

## Parrhesía y epimeleia heautou en la construcción del sujeto político.

Un análisis desde la perspectiva de Michel Foucault

## Parrhesía and epimeleia heautou in the construction of the political subject.

An analysis from the perspective of Michel Foucault

**Rocío Nili Ferrada Rau**

Doctorado (c) Filosofía

Universidad de Chile, [rocionili@gmail.com](mailto:rocionili@gmail.com)

### RESUMEN

Este artículo se centra en el análisis hermenéutico focaultiano de cuatro nociones del pensamiento griego clásico: La Parrhesía o discurso veraz, la Paideia o educación, la Psicagogia o conducción de las almas, y por último la Epimeleia Heautou o el cuidado del sí mismo. Se esboza que mediante el discurso verdadero un mentor conduce el alma de su discípulo en su propia construcción o transformación, emergiendo un sujeto político que será apto para gobernar las almas de los otros hombres, mediante la verdad, la ética y la política.

*Palabras clave:* Verdad; Política; Ética; Educación; Sujeto.

### ABSTRACT

This article presents the Foucaultian hermeneutical analysis from four notions of classical Greek thought: Parrhesía or truthful speech, Paideia or pedagogy, Psicagogia or guide of souls, and finally Epimeleia Heautou or self concern. It outlines that through truthful speech, a mentor guide the soul of his disciple in the construction or transformation of himself, emerging a political subject that is suitable to rule the souls of other men, through truth, ethics and politics.

*Keywords:* Truth; Politics; Ethics; Education; Subject.



## Introducción

Este artículo expone y relaciona cuatro conceptos planteados por Michel Foucault, extraídos del análisis hermenéutico de distintos textos clásicos griegos. Estos conceptos son Parrhesía, Psicagogia, Paideia y Epimeleia Heautou. Para ello se seguirá principalmente la línea de análisis expuesta por el autor en la segunda hora de la clase del 8 febrero de 1984, del libro “El coraje de la verdad”, también se apoyaran las ideas con otras secciones de la misma obra y con los libros “La hermenéutica del sujeto” y “El gobierno de sí y de los otros”, del mismo autor.

El cenit será ubicado en la noción de Parrhesía, ya que orienta el sentido de los otros conceptos hacia la búsqueda de la verdad en la filosofía, reconociéndola como una actividad que establece una práctica concreta que dirige la construcción del sujeto hacía el sí mismo en la *verdad*, o bien hacia la *verdad* en el sí mismo, por medio de la psicagogia y la paideia.

A través del análisis y la comprensión que la cultura griega tuvo de estas concepciones, podemos obtener directrices y orientaciones que guíen nuestra interpretación actual de cómo se deben reunir estos elementos en una ética y una política para nuestra época.

Dar respuestas adecuadas para los problemas éticos que aquejan a nuestra sociedad posmoderna es perentorio para un mundo que parece haber perdido una orientación moral para el día a día, y sobre todo que ha transformado relaciones sociales que en su génesis devenían juntas, en áreas completamente dispares. Al respecto, podemos considerar la separación absoluta que hoy existe entre la ética y la política, escisión que además ubica a la educación como una institución que se debe normar política y éticamente, pero que en su propia estructura interna y procesos intrínsecos, separa el conocimiento de la ética y la política en cuanto procesos formativos. Por otra parte, pareciera ser que la formación del sujeto no es un tema que corresponda a la escuela, más allá de lo que concierne a la conformación cognitiva, puesto que el currículun escolar apunta a elementos académicos más que valóricos, los cuales solo se incluyen secundariamente. No obstante, la discusión de la sociedad civil sobre la relevancia de la enseñanza valórica, así como también la discusión pedagógica acerca de que familias y padres endosan a los colegios esta labor, revelan la importancia de los procesos educativos éticos y de configuración del sujeto. Ahora bien, si la gestación del sujeto no corresponde a las instituciones escolares (salvo cognitivamente), y si las familias tampoco se hacen cargo de esta generación, surge entonces la pregunta, ¿cómo se están formando o creando los sujetos en nuestra sociedad?

Por otra parte, el concepto de verdad, tan relevante para el mundo antiguo se ha sumergido en la confusión de un relativismo ético y cognitivo, que sumado al bombardeo de información mediático y a la desacreditación de la política nos llevan a preguntarnos por la necesidad de un horizonte de verdad que guíe las prácticas políticas, de modo que los gobernantes conduzcan a la sociedad civil adecuadamente en coherencia con este horizonte y cosmovisión verdadera. Entonces, ¿es la verdad una concepción que debiera actualizarse y orientar las prácticas educativas y políticas de nuestra sociedad?

Frente a este panorama e interrogantes, abordaremos tal como se planteó, el análisis foucaultiano en la indagación por un horizonte de verdad en la política y en la configuración del sujeto.

### Parrhesía

Comenzaremos pues, por caracterizar la parrhesía como la práctica propia del filósofo que conduce a la *verdad*, por ello se la entiende en primera instancia como *el decir veraz*; la palabra o el discurso que transmite la *verdad*, el ser mismo o lo que verdaderamente es, en coherencia con la contraposición clásica a la *δόξα*, apariencia u opinión<sup>1</sup>, es decir con un discurso falso o falaz.

Sobre este discurso veraz Foucault plantea: “Y esta nueva ética de la relación verbal con el otro es lo que designa la noción fundamental de parrhesía. La parrhesía, que en general se traduce como "franqueza", es una regla del juego, un principio de comportamiento verbal que es preciso tener con el otro en la práctica de la dirección de conciencia.” (Foucault, 2001, p. 167).

Advertimos entonces, que la parrhesía se relaciona con la *verdad*, pero también con la palabra; es a través del discurso que se puede transmitir la *verdad*, conformando una práctica, un hacer que conlleva la franqueza y la dirección de conciencia. En cuanto práctica se define como un tipo de comportamiento verbal, por lo tanto implica una técnica de acción, y además nos vincula con otro, ya sea por la interacción con el otro que implica el discurso verbal, ya sea porque la dirección de conciencia es del sí mismo, pero también de otro al que debe orientar el parrhesiasta o el que formula el discurso veraz. Además, por su relación con la *verdad* y con el otro o los otros, la parrhesía se circunscribe en un plano ético y moral. Se aprecia que esta práctica de verdad se caracteriza por una serie de rasgos relacionados intrincadamente. En este escrito se irán develando, en la medida de lo

---

<sup>1</sup> En el pensamiento platónico es habitual la contraposición de la *ἀλήθεια* (aletheia) verdad y la *δόξα* (doxa) apariencia, en este análisis foucaultiano se recoge la contradicción en la contraposición de la parrhesía con la retórica, el discurso veraz y su mimesis o imitación.

posible, todos sus sentidos poniendo de relieve las cuatro nociones fundamentales que hemos puesto en correspondencia.

A través del análisis de obras de Eurípides y Platón, Foucault llega a develar que la noción de parrhesía estuvo sujeta a cambios entre los siglos VI y V a.C. Esta transformación la lleva desde la praxis social a la práctica individual, influyendo profundamente en la filosofía griega y por ende en toda la filosofía occidental. En el contexto de Eurípides, la parrhesía correspondía a un derecho ejercido por todos los ciudadanos en una democracia, en cambio en los textos de Platón aparece como práctica dirigida a la formación de un individuo, el príncipe dentro de una monarquía o aristocracia; por lo tanto ya no se dirige a la Polis sino a la psique humana, cambiando el foco desde la salvación de la ciudad a la formación del ethos del individuo.

Dentro del contexto eurípideo la parrhesía es:

[...] un privilegio que debe ejercerse y cuyo ejercicio se confunde con la libertad del ciudadano honorable. La parrhesía aparece ahora, no como un derecho poseído por un sujeto, sino como una práctica, una práctica que tiene por correlato privilegiado, como punto de aplicación primordial, no la ciudad o el cuerpo de los ciudadanos a quienes debe convencerse y cuya adhesión es preciso ganar, sino algo que es a la vez un socio al que ella se dirige y un ámbito donde surte sus efectos (Foucault, 2010, p. 82).

La evolución se sustenta sobre la incapacidad de la democracia para dar lugar a un discurso veraz, ya que no da espacio para la diferenciación ética. Surge entonces la pregunta: ¿Qué tipo de estructura política puede establecer otra relación con el decir veraz? La forma política en la que el decir veraz podrá desplegarse y encontrarse con la dimensión ética, será entonces la Aristocracia, específicamente en la relación entre un consejero y el príncipe, permitiendo la dirección de consciencia y el diálogo sincero que implica esta forma de interacción. Así lo afirma el autor en la siguiente cita: “Y la relación entre el príncipe y su consejero constituye en definitiva un ámbito más favorable para la parrhesía que la existente entre el pueblo y los oradores” (Foucault, 2010, p. 76).

¿Por qué la interacción entre el príncipe y sus consejeros sería un lugar privilegiado para la parrhesía? En efecto, el príncipe escuchará a sus consejeros puesto que ellos son los encargados de orientar su gobierno. Sin embargo, esta relación no es idónea sin más, siempre encierra el peligro de que el príncipe no acepte o no quiera escuchar la *verdad*, pues acostumbra seguir su voluntad. De hecho, existe “una valoración negativa del poder tiránico que se reitera en el pensamiento griego” y

expresa que el monarca sólo escucha lo que quiere escuchar, es decir a los aduladores, y además existe miedo a decir la *verdad*, por las represalias del monarca (Foucault, 2010, p. 74).

Corroborando esta constante del poder voluntarioso, obcecado y sordo del príncipe, en nuestro párrafo guía del libro “El coraje de la verdad”, Foucault analiza el texto “Hieron” de Jenofonte. En el pasaje, Simónides, el consejero del príncipe, adula la vida que llevan los tiranos. Dirigiéndose a Hieron el soberano, le dice que los monarcas pueden hacer cuanto les plazca y escuchar solo lo que les guste, responde el tirano frente al elogio, que nada tiene de bueno escuchar cosas agradables sabiendo que son alabanzas falsas. Se revela la imposibilidad del decir veraz, pues los súbditos no se atreven a decir más que elogios falsos (Foucault, 2010, p. 74).

Continuando con este análisis se revisa un fragmento de la Política de Aristóteles, en él se narra sobre un tirano que manda espías a distintas partes de la ciudad para que le cuenten como son realmente las cosas y lo que se piensa la polis. Esta búsqueda de la *verdad* devendrá en un efecto contrario al que busca el tirano, es decir, en vez de desvelar la *verdad*, se produce su ocultamiento, ya que los ciudadanos al enterarse que son espíados esconden lo que realmente hacen y piensan.

Ya se había expuesto que la estructura política de la democracia no permite el despliegue del decir veraz, y luego de estos ejemplos relativos a la tiranía, se hace patente que ambas formas de gobierno no son aptas para el decir veraz, en ellas sólo se puede producir el silencio o la adulación. Pues, en la primera el tirano dirá lo que el pueblo quiere escuchar y en la segunda la polis dirá lo que el tirano desea escuchar, es así que en el lugar de la *verdad* se colocará su apariencia, la adulación será una mimesis de la parrhesía. “En la repetición de lo que es la opinión ya establecida del pueblo o del soberano y su presentación como la verdad tenemos una práctica que es de alguna manera la sombra misma de la parrhesía, su imitación turbia y mala: se la llama adulación (Foucault, 2009, p. 308).

Aunque esta sombra que oculta la verdad en la relación del monarca con sus súbditos es real, el pensamiento griego también manifiesta que la Monarquía es un tipo de gobierno en que la parrhesía encuentra su despliegue, trayendo consigo efectos benéficos; así lo precisa el análisis de otros dos libros: “La constitución de los atenienses” de Aristóteles, y “Las leyes” de Platón. En el primer texto, Aristóteles cuenta la historia del monarca Pisístrato y lo que Foucault denomina “una parrhesía involuntaria”, que resulta ciertamente curiosa, puesto que el decir veraz tiene la característica de ser voluntaria y consciente, o sea, se cree en la *verdad* de lo que se dice y se quiere decir esa *verdad*. Pues bien, recorre el monarca su reino y al ver a un campesino le pregunta si está conforme con su vida y su trabajo, éste responde que sería mucho más feliz si no tuviera que pagar tributo a Pisístrato, al que

claramente no ha reconocido. El príncipe reacciona retirando los impuestos, así beneficia al pueblo gracias a la parrhesía (Foucault, 2010, pp. 75-76).

En las leyes Platón cuenta sobre Ciro, soberano de Persia, quien acostumbraba a escuchar la opinión de sus subalternos, que vivían con una parte de libertad, la de la palabra, produciendo amistad y comunidad generándose un clima grato que hizo prosperar a Persia (Foucault, 2010, p. 76).

Estos ejemplos no sólo muestran los efectos positivos de la parrhesía, sino también que el príncipe era accesible a la *verdad*. Por ello en la Monarquía hay un espacio privilegiado para la parrhesía, la relación directa del príncipe con su consejero (Foucault, 2010, pp. 76-77).

### Psicagogia y Paideia

Se revela que, el príncipe, el individuo debe ser accesible a la *verdad*, es decir, debe existir en el sujeto la apertura a la *verdad*, pues ella sólo puede llegar, a través del decir veraz, a aquella persona que esté dispuesta a recibirla. Entonces y sólo entonces, la *verdad* estará disponible para aquellas personas que a su vez estén dispuestas hacia ella. El ser de la *verdad* se desvela en una estructura recíproca y dialéctica, se inclina hacia aquellos que se inclinan hacia ella.

Sin embargo, no basta con esta reciprocidad en la apertura, además se requiere una preparación para tener acceso a la *verdad*, no todos los individuos son aptos o están preparados para recibir la *verdad*. Esta gestación o estado preliminar se da mediante la psicagogia o la conducción de las almas. “Otra serie de problemas que vemos surgir a partir de la cuestión de la parrhesía es la relacionada con el gobierno del alma, con la psicagogia. Para conducirse y conducir a los otros, y poder conducirlos bien conduciéndose bien, ¿qué verdades se necesitan? ¿Qué prácticas y técnicas son necesarias? ¿Qué conocimientos, qué ejercicios, etc.?” (Foucault, 2009, p. 312).

Se advierte que la psicagogia como camino a la *verdad*, es una práctica en la cual se debe ser iniciado y conducido, por un mentor que dirija o gobierne su propia alma de acuerdo al bien. El psicagogo debe relacionarse con la *verdad* de acuerdo a sus propios modos de ser, vale decir, debe ser un individuo que ya esté dispuesto a la *verdad* de modo dialéctico y recíproco. “Dialéctica y psicagogia son dos caras de un único proceso, un único arte, una única *tekhne* que es la del logos. Como el logos filosófico, la *tekhne* filosófica del logos es una *tekhne* que permite a la vez el conocimiento de la verdad y la práctica o la ascesis del alma sobre sí misma” (Foucault, 2009, p. 340).

Esta compenetración con la *verdad* en que se unen la psicagogia y la parrhesía se encarna en la filosofía, de modo que el mentor que está verdaderamente preparado para recibir a la *verdad* y conducir a otro hacia ella, es el filósofo. Así reconoce Foucault la actitud filosófica:

[...] el problema de la actitud filosófica. Ser agente de la verdad, ser filósofo, y en cuanto filósofo reivindicar para sí el monopolio de la parrhesia, no querrá decir sólo que uno se pretende capaz de enunciar la verdad en la enseñanza, en los consejos que da, en los discursos que pronuncia, sino que es efectivamente, en su vida misma, un agente de la verdad. La parrhesia como forma de vida, la parrhesia como modo de comportamiento, la parrhesia hasta en la vestimenta misma del filósofo, son elementos constitutivos de ese monopolio filosófico que ella reclama para sí (Foucault, 2009, p. 327).

Se observa, la encarnación de la *verdad*, la *verdad* del Ser que se hace patente en el ente, generándose una enorme responsabilidad moral y ética en la figura del filósofo y psicagogo. Este enlace con la dimensión ética ha surgido con la transformación de la parrhesía<sup>2</sup> que la ha desplazado de un campo meramente político y masivo a uno formativo e individual, es por esta razón que la democracia deja de ser la estructura política que acompaña al decir veraz, transformándose en su escenario idóneo el espacio entre el príncipe y su psicagogo dentro de la Monarquía. Tal como lo pronuncia el autor en la siguiente cita:

La razón –simétrica e inversa de la que habíamos encontrado para la democracia- es que el alma del jefe en cuanto tal, y en la medida misma en que se trata de un alma individual (la *psykhé* de un individuo), es idónea para una diferenciación ética, a la vez introducida, valorizada, formalizada y en condiciones de producir efectos gracias a la formación y la elaboración morales, una elaboración que, por una parte, va a hacer a ese jefe capaz de escuchar la verdad y, por otra y como consecuencia, le enseñará a limitar su poder. El decir veraz puede tener su lugar en la relación con el jefe, el príncipe, el rey, el monarca, sencillamente porque -para decir las cosas de una manera brutal y sin sutileza alguna- éstos tienen un alma, a la que se puede persuadir y educar y, a través del discurso veraz, inculcar el *ethos* que la hará capaz de escuchar la verdad y conducirse de conformidad con ella (Foucault, 2010, p. 77).

---

<sup>2</sup> Esta transformación también tiene el efecto de separar y diferenciar indefectiblemente a la filosofía de la retórica, como un discurso veraz propiamente tal y un discurso técnico. En este sentido se aprecia que sus focos de relevancia son: para la filosofía, la verdad, es decir la pregunta por el ¿qué? O por el ser, mientras para la retórica lo fundamental no es el contenido, o la verdad, sino la pregunta por el ¿cómo?, vale decir los modos o formas de persuasión sin conexión con el plano ético formativo. Esta diferenciación sustenta la tan conocida separación entre la filosofía y la sofística. Al respecto Foucault plantea que estas diferencias responden a ontologías, o modos de relación con el ser, diferentes. Por razones prácticas no se desarrollan éstas y otras ideas relativas, sin embargo, la estructura develada por el autor es compleja y manifiesta una serie de vertientes y especificidades de gran riqueza teórica y práctica.

Nuevamente en el *Coraje de la verdad* encontramos el análisis de un texto platónico, “Carta VII”, libro que Foucault considera de carácter más bien histórico, y que, de acuerdo a la perspectiva de Platón, entrega evidencia empírica de los efectos benéficos que surte la pedagogía platónica en el alma<sup>3</sup>. En efecto, Platón ya contaba con una experiencia en Sicilia encargándose de la paideia o educación de Dión; la obtención de buenos resultados lo llevo a dirigirse una vez más a este lugar para dedicarse a la formación de Dionisio el joven sobrino de Dión. Además, se convenció debido a que consideraba que Dionisio era cercano a la filosofía, la *παιδεία* (paideia), el *λόγος* (logos) y la *βίος* (bios)<sup>4</sup>,

En tercer y último lugar, estaba el hecho mismo de que Dionisio, aconsejado por su tío Dión y con todas sus buenas disposiciones para la philosophia y la paideia, había recibido precisamente de su padre un poder personal, un poder absoluto. Y gracias a ese poder personal, iba a ser posible, una vez que se accediera a su alma, tener acceso a la ciudad, al Estado, a la politeia que él regía (Foucault, 2010, p. 79).

Como se expresa en la cita, el acceso a la formación individual abría también las puertas al gobierno político de la ciudad, se infiere en primer lugar que la parrhesía pese a su transformación y vinculación con la ética, sigue manteniendo su lazo con la política. En segundo lugar, se destacan la relevancia de la excelencia y la relación con el bien, que debe mantener el mentor del príncipe, puesto que de ello se puede derivar la distinción entre un mal y un buen gobierno, irradiando la luz de la parrhesía.

No obstante, en esta segunda ocasión, Platón no obtendrá buenos resultados; explica que las razones se deben a la mala índole de Dionisio el joven, a las intrigas y mal entorno que lo rodeaban, y por último al asesinato de Dion. Platón concluye de esta experiencia que su fracaso es coyuntural pero no esencial, vale decir se debió al modo en que distintos factores externos se reunieron, pero el principio de la formación del príncipe permanece inalterable. Sin embargo, existe una imposibilidad estructural en el caso de la democracia, su propia conformación y disposición impiden la expresión de la parrhesía.

La parrhesía del príncipe es arriesgada por factores externos pero no la idea en sí misma; esta concepción se refuerza con el ejemplo de Isócrates, en un discurso dirigido a Nicocles hijo de Evágoras. Isócrates nos recuerda que hay consejeros del príncipe para distintas áreas específicas, pero debiera haber uno dedicado a la formación del alma, a la advertencia a la formación y diferenciación

---

<sup>3</sup> Se considera este modelo de formación platónica como ejemplo propio de relación psicagógica y formación parrhesiástica.

<sup>4</sup> Palabras griegas que designan la educación, la razón o el estudio, y la vida respectivamente.



ética, es decir a la psicagogía. Isócrates es quien, en este caso, debe formar al príncipe en epidéumata a los que debe consagrar (diatribein)<sup>5</sup>. Este análisis reafirma el planteamiento realizado por Foucault, el ethos del príncipe, su manera de constituirse, como individuo, como sujeto moral se forma a través del discurso veraz que recibe, y es lo que va a determinar su manera de gobernar,

Como ven, el ethos del príncipe, en tanto y en cuanto es, por una parte, accesible al discurso veraz y se forma a partir del discurso veraz que se le dirige, y por otra —hacia abajo, por decirlo de algún modo—, va a ser el principio y la matriz de su manera de gobernar, ese ethos, entonces, es el elemento que permite a la veridicción, a la parrhesía, articular sus efectos en el campo de la política, el campo del gobierno de los hombres, la manera como éstos son gobernados (Foucault, 2010, p. 81).

Agregaremos que, además de los rasgos precisos esbozados hasta ahora, se debe comprender que la relación con el decir veraz es una formación que apunta a la transformación del sujeto, es por ello que la parrhesía siempre sacará al individuo de su ser actual para convertirlo en otro que, en comunión con la verdad, será mejor de lo que era. En ese sentido este proceso educativo va más allá de una relación simplemente pedagógica entre el maestro y discípulo, pues no es solo una transmisión de saberes, sino una transformación a través del saber, he ahí la distinción entre la paideia y psicagogía,

Llamemos "pedagógica", si quieren, la transmisión de una verdad que tiene la función de dotar a un sujeto cualquiera de aptitudes, capacidades, saberes, etcétera, que no poseía antes y que deberá poseer al término de esa relación pedagógica. Si llamamos "pedagógica", por lo tanto, la relación consistente en dotar a un sujeto cualquiera de una serie de aptitudes definidas de antemano, creo que se puede llamar "psicagógica" la transmisión de una verdad que no tiene la función de proveer a un sujeto cualquiera de aptitudes, etcétera, sino la de modificar el modo de ser de ese sujeto al cual nos dirigimos (Foucault, 2001, pp. 387-388).

### **Ethos, Politeia y Aletheía, Modos del Decir Veraz**

Para que se pueda realizar esta transformación en el individuo, el decir veraz se erige desde la conjugación o interacción de tres polos indispensables y unidos indisolublemente, ellos son: la alétheia y el decir veraz; la politeia y el gobierno, y, la ethopóiesis la formación del ethos del sujeto. Estos tres polos serán formas que asume el discurso veraz y condiciones que se requieren para su realización. Foucault precisa:

---

<sup>5</sup> Epidéumata: los hábitos, las maneras de vivir, a las que debe consagrar su tiempo: diatribein.

Condiciones y formas del decir veraz, por una parte; estructuras y reglas de la politeia (es decir, de la organización de las relaciones de poder), por otra, y, para terminar, modalidades de formación del ethos, en el cual el individuo se constituye como sujeto moral de su conducta: estos tres polos son irreductibles y, a la vez, están irreductiblemente ligados unos a otros. Aletheia, politeia, ethos: creo que la irreductibilidad esencial de los tres polos, y su relación necesaria y recíproca, la estructura de atracción de uno hacia otro y viceversa, sostuvo la existencia misma de todo el discurso filosófico desde Grecia hasta nuestros días (Foucault, 2010, pp. 83-84).

Cuando se conjugan estas tres condiciones de la enunciación, emerge un discurso filosófico o un discurso parrhesiástico, emerge la *verdad* y el Ser a través de la palabra. Si se dieran por separado: la palabra verdadera, la palabra política y la palabra ética, estarían representando tres discursos diferentes.

Comprendemos la palabra verdadera como el problema del conocimiento, acerca de cuáles son las formas, posibilidades, límites, reglas, condiciones, modos de acción del decir veraz, etc. Por su parte el discurso político plantea la cuestión de la politeia, de las formas y estructuras de gobierno. Y por último un discurso moral prescribe principios y normas de conducta. En el fondo si estos tres polos se dieran por separado pertenecerían a tres áreas separadas, ciencia, política y ética, pero al remitirse el uno a los otros y viceversa, conforman la práctica parrhesiástica,

Lo que hace que un discurso filosófico sea otra cosa que cada uno de esos tres discursos es que jamás plantea la cuestión de la verdad sin interrogarse al mismo tiempo sobre las condiciones de ese decir veraz, sea [por el lado de] la diferenciación ética que da al individuo acceso a dicha verdad, [sea además por, el lado de] las estructuras políticas dentro de las cuales ese decir veraz tendrá el derecho, la libertad y el deber de pronunciarse. (Foucault, 2010, p. 84).

Cuando el discurso filosófico se pregunta por la cuestión política, es decir cómo deben darse la organización, las estructuras de gobierno y relaciones de poder, además se pregunta por la verdad y el decir veraz a través del cual se van a estructurar las relaciones del poder. Y también, por supuesto se pregunta por la cuestión ética o el ethos que debe estar presente en esas estructuras de poder. Por otra parte, si se cuestiona sobre el ethos a la vez lo hará sobre sus condiciones de *verdad* y las relaciones de poder en las cuales se expresa.

Ahora bien, dentro del discurso de la parrhesía se pueden reunir de distintas maneras sus fundamentos, o sea la aletheia, la politeia y el ethos, y según la forma en que se reúnan darán origen a cuatro formas distintas del decir veraz, estas son modos o actitudes que puede adoptar la filosofía, a su vez estas actitudes filosóficas se pueden dar por separado, por inclusión, por exclusión y por polémica.

Estas cuatro formas del decir veraz o modos en que se presenta la unión entre aletheia, politeia y ethos, son: el decir veraz profético, el decir veraz de la sabiduría, el decir veraz de la tekhné y el decir veraz de la parrhesía. Sobre estas formas de enunciación del discurso veraz o actitudes que asumirá el filósofo, Foucault plantea lo siguiente:

La actitud Profética de la Filosofía se refiere al momento futuro en que coincidirán ética, política y verdad. En aquel momento la enunciación de la aletheia, la politeia y el ethos, no sólo estará unida, sino que los tres discursos pronunciarán el mismo mensaje, porque la verdad, el poder y el ethos concordarán definitivamente,

Podríamos llamar profética la actitud que, en filosofía, promete y predice, más allá del límite del presente, el momento y la forma en los cuales la producción de la verdad (alétheia), el ejercicio del poder (politeia) y la formación moral (ethos) llegarán por fin a una coincidencia exacta y definitiva. La actitud profética en filosofía pronuncia el discurso de la reconciliación prometida entre alétheia, politeia y ethos (Foucault, 2010, p. 85).

Inversamente, la actitud de la sabiduría en filosofía rememora el momento original en que estos tres discursos surgieron de un mismo fundamento. De modo circular y dialéctico, estas dos actitudes de la filosofía reúnen la remembranza y la predicción de la unidad entre ética, política y verdad en el discurso filosófico,

En segundo lugar, la actitud de sabiduría en filosofía es la que pretende decir, en un discurso fundamental y único, un mismo tipo de discurso, qué pasa a la vez con la verdad, con la politeia y con el ethos. La actitud de sabiduría en filosofía es el discurso que procura pensar y expresar la unidad fundacional de la verdad, la politeia y ethos (Foucault, 2010, p. 85).

No obstante, la unidad propuesta, existe una actitud de la filosofía que asevera que los discursos de la verdad, la política y la ética son distintos y van por vías separadas. Ésta es la actitud técnica de la filosofía, que permite enseñar en qué consiste esta dimensión. De este modo se nos dice que las técnicas o medios por los que se transmite el saber filosófico deben transmitirse de manera aislada; en ese sentido se refiere a las herramientas que se usará en la paideia y la psicagogia para tener acceso a la verdad,

La actitud técnica o la actitud de enseñanza en filosofía es, al contrario, la que intenta, no prometer en un futuro, no buscar en una unidad fundamental el punto de coincidencia entre alétheia, politeia y ethos, sino definir, en su irreductible especificidad, su separación y su inconmensurabilidad, las condiciones formales del decir veraz (es la lógica), las mejores formas de ejercicio del poder (es el análisis político) y los principios de la conducta moral (es simplemente la moral). Digamos que esta

actitud en filosofía es el discurso de la heterogeneidad y la separación entre *alétheia*, *politeia* y *ethos* (Foucault, 2010, pp. 85-86).

Por último, la actitud parrhesiástica en filosofía recuerda la necesaria relación entre la verdad, la política y la ética, además plantea que sin importar por cuál de estos tres discursos empezamos, irremisiblemente llegaremos a los otros dos, pues su esencia se corresponde.

En eso consisten el discurso y la actitud parrhesiásticos en filosofía: el discurso de la irreductibilidad de la verdad, el poder y el *ethos*, y, al mismo tiempo, el discurso de su necesaria relación, de la imposibilidad en que nos encontramos de pensar la verdad (la *alétheia*), el poder (la *politeia*) y el (*ethos*) sin relación esencial, fundamental entre ellos (Foucault, 2010, p. 86).

La verdad posee condiciones políticas (o de relaciones de poder) y la diferenciación ética es la que nos abre paso hacia ellas. A su vez nos dirá que el poder siempre se relaciona con la verdad y el saber, y con la diferenciación ética. Por último el sujeto ético se constituye en el decir veraz y se forma en relaciones de poder. En síntesis, cualquiera de los tres elementos sea el inicio, nos llevará a los otros dos irremediabilmente.

### Epimeleia Heautou

También quisiéramos agregar que, la parrhesía vincula la verdad con el alma del sujeto, a través de su discurso se puede tener acceso al Ser mismo,

Ese discurso mostraba de antemano el lazo existente entre el acceso a la verdad y la relación del alma consigo misma. Quien quiere seguir el camino de la dialéctica que va a relacionarlo con el Ser mismo no puede evitar tener con su propia alma, o con el alma del otro a través del amor, una relación tal que modifique esa alma y la haga capaz de acceder a la verdad (Foucault, 2009, p. 340).

Es por ello que el acceso al Ser y a la verdad no es una vía directa que se dé al sujeto en libertad. Ya se planteó antes que no cualquiera está preparado para recibir a la verdad, se requiere una gestación que está mediada por la psicagogía, pero además se requiere la transformación del sujeto. En este sentido se separan aún más las nociones de *paideia* y psicagogía, puesto que una relación pedagógica nos lleva a la adquisición del conocimiento, de un saber externo que se incorpora a nuestra estructura subjetiva, adecuándose a ella; pero la relación no es inversa, es decir, el sujeto no se adecua al conocimiento, sino que permanece íntegro. Sin embargo, verdad y conocimiento no son los mismo, y no tenemos derecho ni acceso a la verdad por el sólo hecho de conocer algo, o por poseer una verdad específica, mucho menos tenemos derecho a la verdad por el simple hecho de ser un sujeto, o una

sujeta. Para acceder a la verdad tienes que realizar “ciertas prácticas como las purificaciones, las ascesis, conversiones de la mirada, etc.” Todas ellas realizan una transfiguración o transmutación del sujeto, tal es el precio que debe pagar para acceder a la verdad (Foucault, 2001, p. 33). Entonces no sólo posees la verdad o el conocimiento, sino que la verdad también te posee en una entrega recíproca.

Siendo así, el conocimiento y la verdad están unido a la espiritualidad del sujeto, filosofía y espiritualidad van juntas. Por ende aprender y ser mejor persona son una unidad y no están separadas como la historia de la humanidad nos ha enseñado, escindiendo conocimiento y ética.

El precio del conocimiento y de la verdad es llegar al fondo de tu propio ser y transformarte en algo mejor. Así se unen los preceptos griegos en el oráculo délfico: *γνωθι σεαυτόν*, concóctete a ti mismo, y *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ*, ocúpate de ti mismo, cuídate. “Epimeleia heautou es la inquietud de sí mismo, el hecho de ocuparse de sí mismo, preocuparse por sí mismo, etcétera” (Foucault, 2001, p. 17).

La epimeleia heautou es un modo de situarse en el mundo, de mirar y de interactuar con los otros y consigo mismo. “Es una actitud con respecto a los otros, a sí mismo y al mundo”. Traslada la mirada desde el exterior hacia uno mismo. Es una forma de mirar y de prestar atención. Conectándose con el pensamiento. Al volcar la mirada hacia el interior, también implica que se realizan y ejercen acciones sobre sí mismo, de transformación y purificación,

La inquietud de sí, por lo tanto, va a considerarse como el momento del primer despertar. Se sitúa exactamente en el momento en que se abren los ojos, salimos del sueño y tenemos acceso a la primerísima luz: tercer punto interesante en esta cuestión del "ocuparse de sí mismo" (Foucault, 2001, p. 23).

El llamado a ocuparse de sí mismo lo realiza el filósofo, con su actitud parrhesiástica, orientando la transformación a través de la psicagogía. No obstante, para llevar a efecto esta misión, el parrhesiasta debe estar constantemente recordando al sujeto cómo obrar de acuerdo a la verdad, en comunión con su poder y su propio ethos. Por ellos se recuerda la figura de Sócrates, quien planteaba haber sido llamado por *el dios* para cumplir su palabra, llevar a los atenienses a la verdad; y por ello se compara a Sócrates con un tábano, ya que siempre debe estar llamando a la verdad y a la transformación del sí mismo: “La inquietud de sí mismo es una especie de aguijón que debe clavarse allí, en la carne de los hombres, que debe hincarse en su existencia y es un principio de agitación, un principio de movimiento, un principio de desasosiego permanente a lo largo de la vida” (Foucault, 2001, p. 24).

## Síntesis y Consideraciones Finales

El camino de la parrhesía no es un sendero fácil, es una práctica que a través de la palabra verdadera nos conducirá a la verdad. Esta develación y reunión con el Ser no es para todos los hombres, no está abierta a una estructura democrática en la que ya sea por derecho de nacimiento o por formación pedagógica se pueda pronunciar un discurso veraz.

El develamiento de la palabra verdadera se guarda para los sujetos que serán formados para recibirla a través de la psicagogia, o la conducción de las almas. Esta iniciación y proceso preparativo no es lo mismo que la paideia, la educación que entrega herramientas o medios para encontrar un conocimiento o saber que se incorpora a lo que ya conocemos, y que no obstante, mantiene al sujeto en su esencia actual. Muy por el contrario, este proceso de la psicagogia guía al sujeto instándolo al cuidado de sí mismo, a la epimeleia heautou que lo llevará a su propia transformación,

El término griego es parrhesia —a la cual les dije que era preciso volver—, que es, en esencia, no el derecho, no la libertad de palabra, sino la técnica —parrhesia es un término técnico—, que permite al maestro utilizar como se debe, en las cosas verdaderas que conoce, lo que es útil, lo que es eficaz para el trabajo de transformación de su discípulo. La parrhesia es una cualidad, o, mejor, una técnica, que se utiliza en la relación entre el médico y el enfermo, entre el maestro y el discípulo: es la libertad de juego, por así decirlo, que hace que en el campo de los conocimientos verdaderos pueda utilizarse el que es pertinente para la transformación, la modificación, el mejoramiento del sujeto (Foucault, 2001, pp. 237-238).

Esta transmutación del sujeto a través de la palabra permitirá que (tal como lo hizo su psicagogo) él se conduzca a sí mismo y a los otros de la mejor manera posible. En ese sentido este sujeto está llamado a dirigir las almas de los otros, en una relación que une la verdad, el poder y la ética. Es decir, este sujeto transformado podrá gobernar en la polis, llevando a todos sus ciudadanos la palabra verdadera en una relación ética de poder.

Para que se produzca la conversión es necesaria la relación directa con el alma del sujeto, para que así pueda desplegarse la parrhesía, el decir veraz, en que la paideia y sobre todo la psicagogia conducirán al sujeto en la ocupación del sí mismo, en la epimeleia heautou, para convertirse en un mejor sujeto que pueda gobernar su propia alma y el alma de todos los hombres de la polis.

La estructura de gobierno que permite esta relación directa con el alma del sujeto es la Monarquía o la Aristocracia, en el espacio privilegiado y restringido de la interacción entre el príncipe

y su consejero personal. Por esta razón es este sistema político donde la parrhesía puede desplegarse en todo su ser.

Para las sociedades contemporáneas resulta imposible volver a gobiernos monárquicos y aristocráticos, que probablemente encuentren su símil actual en las dictaduras, más parecidas a las tiranías descritas por los griegos. También resulta difícil desplazar las democracias en cuanto forma de gobierno prácticamente global y que parecieran ser la mejor alternativa que se hemos encontrado. No obstante, hay elementos que sería muy útil<sup>6</sup> rescatar, por ejemplo, la *verdad*; la *verdad* en cuanto parrhesía conectaría la ética y la política, es decir las prácticas gubernamentales con la búsqueda del bien y la palabra verdadera, es decir con el conocimiento, y con la forma que éste ha adoptado en la actualidad, es decir las instituciones educativas y formativas. Esta conexión entregaría un horizonte de sentido a una sociedad que pide a gritos que se le devuelva el significado perdido a la existencia. Si somos seres humanos, somos seres complejos que poseen una dimensión valórica, otra cognitiva y nos constituimos como sujetos pero a la vez como seres sociales, por lo tanto la escisión de la política, la educación y la ética, también escinde al sujeto que se siente perdido sin reconocerse a sí mismo. De ahí, que la formación del sujeto que parece ser tierra de nadie, debiera cobrar un nuevo sentido y adecuarse a nuestra cosmovisión posmoderna. Hablar hoy del alma y de la conducción de las almas, es hablar de conocimientos antiguos y caducos que forman parte de periodos históricos superados por la cosmovisión científica que explica el mundo mediante la causa y el efecto, lógica inadecuada o insuficiente para comprender lo humano. Pero, ¿es que acaso los hombres y mujeres actuales ya no tenemos alma? ¿Ya no somos sujetos?

Del mismo modo en que la parrhesía cambió en el mundo griego de acuerdo a un movimiento socio-histórico, estas nociones clásicas podrían adecuarse para encontrar un lugar en nuestra cosmovisión actual y darle sentido. Por ejemplo, el decir veraz podría volver a tener un lugar en el seno de las democracias, pero esta vez no por derecho de cuna o un privilegio del ciudadano por nacimiento o herencia, sino como un derecho y un deber del ciudadano que se adquiere mediante la formación y la educación del sujeto. En este sentido las instituciones educativas debieran ser una pieza fundamental de los gobiernos, y poseer en su estructura intrínseca la formación ética y política, es decir no sólo estar normadas ética y políticamente sino participara activamente en la formación del ethos y la politeia de los sujetos. Del mismo modo, el objetivo de la pedagogía no debería ser sólo entregar un conocimiento que se adecue a los individuos como un medio útil para su acción, sino

---

<sup>6</sup> Útil, en sentido teleológico y no instrumental, por supuesto.

además debiera ser un fin que transforme al sujeto, permitiéndole desplegar sus potencialidades para llegar a ser una mejor persona.

La formación del sujeto debiera ser un objetivo transversal para las sociedades, no obstante el mundo griego bajo el análisis de Foucault, nos recuerda que no cualquier sujeto es apto para la *verdad*, destacando la preparación que deben recibir los individuos encargados de gobernar, puesto que de ello se deriva la diferencia entre un buen y un mal gobierno.

Por último, una *verdad* única y absoluta como la que buscaban los griegos, no se adecua a las necesidades contemporáneas, no obstante la pérdida de la *verdad* nos ha llevado a un relativismo en el que por una parte, todo parece ser válido, y en el que por otra parte, se ha perdido el sentido de la existencia. Es por ello que quizá debiéramos pensar en una *verdad* que sin ser absoluta busca establecer sentidos transversales para una comunidad y nos conecte con el bien de la sociedad.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles. (1988). *Política*. Gredos.
- Aristóteles. (1995). *La constitución de los atenienses*. Gredos.
- Berman, M. (2007). *El Reencantamiento del Mundo*. Cuatro vientos.
- Derrida, J. (1997). La farmacia de Platón en *La diseminación*. Fundamentos.
- Eurípides. (1979). *Tragedias II y III*. Gredos.
- Foucault, M. (2001). *Defender la sociedad (1975-1976)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2014). *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2004). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Paidós.
- Foucault, M. (2010). *El Coraje de la Verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el College de France (1983-1984)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1999). *Estética, Ética y Hermenéutica*. Paidós Ibérica.
- Foucault, M. (2009) *El Gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2001). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Fondo de Cultura Económica.
- Isócrates. (1979). *Discursos*. Gredos.
- Jenofonte. (1984). Hierón en O. Guntiñas (Trad.), *Obras menores* (pp. 23-48). Gredos.
- Jonas, H. (2004). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Herder
- Jonas, H. (2005). *Poder o impotencia de la subjetividad*. Paidós.
- Platón. (2008). Apología de Sócrates en J. Calonge, E. Lledó, Iñigo y C. García, *Diálogos I* (pp. 137-186). Gredos.
- Platón. (2008). Cartas. En J. Zaragoza y P. Gómez (Trads.), *Diálogos VII*. Gredos.
- Platón. (2008). Fedro. En C. García, M. Martínez y E. Lledó (Trads.), *Diálogos III* (pp. 239-413). Gredos.
- Platón. (2008). Leyes. En J. Zaragoza y P. Gómez, *Diálogos VIII*. Gredos.
- Singer, Peter. (1995). *Ética práctica*. Cambridge University Press.