiere; hablar como se debe, hablar de forma tal que pueda actuarse directamente sobre el alma del otro"[304].

La forma particular para que se logre actuar sobre el alma de otro, ejerciendo la *parresia es* el *kairos,* vale decir, ocupar el momento oportuno. Se trata de captar el momento oportuno en el que se debe decir aquello que se enunciará. Ejemplificándolo en dos instancias, Foucault refiere que en la primera

[302] Ídem, pág. 47
[303] Ídem, pág. 48
[304] Ídem, pág. 49

instancia se apegará a las cartas de Séneca[305]. En esta instancia a la carta número 25, en la cual identificamos particularmente la problemática de la parresia en función de la *perístasis,* o dicho de otra manera, en función de las circunstancias. No se le puede decir lo mismo a alguien en tal circunstancia y tal otra.

Mientras en el segundo caso, considerara a Plutarco[306], en lo que respecta al caso de Crates, quien aplicaba la *parresia* al soberano de Atenas Demetrio. Generando en éste temor a las palabras que Crates solía expresar, sin ser ésta su finalidad, sin buscar herir a su interlocutor, sino más bien aprovechar el momento y pensar en qué circunstancia podía o no hablarse de tal o cual forma. Utilizando el *metron*, la medida, el *kairos*, la ocasión, y *el krasis*, la mezcla, la cual permite el ablandamiento, como efecto en el amigo o interlocutor. Siendo la *parresia* un arte del *kairos,* un arte de la ocasión, siendo considerado un arte símil al arte medicinal, al del pilotaje, al del gobierno y acción política. "La parresia es precisamente la manera como el que dirige la conciencia del otro debe aprovechar el momento adecuando para hablarle como se debe, manteniéndose, por consiguiente, libre de las necesidades de la argumentación filosófica y de las formas obligadas de la retórica y las pomposidades de la diatriba*."*[307]

Para continuar, nos remontaremos en esta ocasión a caracterizar el caso de la mala *parresia.* La cual se nos presentará como un decir todo lo que se le viene a la cabeza, sin distinción alguna de lo que uno quiere comunicar, sin tener cuidado de lo que se dice. Siendo muy poco habitual el uso de esta mala *parresia* en la época clásica, sólo en algunas ocasiones puntuales se le dio uso en algún texto de Platón[308]. En los cuales se realiza una especie de crítica a la democracia de la época, debido que a causa de ésta misma, aquellos malos *parresiastas* no hacen más que parlotear, produciendo que la ciudad misma, la polis en sí, corra riesgo de que cualquiera sin temor alguno diga lo que se le dé la gana. Es por otra

[305] Véase en Seneca, *"Epístolas morales a Lucilio, vol.1",* Madrid, Gredos, 1994. Carta 25. Pág.204-207
[306] Véase en Plutarco*, "Como distinguir a un adulador de un amigo, en Obras morales y de costumbres vol.1"*, Madrid, Gredos, 1992. Pág. 253
[307] Foucault, Michel.2017. Óp. Cit. Pág.50
[308] Véase en Platón, "*Republica, en Diálogos vol.4*", Madrid, Gredos, 1988. Pág.400

parte en los textos cristianos donde se da uso a este tipo de *parresia.* Nombrándola como un obstáculo a la contemplación de dios, debido a que éste, debiese haber sido contemplado en silencio. “En cuanta actividad verbal que refleja todos los movimientos de la mente, la parresia es sin lugar a dudas un obstáculo a la contemplación”[309].

De modo que este uso peyorativo de la *parresia* es el menor de los casos, así como lo divisamos de mala manera en el texto de Orestes visto en el capítulo anterior. En los textos clásicos la *parresia*, no tiene un uso peyorativo, sino más bien uno positivo, por lo tanto, cuando nos referimos al *parresiazeisthai,* nos estamos refiriendo a “decir la verdad”, pero podríamos preguntarnos también, ¿El *parresiasta* dice lo que cree verdadero o lo que es realmente verdadero? Foucault nos dirá a modo de aclaración, que éste nos “dice lo que es verdadero porque cree que lo es, y cree que es verdadero porque lo es realmente”.[310] El *parresiasta* no solo nos habla con sinceridad y franqueza sobre cuál es su opinión, el nos dirá lo que sabe verdadero. En la *parresia* se nos da por cierto, que hay una coincidencia exacta entre creencia y verdad. Además otra característica de la *parresia* es que en ésta, hay algo más que una coincidencia entre creencia y verdad, algo más que una relación entre el sujeto y la verdad, el uso mismo de la *parresia* se da siempre que se tenga plena seguridad de que se está utilizando la plena y clara verdad. Es un *parresiasta* aquel que hace uso de la *parresia,* aquel que hace uso de la verdad, si y sólo si, se está corriendo un riesgo al utilizarla, sólo si se pone en peligro uno mismo. Un ejemplo de esto nos lo da nuestro autor refiriendo al siguiente caso. Desde la perspectiva de los griegos, cuando un profesor les enseña gramática a sus estudiantes, éste les enseña la verdad, pero no es considerado un *parresiasta*. Pese a la coincidencia que aquí haya entre creencia y verdad. A diferencia del siguiente caso, donde está un filósofo frente al rey, a la imagen concreta del soberano. Éste le dice que la tiranía no lograría hacerlo feliz porque no es compatible con la justicia. En este caso, tenemos coincidencia entre creencia y verdad, y más aún nos encontramos con esta suerte

[309] Foucault, Michel.2017. Óp. Cit. Pág. 81
[310] Ídem, pág. 81

de riesgo que está corriendo el filósofo, al decir la verdad al tirano. Corre el riesgo de la cólera de su majestad y que sea condenado a la muerte, o también que se encuentre con un buen soberano, que le perdone, debido a su acto *parresiatico* en el discurso veraz, que va de la mano con el riesgo mismo.

Nos encontraremos de esta misma manera con casos en los cuales no se llegara a correr riesgo de vida o muerte, como lo es tener que decir a un amigo una verdad, debido a un mal actuar de éste. El correr este riesgo nos pone en el límite de perder nuestra amistad, por la cólera de nuestro amigo, no corremos riesgo de vida, pero corremos el riesgo de perder este vínculo magno, el que puede resentirse, pero nos convertiría en *parresiastas*. Un acto por amor a la verdad, por el deber ético que esta práctica nos pone como tarea frente al otro. Se torna necesario que sea a otro a quien enfrentemos en el juego *parresiatico* y le hagamos ver la verdad, a quien debemos guiar y generar el cambio, la transformación que conlleva la *parresia*. En un debate político, a su vez si el orador corre el riesgo de perder su popularidad al decir su opinión contra la de la mayoría, se es *parresiasta*, nos dirá Foucault: "La parresia está ligada al peligro, está ligada al coraje. Es el coraje de decir la verdad a pesar del peligro. En la parresia, decir la verdad se inscribe en el juego de la vida y la muerte. Esta es su tercera característica"[311].

Nuestra siguiente característica a cerca de la *parresia,* refiere a cuál es el tipo de peligro en el que seremos *parresiastas* y en cual no. Por ejemplo en el momento en el cual tenemos conocimiento de un secreto en particular y lo revelamos por nuestra propia cuenta, a pesar de que digamos la verdad y estemos corriendo un riesgo, no lo seremos. Otro caso es si decimos algo que puede usarse en nuestra contra en un proceso penal, en este caso tampoco lo seremos, pues son otros los términos. Mientras que en el caso en el cual si lo seremos, refiere al momento en el cual lo que enunciamos pueda herir o encolerizar a nuestro interlocutor, debido a que la *parresia* siempre es un juego entre quien habla y su interlocutor. Una confesión sería un acto *parresiatico*, solo si aquel a

[311] Ídem, pág. 82

quien estamos realizando ésta, es alguien quien puede darnos un castigo por lo realizado. La *parresia* nos dice Foucault, no es un dialogo o una disputa en torno a la verdad, la *parresia* refiere siempre a una crítica, su función es la critica realizada por uno, a otro. La *parresia* es una crítica, en la cual siempre quien habla se encuentra en una posición inferior respecto al interlocutor. “La parresia viene “de abajo” y se dirige hacia <arriba>”[312]. Por eso es que para los griegos el *parresiasta* no es, ni el padre, ni el profesor criticando a un niño, sino más bien, la figura de un filósofo criticando al príncipe.

Cuando uno se enfrenta al resto de la sociedad, como solía suceder en el ágora griega, cuando el alumno critica al profesor, en estos casos si se hace valer la *parresia*, la cual se nos dirá, “supone la sinceridad, supone una relación con la verdad, una coincidencia entre creencia y verdad; supone un riesgo, implica una crítica, un juego de crítica, en una situación en la cual el que habla está en posición de inferioridad con respecto al otro”[313]. La *parresia* forma parte del riesgo de la vida política. “En la parresia, quien habla hace uso de su libertad y elige la verdad en lugar de la mentira, la muerte en lugar de la vida y la seguridad, la crítica en lugar de la adulación, el deber en lugar del interés y el egoísmo”[314]. Así como un riesgo en la vida política, es también en el papel de la amistad, donde hemos visto la *parresia* cumpliendo su función de par en par. Desde ya en el pensamiento griego, en primera instancia, se le connota y representa en sí misma “como elemento constitutivo e indispensable de la relación entre las alma. Cuando un alma cuida de sí misma, cuando quiere ocuparse de esa epimeleia heautou que es fundamental, cuando quiere therapeuesthai a sí misma, atenderse, necesita otra alma, y esa otra alma debe tener parresia”[315].

3.2.- Evoluciones de la *Parresia*

Si bien nos hemos centrado en las características de la *parresia* en la época democrática ateniense en lo que continúa, daremos un acercamiento en esta

[312] Ídem, pág. 83
[313] Ídem, pág. 83
[314] Ídem, pág. 85
[315] Ídem, pág. 86

ocasión, a aquello a lo cual será llamado por parte de nuestro autor, como las evoluciones por las cuales ha pasado la *parresia*, en su encuentro con diferentes épocas y autores. Nos encontraremos en este momento, con la primera característica de la evolución de la *parresia* en Quintiliano[316], un autor de comienzos del Imperio Romano, el cual nos referirá a la particular relación que encontrara entre la retórica y la *parresia*, la primera mencionada previamente como el contrario de la parresia por antonomasia.

Signos retóricos, con los cuales está llamada *libera oratio,* que és el nombre en latín que le darán a la *parresia*, es parte de la retórica, no como una figura de la retorica mas, sino como la figura retórica sin figura, desprovista de figura por ser aquella que se da naturalmente, *"la exclamatio, la libera oratio*, la parresia, por medio de la cual el orador intensifica las emociones el auditorio, es el grado cero de la figura retórica*."*[317] Esta sería la llamada primera evolución de la *parresia,* la cual en importancia e interés, es su relación con la retórica. Evolución a partir de la cual ya no corresponderá ver a la retórica como un agente de la adulación, sino, que se le considerara como una característica de la *parresia*, aquello que la hace formar parte, a partir de éste cambio o evolución.

En segundo lugar nos encontramos con el estatuto político con el que la *parresia* surge, el cual nos presenta su singular aparición en la democracia ateniense, donde por ley general de la democracia y constitucionalmente, la actitud personal y ética de ser un buen ciudadano, será el pilar de la *parresia* y la relación con otro. La cual luego del fin de la democracia tendrá cambios con la llegada de las monarquías helenísticas. Monarquías donde el papel del *parresiasta* pasará a la del buen cortesano y consejeros del príncipe o el rey. Lugar donde los consejeros y cortesanos, juegan el papel del *parresiasta,* para ayudar al monarca o para impedir que éste abuse de su posición frente a su pueblo. Situación en la cual a diferencia de la democracia ateniense, acá el príncipe tiene la necesidad de un buen *parresiasta* y permitir el juego *parresiatico*, sin el cual no podría llegar a

[316] Véase en Marco Fabio Quintiliano, *"Sobre la formación del orador, doce libros vol.5",* Salamanca, Depto. de ediciones y publicaciones, Universidad Pontificia de Salamanca, 1999-2001. Pág. 71-72
[317] Foucault, Michel.2017. Óp. Cit. Pág. 98

ser un buen príncipe y demostraría ser un tirano. Como consecuencia al papel del *parresiasta* que éste debe asumir, ejerciendo esta práctica discursiva de la verdad, es que ponga en riesgo su vida.

En este juego *parresiatico* entre el rey y su consejero, ya no se da en el ágora como sucedía en Atenas, sino que se dará en la corte que se encuentra en el palacio poniendo en una esfera privada a la *parresia.*

La tercera evolución a la cual referirá Foucault en lo que nos concierne a la *parresia,* será en el ámbito de la filosofía, llamada por nuestro autor en esta ocasión, "*como arte o techne e vivir.*" Este papel característico de la *parresia* identificada en el filósofo, la podemos ver concretamente en la imagen entregada por parte de Platón en la figura de su maestro Sócrates. Donde a éste se le puede relacionar con la imagen misma del *parresiasta*, que anda deambulando, conversando e interrogando a todos en la ciudad y promulgando el cuidado de sí. Aunque Platón no da uso de la palabra *parresiasta*, que más adelante se comenzará a utilizar. Esta figura de Sócrates, le es ineludiblemente la del *parresiasta*, así como en la filosofía grecorromana de los primeros siglos de la era cristiana. "No es únicamente una cualidad moral del filósofo, es una técnica, una técnica sofisticada en virtud de la cual el filósofo guía a su discípulo o su amigo. La parresia es ahora una técnica de dirección espiritual."[318] Esta particular forma de ver a quien practica la *parresia* como un maestro, tenía el carácter de que éste debía decirle la verdad a su aprendiz, con el riesgo de que este se enojará con él y se perdiese la amistad, todo esto con fines de guiarlo hacia el cuidado de sí. Siendo en este punto, donde el autor, nos presenta su primer interés respecto al concepto *parresia*, el cual será el papel que ocupa el juego de la verdad en "la historia del cuidado de sí" y el desarrollo del llamado "*cultivo de sí*". Historia en donde la actividad *parresiatica* tuvo suma importancia para la formación de este *cultivo de sí*, que surge desde el siglo IV antes de Cristo.

[318] Ídem, pág. 100

Es la búsqueda de la verdad a partir del cuidado de sí y el conocerse a sí mismo. Búsqueda fundamental en el proceso de constitución de uno mismo y la producción de una ética de sí.

A partir del problema del "cultivo de si" somos guiados a realizar una genealogía de la actitud crítica en nuestra sociedad, la cual tiene sus bases y origen como actitud crítica, en la *parresia*. Haciendo aparecer el problema nuevamente de quién está capacitado para decir la verdad, dicho por palabras de propio Foucault*,* es el problema de lo que podemos llamar "aquel que dice la verdad", "el Wahrsager."

El problema del "wahrsager" nos dirá Foucault, es un problema nietzscheano, llevándonos a las siguientes preguntas generadas por nuestro autor guiado por Nietzsche[319] en esta ocasión, las cuales son. "¿Cuál es el problema del wahrsager, del que dice la verdad? El siguiente: en una sociedad, ¿Quién está calificado para decir la verdad, a quien se considera capaz de decir la verdad? ¿Quién es aquel cuyas palabras pasan por ser palabras de verdad y se aceptan como tales?"[320] Luego de estas interrogantes que nos fueron planteadas y a tono de encontrar respuesta a estas mismas, es que nos presentan cuatro papeles para aquel que nos dice la verdad, siendo tres de estos papeles relativamente conocidos por todos.

> Está el papel profético. En este alguien habla y lo hace en cuanto portavoz, en cuanto representante de algún otro: es el portavoz de un ser poderoso que actualmente está fuera de nuestra vista. El papel profético implica una referencia a otra realidad. (El profeta) interviene, actúa como mediador.
>
> Hay otro papel para el Wahrsager, el del sabio. La diferencia entre el profeta y el sabio es que el primero, es que el profeta, habla en nombre de algún otro,(mientras que) el segundo, el sabio, habla en su propio nombre.
>
> El tercer papel para quien dice la verdad es el del profesor. La diferencia entre el sabio y el profesor es que el primero, el sabio, dice cosas que solo él

[319] Véase en Friedrich Nietzsche, *"Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie"*, Madrid, Alianza, 1972

[320] Foucault, Michel.2017. Óp. Cit. Pág. 103

> conoce, mientras que el segundo, el profesor, es alguien que dice cosas que ya se conocen, ya se aceptan y se reciben en la sociedad. El papel del profesor consiste en enseñar esas verdades a quienes necesitan conocerlas para integrarse, o integrarse mejor, a la sociedad."
>
> Dejando en cuarto lugar, aquel papel que según nuestro autor, no formaba parte de estos, pero que lo suma a pesar de sus diferencias con los otros tres papeles recién nombrados, el cual es el del parresiasta. Diferenciándose del primero, del profeta, en que éste habla desde sí mismo y es su propia opinión la que da. Por otra parte, cuando lo relacionamos con el sabio, con este tienen por diferencia que el parresiasta siempre están con su interlocutor, en búsqueda de la mejora de éste, de la ciudad y tiene un deber, una responsabilidad por parte del perrasiasta que no tiene el sabio, este tiene un interés por relacionarse con un interlocutor, se preocupa por los efectos de su conocimiento, mientras que el sabio puede no querer entregar sus conocimientos, el cual puede guardar silencio si este desea y no entregarlos, dado que puede ser considerado aun más sabio por guardar silencio, éste no posee el deber y la obligación que el parresiasta si tiene. Y en última instancia nos dice nuestro autor, que el profesor no corre riesgo alguno al momento en que enseña, no necesita ser valeroso, es quien guía para ser mejores personas dentro de la sociedad con los conocimientos que el ya tiene por ser un miembro de la sociedad misma, mientras que el parresiasta se encuentra en un constante problema con la sociedad y el poder, no actúa nos dice Foucault, como un profesor el cual es un agente de la integración, sino que nombra a éste como un agente de la desintegración.[321]

A pesar de estas diferenciaciones con las que nos encontramos a partir de estos cuatro agentes de la verdad. Somos guiados inmediatamente por nuestro autor-guía, en lo que respecta a las cualidades de la *parresia*. Por la particularidad que estas imágenes de los agentes de la verdad, han sido mezcladas entre ellas a lo largo de la historia. Haciendo que parte de la historia ya sea de los profetas, sabios y pedagogos, también sea historia de la *parresia*.

[321] ídem, pág. 103-104

A partir de la mezcla de papeles a lo largo de diversas situaciones ya sea en casos de profetas Judaicos, que también cumplieron un papel crítico sobre la sociedad y las conductas que deben seguir o no los hebreos. En el caso de muchas figuras ligadas a las reformas del siglo XVI en Europa, también en la religión cristiana, se da un papel llamado por nuestro autor como un "Savonarola", quien es característico de cumplir como profeta en Florencia y a su vez ser una figura *parresiatica.*

La figura del sabio representada por Sócrates, el cual es considerado maestro por superiores de rango, como es el caso de Laques y Nicias. Quienes siendo generales y además mayores en edad que el mismo Sócrates, le consideran por su carácter *basanico*, o como se le suele llamar "piedra de toque". Así como Solón, Sócrates es parte de la gran tradición de sabios de la antigua Grecia y a su vez también son parte de la tradición *parresiatica*.

Llegando otro gran nombre ya avanzados en los años y en parte del siglo XVIII nos encontramos con J.J. Rousseau, quién se inscribe en la historia como un sabio y *parresiasta*. Así como muchos otros personajes de la ilustración.

Dejándonos la combinación crucial en lo que respecta al acto *parresiatico* de nuestros tiempos, la cual sería esta combinación entre la pedagogía y la *parresia*. Donde como ejemplo se nos presenta, una figura del estoicismo combinado con el pensamiento Cínico, representado por Epicteto, el cual dentro de sus funciones pedagógicas estoica, su carácter provocador, nos acerca concretamente a la figura del *parresiasta*. La cual fue desapareciendo durante los periodos medievales, del renacimiento y de la época clásica. Épocas en las cuales fue requisada la figura del *parresiasta* por el poder parroquial, donde la actitud crítica, se vería oculta, para y por el bien de la soberanía eclesiástica de la época. Que luego de largo tiempo de silencio y ocultismo resurge en el siglo XIX, con la universidad Alemana y la tradición de la Aufklaung, o más bien conocido como la tradición de la ilustración. Siendo la figura de Immanuel Kant, quién da la primera búsqueda a partir de sus críticas, de combinar nuevamente, la tradición pedagógica con la de la *parresia*, a su vez que Hegel y los Neo hegelianos. Se

dice además por parte de Foucault, que sucedió lo mismo en la universidad Francesa, ya no en el departamento de Filosofía como sucedió en Alemania, sino que en el departamento de Historia con Michelet, como ejemplo de profesor y *parresiasta*. Otro ejemplo francés es Renan, maestro del cual se cuenta la siguiente anécdota. "Que fue al mismo tiempo un profesor y un *parresiasta*, y *parresiasta* en grado tal que, como sabrán, cuando dictó su primera clase en el College de France, lo echaron y no pudo dictar la segunda, por haber dicho que Jesús era un hombre notable."[322] Mientras que por parte de la universidad Inglesa era Bertrand Russell quien debe ser nombrado como profesor y *parresiasta* a la vez.

Luego de la completa importancia que este concepto ha tenido para nuestra historia como humanos, ha sido llevando al concepto *parresia* a un lugar oculto de nuestros dialectos, dejándola sin significación en nuestros idiomas y siendo dejado en lo desconocido para nuestra sociedad contemporánea. Aquellos a quienes deberíamos llamar *parresiastas*, son aquellos que debieran tener "el papel crítico" y peso en nuestra sociedad.

Connotando particularmente en nuestra actualidad a cuatro instituciones que son aquellas que se pelean por estar en la hegemonía del papel de la verdad, dando una competencia muy dura. Competencia dictada por los movimientos religiosos, los partidos políticos, las universidades y los medios. Siendo éstos los pretendientes de la verdad en primer grado en nuestra sociedad.

Como primera instancia Michael Foucault, nos hace visible que sus intenciones al momento de ponerse estudiar el concepto de *parresia*, la relación con el conocimiento de sí mismo, el *cultivo de sí*, la construcción de sí. Que se desarrolló por medio de ese juego de la verdad particular que es el juego *parresiatico,* juego que debería ser el pretendiente principal en lo que respecta a la verdad.

[322] Ídem, pág. 106

En segunda instancia el otro interés que nace a partir de la historia misma de la *parresia* en la antigua Grecia, es la búsqueda de un análisis del origen, una genealogía de lo que en nuestros tiempos llamamos, "actitud crítica". Actitud que tiene sus orígenes "ya sea desde el punto de vista filosófico, político o religioso, es algo que deriva, que proviene del papel del parresiasta descubierto, inventado por la filosofía griega."[323] Llamando de esta manera al punto de encuentro entra la genealogía de la subjetividad y la genealogía de la actitud crítica, este análisis de la *parresia* forma parte de lo que llamará Foucault, "ontología histórica de nosotros mismos, ya que en cuanto seres humanos somos capaces de decir la verdad y de transformarnos, transformar nuestros hábitos, nuestro *ethos,* nuestra sociedad, transformarnos a nosotros mismos al decir la verdad."[324] Es en esta búsqueda donde encontramos la amplitud de subjetividades que están relacionadas con el discurso veraz y es aquí donde surge este nuevo encuentro, en la *parresia* como origen de la actitud crítica y su relación inherente con la pedagogía.

4.- El Cinismo y la pedagogía en torno a la *Parresia*

4.1.- *Parresia* Cínica

Es en el aspecto público de la actividad *parresiatica*, donde nos toca encontrarnos con la particularidad de los pensadores Cínicos. Quiénes son representados y conocidos a lo largo de la historia del conocimiento por la imagen de Diógenes como protagonista y héroe del cinismo.

Éste movimiento que en su época eran muy numeroso e influyente en sus seguidores, siendo un detalle de esto, que siguiendo su gran influencia se hace muy común relacionar las prácticas ascéticas cristianas a las de los cínicos. Donde la gran particularidad que tenían estos era la de considerar que la enseñanza debía tener relación concreta con la verdad y su forma de vida. Llevando las verdades fundamentales a ser consideradas reglamentarias para la existencia misma, siendo la *parresia* parte de la actividad pública así como lo es la vida misma por parte de los cínicos, a pesar de no tener una doctrina teórica o

[323] Ídem, pág. 107
[324] Ídem, pág. 107

textos en los cuales basarse. Si no que éstos tenían figuras o referencias a personas reales o míticas, héroes cínicos, en los cuales encontraremos en base a sus anécdotas, gestos y actitudes provocadoras los elementos que constituyen al movimiento Cínico y a Diógenes en particular.

La *parresia* cínica se nos presentará a partir de tres prácticas *parresiaticas* a lo largo de su historia las cuales eran en primer caso la predicación crítica, el comportamiento escandaloso en segundo lugar y el diálogo provocador en tercer caso.

Es la predicación crítica un ejemplo de un discurso continuo que normalmente era realizado por los filósofos en esferas cerradas, auditorios y salones restringidos. En estos espacios solo algunos tenían acceso a adquirir esos conocimientos, cosa que por el contrario en el mundo de los cínicos, lo llevaban a la esfera pública de manera tal, que emitían sus discursos frente a la multitud numerosa ya sea en un festival, en medio de acontecimientos importantes que estuviesen sucediendo en la ciudad. Estos a partir del nulo aprecio por el elitismo, particularmente se presentaban frente a todo tipo de personas sin distinguir a unos y a otros por sus características, sino que entregando un mensaje para todos. Tomando los temas fundamentales filosóficos como el modo de vida, la libertad, la renuncia al lujo, las instituciones sociales, las normas morales de la sociedad, haciéndose distinguir por ir más allá de entregar conocimientos solo a elites filosóficas, debido a que para ellos el tener acceso a la verdad es para todos y no solamente para algunos. Siendo la libertad y el gobierno de sí mismo, parte fundamental en los conocimientos que profesaban con su práctica *parresiática*. "En pocas palabras, esta predicación fue una crítica permanente de las instituciones y el juego social habida cuenta de que unas y otro se oponían a la libertad, la independencia y la naturaleza. Terminamos con la predicación como parresia, como parresia critica".[325]

La segunda práctica de la *parresia* cínica con la cual nos encontramos son las prácticas escandalosas, o comportamientos escandalosos. A modo de poner

[325] Ídem, pág. 224

en tela de juicio reglas o instituciones, hacían práctica de diversas técnicas como lo es por ejemplo la inversión de roles, donde su ejemplo más gráfico es la situación relatada por Dion de Prusa en su discurso sobre Alejandro Magno[326]. Relato en el cual al encontrarse el emperador en la calle con Diógenes, en este lugar es donde nuestro prócer cínico da la orden al rey de moverse a un lado para poder continuar disfrutando del sol. Así como también utilizaba como técnica el trasladar las reglas de un lugar particular y su ámbito particular a otro en el cual no era aceptado. Siendo ejemplo de esto cuando fue parte de los juegos ístmicos. Lugar en el cual se puso la corona que correspondía al ganador de los juegos, frente a la sorpresa de los asistentes, los cuales pensaron que por fin tenían motivos para darle castigo, "Diógenes explicó que, si se había puesto la corona en la cabeza, era porque había obtenido sobre sus propios vicios una victoria mucho más gloriosa y ardua que la que alcanzaban los atletas con sus triunfos."[327]

La tercera práctica *parresiatica* son los diálogos provocadores, los cuales derivan del diálogo socrático, pero que es a su vez distinta de ésta, para la cual se nos presenta el cuarto discurso relatado por Dion. Discurso en el cual se nos presenta el encuentro entre ambos participantes nombrados en el ejemplo de la actitud de la inversión de roles, Alejandro y Diógenes, en el cual se visibilizan las tres practicas de la *parresia* cínica, representadas por Diógenes como el maestro *parresiasta*.

El maestro de la verdad y la virtud, frente al emperador de la época, donde este último acepta el juego *parresiatico* al comenzar el diálogo con nuestro referente de los discursos violentos. Declarando el comienzo de este diálogo-batalla entre ambos, donde uno cuenta con el poder militar y facultades de emperador, con las cuales puede ejercer su poder y tener completa decisión en lo que respecta al dejar vivir o hacer morir a su compañero de diálogo. Quién por su parte no le hará para nada fácil la toma de decisión, debido a las características mismas del diálogo *parresiatico* cínico. En este diálogo Diógenes le hace ver todos sus vicios y falencias como persona y monarca. En este diálogo lo invita de

[326] Dion de Prusa (Crisóstomo). "*De la realeza IV, Discursos I-XI*". Madrid, Gredos, 1988. Pág. 251-292
[327] Dion de Prusa (Crisóstomo), 1988. Óp. Cit. Pág. 428-430

manera violenta y agresiva a pensarse a sí mismo, conocerse a sí mismo y aceptar este juego. Un actuar valiente y franco por parte de Diógenes, quien no deja en ni un momento de ser grosero con el rey.

Es en este diálogo entre el cínico y el emperador, que se hace notar las diferencias entre el diálogo socrático y el cínico. Tienen en común la realización de preguntas y respuestas, pero aquí la primera diferencia entre ambas. Debido a que en el juego socrático, quien realiza las preguntas a su interlocutor siempre es Sócrates, mientras en el caso de Diógenes con Alejandro, es éste último quién realiza las preguntas al representante del cinismo.

La segunda diferencia que se nos presenta entre ambos diálogos, trata de la posición que asume Sócrates de realizar un juego con la ignorancia de su interlocutor, poniéndose en su misma posición como ignorante. Mientras que en el diálogo cínico nos encontramos con un juego que afecta al orgullo del interlocutor que sería Alejandro Magno en este caso, éste último siendo atacando con discursos hostiles, haciéndole forzosamente reconocer que no es lo que pretende ser. “En el caso de Diógenes lo esencial es el problema del juego con el orgullo, y el juego de la ignorancia y el conocimiento es apenas un efecto secundario del primero, que es, según creo, diferente”[328]. De esta manera Foucault nos dice, que será puesto al límite de la cólera a nuestro interlocutor del diálogo.

Después de este último ataque, Diógenes realiza un giro en lo que consta del diálogo en sí, dirigiéndose al rey de la siguiente forma. “Ahora, mátame. Pero debes saber que si me matas ningún otro te dirá la verdad”[329]. Este giro que le da al juego *parresiatico*, en donde las dos opciones son por una parte la de quitar la vida de Diógenes o tener acceso a la verdad. Con lo que logra conseguir la aceptación del rey. A continuación éste le da una descripción de lo que es ser rey, pero la tarea que asume no es hacer ver al rey quien es, como sucede en el discurso socrático, sino que a partir del dialogo Cínico descubre que de ningún modo es quien pensaba ser.

[328] Foucault, Michel. 2017. Óp. Cit. Pág. 230
[329] Ídem, pág. 231

Diógenes continuando el diálogo realizando la siguiente pregunta, ¿cómo se podía llegar a ser un buen monarca? Dando por respuesta lo que se debe hacer. *"*Tener el mismo tipo de vida o el mismo tipo de carácter, de *ethos*, que un filósofo cínico*"*[330]*.*

En éste tipo de dialogo cínico a diferencia del diálogo socrático, que en particular cuando está por finalizar nuestro maestro *parresiasta* que sería Sócrates en este caso, nos da un discurso positivo con una enseñanza respecto a una tesis positiva.

En esta ocasión nos encontramos con un dialogo en el cual Diógenes finaliza dando descripción a las tres falencias o defectos que están ligadas a la vida regia. Las tres falencias o defectos ligados a la vida regia nombrados son la inclinación por los placeres, la apetencia de riquezas y la ambición desordenada en la vida política. Cosas que no son enseñanzas positivas, sino más bien un análisis o indicación de los objetivos que tendrá que afrontar en un combate espiritual durante toda su vida. Todo esto debido a que el agente *parresiatico* que le abordó e hizo que se sumergiese en esta puesta en cuestión de si mismo, es quien afronta la filosofía como técnica de vida, como un arte de vivir.

4.2.- Pedagogía y Ética de la palabra

Queda por parte de la tarea de la educación en sí misma la decisión de consignar al verdadero maestro que sea capaz de realizar la tarea *parresiatica*. Siendo esta tarea de índole educativo-política, donde la razón se debe a la vida*, logos- bios*, a modo que la vida continua de la mano del principio racional entablando una relación entre la educación y el vivir como una constante. *Mathesis* y *parresia*, como la voluntad constante de querer aprender, retomando los principios anteriores, nos encontramos en una transversal de relaciones entre la razón – *logos,* la educación- *mathesis,* la crianza- *paideia*[331] y la *parresia*- decirlo todo. Con un enfoque formador como parte fundamental de la realidad en

[330] Ídem, pág. 233

[331] Véase en Werner Jaeger, *"Paideia: Los ideales de la cultura Griega",* Versión online, Fondo de Cultura Económica México, 2001, p.467. Entendiendo el concepto "*paideia"* por *"la formación de la personalidad moral y espiritual."*

la cual vivimos y que por deber tendrían que haber sido constituyentes desde nuestros primeros instantes como seres pensantes.

Debido a nuestra igualdad como personas antes la ley, la llamada *isonomia* y no la particularidad de nuestra generación que ha sido cegada por la corrupción y solo una élite tiene la posibilidad por su alcance monetario y los otros gracias a la corrupción. En nuestros tiempos, en pleno siglo XXI los conocimientos mismos son distintos dependiendo de la cuna o *genos* que se tenga. Se da la particularidad de cerrar conocimientos a esferas privilegiadas. Conocimientos que deberían haber sido presentados para todos aquellos que gustasen de adquirirlos con igualdad de condiciones que la ley en sí misma nos debería ofrecer. Dando un pie forzado para que las particularidades personales en torno al cuidado de sí, la construcción de uno mismo, la relación con el otro y nuestro entorno debieran ser de primera índole en nuestra crianza y educación.

Es el discurso de la *parresia* en primera instancia, es un juego filosófico debido a que el papel de la filosofía en esta época debiese constar de realizar el juego en el cual se debe descubrir y enseñar sobre el mundo y su naturaleza de forma epistémica. El segundo juego *parresiatico*- filosófico se refiere al carácter político de ésta, a la posición que debe asumir el filósofo sobre la ley- nomos, la ciudad y las instituciones que forman parte de ésta. Mientras que el tercer juego refiere a la actividad *parresiatica* en si, donde no se plantean las relaciones entre la *aletheia*- verdad y el *bios* -vida, sino que su objetivo es la elaboración de la relación entre la verdad y la vida, siendo considerados no como tema ni concepto, sino como una práctica.

El primer punto para la caracterización de la práctica de la *parresia* como actividad filosófica, que debemos considerar en esta práctica es el *bios* -vida, o dicho de mejor manera “en la armonía entre el *bios* y el *logos*”. No refiere a un nacimiento en cierto lugar o ciudadanía, lo particular de ésta no está en su capacidad, más bien en la relación entre la vida y la razón.

Como segundo cuestión, nos encontramos con la idea del papel que debe cumplir la *parresia.* La cual no es la de convencer, persuadir a los ciudadanos, ni

la ciudad, ni a la asamblea de que está bien y mal, que hacer, ni tampoco replicar lo que ellos hacen. El papel que debe cumplir esta *parresia* filosófica es hacer el trabajo de llevar a otro a pensar en cuidar de sí mismos y cambiar de vida. No trata solo de un cambio de simple opinión, al contrario, la idea de este cuidado y cambio total de vida refiere a cómo nos relacionamos con otros y con uno mismo.

La tercera cuestión en lo que nos respecta a esta nueva manera de afrontar la *parresia* de manera filosófica, es la relación compleja que hay entre la verdad y el sí mismo. Dado que llegando a conocerse a sí mismo, nos acercamos en virtud de este mismo conocimiento de uno mucho más a la verdad o se llegará de mejor manera a acceder a ésta. Recordando a su vez que el espacio en el cual se estará desarrollando el acto *parresiatico*, ya no es solamente el *Ágora* ni la corte y se puede valer de esta actividad en muchos otros sitios. Aplicándose tanto los procedimientos, los problemas de las relaciones y técnicas *parresiaticas* filosóficas en la vida misma.

Respecto a las relaciones *parresiaticas*, con lo que nos encontraremos son tres tipos de relaciones concretas descritas por Foucault.

Estas serían en primer caso, la *parresia* en un pequeño grupo de gente o *parresia* comunitaria, el cual era muy común y relacionado a la filosofía Epicúrea de lo cual nos dirá "al menos yo preferiría practicar la sinceridad en mis investigaciones y así vaticinar lo que conviene a todas las personas, aun en el caso de que nadie vaya a comprenderme, más que conformarme con las opiniones vulgares y así granjearme el elogio que fluye a raudales del vulgo."[332] Debido a la importancia que tomaba en estos la figura de la amistad, dando práctica a la vida comunitaria con mayor frecuencia.

Por otra parte nos encontramos con el Estoicismo y sus representantes como Plutarco y Séneca. Quienes se hacen cargo del segundo caso, que corresponde a las relaciones personales individuales, ejemplo del cual se mezclaran el primer y tercer caso (se verá a continuación) de *actitud parresiatica*.

[332] Epicuro, "*Sentencias vaticanas*, en Obras completas", Madrid, Cátedras, 1995. Pág. 101

Que veremos ejemplificado con el maestro y el aprendiz, que veremos a continuación en el caso de Séneca y Sereno. Éste último, se presenta solicitando consejos de carácter moral y filosóficos por medio de cartas, de las cuales tomaremos un extracto, para visibilizar de mejor manera esta solicitud realizada por Sereno a Séneca.

> Examinándome, se me hacían evidentes algunos defectos, Séneca, puestos al descubierto, que podría tocar con la mano, otros más velados y en un recoveco, otros no permanentes, sino tales que se presentan con intervalos, que yo llamaría sin duda los más molestos, como enemigos caprichosos que según las circunstancias nos asaltan, por cuya causa no es posible ninguno de ambos extremos: ni estar preparado como en la guerra ni despreocupado como en la paz. Sin embargo, el rasgo que principalmente descubro en mi (¿por qué razón, pues, no voy a confesarte la verdad como a un medico? [*quare enim non verum ut medico fatear*]) es el de no haberme liberado en conciencia de las cosas que temía y odiaba ni haberme sometido de nuevo a ellas: me encuentro en un estado aunque no pésimo sí quejumbroso y mal humorado al máximo: ni estoy enfermo ni estoy sano.[333]

El tercer caso de actitud *parresiatica*, se nos presenta la actitud o la actividad de la *parresia* en lo que corresponde a la vida pública. Afrontando mas allá de las particularidades de aquellos que cerraban el conocimiento solo a esferas particulares, en las que se desarrollaban estas prácticas comunes de la *parresia*. Quienes salían a entregar sus conocimientos de manera pública, sabemos por palabras de Foucault, que fue Epicteto.[334]Quien era un estoico con muchas cercanías al Cinismo, reconocido por su actitud de vigilancia permanente sobre las representaciones capaces de incidir en nuestro pensamiento, en las llamadas metáfora del guardia nocturno y la metáfora del cambista. En la metáfora del guardia nocturno que verifica la identidad de quien se acerca a su hogar o ciudad, por otra parte con la metáfora del cambista es quien verifica la autenticidad de la moneda. Salía de la lógica elitista y entregaba conocimientos a modo de

[333] Séneca, "*De la tranquilidad del espíritu, en Diálogos*", Madrid, Gredos. 2000. Pág. 325
[334] Véase en Epicteto, *"Disertaciones por Arriano, III",* Madrid, Gredos, 1993. Pág. 322

forma de vida permanente a sus estudiantes, que congregaban una vida como modo de comunidad de conocimientos.

A diferencia de otras escuelas, aquí se dictaban en ocasiones clases frente a personas en la esfera pública, las cuales podían hacer preguntas abiertas. En estas ocasiones era donde se diferenciaba entre quienes querían ser buenos filósofos y quienes querían adquirir conocimientos filosóficos *parresiaticos*, para así aprender a cuidar de sí mismos y dictando buenos consejos morales a otros. Siendo de esta manera los cimientos para que se desarrollaran las escuelas para la dirección de conciencias.

Encontrándose este tercer caso el de la actitud *parresiatica* en el contexto de la vida pública, en el límite del estoicismo y los cínicos. Ambos grupos que son centrales en nuestra investigación para ver la tarea del *parresiasta* como agentes del discurso de la verdad. Discurso que en lo fundamental data sobre la cualidad de la técnica, la *techne* de la práctica del discurso veraz. Una *techne*, como un saber en práctica que se debe desarrollar a partir del llamado *kairos* o el momento indicado. Característica primordial para llevar a cabo esta actividad *parresiatica*, es realizarla en el momento propicio, que se nos presentara como una virtud.

Sera Foucault quién tomando palabras de Filodemo[335], autor de inicios del siglo I a.c. Autor del cual sabemos gracias a uno de sus textos que fue rescatado por parte de Marcelo Gigante[336], un especialista Italiano, que en el siglo XIX se dedicó a rescatar sus fragmentos. Estos fueron tomados por Foucault, refiriéndose a la *parresia* como un vestigio que nos entregaban conocimientos a la altura de una virtud.

> La *parresia* como una cualidad, una virtud o una actitud personal; hace algo más, la presenta, la analiza o al menos la caracteriza como una *techne*, una técnica. Y compara esta *techne* con la medicina, el arte medico, la atención de los enfermos, y con el pilotaje de un barco. Como ustedes saben, la comparación de la medicina

[335] Véase en Filodemo de Gadara, *"Philodemi Peri parresias libellus",* ed. de A. Olivieri, Léipzig, Teubner, 1914.
[336] Véase en Marcelo Gigante, "*Philodème, sur la liberté de parole",* en Association Guillaume Budé (ed.), París, Les Belles Lettres, 1969. Pág. 196-217

> y la navegación es muy tradicional en la cultura griega, y en sí misma, sin referencia a la parresia, es interesante por dos razones.[337]

La primera razón es que éstas son un saber, el cual no puede ser útil sin una formación práctica, ejercicios, ni reglas generales. Siendo la segunda razón que ambas son técnicas.

> Una sola persona debe decidir, dar órdenes, ejercer el poder, y las otras – los enfermos, la tripulación, los pasajeros del barco- deben obedecer. Y, como ustedes fácilmente podrán deducir, el pilotaje y la medicina sin lugar a dudas se emparentar con la política, para la cual también debemos escoger el mejor momento, y para la cual hay alguien a quien se presume más competente que los demás y que tiene el derecho a dar órdenes que esos otros deben obedecer.[338]

A la práctica *parresiatica* a modo de actividad, se le ha llamado técnicas clínicas. Siendo ésta una característica general común entre estos tres saberes prácticos, el común denominador entre estos, se nos presentan a partir de sus particularidades como el arte de gobernar a otros o el arte de gobernar a las personas. Ubicándose la práctica *parresiatica* como el modo o la actitud de hacer ver al otro, sobre el cuidado de sí y de los otros por medio de la *parresia*. Siendo nombrada la *parresia* por Michel Foucault como una de las cuatro *technai* clínicas junto la medicina, el pilotaje y la política; "gobernar a las personas en la ciudad, gobernar a los enfermos en las técnicas médicas y gobernar la vida de la gente en la parresia filosófica*"*[339] Siendo la prudencia o *phronesis* una constante que las relaciona a cada una de estas cuatro técnicas clínicas.

Esta práctica del director espiritual del cuidado de sí, nos dirá Foucault que fue catalogada por Gregorio Nacianceno[340], teólogo de Constantinopla del siglo IV d.c. Como *Techne Technon, ars artium o arte de las artes.* Carácter que en el Imperio Romano se le daba a la *techne* política.

---

[337] Foucault, Michel. 2017. Óp. Cit. Pág. 214
[338] Foucault, Michel. 2017.Óp. Cit. Pág. 215
[339] Ídem, pág. 216
[340] Véase en Gregorio Nacianceno, "*Los cinco discursos teológicos*", Madrid, Ciudad Nueva, 1995. Pág.180 y 222-223

Los epicúreos en su forma de catalogar la *parresia*, nos explican la existencia de dos tipos de enseñanza que se puede entregar entre un maestro *parresiasta* y su discípulo. En donde la distinción no incumbe el contenido de lo enseñado, sino más bien una relación entre la verdad, el maestro y su discípulo, diferenciándose una vez mas de la *parresia* socrática. Este tipo de *parresia* en el cual hay un solo camino por el cual se puede acceder a la verdad, que es por medio del diálogo con Sócrates o *parresia* socrática. En lo que consta por parte de la *parresia* del grupo epicúreo, nos encontramos con los conocimientos que se entrega por parte del maestro que son conocimientos del mundo y la naturaleza.

A partir de una práctica autoritaria y colectiva por parte del maestro hacia el grupo curso y en segundo caso la particularidad de descubrir la verdad sobre sí mismos, la cual servirá de guía para llegar a tener una buena vida.

> Me parece que nos encontramos así con un tema que es bastante importante en toda la historia tanto de esta práctica de uno mismo como, de forma general, de la subjetividad en el mundo occidental. A partir de aquí el maestro es un operador en la reforma de un individuo y en la formación del individuo como sujeto, es el mediador en la relación del individuo a su constitución en tanto que sujeto.[341]

La importancia del otro es la necesidad del otro, a diferencia de la estulticia que se nos definirá de la siguiente manera en año 1982 por nuestro autor.

> En primer lugar apertura a las influencias del mundo exterior, recepción absolutamente acrítica de las representaciones. Mezclar el contenido objetivo de las representaciones con las sensaciones y elementos subjetivos de todo tipo. En segundo lugar, estulto es aquel que se dispersa en el tiempo, el que se deja llevar, el que no se ocupa de nada, el que deja que su vida discurra sin más, es decir, el que no dirige su voluntad hacia ningún fin. Su existencia transcurre sin memoria ni voluntad. Es aquel que cambia sin cesar su vida.[342]

[341] Foucault, Michel. "*Hermenéutica del Sujeto*". Versión online Edit. Endymión, 1994, pág. 58
[342] Foucault, Michel, 1994. Óp. cit. Pág. 59

Este individuo, el estulto, es aquel que no tiene una voluntad libre, es aquel que siempre está cambiando, una voluntad que no es realmente absoluta, aquel que no se quiere a sí mismo, que tiene una desconexión entre la voluntad y uno mismo. Es aquel que se deja llevar por lo externo constantemente, confrontando con la voluntad justa, la voluntad de aquel que en principio se quiere a sí mismo. "Uno mismo es aquello que uno quiere siempre de forma absoluta y libremente, y esto es algo que no se puede cambiar."[343] La tarea en este caso está en salirse de la estulticia, debido a que no se quiere a sí, esta no quiere cuidar de sí mismo, por ende no hay una libre voluntad en cada uno. "Salir de la stultitia, dado que ésta se define por la no relación con uno mismo, es algo que el propio individuo no puede llevar a cabo por sí mismo"[344]. Es la presencia del otro fundamental para conseguir este crecimiento de uno y cambiar en pos de nuestra libertad de voluntad.

> Dicho de otro modo, entre el individuo que no se quiere a sí mismo y aquel que ha conseguido una parcela de dominio de sí mismo, de posesión de sí mismo, de placer de sí mismo, que es de hecho el objetivo de la sapientia, es necesario que intervenga el otro ya que, como ya se ha señalado, estructuralmente la voluntad característica de la stultitia no puede ocuparse de uno mismo. El cuidado de uno mismo, por tanto, precisa la presencia, la inserción, la intervención del otro.[345]

Para poder lograr conseguir este cambio significativo en la voluntad, en uno mismo, es necesario el otro, el maestro *parresiasta.* "La *parresia* es una técnica que se utiliza en la relación entre el médico y el enfermo, entre el maestro y el discípulo; es esa libertad de movimiento que hace que en el campo de los conocimientos verdaderos se pueda utilizar aquello que es pertinente para la transformación y mejora del sujeto."*[346]*

La ética de estos discursos verdaderos por parte del aprendiz, están ligados a la ética del silencio, tanto técnica como moralmente, el silencio, escuchar, la lectura y la escritura, serán los medios de subjetivación como ejercicios del discurso verídico de la *parresia.*

[343] Ídem, pág. 60
[344] Ídem, pág. 60
[345] Ídem, pág. 60- 61
[346] Ídem, pág. 79

> Justamente en el corazón de esta cuestión es donde encontramos la noción de *parresia.* Este término se refiere a la vez, a mi juicio, a la cualidad moral (la actitud, el ethos) y al procedimiento técnico indispensable para transmitir el discurso verdadero a aquel que tiene necesidad de él para constituirse en soberano de sí mismo, en sujeto de verdad respecto a sí mismo. Para que el discípulo pueda efectivamente recibir el discurso verdadero como es necesario, cuando es necesario, en las condiciones oportunas, es preciso que este discurso sea pronunciado por el maestro en la forma general de parresia.[347]

La *parresia*, no será la habilidad, la prudencia, ni el contenido de la verdad misma, debido a que ésta no se preocupa por sí misma.

> El maestro se atiene a todo aquello a lo que se ha comprometido, lo que implica que el discípulo lo escuche en sus discursos. El fondo de la *parresia* estriba en esta adecuación entre el sujeto de la enunciación y el sujeto de la conducta. Y es esta adecuación la que confiere el derecho y la posibilidad de hablar al margen de las formas requeridas y tradicionales, de hablar independientemente de los recursos de la retórica que puede ser utilizada si se requiere para facilitar la recepción de lo que se dice. La *parresia*, el hablar franco, es esta forma esencial de la palabra del director, es una palabra libre, no sometida a reglas, liberada de los procedimientos retóricos, en la medida en que debe de adaptarse a la ocasión y a la particularidad del auditor. Es una palabra que, por parte de quien la pronuncia, significa compromiso y constituye un cierto pacto entre el sujeto de enunciación y el sujeto de conducta. El sujeto que habla se compromete, en el momento mismo en el que dice la verdad, a hacer lo que dice y a ser sujeto de una conducta que une punto por punto al sujeto con la verdad que formula.[348]

Es la relación entre maestro y aprendiz, una necesidad para poder llevar a cabo la práctica discursiva de la verdad, que también podríamos catalogar como una práctica pedagógica. Así como es considerada la transmisión de una verdad, con fines de dotar de conocimientos y actitudes que no se poseían antes y a partir de ésta se poseerán. Además de la pedagogía, nos encontraremos con otra actividad particular en la cual es el maestro quien debe hacerse cargo, la llamada

[347] Ídem, pág. 98
[348] Ídem, pág. 100

la psicagogia. En la Psicagogia el papel del maestro consiste en "modificar el modo de ser de ese sujeto."[349] Donde estas cualidades que cumplen tanto la pedagogía como la psicagogia son consideradas una *paideia*, por el papel que cumplen de manera concreta como discursos de verdad. Ya no es enseñar actitudes ni conocimientos al aprendiz

La *parresia* no es un simple discurso del maestro, "del maestro que se implicaba en la verdad de lo que decía, sino que había en ella un juego de los individuos que abrían sus almas unos a otros y por consiguiente se ayudaban entre sí."[350] Se desarrolló como una práctica de tipo Epicúreo con una apertura recíproca, que también es identificada por Séneca como, una *techne* de vivir. No es simplemente una cualidad moral del filósofo, es una técnica sofisticada mediante la cual el maestro guía a su discípulo o amigo en la conducción de su alma y en tanto que sea una relación con otro, la de la *parresia* como una *ética de la palabra*.

> Uno no debe encontrarse, con respecto a si mismo, en la posición, el papel, la situación de un juez que pronuncia su propia culpabilidad; debe encontrarse, con respecto a si mismo, en el papel de un técnico, de un artesano, de un artista, que de tiempo en tiempo, deja de trabajar, examina lo que está haciendo, rememora las reglas de su arte y las compara con lo que hace ahora.[351]

5.- Conclusión

La tarea de la *Parresia*, del maestro *parresiasta* es la tarea que debe asumir la Filosofía en su vertiente crítica. Su deber es posicionarse como agente critico de la sociedad y la política. La tarea de ser el saber que pone en crisis los fenómenos de dominación, cualquiera que fuese la intensidad y la forma ya sea política, económica, institucional, de género u otra. "Esta función crítica de la filosofía se deriva hasta cierto punto del imperativo socrático: ocúpate de ti mismo, es decir, fundaméntate en libertad mediante el dominio de ti mismo."[352] Y nos ha quedado

[349] Ídem, pág. 101
[350] Ídem, pág. 59
[351] Foucault, Michel, 2017. Óp. Cit. Pág. 277
[352] Foucault, Michel. 1994, Óp. Cit. Pág. 142

claro, que éste conocimiento y dominio de sí, sólo se dará con la participación del maestro en el discurso veraz, el *parresiasta*.

La construcción de este nuevo tipo de ética, llevado a la práctica en el contexto político, abre un nuevo horizonte a la participación en la vida política en el estado democrático en el que nos encontramos, haciendo apertura a todos a formar parte de la actividad política, que ha sido usurpada por las tradicionales élites políticas. Actividad política que hasta el día de hoy ha sido utilizado en correlación con las formas de exclusión social y de dominación. Formas de exclusión social que ha funcionado como son el caso de las instituciones psiquiátrica, judicial y legislativa de nuestra sociedad. Instituciones que en nuestro estado democrático, continúa teniendo las mismas falencias nombradas en la antigua Grecia, donde la corrupción se ha potenciado junto con la brecha de desigualdad en el ámbito legal, social y económico.

La institución democrática estando a cargo de los agentes de la adulación, del falso *parresiasta*, da origen a la crisis de las instituciones democráticas, las que no han dejado de existir a lo largo de la historia y su tradición occidental. Esta tradición que va de la mano a la confesión por parte de la religión cristiana y el estado neoliberal nos gobierna con la publicidad y su producción de necesidades, generadas a partir de la tecnología y sus técnicas de subjetivación. Volviéndose estas técnicas de subjetivación de masas, quienes construyen y definen, una errada manera de conocerse a sí, sacrificado nuestra humanidad y sentido ético en nombre de la propiedad privada.

Contra esto es que nos posicionamos frente a la verdadera tarea que debemos enmendar, haciendo que estas discusiones salgan de las esferas de élite que las tienen prisioneras, generar una apertura para activar que la participación sobre las políticas públicas y sobre el *cultivo de sí*, nos sea posible a todos.

Éstas discusiones y prácticas realizadas en la Antigua Grecia a partir de la práctica de la *techné* del arte de vivir es lo verdaderamente necesario e imperante en este momento para nuestra época, es que surja la reaparición en nuestra

sociedad de una ética encauzada en la dimensión política de la verdad dicha con coraje. Una práctica en la que podamos reflexionar sobre el ser del hombre como sujeto político y el ser del lenguaje. El ser del lenguaje sin verlo cómo una escritura que pueda ser estudiada, sino cómo un discurso que en la práctica genere que las subjetividades encuentren su lugar en el espacio del coraje de decirlo todo, aceptando la responsabilidad y el riesgo que se corre al asumir la actitud crítica en su aspecto político tanto cómo en la amistad. Para que en un futuro el horizonte de nuestras vidas retome su sentido en dirección al no perder su carácter político y la responsabilidad que trae consigo.

De esta manera podríamos hacernos la siguiente pregunta: ¿Podrá la Filosofía hacerse cargo de la responsabilidad que debe asumir la práctica de la *parresia* en nuestra sociedad? Para lograr dar respuesta a esto y pensar en nuestras posibilidades, nos encontramos en un distinto panorama político al que tenían los antiguos griegos en la vida en democracia, en nuestro panorama el papel que le corresponde a la filosofía no se encuentra junto a la verdad y en su momento de apogeo, por el contrario, la filosofía está siendo tratado por el estado como un tumor al cual hay que extirpar. Lamentablemente para el estado, en el momento en que intento eliminarla de las aulas y los espacios que le corresponden, éste tumor llamado filosofía, dejo raíces y con ayuda de las mismas herramientas tecnológicas (para generar subjetivación) que utiliza el poder, hacer frente al mal uso que se le da a la *parresia* en nuestros tiempos y se abre la posibilidad de que la filosofía recupere su lugar junto a la verdad.

Bibliografía

Foucault, Michel. "*Discurso y verdad: Conferencia sobre el coraje de decirlo todo"*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno editores, 2017.

Foucault, Michel. "*Hermenéutica del Sujeto*". Versión online Edit. Endymión, 1994.

Bibliografía Secundaria

Dion de Prusa (Crisóstomo). "*De la realeza IV, Discursos I-XI*". Madrid, Gredos, 1988.

Epicuro, "*Sentencias vaticanas*, en Obras completas", Madrid, Cátedras, 1995.

Epicteto, *"Disertaciones por Arriano, III",* Madrid, Gredos, 1993.

Eurípides, "*Hipolito, en Tragedias vol. 1"*, Madrid, Gredos, 1977.

Eurípides, "*Electra, en Tragedias vol. 2"*, Madrid, Gredos, 1985.

Eurípides, "*Ion, en Tragedias vol. 2"*, Madrid, Gredos, 1978.

Eurípides, "*Las Fenicias, en Tragedias vol. 3"*, Madrid, Gredos, 1979.

Eurípides, "*Bacantes, en Tragedias vol. 3"*, Madrid, Gredos, 1979.

Eurípides, "*Orestes, en Tragedias vol. 3"*, Madrid, Gredos, 1979.

Filodemo de Gadara, *"Philodemi Peri parresias libellus",* ed. de A. Olivieri, Léipzig, Teubner, 1914.

Friedrich Nietzsche, *"Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*", Madrid, Alianza, 1972.

Gregorio Nacianceno, "*Los cinco discursos teológicos*", Madrid, Ciudad Nueva, 1995.

Jaeger, *"Paideia: Los ideales de la cultura Griega",* Versión online, Fondo de Cultura Económica México, 2001.

Jenofonte, *"Económico, en Recuerdos de Sócrates – Económico – Banquete – Apología de Sócrates",* Madrid, Gredos, 1993.

Marcelo Gigante, "*Philodème, sur la liberté de parole",* en Association Guillaume Budé (ed.), París, Les Belles Lettres, 1969.

Marco Fabio Quintiliano, *"Sobre la formación del orador, doce libros vol.5",* Salamanca, Depto. de ediciones y publicaciones, Universidad Pontificia de Salamanca, 1999-2001.

Platón, "*Republica, en Diálogos vol.4*", Madrid, Gredos, 1988.

Plutarco*, "Como distinguir a un adulador de un amigo, en Obras morales y de costumbres vol.1"*, Madrid, Gredos, 1992.

Plutarco, "*Sobre cómo se debe escuchar*, *en Obras morales y de costumbres, vol. 1*", Madrid, Gredos, 1992.

Seneca, *"Epístolas morales a Lucilio, vol.1",* Madrid, Gredos, 1994. Carta 25.

Séneca, "*De la tranquilidad del espíritu, en Diálogos*", Madrid, Gredos, 2000.

CONCLUSIONES

A lo largo del desarrollo de esta tesis se han abordado las perspectivas de diferentes autores que consideramos han incorporado elementos que permiten cuestionar la tradición filosófica y que aportan en el pensamiento de nuevos modos de enunciación en la sociedad contemporánea.

En primer lugar, se planteó una lectura crítica de los procesos de colonización en su relación con la modernidad capitalista y cierta tradición del pensamiento filosófico, entendiendo que las experiencias y la manera en que se ha organizado la dominación bajo la matriz colonial del poder, además de consagrarse inicialmente en la explotación directa de los colonizados y los territorios en clave racista, también implica, de manera simultánea, la interiorización de los valores dominantes europeos, cuestión acuñada por Fanon bajo la idea de *epidermización*. En esta, se asume una inferioridad de los cuerpos no occidentales, pero también una funcionalidad fundamental respecto al orden identitario del hombre moderno occidental. En este sentido, la epidermización (en diálogo con la *blanquitud* propuesta por Echeverría) nos permite problematizar la colonialidad no simplemente como una estructura de dominación ligada a cierto lugar geográfico o a un color de piel en específico, ya que dimensiona la existencia de un trabajo de internalización de estas estructuras, donde lo colonizado se subsume cada vez a un cuerpo homogéneo bajo la lógica de la asimilación/exterminación.

Por otra parte, a través del análisis de Hanna Arendt, se permitió identificar el cambio de perspectiva que introduce sobre aquello que es juzgado jurídicamente, al analizar la situación de Eichmann se descubre la complejidad que existe para que este sea juzgado por ejecutar un acto que generó el exterminio de millones de judíos. Este cambio de paradigma se produce al entender que para que este cometiera ese delito hubo un cambio en las leyes morales que se volcó a este exterminio en nombre del pueblo alemán, por lo tanto, se entiende dentro de este lógica que su acto no tiene una carga moral individual sino que este fue obediente a las leyes de ese momento y en ese acto de seguir una ley no hay juicio por lo tanto jurídicamente se considera que es una persona

incapacitada de distinguir que lo que estaba haciendo era malo, ya que solo estaba siguiendo la ley del régimen totalitario de ese momento.

Siguiendo con lo abordado en esta tesis, se destaca la manera en que a través de la teoría de Jacques Rancière se permite plantear la posibilidad de emancipación dentro de una era del consenso que genera mecanismos de inclusión homogénea donde todos son aparentemente partícipes, instaurando la idea de una igualdad de capacidades que permitiría a cualquiera activarla por medio de la toma de la palabra acerca de lo común lo cual tensiona este reparto consensual al dar cuenta que hay una parte que precisamente no ha sido tomada en cuenta. Del mismo modo, se identificó las prácticas estéticas ligadas al arte como un modo de hacer política ante este panorama ya que permite visibilizar otros modos de aparecer de los cuerpos desidenticándose con el lugar que se les ha dado y de este modo, redibujan el espacio común.

Luego se dio paso a una investigación en torno al concepto de parresía y la relación con el decir veraz frente a los diversos discursos hegemónicos, como es por ejemplo la retórica, y como se hace efectivo el distanciamiento entre ambos al pensar al individuo como ente posibilitador de una verdad subjetiva e individual. Esta idea remite a la figura de parresiasta como una manera de posicionarnos como agentes críticos a través del conocimiento y dominio de sí que refiere Foucault, donde las subjetividades sean capaces de apropiarse de una verdad dicha con coraje y de ese modo ser parte de la actividad política que ha sido históricamente atribuida a la élite tradicional.

Esto se complementa en el último capítulo, donde se comprende que en el proceso que realiza Foucault de escarbar en la Antigüedad, descubre que más que un conocimiento de sí, donde se supondría una búsqueda de una verdad que se encontraría al interior de cada uno, se trataría más bien, de un ocuparse de sí para una transformación de sí, lo cual compete a la práctica de la filosofía, es decir, la de accionar en torno a la transformación de sí mismo para la creación de nuevas posibilidades de vida y acción.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía fundamental

Arendt, Hannah: *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Editorial Lumen, Barcelona, 2003.

Deleuze, Gilles (2015) *La subjetivación: curso sobre Foucault* Editorial Cactus. Buenos aires.

Echeverría, Bolívar: *Crítica de la modernidad capitalista. Antología,* Vicepresidencia del estado plurinacional de Bolivia, La paz, 2011.

Epicteto y Hadot, Pierre (2015) *Manual para la vida feliz*. Errata naturae ediciones, España.

Fanon, Frantz: *Los condenados de la tierra*, Fondo de cultura económica, México D. F., 1965.

Fanon, Frantz: *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Madrid, 2015.

Foucault Michel, *Discurso y Verdad: Conferencia sobre el coraje de decirlo todo*, Siglo xxi editores, Buenos aires, 2017.

Foucault Michel, *El coraje de la verdad El gobierno de si y de los otros II,* Fondo de cultura económica, Ciudad de México, 2017.

Foucault Michel, *El gobierno de sí y de los otros,* Akal, Madrid, 2011.

Foucault, Michel (2016): *El origen de la hermenéutica de sí* Siglo XXI Editores Argentina.

Foucault, Michel. *Hermenéutica del Sujeto*. Versión online Edit. Endymión, 1994.

Foucault, Michel (2018): *La Hermenéutica del sujeto.* Segunda edición. Fondo de cultura económica, Ciudad de México.

Foucault, Michel (2018) *¿Qué es la Crítica? Seguido de la cultura de sí.* Siglo XXI Editores Argentina.

Hadot, Pierre (2006): *"Ejercicios espirituales y Filosofía Antigua"* Ediciones Siruela, España.

Rancière, Jacques: *El Desacuerdo,* Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1996.

Rancière, Jacques: *El espectador emancipado,* Manatial, Buenos Aires, 2010.

Rancière, Jacques: *El malestar en la estética*, Capital intelectual S.A, Buenos aires, 2011.

Rancière, Jacques: *La noche de los proletarios*, Editorial Tinta Limón, Buenos Aires, 2010.

Rancière, Jacques: "¿Pasó el tiempo de la emancipación?", *Revista de la Academia*, N°18, 2014.

Rancière, Jacques: "Política de la ficción", *Revista de la Academia*, N°18, 2014.

Rancière, Jacques: *El reparto de lo sensible,* LOM ediciones, Santiago, 2009.

Rancière, Jacques: *Sobre políticas estéticas*, Editorial MACBA, Barcelona, 2005.

Bibliografía secundaria

Álvarez Yagüez, Jorge, «La parrêsía en el marco de la obra foucaultiana. Verdad y filosofía», En *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, nº2, 11-31. Cenaltes ediciones, 2017.

Arendt, Hannah: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Espasa Libros, Barcelona, 2017.

Arendt, Hannah: *De la historia a la acción*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1995.

Arendt, Hannah: *Los orígenes del totalitarismo*, Grupo Santillana de Ediciones, Madrid, 1998.

Arendt, Hannah: *Responsabilidad y Juicio*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 2007.

Aristóteles: *Política*, Editorial Greedos, Madrid, 1988.

Birulés, Fina: *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2018

Buck-Morss, Susan: *Hegel y Haití. La dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria*, Norma, Buenas Aires, 2005.

Césaire, Aimé: *Discurso sobre el colonialismo*, Akal, Madrid, 2006.

Dion de Prusa (Crisóstomo). *De la realeza IV, Discursos I-XI*. Madrid, Gredos, 1988.

Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la Filosofía.* Editorial Anagrama, Barcelona. 2008

Epicuro, *Sentencias vaticanas*, en Obras completas, Madrid, Cátedras, 1995.

Epicteto, *Disertaciones por Arriano, III,* Madrid, Gredos, 1993.

Eurípides, *Bacantes, en Tragedias vol. 3*, Madrid, Gredos, 1979.

Eurípides, *Electra, en Tragedias vol. 2*, Madrid, Gredos, 1985.

Eurípides, *Hipolito, en Tragedias vol. 1*, Madrid, Gredos, 1977.

Eurípides, *Ion, en Tragedias vol. 2*, Madrid, Gredos, 1978.

Eurípides, *Las Fenicias, en Tragedias vol. 3*, Madrid, Gredos, 1979.

Eurípides, *Orestes, en Tragedias vol. 3*, Madrid, Gredos, 1979.

Fichte, Immanuel, *El destino del hombre*, Editorial Aguilar, Ávila.1963.

Filodemo de Gadara, *Philodemi Peri parresias libellus,* ed. de A. Olivieri, Léipzig, Teubner, 1914.

Foucault, Michel, *El coraje de la verdad: El Gobierno de sí y de los otros II*. Fondo de cultura económica. México, 2017.

Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad 2: El uso de los placeres*. Segunda edición. Siglo XXI editores México, 2014.

Galende, Federico: *Rancière.Una introducción,* Quadrata*,* Buenos Aires, 2012.

Gasché Rodolphe, *Un arte muy frágil sobre la retórica de Aristóteles*, Metales pesados, Santiago de Chile, 2010.

Ginés de Sepúlveda, Juan: *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, Fondo de cultura económica, México D.F., 1996.

Grosfoguel, Ramón: *La compleja relación entre modernidad y capitalismo: una visión descolonial* en Pléyade, N° 21, Santiago, 2018.

Hadot, Pierre, *La Filosofía como forma de vida*. Ediciones Alpha Decay S.A. Barcelona. 2009

Jaeger, *Paideia: Los ideales de la cultura Griega,* Versión online, Fondo de Cultura Económica México, 2001.

Jaffro, Laurent, *Foucault y Filosofía Antigua*, edición nueva visión. Buenos Aires. 2001.

Kant, Immanuel, *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza Editorial, Madrid, 1969.

Marx, Karl: *Sobre la cuestión judía y otros textos,* libros de anarres, Buenos Aires, s.f.

Marx, Karl & Engels, Friedrich: Obras escogidas, tomo II, Progreso, Moscú, 1974.

Mignolo, Walter*: Colonialidad: cara oculta de la modernidad*, ponencia presentada en el simposio ‘‘modernologías’’ realizado en MACBA, Buenos Aires. Disponible en: http://esferapublica.org/nfblog/colonialidad-la-cara-oculta-de-la-modernidad/ (extraído 2020).

Migues Barciela, Aída, «Poetas y Filósofos», *Seminario homenaje a Gustavo Bueno,* versión online, Uned, Madrid, 2017.

Mires, Fernando: *En nombre de la cruz. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios,* Libros de la araucaria, Argentina, 2006.

Nacianceno,Gregorio *Los cinco discursos teológicos*, Madrid, Ciudad Nueva, 1995.

Nietzsche,Friederich *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie,* Madrid, Alianza, 1972.

Nietzsche, Friedrich (2006): *Así habló Zaratustra.* Primera edición revisada. Alianza editorial. España.

Nietzsche, Friedrich (2005): *Ecce Homo.* Alianza editorial, España. "Prologo" p19.

Nietzsche Friedrich, *La gaya ciencia*, Akal, Madrid, 1998.

Oyarzún, Pablo, Gorgias: «Gorgias: Neg-ontología, escepticismo y ficción», *Sofistas Pensamiento y Persuasión*, Editorial Ventana Abierta, Santiago de Chile, 2011.

Pierre Hadot y Michel Foucault Terra ignota ediciones. Barcelona.

Quijano, Aníbal: *Colonialidad y modernidad/racionalidad* en Perú indígena, Año XIII, n° 29, Lima.

Roca Jusmet, Luis (2017) *Ejercicios espirituales para materialistas: El dialogo (im)posible entre Seneca*, Aneo (2016) *Epístolas morales a Lucilio* Editorial Gredos, Madrid.

Santos Herceg, José: *Filosofía de (para) la Conquista. Eurocentrismo y colonialismo en la disputa por el Nuevo Mundo* en Atenea, N° 503, Concepción.

Solana Dueso, José, «El encomio de Helena», *Sofistas. Testimonios y Fragmentos,* versión pdf, Círculo de lectores, Barcelona, 1996.

Vega, Francisco y Rocco, Valeria (Eds): *Estética del disenso,* Editorial Doble Ciencia, Santiago de Chile, 2018.