

*Carlos Germán Juliao Vargas*

# Tomar la filosofía en serio

*Aproximaciones  
praxeológicas al  
oficio de filosofar*



**Tomar la filosofía en serio.**

Aproximaciones  
praxeológicas al oficio  
de filosofar

**Carlos Germán Juliao Vargas**

**Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO**

**2019**



**Presidente del Consejo de Fundadores**

P. Diego Jaramillo Cuartas, cjm

**Rector General**

**Corporación Universitaria Minuto de Dios – UNIMINUTO**

P. Harold Castilla Devoz, cjm

**Vicerrectora General Académica**

Marelen Castillo Torres

**Rector Sede Principal**

Jefferson Enrique Arias Gómez

**Vicerrectora Académica Sede Principal**

Luz Alba Beltrán Agudelo

**Directora General de Publicaciones**

Rocío del Pilar Montoya Chacón

**Coordinadora General de Publicaciones**

Karen Grisales Velosa



Juliao Vargas, Carlos Germán

Tomar la filosofía en serio. Aproximaciones praxeológicas al oficio de filosofar. Carlos Germán Juliao Vargas; Corrección de estilo Elvira Lucia Torres Barrera; Diseño y diagramación Leidy Johanna Rodríguez Vergara. Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO, 2019.

ISBN: 978-958-763-329-0

452 p.

1. Filosofía 2. Arte y filosofía 3. Filosofía antigua 4. Antropología Filosófica  
5. Lenguaje y Lenguas 6. Filosofía del arte

CDD: 101 J85tBRGH

Registro Catálogo UNIMINUTO No. 96731

Archivo descargable en MARC a través del link: <https://tinyurl.com/yyw9zf6x>

## **Tomar la filosofía en serio.**

Aproximaciones praxeológicas al oficio de filosofar

### **Autor**

Carlos Germán Juliao Vargas

### **Corrección de estilo**

Elvira Lucia Torres Barrera

### **Diseño y diagramación**

Leidy Johanna Rodríguez Vergara

### **Impreso en Colombia -Printed in Colombia**

Primera edición: 2019

Digital

### **Corporación Universitaria Minuto de Dios – UNIMINUTO**

Calle 81B 72B - 70

Bogotá D.C., Colombia

2019

©Reservados todos los derechos a la Corporación Universitaria Minuto de Dios– UNIMINUTO. La reproducción parcial de esta obra, en cualquier medio –incluido electrónico–, solamente puede realizarse con autorización expresa de los editores y cuando las copias no sean usadas para fines comerciales. Los textos son responsabilidad del autor y no comprometen la opinión de UNIMINUTO.



# Contenido

Prólogo	11
Introducción	17
<b>I. LA FILOSOFÍA COMO ESTILO DE VIDA</b>	<b>35</b>
<b>1. Mi planteamiento inicial y fundamental: la filosofía como estilo de vida, como compromiso con la verdad y como estética de la existencia</b>	<b>35</b>
<b>2. Sócrates: la filosofía como estilo de vida y proceso formativo</b>	<b>57</b>
El filosofar como actitud de vida en Sócrates	61
Sócrates formador... ¿o deformador?	77
<b>3. ¿Vivir es esculpir la propia vida como una obra de arte? Reflexión desde la filosofía de Nietzsche</b>	<b>93</b>
Nietzsche filósofo supra-humano	94
Hacer de la propia vida una obra de arte: una estética de la existencia	98
La analogía entre la vida y la tragedia griega	100
La voluntad de actuar y la fantasía de la desmesura	102
Más allá de Nietzsche: ¿cómo continuar la reflexión?	105
<b>4. La filosofía como lugar de <i>parresía</i>: los planteamientos del último Foucault</b>	<b>111</b>
Una mirada al "último Foucault"	113
El decir veraz socrático	117
La filosofía como espacio de <i>parresía</i>	122
<b>5. Pertinencia de una Filosofía Práctica hoy: Foucault, Hadot y Onfray</b>	<b>141</b>
Hadot: la reivindicación de la filosofía como un ejercicio práctico	142
Relacionando a Foucault con Hadot	148

Onfray: la resurrección del jardín epicúreo	153
Desenlace de una historia	158
<b>II. LOS EJERCICIOS FILOSÓFICOS PARA LOGRARLO</b>	<b>161</b>
<b>1. La escritura de sí como experiencia de transformación y como ejercicio espiritual en la filosofía antigua</b>	<b>165</b>
La escritura de sí: del <i>logos</i> al <i>êthos</i>	168
La correspondencia	172
La consciencia cósmica... Y un poco más allá	175
<b>2. Christine de Pisan: feminismo y escritura de sí</b>	<b>179</b>
<b>3. Montaigne: escritura y vida filosófica</b>	<b>189</b>
La propia vida reflexionada, ensayada, escrita y comunicada	192
Montaigne: ¿la filosofía como estilo de vida?	199
¿Una moral escéptica en Montaigne?	205
El planteamiento epistemológico: el escepticismo es un fenomenalismo	207
El planteamiento metodológico: el escepticismo es un relativismo	209
El planteamiento ético: el escepticismo es un eudemonismo	210
El marco epistemológico de los Ensayos de Montaigne y sus implicaciones éticas	212
Implicaciones éticas: deseo de conocimiento y felicidad	215
<b>4. ¿Confesarlo todo? La parrésia de Rousseau</b>	<b>221</b>
<b>5. Los ejercicios espirituales en la filosofía de Nietzsche</b>	<b>235</b>
Nietzsche y la cuestión de la verdad	237
Nietzsche y los ejercicios espirituales	241
El papel de la lectura en los ejercicios espirituales antiguos y en los ejercicios de vida nietzscheanos	244
<b>6. Los discursos “otros”: lenguaje, pasión, expresión y persuasión</b>	<b>251</b>

Wittgenstein: lenguaje y ética	253
Goethe: "No te olvides de vivir" ... la vida como obra de arte	257
Said: la conciencia crítica y el espacio de los discursos	262
Gómez Dávila: filosofía como forma de vida	265
¿Otra filosofía con un discurso "otro"?	269
<b>III. INCURSIONES PRAXEOLÓGICAS, POCO HABITUALES PERO PERTINENTES, PARA UN AUTÉNTICO FILOSOFAR</b>	<b>273</b>
<b>1. La cuestión del prójimo... y el interlocutor de Sócrates</b>	<b>275</b>
Un acercamiento metafísico a la cuestión del prójimo	279
Y en esto del prójimo, ¿el filósofo qué?	283
<b>2. La defensa de otra palabra y la búsqueda perdida del consenso</b>	<b>289</b>
El relato bíblico de Babel	289
El consenso o el sueño de unidad	293
"Google busca contratar solo a los mejores"... ¿Y eso qué?	298
La razón, fórmula del consenso	299
¿Habrà que concluir?	303
<b>3. El coraje como actitud del ciudadano o sujeto político</b>	<b>307</b>
La militancia de lo veraz (parresia): hacer de la vida un testimonio	310
El heroísmo veraz: ser revolucionario	312
El coraje de la no-violencia (satyagraha)	315
El imposible, pero necesario oficio de maestro: el coraje de enseñar	317
A manera de conclusión	319
<b>4. Una lectura paralela de la democracia: Foucault y Rancière</b>	<b>321</b>
El "decir veraz" (parresía)	324
Entrelazando cuatro conceptos clásicos: <i>parresía</i> , <i>politeia</i> , <i>isegoria</i> , <i>dynasteia</i>	327

Discurso y praxis política: crisis de la parresía y postura cínica	329
Dos formas de entender y vivir la acción política	333
La realización de lo político: <i>logos</i> y existencia, teatro y <i>performance</i>	335
División y producción: la puesta en común de lo sensible	338
Conclusión: la subjetivación política	341
<b>5. Un caso de parresía en el cine: los Paraísos de Ulrich Seidl</b>	<b>345</b>
La parresía en Ulrich Seidl	348
La parresía desde el eje bello/feo	349
La parresía desde el eje normal/anormal	351
El amor en <i>Paraíso: Amor</i>	352
La escena de la orgía	354
Paraíso: Fe y cuestionamientos	357
<b>6. Un caso de parresía en la literatura: el cuento <i>Consuelo</i> de Alice Munro</b>	<b>363</b>
<b>7. La parresía en el arte contemporáneo</b>	<b>379</b>
¿Un arte filosófico?	379
La cuestión de la mirada: ¿es posible una parresía visual?	387
<b>8. ¿Requiere el maestro praxeológico de una filosofía?</b>	<b>401</b>
¿Qué clase de filosofía necesita el maestro praxeológico?	406
Preguntas incrédulas sobre la fe del pedagogo praxeológico	408
Se trata entonces de una filosofía praxeológica: ¿aquella de la prudencia aristotélica?	411
<b>¿Vivir filosóficamente? (A modo de conclusión)</b>	<b>417</b>
Referencias	429

## Prólogo

¿Cuándo vale la pena leer un libro? Supongo que esta pregunta no tendría solamente una respuesta, si nos pusiéramos a contestarla en serio. Habría que pensar en diferentes criterios, contextos y necesidades de lectura, además de tipos de libros y de lectores. Podríamos cambiar la pregunta: “Tomar la filosofía en serio”, ¿es un libro que vale la pena ser leído? La respuesta tampoco sería única. Un libro como el que nos presenta el filósofo, educador e investigador Carlos Germán Juliao Vargas es un texto que merece ser leído, reflexionado, examinado, estudiado, dialogado, practicado, repensado desde la práctica y desde la teoría. Es decir, es un libro para acompañar otras lecturas; nuestra lectura del mundo, de la educación, de la filosofía y de nosotros mismos, por ejemplo. Yo misma, mientras leía el texto, me sentí inspirada a revisar mis lecturas anteriores, incluida la de algunos conceptos con los que trabajo, como por ejemplo el de *la propia vida como obra de arte* y de los autores con los cuáles el libro dialoga. La lectura también me ha influenciado en trabajos propios, en la revisión de uno de mis libros de filosofía lúdica para la infancia, en la escritura de otro que nada tiene que ver con la temática, ni con el tipo de escritura de este texto. Me inspiró incluso para el planteamiento de un proyecto de investigación que empezaremos próximamente. Es decir, “Tomar la filosofía en serio”, es un libro que no nos deja indiferentes, porque es provocador, profundo y sugerente. Es un libro que nos permite aprender a nosotros mismos, mientras lo leemos. Quizás sea porque el autor se escribía sí mismo, mientras lo escribía... Su libro es una obra que permite muchas lecturas, más allá de la suya propia. Ha creado un texto que abre ventanas... La fuerza que contiene un ejemplar como este, suele ser única y especial, porque nos toca a cada uno que lo lee en nuestros propios puntos neurálgicos. Y desde mi perspectiva, esta es una razón más que suficiente para justificar la lectura de un libro de talante praxeológico.

La filosofía que el autor nos invita a tomar en serio es aquella que refleja un estilo de vida, que propone una práctica vital comprometida con el examen de sí. Es aquella que asume el ser humano como inacabado, creador

de su propia narrativa biográfica y participe de la construcción de la historia colectiva. Y para fundamentar su pensamiento y anclarlo en la tradición filosófica, el autor dialoga con diferentes pensadores, de diversos momentos históricos y de variadas líneas y corrientes, tales como Sócrates, Nietzsche, Foucault, Montaigne, Christine de Pizán, Ricoeur, Hadot, Onfray, entre otros. Y mientras rescata ideas de cada uno de ellos, nos ayuda a trazar un panorama amplio y audaz sobre el “yo y la propia vida” como tema filosófico. Desde la acción reflexiva de su bisturí praxeológico, nos va abriendo conceptos necesarios para pensar lo que se propone: inquietud de sí, experiencia de sí, examen de sí, estudio de sí, escritura de sí, tecnologías de sí, gobierno de sí, identidad narrativa, ensayarse a sí mismo, composición de sí, la conciencia de sí, etc. Entendiendo este *sí* como cuerpo, alma, pensamiento, emoción, sociabilidad, espiritualidad. A través de su escritura, el autor nos va guiando en la profundización de su cometido praxeológico, su compromiso personal e intelectual con lo que presenta, a la vez que nos convoca y provoca a hacer lo mismo. ¿Cuál es la filosofía que de verdad vale la pena? Aquella que revela la profunda conexión entre la obra y la vida filosófica de su autor. Aquella que maneja palabras embarazadas de mundo y transparenta la coherencia de aquel que tiene el valor de asumir las consecuencias de su propio pensamiento convertidos en acción. Pienso que Carlos Germán Julio Vargas ha pasado por la prueba del filósofo praxeológico y la ha superado con creces. Las palabras que leemos en este libro revelan su quehacer como profesor, como investigador, como escritor, como ciudadano. ¡Es coherente! He tenido el placer de escuchar algunas de sus conferencias, de leer algunas de sus obras y de observarlo en diferentes situaciones comunicativas en las calles y en las plazas de su barrio/ciudad de referencia. Por ello, doy fe de ello. Esta obra escrita tiene una vida filosófica que la acompaña. Es un libro parresial, tiene un compromiso con la verdad que el autor plantea y practica. ¡Y este rasgo es de agradecer! Nosotros, sus lectores, podemos inspirarnos en la consistencia de su discurso. Seguramente él es alguien que realiza los ejercicios espirituales que propone en el texto, además de practicar la inquietud de sí, el examen de sí, la experiencia de sí, el estudio de sí, la escritura de sí, el gobierno de sí, la conciencia de sí, etc. Me atrevo a remarcar lo necesario e imprescindible



que es este tipo de práctica y de escritura filosófica para el siglo XXI. Ya me gustaría tener el placer de encontrar más libros como este.

Hay otro aspecto interesante en este ejemplar explícitamente erudito. Es grato encontrarse con un texto que revela rigor académico, a la vez que permite que se escuche la voz de la primera persona que lo escribe. Es algo atrevido y poco común, pero una vez más, coherente con el discurso que plantea. El autor no deja de ser académico y erudito, pero tampoco traiciona su propuesta de escritura de sí. Carlos Germán Juliao Vargas realiza una escritura que va en espiral, pasando por sus temas relevantes y conectando con las ideas del filósofo de cada apartado. Y, aunque repita las temáticas, lo lleva a cabo cada vez desde un lugar reflexivo diferente. Los temas clave son tamizados por las grandes cuestiones éticas, estéticas, políticas, de filosofía del lenguaje, etc.; además de ir entretejiendo sus reflexiones con la literatura y el arte contemporáneo. Estas características nos permiten ampliar y profundizar la perspectiva de sus planteamientos. Para mí, leer el libro, fue como hacer un curso de filosofía con el autor, le sentía cercano, dialogando conmigo, con los conceptos, con la tradición filosófica (autores, corrientes, líneas) y con su praxis. Este modo de llevar a cabo su escritura, nos revela su compromiso praxeológico. ¡Esta es toda una hazaña filosófica y narrativa!

Otro aspecto atractivo para “leer” es la honestidad intelectual del autor. Conversa con quienes no sostienen las mismas creencias que él y por esto mismo su texto es un diálogo y no solamente un afirmarse en el discurso del otro. Esto ocurre por ejemplo con Nietzsche, Foucault, Onfray, los escépticos, los cínicos... Es muy admirable esta integridad crítica del investigador, que busca aquello que une esos discursos diversos en las ideas-clave, sin negar las diferencias, como las religiosas, por ejemplo. ¿Por qué es bueno “leer” esta característica en las entrelineas del texto? Porque una vez más refuerza la coherencia del discurso filosófico y del planteamiento dialógico que existe en el libro. La filosofía no es ideología, ni dogma. Un diálogo no se realiza solamente entre iguales... Y, en este sentido de valorar las diferencias encontramos otro aspecto relevante que se refiere a la presencia de la producción filosófica y literaria de dos grandes mujeres: Christine de Pizan y Alice Munro.

Muchos compendios filosóficos todavía se olvidan de las voces femeninas, no es el caso de este.

En tiempos de posverdad es este un libro agradecido de leer, principalmente porque dedica gran parte de sus líneas a dar vueltas reflexivas al concepto de parresía - el decir veraz - y su aplicación en campos diferentes como la ética, la política, el arte contemporáneo, la educación, la vida misma, etc. Yo, que soy muy crítica con el tema de “la verdad”, he sido conducida, por no decir seducida, o quizás incluso, abducida por la exhortación a esta idea. Sigo rumiando en la urdimbre tejida por el autor alrededor de la parresía en las diferentes páginas del libro. Mi lectura no acabó cuando terminé de leer las palabras y los apartados, aquí sigo incitada y excitada intelectualmente con este concepto. Esta es una característica de los grandes libros, dejan huellas reflexivas en sus lectores.

¿A quién puede interesar la lectura de este libro? Seguramente a todos aquellos que ya son lectores de Carlos Germán Julio Vargas, así como de la praxeología como propuesta educativa y filosófica. Asimismo, es un texto interesante para la comunidad internacional que se dedica a las variadas prácticas filosóficas y para todas las personas involucradas con la filosofía para/ con las infancias; porque la fundamentación de la filosofía como estilo de vida les conviene a ambos movimientos. Para maestros, profesores, investigadores del campo de la ciudadanía creativa y de la creatividad social, el libro también aporta fundamentación, tanto en los aspectos relacionados con la idea de la *propia vida como obra de arte*, como en los apartados que se dedican a la política, a la pedagogía, bien como el conocimiento general que el libro presenta. Como nos abre tantas puertas y ventanas, el libro incluso interesará a pedagogos, psicólogos y educadores comprometidos con su quehacer y con el sentido más profundo del aprender y de la vida de sus estudiantes, independientemente de tener o no un conocimiento previo de estas líneas pedagógicas y filosóficas contemporáneas.

Este prólogo podría alargarse mucho más porque tenemos entre manos un libro muy inspirador. Pero pienso que esta antesala del texto debe ser sucinta y minimalista. Lo que no puedo dejar de decir es que la lectura

del libro me hizo tomar en serio su propuesta: la de filosofar como estilo de vida. Quizás porque el autor comparta con Alice Munro su deseo: *Quiero que el lector sienta que las cosas son sorprendentes. No el “qué pasa”, sino la forma en que todo sucede.* Entonces, estimados lectores y lectoras, espero que disfruten - como yo - del contenido y de la forma como el autor nos lo presenta. Pero, ¡ojo! Este libro nos pide valentía parresiástica, coraje para vernos a nosotros mismos en el espejo de sus planteamientos y para el atrevimiento del autoexamen. ¡Hay que leerlo con voz propia!

**Angélica Sátiro<sup>1</sup>**

---

1 Angélica Sátiro. Doctora cum laude en Pedagogía por la Universidad de Barcelona. Investigadora en el campo de la relación ética/creatividad con DEA en Filosofía Práctica por la Universidad de Barcelona (España). Magíster en Creatividad Aplicada por la Universidad de Santiago de Compostela (España). Posgraduada en Temas Filosóficos por la Universidad Federal de Minas Gerais (Brasil) y en Pedagogía Empresarial por la Universidad Estatal de Minas Gerais (Brasil). Especialista en Filosofía para Niños por el IAPC (Institut for the Advancement of Philosophy for Children) por Montclair State University (EEUU) y Licenciada en Pedagogía por la Universidad Estatal de Minas Gerais (Brasil).

Directora de la Casa Creativa. Presidenta de la asociación Crearmundos BCN.

[www.angelicasatiro.net](http://www.angelicasatiro.net)

[www.octaedro.com/noria](http://www.octaedro.com/noria)

[www.creamundos.net](http://www.creamundos.net)

[www.lacasacreativa.net](http://www.lacasacreativa.net)

CURRICULO LATTES: <http://lattes.cnpq.br/5231810507142713>



# Tomar la filosofía en serio

## Introducción

*Escrito está: “En el principio era la Palabra” ... Aquí me detengo ya perplejo.*

*¿Quién me ayuda a proseguir?*

*No puedo en modo alguno dar un valor tan elevado a la palabra;  
debo traducir esto de otro modo si estoy bien iluminado por el Espíritu.*

*–Escrito está: “En el principio era el sentido” ...*

*Medita bien la primera línea; que tu pluma no se precipite.*

*¿Es el pensamiento el que todo lo obra y crea? ...*

*–Debiera estar así: “En el principio era la fuerza” ...*

*Pero también esta vez, en tanto que esto consigno por escrito,  
algo me advierte ya que no me atenga a ello.*

*El Espíritu acude en mi auxilio.*

*De imprevisto veo la solución, y escribo confiado:*

*“En el principio era la acción”*

Goethe

Estoy convencido de que el determinar si vale o no la pena vivir como se está viviendo en un momento específico de la existencia es responder a la pregunta filosófica fundamental. “Solo hay un problema filosófico realmente serio”, escribió Albert Camus en *El mito de Sísifo* (1985), preguntándose por el sentido de la propia vida. Si esto es verdad, asumir y justificar que solo vale la pena vivir una vida examinada, reflexionada críticamente, ayudaría a responder cualquier otra cuestión filosófica. Lo planteo así porque creo que en ese deseo socrático de promover el examen de la propia vida, que encontramos en la *Apología* (Platón, 1997), están los orígenes del filosofar y de la filosofía. Y de entrada quiero señalar que filosofía, educación y arte de vivir aparecen estrechamente vinculadas en mi vida y en las vidas y obras de los pensadores que atraviesan estas páginas, así como en algunas

prácticas (ejercicios e incursiones las llamo) que presento como herramientas para experimentar y vivir praxeológicamente el quehacer filosófico. Y lo hago convencido de que la filosofía, como arte de vivir, posibilita también una educación válida para hoy porque integra, al mismo tiempo, un ejercicio de resistencia y rebeldía (que supone un decir veraz), una acción transformadora del *êthos* personal y social y una práctica crítico-reflexiva<sup>2</sup>. Parafraseando a Acevedo y Prada (2017), me importa presentar una comprensión del saber filosófico olvidada porque no es “útil para la vida productiva”: se trata del ejercicio filosófico que suscita el pensar por sí mismo, el examen de sí y la elaboración de narrativas sobre quiénes somos y sobre la realidad que nos rodea; lo que normalmente se le cuestiona es que su sentido solo se encuentra en el ejercicio mismo del filosofar, en el proceso y no en el resultado. Se trata de la filosofía como estilo y modo de vida.

Porque la clave de todo está en el pensar por sí mismo. Y ¿qué significa pensar? (Heidegger, 1978). La realidad (y la realidad es todo: el mundo, mi vida, el otro, yo mismo) está ante mí como totalmente otra y me mira (de ahí la importancia del rostro) como yo a ella (no es una representación en mi interior, sino algo personificado, con rostro propio); solo asumiendo esto, según Heidegger, caemos sobre el suelo firme de nuestra propia vida: saltamos de lo familiar (la ciencia, la filosofía que nos permiten representaciones) al suelo firme —no familiar— de nuestra vida. Las representaciones (ideas)

---

2 La filosofía entendida como estilo de vida abre una amplia gama de reflexiones en filosofía de la educación, pues exige reformular categorías pedagógicas como maestro, discípulo, educación, experiencia, praxis, aprendizaje, formación de sí (psicagogía). La relectura de la filosofía grecorromana, en especial de las escuelas helenísticas, desarrollada por autores como Hadot o Foucault, permite un acercamiento renovado a la praxis educativa, ampliando el horizonte desde el cual analizar y teorizar sobre el sentido o finalidad de la educación y su función sociopolítica. El cuidado de sí, basando en el ejercicio de la parresía, del decir veraz, configura un quehacer pedagógico (que es siempre interacción) de gran fuerza ethopoiética y ethopolítica para desarrollar como contrapeso a las tendencias uniformadoras, performativas, gerencialistas y neoliberales de los sistemas educativos actuales.

no son cosas ni habitan el mundo exterior. El grito de Husserl “¡vuelvan a las cosas mismas!” es lo que Heidegger anhela: un camino de vuelta a la realidad misma. “Lo que Heidegger persigue es el pensamiento personificado, no el pensamiento personalizado [...] Para Heidegger, seguir correctamente a Parménides quiere decir pensar nuestros pensamientos en sí mismos, de modo que sean lo que estamos pensando” (Dean, 2018, p. 381). Las cosas en las que pensamos ya no parecerán ajenas a nuestro pensamiento, veladas por las representaciones mentales; el contenido de nuestro pensar serán los fenómenos espaciotemporales de nuestra vida, como dijo Wittgenstein (1999): “el mundo es todo lo que es el caso” (§1), es decir, lo que pensamos, nuestra vida pensada.

Pero ¿qué es una vida examinada y realizada? En esa sola frase está todo el asunto que este libro quiere plantear al lector. Yo mismo lo he expresado, tal vez de modo muy personal y autobiográfico, en un libro anterior (2015a), con estas palabras:

Desde siempre me ha gustado y he practicado la filosofía, pero tal y como nació en el mundo occidental hacia el siglo VI a. C. (y como se mantuvo hasta el siglo VI d. C.): como modo o forma de vida, como búsqueda y cuidado de sí mismo, como cultivo de los afectos, pasiones y placeres. Es decir, no tanto como quehacer profesional para obtener un salario, ni siquiera como posibilidad de comprender las cosas, sino fundamentalmente como algo diseñado para mejorar la calidad de vida y ayudar al crecimiento personal. Epicuro lo dijo hace mucho tiempo, pero para mí sigue siendo válido: “*Vacío es el argumento de aquel filósofo que no permite curar ningún sufrimiento humano*”. (p. 222).

Así, este libro comienza con una evidencia que termina siendo una paradoja. Si bien puedo elegir casi todos los objetos que me rodean, y si bien la mayoría de la gente elige sus amigos y sus parejas, su campo de estudio y su trabajo, no es evidente, sin embargo, que podamos “elegir” nuestras vidas, quiero decir, nuestro modo de vivir la vida. Y no necesariamente todos somos

conscientes de la importancia que tiene elegir un estilo propio para vivir, cada quien, su existencia. No son evidentes cuestiones como: ¿qué camino tomar para examinar mi propia vida? ¿Qué dirección elegir para realizar este viaje? ¿Qué trampas evitar para no engañarnos a lo largo del camino de la vida? ¿Optar por una manera propia, única e irrepetible de vivir podría ser objeto de una decisión filosófica, reflexiva y consistente; de una acción con conocimiento de causa? Después de Sócrates, Epicuro y Marco Aurelio (pero también de Christine de Pisan, Montaigne, Rousseau, Nietzsche, Foucault, entre otros) me atrevo a decir que sí, siempre que la filosofía recupere su sentido original y se convierta en un estilo de vida (indudablemente sin caer en anacronismos). Sin perder su pertinencia discursiva, esta forma de ejercer la filosofía vuelve a ser praxis, ejercicio, conversión, estilo de vida. Y es con tal fin que, en este libro, desde mi experiencia personal del quehacer filosófico, me acerco a algunos filósofos, como ejemplos del filosofar entendido como examen de la propia existencia. Es lo que aquí llamo tomar en serio a la filosofía, renovando su enfoque, dejando atrás el mero quehacer teórico y recuperando la cuestión de que ella siempre es puesta en práctica de algo (de modo praxeológico), que ella es ejercicio, arte y manera de vivir, aunque —no puedo negarlo— al escribir todo esto lo hago de una forma que algunos llamarán “académica”, plena de citas y conceptos bastante técnicos. Pero eso es también el ejercicio filosófico auténtico que nunca puede dejar de lado su dimensión autobiográfica e histórica, pues la mayoría de los recuerdos que atesoramos, así como aquellos que quisiéramos suprimir de nuestra memoria, son parte constitutiva de lo que somos, pensamos, creemos y hacemos, y dan cuenta de la escuela, la sociedad y la historia que nos tocó en suerte.

### **El lugar de la filosofía**

Contrariamente a la impresión que a veces tenemos, la filosofía no consiste en cursos que analizan autores o sistemas, ni está solo en los libros. Pero, para entenderlo, hay que alejarse de las convenciones habituales. En efecto, la filosofía puede ayudarnos a transformar nuestras vidas, pues como dice Ferry (2007):



... estudiar, aunque solo sea un poco de filosofía, es algo de valor incalculable para todo hijo de vecino, incluidos aquellos para los que nunca será una vocación. Y ello por dos razones muy simples. La primera es que sin filosofía no se puede entender nada del mundo en que vivimos [...] La segunda es que a través de la filosofía podemos vencer los miedos que paralizan nuestra vida, y es un error creer que la psicología podría sustituirla hoy en esta tarea. (pp.17-19).

Desde hace varias décadas, precisamente, me he interesado por aquello que, en la filosofía, cambia a las personas, las transforma, les hace tomar conciencia de su propia existencia. Dicho de otro modo, estoy interesado en la posibilidad praxeológica que ofrece la filosofía como proceso reflexivo y crítico sobre nuestra propia existencia y acción para generar una transformación visible y radical. El lector podría responderme: pero tú has encontrado eso en los libros, ¿por qué actuar, entonces, como si hubiera que dejarlos de lado? Es cierto que soy un lector, casi empedernido, que valoro lo que leer nos aporta y que percibo la lectura como un ejercicio reflexivo y espiritual, pero no creo que el libro sea el lugar propio de la filosofía, si bien amplias lecturas me han proporcionado un marco referencial y conceptual pertinente para incursionar en la auténtica filosofía, en la medida en que he aprendido que no solo se capta la obra de un filósofo estudiándola e intentando profundizar en el universo de sentido que propone para luego enseñarla o escribir sobre ello, sino también *viviéndola*, experimentándola, en lo posible, como él la vivió. En este sentido, cito un pasaje de las *Cartas a Lucilio* de Séneca (2012), que nos lleva de vuelta a lo básico cuando se trata de abordar la experiencia filosófica:

Ahora bien, hay una cosa, querido Lucilio, que te ruego; a la cual te exhorto: haz que la filosofía descienda hasta el fondo de tu corazón; basa la experiencia de tu progreso no sobre lo dicho o la palabra escrita, sino en la fuerza del alma y el control de los deseos. Comprueba las palabras con los hechos [...] La filosofía enseña a actuar, no a hablar. (Carta XX).

Creo haber entendido por qué la filosofía académica se reduce a veces a una historia de autores, sistemas, doctrinas y problemas; en definitiva, a un trabajo minucioso sobre conceptos abstractos. Creo también que existe, muy al otro extremo, una filosofía que se parece más a una literatura que multiplica indefinidamente los ensayos científicos, en una especie de “papermania”. Quiero mostrar, en este libro, que la filosofía puede ser una experiencia englobante, no solo como elección de una existencia singular, sino también como modo de recuperar la coherencia consigo mismo, el acuerdo entre uno mismo y los demás (incluido el otro trascendente), el vínculo con unos determinados valores y creencias y, por último, la relación entre uno mismo y la naturaleza a la que pertenece. Y así termina siendo misión y compromiso transformador. Es un requisito de la consistencia que existe detrás de la afirmación de que hay que tomar en serio la filosofía.

Por eso vale la pena precisar algunas cosas desde ahora. Primero, el quehacer filosófico siempre es cierta forma de cuestionamiento; es algo reflexivo (la filosofía es una actividad intelectual), pero también algo práctico (la filosofía tiene por finalidad la sabiduría, que es pensamiento y acción aunados). Esa doble dimensión de lo filosófico no es fácil de ejercer por la tendencia a deslizarse hacia una de ellas (o solo intelectual y teórico; o únicamente empírico y práctico); estoy convencido que aplicar el enfoque praxeológico (Juliao, 2017) ayuda a evitar cualquiera de esos deslizamientos. Segundo, el ideal filosófico consiste en llegar a pensar por uno mismo, liberado de las barreras o prejuicios sociales, morales, etc., lógicamente en interacción permanente con el (los) otro(s), dada nuestra natural condición política. Y ser libre, eso puede significar participar de forma activa y consciente en la historia, construyéndola desde la propia biografía, pero asumiendo los riesgos que ello conlleva (incluido el de tener que abandonar las propias creencias). Tercero, lo anterior indica que la filosofía no es una actividad como cualquiera otra, que podamos fácilmente clasificar en un campo del conocimiento: ¿qué constituye la materia de la filosofía? Pues sus “objetos” son numerosos: la existencia, el mundo, los medios del conocimiento, la acción moral y política, el arte, entre muchos otros. Y todos ellos suponen manipular ideas, nociones

o conceptos; es decir, un arte de razonar (examinar, recopilar, comprender) desde los conceptos, siguiendo reglas lógicas estrictas. Brevemente, el estudio de los conceptos, por un lado, y la lógica, por otro lado, conforman la iniciación al filosofar, cuyo propósito es llegar a pensar por sí mismo: *sapere aude*<sup>3</sup>. Cuarto, si todo lo anterior es correcto, entonces podemos entender por qué la filosofía no puede ser enseñada en sentido estricto; no hay un contenido determinado y constituido del que se pueda decir: “esto es la filosofía”. No aprendemos filosofía, se aprende a filosofar. Pues la filosofía, como ciencia acabada, no existe; por eso su aprendizaje no consiste en memorizar, sino en aprender a ejercer la razón y aplicar lo razonado en la vida. En consecuencia, el método para enseñar a filosofar no podría ser dogmático (rechazando la discusión o la crítica); para filosofar hay que ser escéptico y ecléctico (se trata de la duda metódica cartesiana) frente a los autores, doctrinas y sistemas; superando el campo de la mera opinión, la superficialidad en las ideas y el uso impreciso de planteamientos fruto de la falta de profundidad; eligiendo el rechazo del dogmatismo como ruta pertinente y provechosa para el ejercicio filosófico. Y finalmente, quinto punto, filosofar implica una vocación que siempre se inicia con el asombro, sea como toma de conciencia de que no sabemos algo (entonces el asombro asume la forma de una pregunta, como ¿cuál es el principio o la finalidad de todo?)<sup>4</sup>, sea como vértigo ante las dudas

---

3 *Sapere aude* es una frase latina que literalmente significa “atrévete a saber”; también suele interpretarse como “ten el valor de usar tu propia razón”. Su divulgación se debe a Kant, en su ensayo *¿Qué es la Ilustración?*, aunque su uso original aparece en la Epístola II de Horacio: “*Dimidium facti, qui coepit, habet: sapere aude, incipe*” (“Quien ha comenzado, ya ha hecho la mitad: atrévete a saber, empieza”). En el contexto de la carta (que trata sobre los múltiples procedimientos que Ulises usó en su regreso de Troya para superar las pruebas a las que se enfrentó), se puede entender como “tener el valor de usar tu habilidad para pensar” o “atreverse a pensar por sí mismo”.

4 Recordemos a Aristóteles (2008): “Es de hecho el asombro el que impulsa, tanto hoy como a los primeros filósofos, a las especulaciones filosóficas. Al principio, su asombro tenía que ver con las dificultades que se presentaban por primera vez a su mente; después,

que genera la existencia y ante las inconsistencias de la realidad (¿mis sentidos no me engañan?), sea incluso como miedo ante lo desconocido y, sobre todo, ante la muerte (¿se puede vivir con la conciencia de nuestra finitud?). Y por esta razón de que sin asombro no hay pregunta, filosofar nos conduce inevitablemente a utopías, a no lugares que se convierten en escenarios existenciales, no tanto para sobrevivir como para darle sentido a la vida real.

Es que la filosofía tiene el poder innegable de suscitar el espíritu crítico, la creatividad y el cambio de ideas y paradigmas. El rol fundamental que ha cumplido el pensamiento filosófico durante siglos y en todas las culturas del mundo señala su importancia: la pregunta se torna pensamiento, sin lugar y sin tiempo. Actualmente, cuando escuchamos decir por todas partes que la sociedad mundial es una sociedad global, conectada y porosa, donde pulula la distopía de la posverdad, tenemos una necesidad extrema del cuestionamiento crítico y de hallar un sentido a lo que hacemos y encontramos<sup>5</sup>. ¿Cómo, en cuanto seres humanos, vivir en ese nuevo contexto internacional? ¿Cómo reflexionar sobre los diversos significados de esta cuestión global existencial? ¿Cómo considerar las posibilidades de universalidad de ciertos principios, respetando la diversidad y las diferencias? ¿Cómo abordar las cuestiones

---

avanzando poco a poco, extendieron su exploración a problemas más importantes, como los fenómenos de la luna, del sol y las estrellas; por último, a la génesis del universo. Ahora bien, percibir un problema y maravillarse es reconocer la propia ignorancia (es por lo que incluso el amor hacia los mitos es, de alguna manera, amor a la sabiduría, porque el mito es un conjunto de maravillas). Por eso, entonces, lo que hizo que, para escapar de la ignorancia, los primeros filósofos se dedicaran a la filosofía fue que, obviamente, estaban persiguiendo el conocimiento por el mismo conocimiento, y no con fines utilitarios". (*Metafísica*, libro A).

- 5 Distopía o cacotopía son términos antónimos de utopía, que significan una "utopía negativa", donde la realidad transcurre en términos antitéticos a los de un mundo ideal, representando una sociedad hipotética indeseable. Por lo general se considera que *Un mundo feliz*, de Aldous Huxley; *1984*, de George Orwell y *Fahrenheit 451* de Ray Bradbury, conforman la trilogía fundacional del género distópico.

epistemológicas que plantean el desarrollo y la tecnología? Y ¿cómo abrimos a los horizontes éticos que exigen los avances de nuestro saber, la esperanza sin cesar proclamada de un mundo más humano, y una participación más responsable en el futuro de la comunidad mundial?

### **El aporte de la pedagogía praxeológica a esta conversión de la filosofía en estilo de vida**

Los planteamientos que presento en este libro son coherentes con una visión de la vida, del pensamiento, de la acción y de la filosofía que he ido construyendo a lo largo de varios años, diferenciándome del planteamiento clásico, moderno, eurocéntrico y patriarcal, pero conservando pragmáticamente todo lo que de ellos me ha parecido conveniente. En rigor, no creo haber construido una escuela de pensamiento (¡Dios me libre!) ni una teoría, ni siquiera una metodología. Se trata más bien de una *perspectiva* que agrupa, de forma ecléctica, diversas teorías y metodologías; de una manera de mirar la vida y la realidad que implica una postura ética y estética. La hemos llamado *pedagogía praxeológica*. En sus orígenes está la teoría crítica como la plantea la escuela de Frankfurt, al darle un giro a la original y radical teoría crítica marxista, interesándose por la vida cotidiana y el mundo de la cultura y el lenguaje; y que influyó en Latinoamérica, desde mayo de 1968, a través de la educación popular y la filosofía-teología de la liberación. Por eso, la otra gran influencia de esta perspectiva praxeológica son las pedagogías críticas, que ubican al sujeto en el centro del acto educativo y que tienen un alto contenido ético-político, con Freire a la cabeza, y Fals Borda, entre nosotros. El posestructuralismo tiene aquí también que ver, con Levinas, Deleuze, Derrida y, sobre todo, Foucault, con quien la preocupación por la historia deja de ser interés por el pasado y se vuelve pregunta por el presente: ¿quiénes somos? ¿en qué condiciones somos lo que somos? Ya la pregunta no es ¿qué es esto? (pregunta por la realidad), sino ¿qué nos pasa? (pregunta por el sentido y el valor). Y lógico, la raíz de este modo de proceder foucaultiano viene de Nietzsche, el primero en dudar de la existencia del ser humano como sujeto de conocimiento. La crítica cultural del capitalismo (giro decolonial)

incide también en esta perspectiva, así como los estudios culturales latinoamericanos, con su propósito de “leer” las culturas y construir sus cartografías. Y rodeando todo esto, los aportes epistemológicos y metodológicos originados en la llamada “ciencia-acción” de Donald Schön (que hunde sus raíces en Dewey), que culminan en la praxeología francocanadiense, que los retoma y mezcla con la perspectiva pastoral latinoamericana del ver-juzgar-actuar. Todos ellos son “discursos-otros” caracterizados por cuestionar las pretensiones de universalidad que Occidente impuso eficientemente desde el siglo XV. Son voces múltiples, diversas, provenientes de contextos disímiles que solo tienen en común el hecho de dejar de lado toda vocación hegemónica y homogenizadora, reconociendo la multiplicidad de perspectivas y de sentidos, y dando un amplio lugar al relato autobiográfico y a la narrativa, en el entendido de que “ciertas verdades sobre la vida humana solo pueden afirmarse de modo preciso y adecuado mediante el lenguaje y las formas características del arte narrativo” (Nussbaum, 1990, p. 5). Nuestra pedagogía praxeológica se enraíza en todas estas teorías y metodologías, obviamente con muchos aportes propios construidos a lo largo de veinticinco años por la comunidad académica de la Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO.

En pedagogía praxeológica, “el conocimiento no se estudia por sí mismo, sino que es contemplado como una mediación entre el individuo y la realidad social más amplia” (Giroux, 1990, p. 110): a diferencia del saber técnico-instrumental (causa-consecuencia) o del práctico (comprensión, interpretación), en ella el conocimiento incluye un interés emancipador: tomar el control de las propias vidas, convertirse, mejorar la propia acción, y transformar la realidad, desde la reflexión y dominio de los propósitos vitales y no solo de los medios. Incluye así otros tipos de conocimiento, al comprenderlos en la praxis desde una perspectiva autorreflexiva, como bien indica Habermas. Como señalé en un texto anterior:

...la pedagogía praxeológica va unida a una praxis liberadora y al conocimiento reflexivo y crítico en y sobre la experiencia práctica de los sujetos. No queremos decir que consista en una simple aplicación de estos dos referentes, sino que se trata de

tres modos complementarios de aproximarse a un enfoque teórico, ético y de acción, que definimos como praxeológico, crítico, transformador o emancipador. Forzosamente existirán diferencias según se trate del campo de la intervención social, de los movimientos sociales, de la ciencia social crítica o de la educación, pero pensamos que, teniendo diversos puntos de partida y acciones particulares y concretas, sí existe un hilo conductor común, y que, además, la teoría de la acción se enriquece si consideramos en cada campo los aportes de los demás. En este enfoque, la educación no asume una posición subalterna (enseñar lo que otros descubren o defienden), pues el mismo proceso de acción (*praxis*) y de conocimiento (*theoria*) incluye un componente cultural o educativo. La educación, desde esta perspectiva praxeológica, no se puede considerar al margen de la sociedad en la que interviene. (Juliao, 2014, p. 79).

En síntesis, la pedagogía praxeológica pretende, a partir de un análisis de las propias prácticas o acciones, cualquiera que sea su naturaleza, primero, transformar la vida del sujeto que ejerce dicha práctica (por eso le da más importancia al proceso reflexivo-investigativo que al resultado del mismo y así recurre al ejercicio filosófico); segundo, mejorar su propia práctica, haciéndola más innovadora, eficiente y pertinente; y tercero, lograr conceptualizar y sistematizar la experiencia vivida al reflexionar sobre la propia práctica para poder transferirla, de modo que se constituya en conocimiento utilizable por otros, y validado por la comunidad académica. Tiene un fuerte componente narrativo-biográfico que la acerca a los “ejercicios espirituales” que tratamos en este libro para ejercer lo que llamamos filosofía como estilo de vida y supone un fuerte análisis reflexivo y crítico-analítico que corresponde a las tareas básicas del quehacer filosófico (Juliao, 2017).

### **El camino propuesto en este libro**

Este recorrido existencial-intelectual incluirá varias etapas: mi primer planteamiento es una reflexión sobre la vida examinada y la construcción de

la propia existencia como vida filosófica, que luego se amplía a través de las dos primeras partes del libro: la filosofía como estilo de vida y los “ejercicios” más pertinentes para lograrlo; ambos apartes, trabajados desde varios autores (lo que puede hacer pensar que se redunda en lo mismo en diversos capítulos); en una tercera parte incursiono en algunos territorios, tal vez extraños a la reflexión filosófica tradicional, pero siempre coherentes con el planteamiento central de este libro: configurar un estilo de vida aplicando praxeológicamente la reflexión filosófica. Como soy consciente de la importancia de la decisión inicial que me guía, me aproximo al filosofar desde diversos acercamientos a Sócrates. Enseguida, doy un salto, pasando rápidamente por una mujer excepcional de finales de la Edad Media (Christine de Pisan) a Montaigne y sus *Ensayos*, así como a Rousseau y sus *Confesiones*, insistiendo en la importancia de escribir la propia vida. Luego, llego hasta Nietzsche y su ejercicio de “esculpir” artísticamente la propia existencia. Por último, para reencontrar nuestro tiempo, propongo, desde Foucault, Wittgenstein, Rancière, Hadot y Onfray, entre otros, ahondar la reflexión inicial sobre la vida examinada, y su relación con lo ético y lo político en la actualidad, incursionando en algunos territorios actuales, como la política, el cine, las artes, la literatura y la pedagogía.

Ahora bien, este libro aborda dichos autores como opciones de vida autónomas y diferentes; y en el trasfondo hay un deseo —tal vez no logrado del todo—, un intento de realizar una narración *poiética* de sus propias formaciones (*Bildung*)<sup>6</sup> que genera una transformación *ethopoiética* en quien

---

6 Señalo aquí que, para ciertas interpretaciones pedagógicas de Foucault, aplicables también a los otros autores que trabajo en este libro, el concepto de *Bildung* es el más adecuado para definir el modo como aborda la cuestión del sujeto: “El concepto pedagógico que más se acerca a lo que piensa Foucault del sujeto es el de *formación* (*Bildung*). La *Bildung* es una experiencia educativa que no se puede producir dentro de la educación, escuela, maestro o doctrina. En donde existe maestro, enseñanza e institución, se crea el sujeto. Precisamente, la *Bildung* es una experiencia educativa para dejar de ser sujeto [...] La *Bildung* busca construir un ser, un ‘quién soy’ muy distinto al ser de la educación y



escribe estas páginas. Mi interés es mostrar la diversidad de posibilidades filosóficas y la necesidad de dejar que el lector filosofe por sí mismo, se narre a sí mismo y se apropie de las prácticas a voluntad; por eso hay dos cosas que no se encontrarán en este libro. Primero, no se impone una manera de leer el pensamiento de dichos autores, pues, aunque el tema abordado puede prestarse para ello, en realidad no elaboro una crítica de la filosofía académica (tal como se enseña en nuestras instituciones donde, de hecho, rara vez se insiste sobre la forma de vivir, sino en aquello que es transferible, es decir, en el conocimiento filosófico). Si evito la discusión técnica y erudita sobre doctrinas y conceptos (pese a que soporto todo el trabajo en ellos), es para defender la vida filosófica y las prácticas que pueden llevar a vivirla, sin obviar la crítica reflexiva en este ejercicio, en cuanto nota fundamental de la filosofía. Muchos pensarán que el propósito de este libro es demasiado ambicioso... Y realmente lo es. Pero mi respuesta es una: este ha sido mi recorrido, mi ejercicio filosófico, durante varios años; aquí lo narro, lo relato, y lo ofrezco a los lectores; no necesariamente para que lo acepten, sino fundamentalmente para que se animen a realizar su propio recorrido.

Entonces, pese a que un filósofo o una escuela filosófica siempre plantean una pregunta que surge en un contexto particular y responde a una concepción que se pretende una solución global, tampoco vamos a encontrar en este libro un remedio o respuesta única a los problemas humanos. Ignoro si tal panacea existe y, si existiera, no creo que pueda curarlo todo y a todos. Por eso no descalifico ningún enfoque o paradigma como menos conveniente para nosotros, diciendo, por ejemplo, que el espiritualismo ya está superado o que el materialismo se adapta mejor a nuestro tiempo. En este libro, no elijo

---

de la pedagogía. En esta dirección podemos ubicar la obra de Foucault como una obra de *Bildung*, solo que en lugar de darle todo el peso de la liberación a la novela de formación (*Bildungsroman*), Foucault se lo otorga a la filosofía en su sentido ético" (Castrillón, 2003, p. 214). Recuerdo que el modelo literario fundador del relato de formación es Goethe (Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister); la misma dinámica inspira toda la literatura autobiográfica de las *Confesiones* de Rousseau a las *Palabras* de Sartre.

en lugar del posible lector; lo que me propongo es presentar lo que considero mejor de estos filósofos y que he utilizado en mi propio quehacer, con el fin de provocar una discusión abierta sobre su relevancia y actualidad para asumir la filosofía como estilo de vida.

Dicho esto, no encontraremos tampoco el prejuicio contrario de que todas las formas de vivir son equivalentes y que todos los seres humanos somos, de una forma u otra, un poco “filósofos”. No, porque el desarrollo de una vida filosófica es una opción exigente que, si bien puede no convenir a todos, sin embargo, tiene el mérito de ser, por sus implicaciones existenciales, material de discusión para todos. Para animar a los lectores a desarrollar su propio estilo de vida, de acuerdo con el bien que consideren más digno, invito especialmente a preocuparse por uno mismo más que a suscribirse a tal o cual filósofo.

### **Acerca del método que he usado**

Este libro se presenta como un recorrido personal por cierta manera de leer a Sócrates, Montaigne, Rousseau, Nietzsche, Foucault o Hadot, entre otros, e incluso a la filosofía en general, a la historia, la literatura y el cine, desde una perspectiva praxeológica y existencial, que he practicado a lo largo de varias décadas, manteniendo siempre a la vista la relación entre quien lee (en este caso yo, pero también el posible lector de este texto) y la realidad, el mundo o la existencia, como una relación *poiética*, una relación que conforma y transforma el *êthos*, único lugar desde el cual creo posible la interacción pedagógica con el otro. Lectura, escritura, biografía, experiencia, praxis, formación, pensamiento, reflexión, crítica y acción aparecen siempre unidos, inextricablemente, en los diversos capítulos de este libro, de modo que, la lectura de la filosofía vital de esos pensadores, con el paso de los años, aunada con mis experiencias educativas y diversos encuentros personales, ha ido perfilándose hasta conformarse como un estilo personal de vida.

Si inicialmente esta búsqueda se basó en un método (tradicional en el dominio de la filosofía) centrado en la lectura documental, la selección de

notas, citas, referencias, lecturas especializadas, entre otras, con el propósito de realizar una exégesis (de algún modo erudita) de las ideas de los pensadores abordados, con el paso del tiempo ese fundamento inicial ha ido cubriéndose de toda una experiencia o praxis vital que lo fortalece, encarnándolo en una práctica *real* en el aula, en mi vida y forma de pensar. No quiere esto decir que haya logrado *aplicar* los resultados de mi búsqueda filosófica en la práctica docente como quien usa un algoritmo matemático recién descubierto. Ni el grado de desarrollo de mi reflexión ni su propia naturaleza hacen esto posible (al menos por el momento). Pienso que estas palabras de Pedro Pagni (2013) me permiten resaltar la *diferencia* que introduce la filosofía, entendida como estilo de vida, en el seno de las prácticas educativas:

...es justamente esa diferencia la que escapa a una pedagogía o más específicamente, a un arte técnico que pretende volver igual el nivel de conocimiento del alumno y del profesor, pues se relaciona con un *êthos* a ser construido, antes que con una *episteme* a ser adquirida. Así, no se restringe al tiempo y al espacio escolar y por eso, resiste a la reglamentación, a la normalización y a la planificación de las prácticas y los saberes escolares, por tratarse de lo contingente, de la vida y de lo que adviene del acontecimiento. (p. 679).

Sin embargo, no puedo ignorar, en mi vida diaria, el encuentro con los autores, con la tradición antigua de los ejercicios espirituales, con las artes de la existencia, con la experiencia praxeológica en mi quehacer educativo. De alguna forma, el contacto con la vida y la obra de estos pensadores ha generado un cambio en el modo como los he releído durante la redacción de este libro, experimentando permanentemente. Podría hablar de cierta lectura “foucaultiana”, si me baso en lo expresado por el mismo Foucault (2001) sobre el carácter de sus libros como experiencias transformadoras:

Una experiencia es cualquier cosa de la que uno mismo sale transformado. Si yo debiera escribir un libro para comunicar lo que yo ya pensaba antes de comenzar a escribirlo, yo nunca

tendría el coraje de escribirlo. Yo solo escribo precisamente porque no se todavía exactamente qué pensar de esta cosa en la que tanto deseo pensar. De modo que el libro me transforma y transforma lo que yo pienso. Cada libro transforma lo que yo pensaba cuando acababa de terminar el libro precedente. Yo soy un experimentador y no un teórico. (pp. 860-861).

Entonces, a las técnicas de investigación normales en filosofía he añadido este modo personal de lectura que es “performativa” porque produce realidades a partir de las palabras (Austin, 1982). Pero esta forma de afrontar los textos me dificulta conservar una dirección preestablecida en cuanto a lo que se desea encontrar en un autor o una obra. Cuando se lee de ese modo existencial o praxeológico, no se conoce el punto de llegada, lo que para algunos puede ser un inconveniente si se trata de realizar una investigación amplia como esta. Por eso, he adoptado una vía media entre el método tradicional y esta *filosofía como estilo de vida*: partiendo de la idea central que me ha guiado al escribir el libro, he tratado de leer y escribir de modo fuera esa la idea que dirigiera la lectura e interpretación de los textos; buscando en ellos elementos que me permitieran fundamentar mi idea, incluso si los autores no la planteaban abiertamente. Porque “una experiencia es todo aquello que uno hace solo, pero que solo puede hacer plenamente en la medida en que ella escape a la pura subjetividad y que otros puedan, no digo que retomarla exactamente, pero al menos cruzarla y reatravesarla” (Foucault, 2001, p. 866). Pero nunca olvido que la pretensión de tener la razón en filosofía —o en filosofía de la educación— como se la puede tener en física o en matemáticas es un sinsentido.

### **La trayectoria, el sesgo y el destinatario**

¿Qué es una vida filosófica? Al margen de la vida ordinaria, de la rutina diaria y de las múltiples contradicciones de la existencia, creo que hay espacio para un *saber vivir* fundamental, para una preocupación por uno mismo que, sin olvidar al otro, sino todo lo contrario, introduciéndolo en la inquietud por uno mismo, conduzca a la toma de conciencia de lo que constituye el

núcleo de las preocupaciones humanas. Una vida examinada significa la reconciliación con uno mismo, la posibilidad de pacificarse para coexistir con lo diferente, con los demás y con la naturaleza. Esta puede ser la razón subyacente por la cual aquellos filósofos —parece— dieron más valor y énfasis a lo espiritual que a lo corporal, más atención a la virtud moral que al éxito material; en definitiva, se interesaron más en convertirse a sí mismos en mejores personas (sea esto lo que sea, pero siempre siendo coherentes) que en dedicarse a buscar los beneficios efímeros del éxito social. Esta es la trayectoria que intento recorrer, y ahí encontrarán mis lectores un sesgo que pueden perfectamente rechazar.

¿Para quién es este libro? Ofrece a cualquier persona curiosa e interesada por el auténtico filosofar pistas de reflexión para examinar su propia vida. Presenta, a quien quiera vivir de otra manera, una introducción al quehacer y el actuar filosóficos, mostrando el poder transformador de la filosofía sobre la forma en que vemos el mundo y como ayuda para construir creativamente nuestro lugar en el mismo. Por último, alguien preparado en filosofía tendrá aquí la oportunidad de ver ciertos temas investigados por pensadores como Hadot, Foucault y otros.

Pero, sobre todo, y quiero insistir en ello, este libro es un aporte a esa tarea, ya emprendida por muchos, de sacar la filosofía de la academia y devolverla al lugar donde nació, a una discusión abierta, pública (puede ser que ahora se trate ya no de la plaza pública, sino de los medios y redes de comunicación), sobre las finalidades de la existencia humana.

Y también, descubrir en ella no meras soluciones abstractas, respuestas que sacian solo la curiosidad intelectual, y convertirla, o mejor, devolverle el sentido de *fármaco* o terapia que alguna vez tuvo, capaz de sanar o de ofrecer una solución [...] El hombre moderno está a la espera de novedades, a la espera de que el mundo cambie, pero nunca se plantea la posibilidad de un cambio en él, y la educación no le ofrece las condiciones de posibilidad para ese planteamiento [...] El fin de la vida

humana, concíbaselo como se quiera, es un asunto espiritual, y el ámbito político (como la ciencia y la técnica) es un medio que puede colaborar o ser indiferente a ello [...] En otras palabras, es o ha de ser la posibilidad de despertar en el joven una experiencia espiritual que implica necesariamente la experiencia de transformación de *sí mismo*, no desde una moralización de las prácticas, o mediante la manipulación desde técnicas, sino desde un *cuidado de sí*, y con ello, de manera simultánea, la creación de un *êthos* común suficientemente adecuado para él mismo y para los demás. (Gómez, 2007, pp. 129-130).

Espero que este libro caiga en manos de personas que encuentren en él un beneficio duradero, cualquiera que este sea. Las reflexiones que presento son fruto de diferentes cursos y conferencias dadas en el transcurso de varias décadas, así como de muchos libros leídos y algunos escritos, pero en últimas, son el resultado de un esfuerzo por vivir amando, experimentando, filosofando, en paz, coherente y felizmente..., siempre a un paso de ser profundamente humano.

Finalmente, todos estos cuestionamientos (y muchos más que surgirán a lo largo del libro) pueden guiar nuestra acción vital siempre y cuando permanezcan abiertos. Mi apuesta se acerca más a una postura ético-estética (por eso la llamo un “discurso otro”) que epistemológica, pues no pretende llegar a una verdad, sino que siempre me lleva a estar atento, sospechando de todas las respuestas, examinando siempre al otro, a la diversidad que me rodea, preguntando por “lo otro” y luchando persistentemente por liberarme y salvarme, incluso de mí mismo.

# I. LA FILOSOFÍA COMO ESTILO DE VIDA

## **1. Mi planteamiento inicial y fundamental:**

la filosofía como estilo de vida,  
como compromiso con la verdad  
y como estética de la existencia

*El mundo de los felices es distinto del de los infelices*

L. Wittgenstein

Cuando era joven estudiante, un amigo me preguntó para qué estudiaba filosofía y yo ingenuamente le respondí: “para vivir y ser feliz”. El paso de los años me ha permitido validarlo y, de algún modo, cumplirlo: practico la filosofía para vivir mejor, para realizarme, para llegar a ser. Todo lo que he hecho, como persona, formador, docente, investigador y escritor, se reduce en el fondo a que vivo conociéndome y me conozco viviendo (y bueno, también vivo conociendo a los otros y reconociéndolos en medio del convivir diario, de una vida compartida, incluido ese Otro trascendente que llamamos Dios; y como vivo en una realidad mundana, intento conocerla cada vez más, sin lograr llegar a entenderla plenamente) para amarla plenamente. Y me conozco porque me pregunto quién soy, y qué puedo conocer, qué debo esperar y cómo me conviene actuar; y me lo pregunto pues me encuentro viviendo, existiendo-en-el-mundo. Y, al preguntármelo, le doy sentido a ese vivir

realizándome..., siempre a un paso de ser profundamente humano. Vivo para filosofar y practico la filosofía para vivir. Es decir, para mí la filosofía es algo práctico o mejor, praxeológico, pues incluye siempre una reflexión crítica sobre lo experimentado: es asumir, pensar, vivir y amar la filosofía.

...la filosofía no tanto como una disciplina o saber, sino como una práctica, un quehacer que se ejerce con y para los otros, es incluso como un modo o “estilo de vida” (Hadot 1998), reivindicando el derecho a “hacer filosofía” de otro modo: menos académico y más cercano al ciudadano común, y fuera de los contextos donde hasta ahora se venía practicando, principalmente en las universidades. (Juliao, 2015, p. 56).

Esa intuición *naïf* y juvenil se fue reforzando a través de múltiples lecturas, sobre todo de pensadores recientes, como Pierre Hadot, Michel Onfray, Michel Foucault, Martha Nussbaum, Alexander Nehamas, Luc Ferry, Walter Kohan, Fernando Savater, Rafael Gómez y muchos otros que entienden y trabajan la filosofía como forma de vida. Retomando la idea del filosofar como algo praxeológico, vuelvo a un planteamiento de Gabriel Arnaiz —que recuerdo sin saber bien dónde lo encontré, (tal vez en su blog: *La lechuza de Minerva*<sup>7</sup>— que insiste en que la filosofía nos ayuda a aprender a vivir porque todos tenemos que *aprender* a vivir viviendo, y ojalá, filosofando. Arnaiz ampliaba su idea más o menos así: el auténtico filósofo tiene que sufrir un cambio vital profundo, voluntario pero planeado, en su forma de entender la realidad (interior y exterior), que consiste en algo similar a lo que el cristianismo llama una conversión, estoica y permanente, que compromete la totalidad de la persona; un estilo de vida que involucra a su vez un ejercicio persistente (*askesis*) sobre uno mismo. Se trata de una acción (una práctica

---

7 Véase: <http://alechuzademinerva.blogspot.com.co>. Gabriel es un pensador contemporáneo que se ha centrado en la llamada filosofía práctica (Ver su artículo *¿Qué es la filosofía práctica?* en <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/arnaiz53.pdf>) y la ha divulgado en YouTube a través de una serie denominada: “Mis filósofos de cabecera”.



o quehacer), afectiva e intelectual, que conduce a substraerse de la angustia, de lo aparente y lo insensato. Por eso, el quehacer del filósofo consiste en transformar la propia vida, despojándose de lo artificial, usual, tradicional, reglamentado, para asumir una “vida filosófica”. Y de modo accesorio, puede impartir cursos, investigar o escribir textos, participar en congresos, redactar artículos científicos, solo para conservar dicha vida filosófica o para ayudar a sus discípulos a ejercerla.

Nehamas (2005), en su libro *El arte de vivir: reflexiones socráticas de Platón a Foucault*, señala que escribir es consustancial al arte de vivir, pues —así como sucede con el edificar y el habitar—, la acción misma de escribir, meditando sobre las cuestiones filosóficas que se supone configuran la propia identidad, ya recoge en sí el proceso creativo de dicha identidad y vida propias. Añado que este escribir filosófico ha de ser, de algún modo, narrativo pues siempre incluye una dimensión biográfica (Delory-Momberger, 2015). Los autores que Nehamas aborda (Montaigne, Nietzsche, Foucault) nos han dejado buen testimonio de ello en sus obras, continuando la tradición filosófica iniciada por Sócrates que conocemos como *el arte de vivir*, cuyo fundamento es la convicción de que la vida (o mejor, la vida buena) no hay que asumirla como una sucesión de eventos provenientes del exterior, y de algún modo predeterminados, sino que hay que construirla de modo consciente, llegando así a configurar una obra propia (una obra de arte) de la que el sujeto es autor y personaje al mismo tiempo. Personalmente, creo que ese proceso estético de realizar (vivir filosóficamente) la propia existencia supera ampliamente lo que algunos filósofos prácticos actuales reducen a una mera acción terapéutica (que la filosofía también podría cumplir) o a reflexiones conceptuales y muy teóricas sobre “temas prácticos”.

Por eso, ese arte de vivir es una cuestión de *actitud*. El legado de Sócrates no es un método, pues no existen recetas para convertirse en artífices de la propia identidad (aunque existen las llamadas “técnicas de sí”, que bastante ayudan). Y ello, simplemente porque no es posible, *per se*, una vida buena para todos. Cada cual debe construir la suya; por tanto no se trata de aspirar a *ser* Sócrates, Montaigne, Rousseau, Nietzsche o Foucault —a Nietzsche, en

particular, le molestaba bastante la idea de imitar a alguien, pero sobre todo sentía pánico ante la posibilidad de ser imitado—; en síntesis, el modelo no es el personaje mismo; lo atrayente de todos ellos, lo que los iguala y los une, es el que adoptaron una determinada actitud frente a la vida y la filosofía. El resultado, exitoso o fracaso rotundo, no es relevante. Lo que importa (y fue lo que ellos hicieron) es asumir el proyecto de automodelación, comprendiendo que, como señala Cruz (1986), “el sentido ya solo puede ser dirección, lugar hacia el que apuntan, con su inevitable torpeza, los actos y los proyectos de los sujetos. Algo que adquiere realidad como resultado de la acción. El sentido se despliega en el surco que los hombres van abriendo en la superficie de su existencia” (p. 97). No puedo dejar de subrayar el carácter praxeológico, y profundamente humano, que tiene este proceso narrativo-estético-existencial de construir la propia vida desde una actitud filosófica.

Ahora bien, tal forma de entender la filosofía coincide con las tesis de Hadot (1998; 2006) y con su interpretación de la filosofía antigua (hasta San Agustín) y por eso me apoyo en él: la filosofía es un modo de vida, entendida como cuidado de sí, de los otros, de las cosas y de la conexión con lo trascendente; es la forma de constituirnos superando los juegos de verdad y poder de los que irremediablemente hacemos parte; es un pensar que acoge lo complejo y múltiple, lo diverso y diferente, con ciertas líneas de fuga<sup>8</sup> que convierten el pensar en autobiografía y cartografía, desde las cuales escribir es luchar, resistir, diagnosticar y constituir nuevas subjetividades contra toda sujeción a quienes (sean personas o instituciones) vigilan y castigan desde la subjetividad dominante que siempre excluye la otredad y la pluralidad de las diferencias. Lo autobiográfico es importante, “no solo como referente de

---

8 Esto si caracterizamos la filosofía desde la “imagen de pensamiento” del rizoma deleuziano; en la teoría de Deleuze y Guattari un rizoma es un modelo descriptivo o epistemológico en el que la organización de los elementos no sigue líneas de subordinación jerárquica con una base o raíz que da origen a múltiples ramas (según el conocido modelo del árbol de Porfirio), sino que todo elemento puede afectar o incidir en cualquier otro inesperada y permanentemente (Deleuze & Guattari, 1972, p.13).

identidad o como forma privilegiada de expresión de la singularidad, sino también y principalmente como aquello que nos permite reconstruir acontecimientos del pasado y dotar de un sentido nuevo la relación con los otros, nuestra propia existencia” (Ruiz, 2016, p. 16). En consecuencia, “cada uno es reenviado a la construcción reflexiva de su propia existencia, a su *biografía* —entendida aquí no como el curso real, efectivo de la vida, sino como la representación construida que se hacen los actores de ella— y de su capacidad de *biografización* de los ambientes sociales” (Delory-Momberger, 2015 p. XXIX).

En ese sentido, la filosofía como forma de vida y oficio artístico, remite inexorablemente a la categoría *epiméleia* (del verbo griego *epimeleîsthai*: cuidado, atención, solicitud, diligencia, gobierno, dirección, liderazgo, preocupación ...) de sí, de los otros, de las cosas, de los valores y de lo trascendente. Obviamente esto no lo entendí como una estructura fija, establecida de una vez por todas, sino como un proceso vital y permanente: filosofar es entonces , para mí, hacer de la vida, amorosamente, una obra de arte y convertir la ética en una estética de la existencia, rompiendo, si es necesario, con estructuras, sistemas, poderes, reglamentos, creencias, costumbres, normas o ritos establecidos. Blanchot (1992b) también lo dice muy acertadamente, refiriéndose a Foucault:

Quando Foucault, siguiendo a Nietzsche, regresa a los griegos no es por erudición ni *anamnesis*, sino porque se inclinaba a buscar en ellos no tanto una moral cívica como una ética individual que le permitiera hacer de su existencia —de lo que le quedaba de vida— una obra de arte. De ahí la tentación de ir a buscar a la Antigüedad la revaloración de las prácticas de la amistad, las cuales, sin llegar a perderse, no han vuelto a encontrar, salvo entre algunos de nosotros, su excelsa virtud. La *philia* que, entre los griegos, e incluso entre los romanos, era el modelo de todo lo que hay de excelente en las relaciones humanas (con el carácter enigmático que le confieren las exigencias opuestas, a la vez reciprocidad pura y pura generosidad), puede ser acogida

como una herencia capaz siempre de enriquecerse. La amistad fue, puede ser, prometida a Foucault como un don póstumo, más allá de las pasiones, los problemas del pensamiento, los peligros de la vida que le preocupaban, más por los otros que por él mismo. (pp. 63-64).

Por eso lo que determina que filosofar sea un estilo de vida es el cuidado de sí mismo, que es también cuidado de los demás, lo diferente y lo trascendente desde una “actitud amigable” de proximidad; eso explica por qué entiendo el cuidado de sí mismo (*epiméleia heautoû* en griego o *cura sui* en latín) como apertura de un sujeto<sup>9</sup> a sí mismo, a los otros, a lo trascendente y a la realidad. Y así he entendido también el mandamiento cristiano de “Amar a Dios y a los otros *como a sí mismo*”<sup>10</sup>. Séneca (2011) me ayudó, con varios de sus términos latinos, a entender todo esto en la lógica de un perenne ejercitarse, que solo culmina con la muerte:

- *sibi vacare*: “quedar vacante” (jubilarse) para dedicar toda la vida al cuidado de sí mismo (*De la brevedad de la vida* 7, 5);

---

9 Por ende, entiendo la *subjetividad* como el conjunto de actitudes y prácticas que le facilitan a todo sujeto esculpir una forma de verse y de constituirse permanentemente, para desde allí relacionarse con los otros, con el otro y con su contexto. En términos filosóficos, es “*hacerse sujeto de sí*”, según una expresión tomada literalmente de Foucault (2005).

10 No siempre es clara la relación entre las ideas cristianas y el tratamiento de la filosofía como forma de vida. De hecho, Hadot elige el término “espiritual” para distanciarse de una visión “religiosa” en filosofía (por eso habla de “ejercicios espirituales”). Y Foucault, aún más distante del pensamiento cristiano, asume el cristianismo solo como acontecimiento histórico que traza ciertos recorridos y desplazamientos en la conformación de varios dispositivos modernos, máquinas gubernamentales y estrategias en la conformación como sujeto. Lo mismo podría decirse de Nietzsche, por ejemplo, al igual que de los autores grecolatinos, etc. Otra cosa es que mis planteamientos sobre la filosofía como estilo de vida y cuidado de la existencia puedan llevarse al plano de la relación espiritual, no necesariamente religiosa, con lo trascendente.

- *ad se recurrere*: dedicarse a sí mismo (18, 1);
- *se formare*: ocuparse y preocuparse por formarse permanentemente (24, 1);
- *sibi vindicare*: exigirse el poseerse a sí mismo (*Cartas a Lucilio* 1, 1);
- *secum morari*: morar en sí mismo (2, 1);
- *se facere*: cuidarse y hacerse (13, 1);
- *ad se properare*: apresurarse siempre por uno mismo (35, 4);
- *in se recedere*: volver a sí mismo (74, 29);
- *suum fieri*: preocuparse por construirse a sí mismo (75, 118);
- *se ad studia revocare*: dedicarse al estudio (*De la tranquilidad del alma* 3, 6);
- *sibi applicare*: aplicarse a sí mismo (24, 2);

Ahora bien, algo después entendí que la filosofía también se convierte en literatura y arte: ella me impulsa a escribir el poema de mi vida y contarlo como experiencia única e irrepetible, experiencia de situaciones límite, de pensamientos impensables, de finitud y momentos de eternidad, del tiempo actualizado (*kairos* presente) como acontecimiento, que es a la vez repetición, oposición y final. Poetizar y narrar es una acción, a partir de la cual, y antes que nada, nos dejamos habitar por lo que, desde la pluralidad de nuestras verdades y acciones, somos; es un “construir siendo”. Aquí recuerdo a Heidegger (1994), quien, en su interpretación filosófico-poética de Hölderlin, nos enseña que el habitar, en cuanto *êthos*, es construir/habitar en “esta” tierra, pues es aquí (y no en el prometedor cielo del “más allá”) donde desplegamos nuestro devenir, donde estamos expuestos y también cargados de ser. Poetizar/narrar desde esta noción recuperada y ampliada, como “la ocupación más inocente de todas” (Hölderlin), será relacionarse (*re-ligatio*) con la vida en sus complejas, ilimitadas y paradójicas manifestaciones a través

de las cuales adquiere forma el sentido de lo profundamente humano; de lo humano, demasiado humano.

Y también entendí que la filosofía como “*cuidado de sí mismo*” es la constitución de uno mismo como sujeto moral, desde su propia condición; por eso es una práctica, un modo de ser, un estilo de vida, una forma de conducirse, un *êthos* que conlleva, como ya dije, una resistencia ética y estética a dejarse someter por los juegos de verdad y poder que imponen las reglas y códigos; se trata de una auténtica *ethopoiesis* (la formación del *êthos* o la formación del sujeto), expresión de Plutarco recuperada por Foucault (2010), que hace que la ética sea la práctica refleja de la libertad, que permite liberarnos del totalitarismo instalado por doquier, incluso en nuestros cuerpos y mentes<sup>11</sup>, y construir nuestra propia moralidad. Es cierto que habitamos en la palabra, pero la palabra no puede separarse del actuar, como tampoco del poder y sus luchas por imponer nuevos sentidos. Se habita en la palabra, y eso supone el coraje de deshabitar la palabra establecida (y con ello el riesgo de implosionar sus moradas inhabitables) para *poiéticamente* ir haciendo habitable lo que nos ocurre cuando osadamente ponemos en circulación ciertas verdades en nuestros decires *parresiásticos*<sup>12</sup>.

---

11 Con Plutarco, la *parresía* es la virtud personal de quien enuncia su discurso veraz, que en términos de Romano (2004) se expresa así: “la *parrhésia* grecorromana, [se presenta] como la práctica que enlaza los devenires vitales a la franqueza, el coraje y las verdades” (p. 1); cualidad y coraje que existe mediante el uso de la libertad como decir verídico. Veridicción nietzscheana como riesgo consciente y voluntarista, no involuntario, sino como confirmación de su potencia.

12 La cuestión del “decir veraz” o *parresía*, del existir *parresiástico*, es fundamental en todo este libro y será trabajada en diversos momentos. El término proviene del griego *παρρησία* que significa literalmente ‘decirlo todo’ y, por extensión, ‘hablar libremente’, ‘hablar atrevidamente’ o ‘atrevimiento’. Supone no solo la libertad de expresión sino el deber de decir la verdad para el bien común, coherente con lo que se es y se hace, incluso frente al peligro individual. El término griego se refiere tanto al contexto de las relaciones públicas como a una condición de vida o a un modo de ser, situarse y actuar.

Existir prescindiendo de las palabras y verdades habituales es ofrecerles a otros, a las instituciones, a la arena pública, nuevos sistemas de verdad; es incomodar a los poderes vigentes, extinguir la moralidad establecida y, por ende, resistir. De entrada, quiero aclarar algunos conceptos relacionados con la cuestión central de este libro que es la parresía. El sustantivo parresía<sup>13</sup>, procede del latín tardío *parrehsia*, (a su vez procedente del griego antiguo *παρρησία* como “libertad de expresión”), palabra compuesta de las raíces: *pan* (todo) y *rhésis* (lo que se dice de algo, o discurso). El significado fundamental del concepto sería, desde el latín, el de “libertad para decirlo todo”, y desde el griego, el de “decir veraz” o hablar franco. En términos foucaultianos, es aquella actividad discursiva en la cual el hablante mantiene una relación directa con la verdad (desde la franqueza), con su propia vida (mediada por el riesgo o peligro), consigo mismo y con los demás (desde la psicagogia), y con la moralidad y las leyes (a través de la libertad y el deber). Más específicamente, la parresía es una praxis verbal o discursiva en la que el sujeto manifiesta su relación con la verdad poniendo en riesgo, si es el caso, su propia vida, porque entiende que decir la verdad es un compromiso para ayudar a mejorar la vida de otros (o la suya propia). La persona parresial<sup>14</sup>

---

13 Aclaro que el sentido foucaultiano que asumo en este libro no es el que ha tenido siempre ni el que se le da en todos los campos. Primero, hay un sentido peyorativo de la palabra, cercano a “parloteo”, consistente en decir algo o todo de lo que uno tiene en mente sin restricción. En la Biblia, por ejemplo, se usa ese sentido criticándolo pues es contrario al silencio requerido para meditar y comunicarse con Dios (Foucault, 2004, p. 38). Segundo, el *Diccionario de la lengua española* nos plantea dos diferencias: una fonética, pues para las academias de lengua (RAE y ASALE) la palabra se pronuncia *parresla*, sin hiato; y otra conceptual, más importante, pues la definen como un recurso retórico para dar la “aparición de que se habla audaz y libremente al decir cosas, aparentemente ofensivas, y en realidad gratas y halagüeñas para aquel a quien se le dicen”. Esta acepción de la RAE se opone a la que rescata y propone Foucault, que asumo en este libro.

14 En la lógica de estos planteamientos no hay parresía sin personas que la practiquen. Pero como es un concepto poco usado en español, aún no tenemos un adjetivo para indicar a

con libertad escoge la franqueza (en vez de la persuasión), la verdad (en lugar de la falsedad o el silencio), el riesgo de morir (en vez de la vida y la seguridad), el cuestionamiento (y no la adulación), y el deber moral (a cambio del propio interés o la apatía moral). Todo ello me permite señalar entonces las diversas inflexiones del concepto parresía: verdad, franqueza, sinceridad, valentía, libertad y confianza (Foucault, 2004, p. 46). Y esto tiene más que ver con una experiencia espiritual que intelectual:

...la única capaz de ofrecer un “conocimiento de sí”, que ha de ser concebida fundamentalmente como una práctica, y no como una teoría (en el sentido moderno). Supone una práctica de transformación, de *conversión*, en la que el conocimiento tiene valor solo en la medida en que conduce a tal transformación. En esta práctica el sujeto trata de hacerse a sí mismo a partir de un *saber* determinado. Ese saber determina su *ser*. En ese sentido, es aceptable afirmar, como lo hacen los posmodernos, que el hombre no posee sustancia. No tiene sustancia en tanto que no hay definición de una naturaleza humana ya constituida para todos, o la misma para cualquier hombre, ya sea como animal racional, irracional, o animal económico, etcétera. El hombre

---

las personas que se ciñen a la verdad y la expresan en favor de los demás, incluso si ello implica riesgos. El primero que propone un adjetivo es el propio Foucault (2004): “Aquel que usa la parresía, el parresiástés, es alguien que dice todo cuanto tiene en mente: no oculta nada, sino que abre su corazón y su alma a otras personas a través de su discurso” (p. 36). Otros posibles adjetivos serían parresiástico y parresial. Asumo este último para referirme a quienes ejercen la parresía, por considerarlo más acorde con los cánones fonético y fonológico del español. De modo que, en este libro, uso la palabra “parresial” como adjetivo referido a quien es capaz de decir lo que piensa a riesgo de ser sancionado, incluso de pagar con su vida la osadía de decir la verdad; y como sustantivo, para designar a la persona que no manipula los hechos o la verdad por conveniencia o cobardía. Eventualmente uso el término “parresiástico” para referirme a prácticas, hechos o acciones relacionados con la parresía.



se constituye como hombre en la trascendencia. El hombre es *libertad*. Tiene que hacerse. Debe darse una sustancia, la cual sea precisamente la que mejor le corresponda a su *esencia*, y ello es posible desde un acto de interpretación sobre el ser que *desea ser* [...]. La vida espiritual es aquella en la que se reflexiona sobre la práctica de la vida con el fin de transformarla y no meramente conocerla [y ella] necesita ser elegida y solo puede ser elegida en la medida en que se experimenta su necesidad [...]: es la educación para la práctica de los ideales compartidos en una comunidad. Es la manera como alguien se constituye a sí mismo como sujeto moral (Foucault, como se citó en Gómez, 2007, pp. 131-132).

Ahora bien, ese decir parresiástico es una nueva forma de habitar espiritualmente en este mundo que está dejando que impere la estupidez instituida. Pero, igualmente, el lenguaje *ethopoiético* del parresial es advenimiento del ser mismo. El parresial, en su práctica ética de la sinceridad, del coraje y las verdades, no es un dios ni tampoco una figura idealizable capaz de erigirse en nuevo cimiento del mundo. El parresial, parafraseando a Heidegger, es lo más próximo a lo que somos, pero la proximidad es lo que más lejos nos queda a las personas. Como en el diálogo platónico *Ion*, toda intervención parresiástica repercute sobre la existencia de quien dice, de quien escucha, y del mismo existir. Por eso la capacidad *ethopoiética* de la parresía excede al propio sujeto que dice su verdad, para en un mismo movimiento, impactar en la habitabilidad de quien lo escucha.

Me parece importante también clarificar lo que son las cualidades de una persona parresial:

- a. Sin verdad no existe parresía, por eso, la persona parresial se atiene a la verdad, o al menos a lo que toma (cree) como veraz.
- b. Quien es parresial es valiente, pues dice su verdad en contextos de peligro. La parresía siempre ocurre en situaciones comunicativas desiguales, donde quien dice la verdad está por debajo

de a quel a quien se la dice. Por eso, criticar al subordinado no es parresiástico<sup>15</sup>.

- c. La persona parresial cuestiona y es crítica, sus opiniones y juicios están encaminados a cambiar una situación o actitud. La función de la parresía no es demostrar la verdad, sino cuestionar interiormente al interlocutor o al propio hablante. Y esta crítica se erige contra la espiral del silencio que generan quienes controlan la producción y circulación de los discursos en una sociedad.
- d. La parresía tiene que ver con el “todo decir”, no tanto por la pretensión de “decirlo todo”, sino en el sentido de ponerlo todo en lo que se dice. Esta franqueza es la libertad, la apertura que permite decir lo que debe decirse, cuando hay que decirlo, y en el modo que se considere pertinente para decirlo. La persona parresial se puede equivocar como cualquiera, pero cree serenamente en lo que dice y dice lo que cree.
- e. El parresial no solo es veraz sino que también es sincero y coherente. Cuando se decide por una opinión, afirmación o juicio es porque

---

15 Para mí un buen ejemplo de valor parresiástico en la historia latinoamericana es el *Sermón de Adviento*, pronunciado en diciembre de 1511, ante las más altas autoridades de la sociedad encomendera, y en medio de la nada. Allí, frente a los diversos poderes (político, militar, económico, fáctico y simbólico) de la sociedad encomendera, Fray Antón de Montesinos, con voz firme y vibrante —según Bartolomé de Las Casas, testigo presencial— les reprochó sus crueldades a los encomenderos y sus protectores: “Todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? [...] ¿Cómo los tenéis tan oprimos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurrer y se os mueren, y por mejor decir los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? [...] ¿Cómo estáis en tanta profundidad, de sueño tan letárgico, dormidos? Tened por cierto, que en el estado que estáis, no os podéis más salvar, que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe en Jesucristo” (1980, p. 385).

crea firmemente que es verdadero, y lo refleja en sus actuaciones, con su ejemplo. Sus principios son tan estables que no cambia sus opiniones por conveniencia. O sea que observa la realidad con los lentes de sus convicciones, y no con los de sus intereses.

Estos rasgos de la parresía y de la persona parresial conforman, por así decirlo, un tipo de sujeto social, desde la teoría propuesta por Meschonnic (1995), que sería la contraparte del hombre *light* plasmado por Rojas (2004); o del hombre mediocre, de José Ingenieros (1990), del estúpido de Cipolla (2013) o del “perfecto idiota latinoamericano” de Apuleyo, Montaner y Vargas (1997) que termina siendo la persona corrupta que hoy padece nuestra sociedad colombiana, totalmente desmembrado de su dimensión espiritual. En todo caso, el parresial es un sujeto superior, en el sentido nietzscheano, solo por su apego a la verdad, por su altruismo y su honestidad.

Ahora bien, este retorno a los griegos en su concepción del auténtico filosofar y de la actitud parresial, así como a los modernos que también los retomaron en su momento, no ha sido para mí nostálgico ni paradigmático. Repensarlos no es hacer de su filosofía práctica la praxis ejemplar de la vida bella y buena; no se trata de caer en anacronismos, es simplemente constatar que están ahí en la historia de la civilización y que podemos distanciarnos de ellos y, con libertad, reinterpretarlos mediante un análisis crítico de su horizonte de comprensión; hacer hermenéutica sobre su propia hermenéutica con finalidades vitales y praxeológicas: vivir la propia vida y ser feliz.

Por otra parte, en todo este quehacer filosófico y praxeológico, la pregunta griega por los *aphrodisia*<sup>16</sup>, en especial, aquella del ¿cómo usarlos? sigue siendo

---

16 Según Foucault son actos queridos por la naturaleza, a los que se asocia un placer intenso y que son conducidos por una fuerza siempre susceptible de exceso y rebeldía (2003, p. 105). El problema ético de los *aphrodisia* o, para utilizar el vocabulario foucaultiano, el modo como se han convertido en sustancia ética responde a una forma de interrogación diferente de la cristiana y de la moderna: más que la morfología del acto, lo que está en primer plano es su dinámica, esto es, la secuencia deseo-acto-placer, ligando estos tres

fundamental si entendemos la filosofía como estilo de vida, tanto para la salud (dietética), como para el hogar (económica), o para las relaciones (erótica) y la verdad (filosófica). Es que para los griegos el cuidado de sí mismo (entendido ahora como *téchne tou bíou*: 'arte de vivir') supone tanto el arte erótico como la conversión o ejercicio espiritual de transformación, para llegar a ser señor de sí mismo, corrigiendo la mirada para mirar a lo que se debe mirar y actuar para que la vida sea estéticamente ética y éticamente estética. El cuidado de sí mismo se transforma así en dominio para regular placeres y deseos, y en gobierno de sí mismo expresado como temperancia, piedad y justicia, que ofrecen como resultado la serenidad o tranquilidad existencial (*apatheia, ataraxia*), felicidad, constancia, clemencia, misericordia, bienaventuranza; en pocas palabras, la plenitud de lo profundamente humano, porque en todo ello tiene un papel relevante la amistad, la relación y la proximidad. Así, la filosofía como forma de vida transforma el cuidado de sí (ética) en cuidado de los otros (política), en cuidado de las cosas (saber) y en cuidado de la relación con lo trascendente (espiritualidad).

No puedo dejar de señalar que, para esta forma de pensar y vivir la filosofía, hay otro verbo importante: *epilegein* (escoger, elegir, añadir, pensar, reflexionar, prever, leer, preocuparse) cuyo sustantivo es *epílogos* (el *logos* que al final refresca el arte de pensar y de vivir, y lo redirecciona<sup>17</sup>). Al realizar este ejercicio, el filósofo se convierte en aquel que se esfuerza por ensanchar todas las posibilidades de la formación (*paideia*) como cultivo en su vida cotidiana, gozando del gozo de existir. Y esto, desde Marco Aurelio, supone tres disciplinas: control del deseo (coraje), del juicio (sabiduría) y de la acción (justicia), que nunca son prácticas individualistas porque filosofar siempre

---

elementos de tal modo que forman un conjunto inseparable. La interrogación cristiana y moderna, en cambio, se estructuró sobre la base de su separación (entre acto y placer, entre deseo y placer).

17 Lo opuesto al epílogo es el prólogo, el principio, que sirve normalmente para abrir la historia y captar el interés.

es diálogo consigo mismo y con los otros. Es necesario un trabajo interior, una conversión para lograr esta autodisciplina serena (Hadot, 2013). Pero hay que vivir siempre en el presente, no de la nostalgia del pasado ni de la esperanza del futuro. Se trata del *carpem diem* de Horacio; compartido por los estoicos y los epicúreos.

De este modo, solo intento responder a este inquietante desafío de Thoreau<sup>18</sup> (2010):

Hoy en día tenemos profesores de filosofía, pero no filósofos. Sin embargo, enseñarla es admirable porque en un tiempo también lo fue vivirla. Ser un filósofo no consiste meramente en tener pensamientos sutiles, ni en fundar una escuela, sino en amar la sabiduría tanto como para vivirla de acuerdo con sus dictados, para llevar una vida de simplicidad, independencia, magnanimidad y confianza. Consiste en resolver no solo teóricamente algunos problemas de la vida, sino también prácticamente. (p. 13).

Recuerdo, entonces, insistentemente que no basta enseñar filosofía, ni interpretar textos, porque la filosofía es más que algo escolar (o escolástico). O también, respondo a la incitante idea de Charles Péguy de que la filosofía no ocurre en la clase de filosofía, porque la filosofía está en la vida cotidiana y, lamentablemente, casi nunca la vida está en las aulas<sup>19</sup>. O a la fascinante

---

18 Thoreau, así como Emerson, importantes pensadores americanos, defendieron la idea de la filosofía como modo de vivir deliberado, mediado por el cuidado crítico de sí o la mejora de sí mismo. Ambos han luchado contra el restringir la filosofía a un tema exclusivamente académico para el puro intelecto. Si Emerson (1990) admitió que “la vida no es un simple juego dialéctico” y que “saborear la vida por el intelecto no puede reemplazar la actividad muscular” (p. 222) Thoreau lo dijo más explícitamente en la cita que sigue en el texto.

19 En su pequeña obra *Marcel* (1897), Péguy afirma que la filosofía es arte y que los artistas no tienen alumnos. La filosofía nace del fondo del alma, quizás con la ayuda de los autores

pero terrible ironía del historiador Simón Leys (2006) de que todo lo enunciable pierde su importancia, porque tenemos demasiadas “verdades” filosóficas, pero poco vivimos filosóficamente<sup>20</sup>. Entonces el quehacer filosófico es siempre un trabajo reflexivo y crítico del pensamiento sobre sí mismo, que supone arriesgarse a pensar siempre de un modo diferente, en un intento por alterar las formas de saber y de vivir; es enfrentar los problemas del ser, del conocer y del actuar con sano escepticismo, sin ínfulas de universalidad, conscientes de que lo único permanente es el cambio, lo único necesario es lo contingente y lo único infalible es lo falible. Por eso, en filosofía hay que trabajar *ex suppositione*, es decir, ‘en el supuesto de’ o ‘con la condición de’; todo, desde esta perspectiva, ocurre como necesidad hipotética.

Por todo lo señalado hasta ahora es que mi oficio como profesor de filosofía y pedagogía, durante muchos años, siempre lo ejercí en clave mayéutica e irónica. Con un enfoque intertextual entre Sócrates, Nietzsche y Comte-Sponville, entre otros, me he dedicado a problematizar las vidas y las mentes de muchos jóvenes, a mediar para que broten de ellos, gracias a la exposición, la pregunta y el diálogo, innovadoras perspectivas filosóficas. Mediar es hacer posible el diálogo entre contrarios, para que en la realidad quepan todos los entes, sin exclusión y sin divisiones destructivas, incluso haciendo del no ser una posibilidad dialógica. A estas reflexiones mayéuticas agregó la ironía, porque la vida de Sócrates fue irónica: situado y sitiado por Xantipa y sus hijos, sus discípulos y efebos, las leyes y la libertad, Alcibíades

---

anteriores, pero siempre de una manera muy personal. Diez años más tarde, en su *Undécimo cuaderno*, expresa: “Un alumno no vale, no comienza a contar sino en el sentido y en la medida en que deja de serlo, en que no es absolutamente un alumno. No que no tenga el derecho de descender de otra filosofía o de otro filósofo. Pero debe descender de él por las vías naturales de la filiación, y no por las vías escolares del alumnado” (1959, p. 1099).

20 En su *Breviario de saberes inútiles* (2016, Barcelona: Acantilado), que es el testamento literario y humanista de uno de los grandes intelectuales del siglo XX, y recoge treinta y nueve ensayos que fue publicando a lo largo de su vida en revistas de prestigio como *The New York Review of Books*, *The Times Literary Supplement* o *Le Magazine Littéraire*, entre otras.

el bello y Agatón el bello-bueno, la retórica y la filosofía, la fuga y la cicuta, la guerra y la paz. Pero desde esta ironía logró la paz interior; por eso su vida fue irónica e irénica (pacífica); más que escarnecer a los otros, se burlaba de todos los saberes, sobre todo del suyo. En mi vida como profesor de filosofía, en mi ejercicio praxeológico de la filosofía y la pedagogía, ha habido también hijos, discípulos, códigos y libertades, Alcibíades y Agatones, retóricos sofistas y filósofos, fugas y venenos. Un oficio filosófico vivido como un filosofar pendular o, como dice Nietzsche (1995), hablando de Sócrates, una sabiduría llena de picardías.

Ahora bien, en ese proceso formativo -personal y social-, tres categorías (*êros*, *philia* y *ágape*), creadas por los antiguos para caracterizar a la filosofía como amor a la sabiduría, han sido fundamentales. Nunca me he desprendido de ellas.

Desde el *êros*, la filosofía se convirtió para mí en una erótica maniática llena de enamoramiento, deseo, seducción, productividad, fecundidad, atracción, alegría y goce pleno. Platón, en el *Fedro*, es quien mejor lo describe poéticamente: el amor (*êros*) es como una locura o manía; ahora bien, como existen dos formas de locura; una, fruto de trastornos humanos, y otra que ocurre debido a una conversión (*theia mania*), como locura amorosa y excelsa, entre Afrodita y Eros, siempre se tratará de una simbiosis. Para mí este texto es iniciático. La filosofía, gracias a la inspiración apolínea y al amor dionisiaco, libera un proceso de búsqueda entre los misterios del qué puedo conocer, qué debo hacer, qué cabe esperar, y quién es el ser humano. Este aprendizaje místico es divino (como hermenéutica en busca del sentido) y demoníaco (como búsqueda siempre afectada por el hecho de no servir a ningún sentido); es *amor y muerte* a la vez. Filosofar es como volar, en ese carruaje alado conducido por trastornadas yeguas, que descubre el doble atributo del filósofo: hombre divino y bestia terrible. Este mito del carruaje alado, como erótica de la filosofía, tanto en Parménides (el *thymós* del poema) como en Platón (la *epithymía* o apetito: *Cratilo* 419d, *Teeteto* 143e), ofrece una condición de posibilidad, que me confirma lo que antes siempre vislumbraba: que el deseo es la fuerza vital de la búsqueda filosófica, porque “el hombre es un animal erótico” (Comte-Sponville, 2012). Sin la obsesión desiderativa, sin el deseo loco, toda

filosofía desaparece en el juego inútil del amante y el amado que nunca copulan. Si se ama la sabiduría, la filosofía es alegría vital.

La segunda categoría es *philia*. Y es Cicerón, con su pensamiento ecléctico (que implica no afiliarse a una corriente del saber, sino apropiarse los mejores elementos de todas) quien me ha mostrado esta faceta del filosofar: amistad hacia lo divino y lo humano y con las raíces en las que se fundamentan. La filosofía es entonces una forma de saber y de vivir. Como saber, se traduce en conceptos y, como forma de vida, en un dominio de lo que conviene frente a las situaciones límite de la vida (muerte, sexualidad, dolor, crimen y locura), que Cicerón llamaba “turbaciones del alma”. Y me ha permitido entender la filosofía como terapia para el alma: cura de los celos vanos y de los frívolos deseos. Así, la amistad también es un estilo de vida. La *Ética nicomaquea* me mostró que amar es la virtud de los amigos y como señala Comte-Sponville (2008), es necesidad, gracia, placer, acto, virtud y alegría, amor que se alegra y se comparte. *De amicitia* de Cicerón (1999) es uno de los diálogos más conmovedores sobre la amistad; destaco aquí dos de sus ideas claves. La primera es que la amistad es unión de pensamientos, ideales, gustos y querer, mantenida siempre por la virtud y la sabiduría. La segunda idea es que donde existe amistad no hay lugar para vicios, egoísmo, bajeza, ambición, mala fe, deslealtad, traición ni infamia.

La tercera categoría, el *ágape* es la resignificación cristiana del *êros* y de la *philia*. Comte-Sponville (2012) lo entendió muy bien: es un amor universal, es decir, un amor *philia* dirigido hacia todo el mundo y no solo a los amigos, los cercanos o la pareja; es el amor que ofrece y da, sin necesidad de recibir; es la dulzura y la ternura que corresponden a ese no ejercer fuerza o poder ante la presencia del otro; es el amor sin apegos, el amor desprendido de sí mismo y de todo. Es benevolencia sin concupiscencia, es misericordia sin posesión y sin carencia. Agustín de Hipona es aquí genial: si filosofar es amar la sabiduría y si la sabiduría es Dios, entonces filosofar es amar a Dios y el filósofo es el que ama a Dios; es amar a Dios y al otro como próximo (*La ciudad de Dios* XI, 26). De ahí su célebre consigna “ama y haz lo que quieras”, porque la filosofía es movida por la fuerza del *ágape*, y cuando se ama no puede hacerse el mal.



Ahora bien, creo que estas tres categorías, lejos de excluirse, se incluyen mutuamente. Por encima de los dualismos destructivos, en filosofía caben todos los amores: *erôs*, *philia* y *ágapê*. A la dicotomía totalitaria y sistemática hay que combatirla con la sintonía dialogal, lo que Paul Ricoeur (1998) llama “proceso de metaforización”, mediante el cual el amor erótico, *erôs*, tiene el poder de resignificar el *ágapê*, al traducir la analogía real que relaciona todos los afectos distintos. ¿Por qué mi insistencia, finalizando este capítulo, en estas tres metáforas del amor? Porque en últimas, para mí, filosofar es una forma de amar y, con ello, de vivir. Erótica, amistad y misericordia escenifican filosóficamente el “banquete del amor”. Pseudo Dionisio Areopagita (2007), en su *Teología mística* (2007, pp. 245-255), dice que se puede filosofar de modo inspirado, dialéctico, simbólico y por indicios, pero siempre el motor de todas estas formas de filosofar es el amor. Y pienso que es clara la analogía entre las cuatro manías eróticas del Fedro y las cuatro maneras de filosofar del areopagita. Porque, al fin y al cabo, la dialéctica nos conecta con lo bueno, la erótica con lo bello y la mayéutica con lo sabio. Por eso, siempre he tratado de ejercer el oficio de filósofo como lo planteaba, en negativo, Séneca (2012): ahora, el mal reside en parte en los maestros, que nos enseñan a discutir, y no a vivir; y en parte en los discípulos, que no acuden a los maestros para cultivar su alma, sino su ingenio.

Por eso, ante el reto que la llamada condición posmoderna o posindustrial (también llamada “sociedad líquida”) lanza a las disciplinas humanas y sociales, se requiere mostrar que la filosofía es relevante precisamente porque promueve el pensar crítico y por sí mismo, el conocimiento de sí, el respeto a la diversidad y la diferencia, y la necesaria configuración de una ciudadanía o comunidad política, entre otras cosas. Pero, sobre todo, porque la filosofía impide la instrumentalización de los saberes, siempre y cuando se entienda el ejercicio filosófico como el “que tiende a potenciar el pensamiento por sí misma(o), el examen de sí o la construcción de narrativas sobre quiénes somos y el mundo que nos rodea” (Acevedo & Prada, 2017, p. 18); es decir, el filosofar cuya finalidad es el ejercicio mismo del filosofar. Como lo señala Nussbaum (1997) “la relevancia de la filosofía como saber consiste en que haya estudiantes que han examinado sus creencias socráticamente en alguna medida [...] estudiantes que hayan ganado la

confianza de que sus propias mentes pueden afrontar las preguntas más difíciles de la ciudadanía” (p. 48). Y, obviamente, como la escritura es esencial para el quehacer filosófico, lograr pasar de una educación filosófica centrada en la “lectura crítica” de autores y textos, a una que cultive también la producción textual:

Así pues, la filosofía como el ejercicio o práctica del pensamiento orientado a la vida buena puede fomentarse, entre muchas otras formas, en una aproximación a la escritura, sensible al estilo y las formas de escribir, sensible al contexto y la particularidad de quien escribe, sensible a la forma en que quienes somos está presente y afecta el acto de escribir [...] el acto de escribir como acto de pensarnos y expresarnos en nuestra particularidad puede ser un fin en sí mismo y recibir de quienes escriben su sentido y valor vital. (Acevedo & Prada, 2017, pp. 33-34).

Esa escritura, en la lógica de este libro, es fundamentalmente biográfica puesto que en la existencia humana todo comienza y termina con las historias: no hay vida sin relato y toda vida es trayectoria de vida individual. Además, el relato es una forma de pensamiento y de inteligibilidad de la realidad (Delory-Momberger, 2015, pp. 1-13). La vida, y mucho más la vida filosófica, no puede ser vivida sin ser contada.

Por último, quiero resaltarlo de nuevo, vivir filosóficamente siempre será un acto de valentía y de total libertad porque, como lo señalo en un escrito anterior (Juliao, 2015, p. 160):

La filosofía es peligrosa e incómoda para todos los poderes, pues estos toman cuerpo a partir de una determinada desviación respecto de la “verdad”, y su misma condición de posibilidad no es otra que el ocultamiento y el disimulo. Así comprendemos la exhortación nietzscheana a que la filosofía deje de ser “ciencia pura”, cuando él profundiza en el sentido más radical del panfleto schopenhaueriano contra el filosofar que se practica en

la Universidad, la filosofía de los profesores. La filosofía educa porque abre y pone en resguardo un espacio de libertad al que los tiranos no pueden llegar. Tal apertura de libertad como condición de la educación del filósofo, Nietzsche la especifica así: “libre virilidad de carácter”, “temprano conocimiento de los hombres”, “ausencia de educación sabia o erudita”, “ninguna estrechez patriótica”, “ninguna coacción a ganarse el pan”, “ninguna relación con el Estado”. (*Tercera intempestiva*, 8, 411/105).

No podemos esperar sentados a que se solucionen los problemas políticos ni que la ciencia logre el progreso requerido, para darnos la educación que requerimos y habitar existencialmente en la dimensión del sentido. Lo ético-político, alejado del *logos*, se ha vuelto otro negocio, y el mundo es hoy un mercado donde se compran estilos de vida... y la educación se ha vuelto un adiestramiento sistematizado; por ello:

...es necesario que el individuo acceda a un *conocimiento de sí* donde los valores éticos no sean deducidos de representaciones sino inspirados por su propia transformación, derivados de ella, y fomentados no como discursos éticos [...] sino como prácticas concretas capaces de comprometerse en una transformación. Es necesario entonces que la enseñanza de la filosofía se ocupe del cuidado de sí, de la transformación de sí. (Gómez, 2007, p. 135).

¿Acaso Heidegger (2001) no dice que “solo sabe el que entiende que constantemente tiene que volver a aprender y quien, basado en esa comprensión, sepa, ante todo, que siempre puede aprender” (p. 29)? Que es lo mismo que decir que la actitud del filósofo no es solo asombrarse ante las cosas cotidianas, sino, ante todo y primordialmente, tener la capacidad, tenacidad y decisión de quedarse a vivir perennemente en ese estado de asombro, sobre todo frente a su misma existencia, que lo aparta radical y definitivamente de la cotidianidad, pero sin dejar de vivir en ella, y le permite ser feliz en un mundo, que, si no es pensado y vivido filosóficamente, aparece como un mundo infeliz.



## 2. Sócrates:

# la filosofía como estilo de vida y proceso formativo

*En el arte de vivir, el hombre es al mismo tiempo el artista y el objeto de su arte,  
es el escultor y es el mármol, el médico y el paciente*  
E. Fromm

Desde mi planteamiento inicial y fundamental del capítulo anterior, quiero destacar una dimensión de la filosofía antigua que, más que cualquier otra, la distingue de aquella como se la entiende hoy: la idea de la filosofía como un estilo (forma) de vida y actitud formativa. Este punto de vista, si bien no ha prevalecido en la historia de la práctica filosófica, siempre ha existido y en muchos autores.

La filosofía era en la antigüedad, como lo ha sido siempre, una serie de problemas por profundizar, de contradicciones para resolver, de conclusiones a enunciar mediante argumentos filosóficos (que a su vez deben desarrollarse y explicarse), de teorías alternativas y concurrentes, que uno promueve o rechaza por razones que luego se cuestionan, se defienden y se transmiten a otros. Pero, en general, los filósofos no solo eran los expertos de tal o cual campo intelectual, ni su actividad se limitaba a profesar doctrinas o métodos argumentativos; se diferenciaban de los demás, precisamente, por su manera de vivir y por cómo lo “enseñaban” a otros. No me refiero aquí a esas imágenes ingenuas, tales como el tener barba o el recorrer los lugares públicos de la ciudad en harapos; los filósofos *vivían* su filosofía y no solo en el sentido de consagrarle todo su tiempo a la investigación filosófica. Ser filósofo, de hecho, para muchos filósofos de la antigüedad, no era tanto buscar, discutir y enseñar filosofía como vivir toda su vida de cierta manera - filosóficamente - e instar a otros a vivir del mismo modo.

Hoy somos conscientes de esta dimensión peculiar de la filosofía antigua, en gran medida gracias a los trabajos de Hadot en los años 1960; según él, esa dimensión era la esencia de toda la filosofía antigua, desde sus orígenes presocráticos hasta su final, con los últimos platónicos del siglo VI d. C. Obviamente, fue Sócrates (o más bien su imagen, transmitida por las obras de Platón, Jenofonte y otros autores), quien estableció las grandes líneas de la filosofía como estilo de vida<sup>21</sup>. En todos los casos, la figura de Sócrates viviendo una vida filosófica, como aparece en los escritos socráticos, jugó un papel decisivo en la importancia que esto adquirió en el período helenístico.

---

21 Antes de Sócrates, hay que mencionar a los pitagóricos que habían creado una especie de secta o fraternidad con un estilo de vida comunitario. Sus ideas filosóficas estaban vinculadas a dogmas religiosos, rituales y tabúes, ya sea en el marco de una comunidad política (Crotona y Metaponto en el tiempo de Pitágoras, siglo VI a. C.) o en el contexto de organizaciones privadas (escuelas). No creo que el papel dado a la filosofía en esta mezcla pitagórica (conceptos sobre la inmortalidad del alma, la transmigración, o cualquier cosa relacionada con la importancia de los números) sea comparable al que le asigna Sócrates a la filosofía como forma de vida: la manera de vivir pitagórica no ilustra la concepción griega posterior de la filosofía. Tampoco hay ninguna razón para pensar que Parménides y sus discípulos de Elea (Zenón, por ejemplo) se caractericen por un cierto modo de vida o pensarán que su razonamiento filosófico podría ayudar a definir o fundamentar tal vida (Platón no da ninguna pista al respecto, ya sea en su *Parménides* o en el *Sofista*). Igualmente, no tenemos ninguna evidencia de la existencia de los seguidores de Empédocles, Anaxágoras y Heráclito (pese a las alusiones de Platón en el *Teeteto*, 179a-180d), o incluso de los primeros milesios —Tales, Anaximandro y Anaxímenes— que también podrían haber establecido una escuela y promovido una forma de vida. Sin embargo, sabemos que Demócrito tenía discípulos que enseñaron su doctrina atomista, durante el siglo IV, y tal vez hasta Epicuro, pero no hay ninguna razón para pensar que vivían una particular forma de vida como consecuencia de su adhesión a las ideas filosóficas de su maestro. En realidad, es solo cuando el concepto “filosofía” adquiere significado especial bajo la influencia de Sócrates y Platón se puede comenzar a considerar a la filosofía una forma de vida.

¿Quién es ese individuo paradójico que espera en silencio las respuestas?<sup>22</sup> ¿Qué se oculta detrás de la máscara del sátiro de sonrisa indestructible y gesto libidinoso?<sup>23</sup> ¿Cuál es el sentido de esta existencia irónica e irénica que cubre con su apariencia externa una vida plena? En buena parte de este capítulo me centro en el planteamiento de Nehamas (2005), que en su libro *El arte de vivir* quien hace de la figura de Sócrates un modelo del filosofar, relacionándolo con Montaigne, Nietzsche y Foucault, ya que todos ellos practican cierto “arte de vivir” a través de su obra filosófica, escrita o incluso oral; y cada uno de ellos aparece como una persona extraordinaria, diferente, con ese “carácter inusual y único, y cuyas características y estilo de vida hacen que se diferencien del resto del mundo y les hace memorables no solo por lo que hacen o dicen, sino también por lo que eran” (2005, p. 5). Para ellos la filosofía, la ética, la enseñanza son más cuestiones mostrativas que demostrativas.

Nehamas recuerda que, paradójicamente, y a diferencia de sus seguidores, Sócrates nunca escribió nada; y no solo eso, sino que los primeros *Diálogos* de Platón no nos aclaran cómo logró modelarse a sí mismo como la persona virtuosa y ejemplar que demostró ser. Sócrates decía que para lograr la virtud, primero había que conocerla. Pero aseguraba que carecía de este saber, pese a que su estilo de vida mostraba lo contrario. Y Platón, lejos de solucionar el enigma, nos presenta un Sócrates (no importa tanto si real o personaje de ficción) con la tarea cumplida, coherente e íntegro hasta el final de su vida, cuando, ante la desilusión de amigos y discípulos, asume su injusta condena y bebe la cicuta con estoicismo y hasta con alegría. Ese silencio de Sócrates es interpretado por Nehamas como “su mayor ironía, pero también su mejor legado”, simplemente porque el arte de vivir es, sobre todo, una cuestión de actitud.

---

22 Véase, sobre todo, *Gorgias* 448d y *Protágoras* 334c-e, donde se compara el silencio de Sócrates (su reticencia, su breve hablar o dialogar), el dejar al oponente desarmarse a sí mismo y contradecirse al desarrollar sus ideas, con el parloteo ornamentado de los sofistas.

23 Es claro y relevante el pasaje de la descripción elogiosa de Sócrates, hecha por Alcibiades, en el *Banquete* 216e-218d, 221e.

Kohan (2008) aplica esta misma idea a la cuestión de enseñar filosofía, sobre todo en Latinoamérica, en los siguientes términos que comparto y pretendo aclarar en este libro:

Sócrates es, en ese sentido, un momento inicial y también límite para todo aquel que ocupa el espacio de la trasmisión o enseñanza de la filosofía. Es un doble imposible, algo así como un arquetipo que se presenta toda vez que un profesor de filosofía problematiza el sentido y las condiciones de su tarea. Mal que nos pese, ya no hay como vérselas directamente con Sócrates. Hay que buscarlo donde ya no está, donde su figura asume las máscaras de los personajes que ha querido darle Platón. Esa es también la paradoja de Sócrates, y, con él, la de todo profesor de filosofía: ayudar a ver sin mostrarse; exponerse escondiéndose; enseñar a decir una palabra que no se deja leer, aparecer donde ya no se está más o ya no se es más que la forma de algún otro. *Atópico*, sin lugar, como una y otra vez el Sócrates de Platón se caracteriza a sí mismo (*Banquete* 221d; *Fedro* 230c; *Gorgias* 494d), es no solo Sócrates, sino todo profesor de filosofía [...] la práctica de la verdadera política exige que Sócrates no practique la política que, de hecho, se practica en la *polis*. El profesor de filosofía solo puede ser un político verdadero – de hecho, el único verdadero político- practicando otra política que la practicada en la *polis* [...] Sócrates ejerce una maestría diferente de la habitual y renuncia a ocupar el lugar de maestro. Sin embargo, otros aprenden de ese lugar. El profesor de filosofía afirma que no es un profesor y, de todos modos, debe reconocer que sus alumnos aprenden con él [...] [A Sócrates] no saber lo hace más sabio; más aún, es de su particular relación con el saber y de la misión divina que Sócrates desprendió de ella, que se originan, en su relato, el malestar social y político, que derivó luego en su juicio y condena [...] lo que a Sócrates le da vida, le da también la muerte; o, la filosofía precisa, para vivir, lo que la lleva a su



propia muerte. Así, en un sentido, el profesor de filosofía es el más sabio por ser el único que sabe que no sabe. En otro, lo es por no saber que sabe. Y su saber es un saber de vida y muerte: sabe que solo puede vivir un tipo de vida que lo lleva a un tipo de muerte [...] La muerte de Sócrates marca la posibilidad de la escritura en filosofía, y la vida de Sócrates el nacimiento mismo de la filosofía y su enseñanza. (pp. 16-19).

## El filosofar como actitud de vida en Sócrates

Aquí no voy a tratar el tema de los orígenes de esta idea de la filosofía como forma de vida, ni la de la influencia de Sócrates en su consolidación en las corrientes posteriores de la antigüedad. No sigo tampoco el camino que Nehamas señala sobre cómo Sócrates ejerció su actividad filosófica como un arte de realización de sí mismo como persona. Simplemente asumo el concepto que Sócrates muestra de la filosofía como forma de vida transferible a otros, de la filosofía como algo que debe vivirse y no solo como un objeto de reflexión académica o discusión, que fue lo que me marcó profundamente cuando tuve mi primer contacto con su figura siendo un joven estudiante que ilusamente pensó “quiero ser como él”. Y cuando uso el término “Sócrates”, si no especifico que se trata del personaje de un texto en particular, me refiero al personaje histórico tal como la tradición lo percibe: es decir, a través de las obras socráticas (que son la única fuente, o al menos la principal, para tener conciencia de Sócrates), sobre todo, por supuesto, a través de los *Diálogos* de Platón<sup>24</sup>.

---

24 Cuando utilizo el nombre “Sócrates”, me refiero tanto a la figura literaria como al personaje histórico. Sócrates es el personaje histórico en el sentido en que, se supone, es presentado en algunos diálogos de Platón y Jenofonte (sobre todo, los llamados socráticos menores). Por supuesto, estos autores conocieron personalmente a Sócrates o asistieron a sus diálogos y conversaciones filosóficas (Jenofonte quizá menos). Ahora

Asumo y defiendo la tesis de que, para Sócrates, vivir una vida filosófica significa vivir considerando que la razón (es decir, la capacidad de razonamiento y análisis que permite alcanzar la verdad) es nuestra facultad más alta y esencial. Vivir una vida filosófica es, entonces, vivir de acuerdo con la razón filosófica en todas nuestras acciones. Sócrates tenía una idea muy concreta de lo que ello implica, y en este punto no siempre fue seguido por sus sucesores. Ese es mi principal objetivo aquí: explorar y explicar estas particularidades.

---

bien, el llamado diálogo socrático era un género literario reconocido (véase Aristóteles, *Poética*, I 1447b11); sin embargo, como no se trata de ficción pura y simple, los autores, al parecer, no buscaban transcribir los diálogos de Sócrates a la letra, o transmitir sin ningún toque personal las ideas o intereses filosóficos del personaje histórico. El análisis de Nehamas es bastante cercano a mi hipótesis de lectura (2005, pp. 6-8; 93-96 y 101-102): dado que el Sócrates histórico no escribió nada, la influencia de "Sócrates" en su tiempo difícilmente puede ser otra que la del personaje literario. Desde las observaciones de Aristóteles (*Metafísica* A, 6, y M 987b1-4 1078b17-19, 27-31), se puede afirmar que, en su época, lo que el personaje histórico realmente pensaba y lo que caracterizaba su filosofía era algo debatible. Yo añadiría que hay una diferencia entre los diálogos que son socráticos y los que no lo son. Ya en la antigüedad, como puede verse en Diógenes Laercio, en su *Vida de Sócrates* (II, 45), se aceptaba que si Sócrates fue el interlocutor principal en la mayoría de los diálogos de Platón, este último puso en boca de Sócrates, en algunos diálogos, sus propios puntos de vista filosóficos; los cuales van más allá y, a veces se contradicen, con algunas ideas que atribuye a Sócrates en los diálogos que plantean su personalidad filosófica y moral, así como sus creencias filosóficas, como es el caso de la *Apología* y el *Fedón*. Los diálogos considerados socráticos son: *Eutifrón*, *Apología*, *Critón*, *Alcibiades*, *Cármides*, *Laques*, *Lisis*, *Eutidemo*, *Protágoras*, *Gorgias*, *Menón*, *Hipias Mayor* e *Hipias menor*, *Ion*, *Menéxeno*, *Clitofonte* y *Minos* (suponiendo que estos últimos sean realmente de Platón). Se puede añadir a este conjunto el libro I de la *República*. En este último caso, como en otros (especialmente *Protágoras*, *Menon*, *Eutidemo* y *Gorgias*) se encuentran algunas alusiones a las ideas y problemáticas de Platón - que van más allá del personaje de Sócrates tal como aparece en la *Apología* y en la mayoría de los diálogos socráticos - y que son desarrolladas y profundizadas en las obras no socráticas de Platón. Así, la distinción entre los diálogos socráticos y no socráticos no es absoluta, y debe ser tratada con precaución.

Ello me permite afirmar que, para Sócrates como para aquellos que lo seguimos, ser filósofo y vivir una vida filosófica significaba vivir según la razón, entendida como la capacidad de razonamiento y análisis para alcanzar la verdad. Y ello conformará las características que más adelante señalaré de Sócrates como educador, a partir de esta idea de Acevedo y Prada:

La filosofía, tal como la comprende Sócrates, implica en primera persona a quien filosofa: no solo en su capacidad de producir o analizar discursos, sino en el compromiso que adquiere a partir de ellos. En efecto, en la comprensión socrática el análisis de teorías implica siempre ubicarse frente a ellas, esto es leerse a sí misma(o) a partir de los discursos. Implica para cada una(o), como señalaría Kierkegaard, la pregunta por la propia relación con los discursos que se analizan (Acevedo & Prada, 2017, p. 64)<sup>25</sup>

La *Apología de Sócrates*, de Platón (1997), basta para captar esa imagen de Sócrates como filósofo que vive y encarna su filosofía. También arroja luz sobre por qué él entiende la filosofía como forma de vida. Sócrates es descrito en ella como quien dedica su vida, durante años y al parecer de forma continua, a hablar en lugares públicos con sus conciudadanos. Entre ellos se encontraban jóvenes, pero también hombres maduros, que se reunían para escucharlo. Estos encuentros tenían un carácter filosófico (de acuerdo con el sentido que con el tiempo termina por atribuírsele a la filosofía, y que el mismo Platón preconizaba)<sup>26</sup>: Sócrates planteaba preguntas sobre la vida humana, que, luego,

---

25 Nussbaum (1997) propone la pertinencia del autoexamen socrático como una defensa del pensar por sí mismo en una sociedad plural, con la reivindicación de un intelectualismo no desvinculado del mundo y la cultura.

26 Como Hadot lo explica (1998, pp. 27 y ss.), es Platón quien atribuye al concepto “filosofía” el significado que se ha conservado, al menos en los círculos académicos. La filosofía implica que uno use el razonamiento lógico para formar sus ideas filosóficas, y que uno se adhiera a un conjunto de creencias (sobre problemas físicos y metafísicos), y no solo en el dominio de la vida concreta y la política, como es el caso de Sócrates. Que Platón sea quien

a partir de las respuestas de su interlocutor, generaban preguntas adicionales que cuestionaban estas respuestas. En sus preguntas y comentarios (que surgen de las respuestas) ponía el acento en las relaciones lógicas de implicación, incoherencia y otras similares; Sócrates trataba de averiguar lo que su interlocutor realmente pensaba, en el supuesto de que tuviera opiniones sobre la verdad en cuestión. Cualquier persona que dice saber algo verdadero, pensaba Sócrates, debería estar preparada para explicar y justificar sus puntos de vista, apelando a argumentos, y comprometerse a aceptar como opiniones adicionales (o complementarias) todas las implicaciones lógicas que se pueden extraer de las primeras. Por otra parte, los diálogos se centraban exclusivamente en la vida humana (cómo vivir bien y lo más correctamente posible); especialmente sobre cómo concebir y apreciar el real valor de las virtudes que eran importantes en ese tiempo (justicia, valor, templanza, etc.), en comparación con otros bienes que parecieran también tener valor, como la salud del cuerpo, la fuerza física, la riqueza, los placeres corporales u otras clases de placeres, entre otros<sup>27</sup>.

Recordemos que Sócrates dice, en la *Apología* (30b), que lo más importante es el alma<sup>28</sup> de cada cual, y el estado en el que ella se encuentra —sana o

---

establece el sentido del concepto “filosofía” es la tesis defendida por W. Jaeger (1984) en su artículo “Sobre el origen y la evolución del ideal filosófico de la vida” (Apéndice I, pp. 467-516). El término “filósofo”, cuando se introduce a mediados del siglo V, si bien es aplicado a personas versadas en la “cultura general e intelectual”, se utiliza para designar un individuo versado en la argumentación lógica. O sea que, incluso antes que la obra de Platón produjera efectos, circulaba una representación del filósofo como quien hace uso de la argumentación lógica, quien confía en su razón para alcanzar la verdad, y que, si es necesario, desprecia la experiencia y las convenciones. Por lo tanto, Platón se alinea con un uso establecido del término.

27 Al respecto, véase Platón, *Apología*, 19d, 30a-b y Jenofonte, *Memorables* I, 1, 16.

28 Creo importante recordar que en castellano hay cuatro términos cuyo significado es cercano: alma, psique, espíritu y mente. El término “alma” proviene del latín *anima*, que a su vez, deriva del griego *ánemos*, ‘viento’. Entre los griegos (como en muchas culturas primitivas), se entendía el alma como el principio vital de todo ser viviente, que

enferma—, pues sobrepasa con mucho los otros valores. Esta salud del alma depende de la capacidad para comprender, explicar y avalar, a través del razonamiento y el análisis filosófico, los propios valores y convicciones, con firmeza y en profundidad; porque todas las decisiones y acciones del individuo reposan en la comprensión y apropiación que tiene de sus valores y creencias. Por tanto, la buena o mala salud del alma está supeditada al uso o no de la razón, como guía segura y precisa para dirigir la vida por el camino de la verdad. ¿El uso que todos hacen de tal poder está a la altura de lo que exige implícitamente la misma facultad que nos permite conocer y decidir qué pensar y hacer?

Sócrates también dice que una vida sin semejante examen no merece la pena vivirse. La vida de Sócrates es una vida dedicada a examinar a los otros y a examinarse a sí mismo (*Apología*, 38a), preguntándose si es posible justificar racionalmente los valores en los que se cree y los compromisos que se asumen.

Pero se puede ir mucho más allá. Diálogos platónicos como *Protágoras* o *Menón* nos enseñan que, según Sócrates, las personas siempre hacen lo que piensan que es mejor en el momento de actuar (en este caso se trata, por así decirlo, de una praxeología de la acción humana). Pero podría ocurrir que algunos obedezcan más a la autoridad de otros que a su propia razón, pensando que es lo mejor para ellos. Serían (¿o son?) incapaces de justificar racionalmente su perspectiva de modo satisfactorio ya que no consideran el valor de su alma. Esto implica que no se puede vivir de otro modo que de acuerdo con los propios valores y compromisos. Luego, según Sócrates, la filosofía como forma de vida es comprometerse, con el mayor rigor y coherencia posible, sin excepciones, a utilizar la razón en todas las decisiones y acciones que conforman la vida. Solo comprometiéndose a ello, pensaba él, se otorga al alma, espíritu o psique el cuidado que su valor exige.

---

desaparece cuando el cuerpo muere. La concepción del alma como algo diferente del cuerpo, inmaterial e inmortal, solo empieza a considerarse con el orfismo, Platón y, más tarde, con el cristianismo; pero no es clara en el mundo griego antiguo ni en Sócrates, quien la entendía como principio de racionalidad exclusivo del ser humano.

Hasta ahora solo he esbozado la idea socrática de la filosofía como estilo de vida y van quedando muchas preguntas por resolver. He planteado aquí la hipótesis de que Sócrates fue el primero en considerar que ser un filósofo es básicamente comprometerse a usar la propia razón para vivir bien. La vida filosófica no es más que una vida coherente con este principio. Entonces, este es el primer compromiso que asume un auténtico filósofo, cualquiera sea la escuela filosófica a la que pertenece. La decisión de adherirse a tal o cual filosofía particular, por cruciales que sean las consecuencias para su forma de vida, no es algo “existencial”; la única opción existencial es la de comprometerse a vivir de acuerdo con la razón filosófica. Convertirse, por ejemplo, en epicúreo o estoico depende de argumentos racionales a favor de la escuela filosófica en cuestión. Por eso, para entender lo que era la filosofía antigua, es esencial entender la fuerza de este compromiso de vivir según la razón filosófica, porque eso es lo que hace de los filósofos una comunidad diferente del resto de los humanos.

Y esta concepción socrática se diferencia de todas las doctrinas posteriores por el hecho de que Sócrates pasó su vida examinando sin descanso las ideas morales de los demás al tiempo que se examinaba a sí mismo<sup>29</sup>. Él pone el cuidado interior por encima de todos los demás valores, y lo hace depender de la investigación filosófica y del examen de sí mismo, aunque en la versión que Platón ofrece de su juicio, declara a su jurado que rechazaría la propuesta de libertad si le implicaba abandonar su actividad cotidiana (29d). Pero ¿por qué rechazarla? En primer lugar, dice que no es a ellos a quienes

---

29 La vida de un escéptico pirrónico podría no parecer muy diferente. Pero, desde el punto de vista socrático, el campo cognoscitivo al que el análisis y la argumentación filosófica deben conducir a los hombres excluye todo lo que se refiere al estudio de la naturaleza en un sentido más amplio que la naturaleza humana. Los pirrónicos fueron igualmente escépticos sobre la naturaleza del conocimiento de los valores humanos y la rectitud de la acción; se disponían e incluso se comprometían a examinar sin descanso argumentos de todas las áreas de la filosofía. Pero no tenían la misma fe en la razón que tiene Sócrates ni el mismo compromiso existencial de vivir conforme a la razón.

debe obediencia sino a Apolo, cuya respuesta a la solicitud de Querefón (*Apología* 21a) lo había comprometido a dedicarse al examen de sí mismo y de los otros. Añade que el jurado, representando al pueblo ateniense, debería entender que Apolo quiere que lo siga haciendo. No dudo que Sócrates sea sincero al presentar estos dos argumentos, aunque es poco probable que haya convencido al jurado con ellos<sup>30</sup>.

Pero más tarde, después de haber sido condenado, añade un argumento más profundo para continuar, pase lo que pase, filosofando a su manera (37a-38a): al considerar la posibilidad de la pena del exilio (solución sin salida a menos que, al mismo tiempo, dejara de filosofar), reafirma que dejar de filosofar sería desobedecer a Apolo. Pero el jurado no debió creerle y, por lo tanto, lo condena. Ellos piensan que es “irónico” al repetir siempre la misma cosa<sup>31</sup>, que habla sin pensar realmente en ello, e incluso que fanfarronea.

---

30 Si queremos entender por qué Sócrates expresó estos dos argumentos a los jueces, hay que recordar que él es acusado primero de impiedad. Al centrar su defensa en la respuesta de Apolo a Querefón, puede decir que lo que llevó a los atenienses a acusarlo de impiedad es lo mismo a lo que lo había comprometido Apolo. Su actitud es en realidad la expresión de su profunda piedad y, por ende, la prueba de que no es impío. Él piensa que tiene razones para creer. En cuanto al segundo argumento, Sócrates parece imitar a los oradores del siglo IV que declararon, a veces, que cuando se trató de convencer al jurado era en el interés de los atenienses de votar a su favor (véase, por ejemplo, *Lisias* I, 34-36). Por eso Sócrates piensa que tiene buenas razones para afirmarlo.

31 Escribo “irónico” entre comillas, ya que no es claro cuál de los tantos matices del verbo εἰρωνεύσθαι está en juego aquí. Nehamas (2005, p. 49) piensa que es señal de orgullo reivindicar el hecho de ser amado por el dios del cual Sócrates dice preocuparse cuando más tarde vuelve a mencionar a los jueces su “misión divina”. Es evidente que, como señala Nehamas en su análisis de la ironía socrática, que εἰρωνεία implica siempre una relación de superioridad y, por eso, siempre existe el riesgo de sonar ofensivo. Pero no es claro que Sócrates aquí sea ofensivo por orgullo. En realidad, dice que el jurado tendrá la impresión de que no piensa lo que dice y que esto constituye un motivo suficiente de delito. En todos los casos, es una razón suficiente para que el jurado considere que no habla con seriedad.

Pero él continúa diciendo: “para un hombre el bien mayor es hablar todos los días de la virtud y de todo lo que me oyen hablar, cuando someto a los demás y a mí mismo a esta revisión, y voy a decir que una vida sin examen no merece ser vivida” (Apología 38a). Pero ¿por qué piensa que ocuparse de ello a diario constituye el mayor bien, tan grande que nunca renunciaría a él? Sin duda, porque es la única forma de mejorar la comprensión de su propio sistema de valores. Se trata de poner dicho sistema a prueba, confrontándolo con las opiniones de los demás, para aprender nuevos argumentos, o profundizar en aquellos ya experimentados; y todo para justificar sus propios valores y compromisos.

La cuestión es por qué la vida filosófica o racional requiere de estos diálogos y evaluaciones de forma permanente, hasta la muerte. Se podría pensar que bastaría un tiempo de práctica del examen de uno mismo y de las opiniones de los demás y, después, comenzar a vivir, seguro de que su propio punto de vista, ya formado y confirmado, se ha establecido para siempre sobre una base racional sólida. Todos entenderían lo que es valioso en la vida humana para saber cómo actuar en cualquier situación, y si es necesario para justificarla adecuadamente. En otras palabras, se trataría de actuar con firmeza y de forma continua sobre la base de ese conocimiento en la vida cotidiana, sin que haya que dedicar todo el tiempo al razonamiento y la discusión filosófica. Todos podrían entonces vivir (o retomar) sus vidas como político, médico, ingeniero, atleta, músico, o no importa cuál. El camino que cada uno habría recorrido en la filosofía, los compromisos que logró justificar, se transparentarían en diversos aspectos de su vida, y no sería absurdo llamar a esta vida una vida filosófica. Sin embargo, viviría como un ciudadano común, una vida en la que se manifiestan los efectos de la filosofía, pero sin tener que argumentar diariamente.

Eso es lo que Calicles, en el diálogo *Gorgias*, plantea: uno debe hacer filosofía cuando es joven, pero llega un momento en que se es libre de convertirse a otra profesión dejando detrás solo un compromiso casual con el estudio de la filosofía y la discusión. También sugiere que, cuando se le pidió a Séneca nombrar un sabio estoico, señaló a Catón el Joven, un romano plenamente



comprometido en la política y la administración, famoso por su honestidad. Sobre todo, es célebre por haberse suicidado estoicamente en vez de reconciliarse con Julio César, después de la victoria de este último sobre los republicanos, de los que Catón era uno de los líderes. Sin embargo, cabe señalar que Séneca consideraba a Catón más como un sabio (*sapiens*, σοφός), que como un filósofo (φιλόσοφος). Sin total coherencia (si consideramos que un filósofo es, literalmente, un buscador de sabiduría y, por tanto, ya podría haberla alcanzado), describe igual a los otros héroes estoicos (incluyendo a Sócrates). Para Séneca, Catón fue un sabio porque su compromiso con el estoicismo (que era el fundamento de su vida) fue completo y consistente, pero no era un filósofo. Para Sócrates, como hemos visto, la filosofía solo podía ser practicada en este segundo sentido: consagrarse cotidianamente a la argumentación y el diálogo filosófico. Pero ¿por qué?

Sócrates ciertamente habría pensado: quien actúa así, contentándose con vivir de acuerdo con un sistema de valores previamente examinado, no toma en serio el compromiso de seguir a la razón como guía para conducir su vida cotidiana. Es cierto, sigue su razón hasta cierto punto, porque vive de acuerdo con las ideas ya examinadas, en lugar de estar de acuerdo con cualquier otra “razón” (la tradición, convenciones, concepciones heredadas, representaciones poéticas de modelos de vida; en pocas palabras, todo el peso y la influencia de la cultura circundante). Pero como he dicho anteriormente, vivir según la razón significa mucho más. Al parecer, Sócrates piensa que eso corresponde a la idea de que nadie ha completado plenamente el quehacer filosófico: examinar y poner a prueba las concepciones de los demás y las suyas propias sobre los valores humanos.

Por esta razón, quienes pretenden vivir una vida filosófica sin dedicarse corrientemente al diálogo y el examen filosófico, niegan el precepto socrático de que el cuidado de sí es lo más importante en la vida. De hecho, lo descuidan promoviendo uno o más valores a un rango mayor; sea cual fuere este valor, abandonan la argumentación y renuncian a la búsqueda filosófica. Esta concepción socrática tiene dos caras, y ambas parten del principio de que la razón, por naturaleza y por su propia dinámica, tiende hacia y solo se satisface por

un saber definitivo y completo - la sabiduría- sobre lo que realmente vale en la vida humana, un saber que articula la teoría y la acción (que posteriormente algunos llamarán una “teoría práctica”). Sócrates creía que los seres humanos no son, al parecer, capaces de llegar a este conocimiento. Pero también, como él lo experimenta, todo el mundo puede, dedicándose a la discusión filosófica, ampliar y mejorar su conocimiento de los argumentos que apoyan un conjunto particular de valores y compromisos, incluso aquellos que la sabiduría establece como verdaderos. Si bien el ser humano no puede lograr la salud del alma en el sentido real del término (la sabiduría), el mejoramiento siempre es posible. Por eso, según Sócrates, “la filosofía como una forma de vida”, no es una manera de vivir que hace de la filosofía solo algo preliminar que luego se podría abandonar. Si queremos ser fieles a la concepción socrática de la filosofía, no podemos considerar que cualquier estilo de vida lo ilustra, aunque se base en principios filosóficos (estoicos o epicúreos, por ejemplo); ella implica necesariamente un compromiso constante con la discusión y el análisis propiamente filosóficos. Las vidas que son “aplicaciones” de la filosofía, como la de Catón, deben clasificarse y considerarse de otra forma.

Ahora llego a las dos razones por las que Sócrates piensa que preocuparse por el cuidado de sí implica la práctica constante de la filosofía. Dije que para Sócrates la salud del alma depende de la capacidad de cada uno para comprender, explicar y justificar ante los demás y ante sí mismo sus propios valores y compromisos, gracias a la argumentación y el análisis; obviamente, al tiempo que se viven, se practican o ejercitan. Esto es lo que Sócrates entiende por sabiduría. Pero, como ya señalé, él pensaba, y no sin bases, que los humanos nunca alcanzamos del todo esta condición. Todos deben estar preparados para afrontar las objeciones que podrían esgrimirse sobre cada una de las ideas en las que se cree firmemente porque fueron examinadas con detenimiento. Pero ¿cómo una persona podría estar segura (preocupación por la validez de lo vivido), gracias a su inteligencia y su experiencia personal (que son claramente limitadas), de haber descubierto y rechazado todas las objeciones posibles? Y si olvida cualquiera, ¿cómo poderlas descartar si surgen debido a las mismas razones que la convencieron de la idea en cuestión?

En realidad, ¿cómo puede estar segura (dadas sus creencias en un momento dado) de que una experiencia inusual, suya o de otro, no la obligue a considerar racionalmente, así sea por un momento, que existe una razón para dudar de su idea? Nadie puede pretender conocer la totalidad y relevancia de las experiencias de cada uno, ni todas las posibles fuentes de objeciones en su contra. La sabiduría debe ser firme; pero sería muy imprudente pretender conocer de manera inquebrantable lo que es bueno y malo para los seres humanos. Y, sin embargo, para que alguien alcance la perfección en el conocer, explicar y justificar, gracias a la argumentación, sus propios valores y compromisos, son necesarios el saber y la prudencia. Simplemente, es la oportunidad de alcanzar esta perfección la que Sócrates niega cuando declara no saber nada (no ser sabio), y cuando duda de que cualquiera pueda. Son estas consideraciones las que conducen a Sócrates a pensar que el ser humano nunca puede lograr el bien supremo. Por eso, si se considera que este bien es lo más valioso, hay que decidirse a pasar la vida examinándose a sí mismo.

Pero hay otro aspecto de la cuestión que supone la dimensión religiosa. Para refutar los cargos de impiedad que existían contra él, Sócrates, en la *Apología* de Platón, utiliza la siguiente estrategia: se muestra piadoso al poner la finitud del ser humano en balance con este saber (conocimiento del hombre y de su vida que poseen los dioses, Apolo en particular). Solo dios o lo que es divino, dijo, es sabio (*sophos*). Sócrates y a lo mejor todos los hombres son solo *filo-sofos*, es decir, aspirantes a la sabiduría: están en busca de un saber práctico que nunca poseerán del todo. Así reconoce, de modo pragmático, que el conocimiento humano es limitado y genera, al mismo tiempo, un respeto piadoso y lleno de reverencia al inmenso poder de los dioses. Esto le da un segundo argumento para declarar que es imposible para el ser humano alcanzar el saber absoluto: el respeto piadoso y la reverencia a los dioses. Hay un aspecto positivo de esta piedad que Sócrates afirma en su defensa. Según él, ejerciendo su capacidad de vivir filosóficamente, los filósofos se acercan cada vez más al saber divino, incluso si nunca llegan. Y esto lo hacen día tras día en sus diálogos y debates, sometiendo a los demás y a sí mismos a la prueba, sobre los temas más importantes: el bien y la vida humana. Por tanto,

dedicarse totalmente al filosofar nos acerca, por piedad y como seres racionales, a la sabiduría de la divinidad.

Que el ser humano nunca alcance la sabiduría implica otra consecuencia. Sócrates juega siempre el papel de la persona que pregunta a los demás; no expone, no argumenta ni explica directamente sus propios puntos de vista filosóficos ni permite que lo interroguen sobre sus propias ideas morales o sobre las razones filosóficas que las apoyan<sup>32</sup>. Por ello los lectores se ven obligados a realizar un inmenso esfuerzo de interpretación filosófica para aventurar una hipótesis sobre cuáles son las tesis de Sócrates y, en particular, sobre las razones filosóficas que las sostienen.

En los diálogos platónicos, Sócrates nunca explicó por qué se abstiene de ello; parece ser una cuestión de principio. En el *Teeteto*, que no es un diálogo socrático en sentido estricto, en una ocasión Sócrates se refiere a ese reproche: “siempre hacer preguntas a otros y no producir nada [él] mismo sobre ningún tema” (150c4-7). El Sócrates del *Teeteto* se define como parte-ro profesional: ayuda a los jóvenes a dar a luz sus propias ideas. El dios, dice, “me obliga a asistir el parto, mientras que me impide procrear”. Sin embargo, hay que dejar a un lado la mayéutica socrática cuando uno se pregunta por qué el Sócrates platónico actúa como lo hace. Platón sugiere que la mayéutica es una adición suya a la figura de Sócrates. Y como Sócrates describe e ilustra su práctica de la mayéutica en el *Teeteto*, uno espera que la funde en una teoría filosófica (y hasta en cuestiones metafísicas, físicas y epistemológicas, campos que el Sócrates histórico nunca trató). Pero, en realidad, antes de embarcarse en su discurso sobre la mayéutica, Sócrates ha explicado previamente por qué se limitaba a preguntar y nunca daba explicaciones o argumentos a favor de sus propias concepciones sobre las cuales pudiera ser cuestionado. Después de decir “yo siempre hago preguntas a los otros y

---

32 Podemos considerar que el interludio que suspende el examen del sofista Protágoras, en el diálogo del mismo nombre, es una excepción; pero aquí Sócrates acepta ser interrogado sobre la interpretación de un poema de Simónides, y no sobre sus propias ideas morales.

nunca produzco nada yo mismo sobre ningún tema”, añade: “porque no tengo nada de sabio” (διὰ τὸ μηδὲν ἔχειν σοφόν). Esta es la razón que propongo examinar si queremos entender por qué Sócrates no asume el rol de quien responde en el diálogo filosófico.

Sócrates considera que quienes expresan sus opiniones, y por ende responden sus preguntas, están en uno de dos casos: o creen saber la respuesta, considerándose sabios como aquellos que él fue a encontrar para comprobar el oráculo (*Apología* 21b y ss.); o bien no pueden validar racionalmente sus respuestas. Esta última es la situación de sus jóvenes interlocutores: Sócrates comienza preguntándoles su opinión sobre un tema de la vida humana, y explora con ellos las dificultades filosóficas a medida que se van presentando. Ahora bien, Sócrates no se reconoce en ninguna de estas dos posiciones, aunque examina los problemas que dirigía a los otros (sobre todo gracias a diálogos anteriores). Tenía una posición sobre estos temas, a veces desconcertante e incluso extravagante, pero, como hemos visto, no estaba convencido de ninguna de sus opiniones, pese a vivir conforme a ellas mucho tiempo. Estaba preparado para seguir las pensando, si fuera necesario, hasta poder afirmar la veracidad de cada una. Para cualquiera que esté dispuesto, parece razonable pensar que el rol apropiado en el diálogo filosófico es el que asume Sócrates: cuestionar a los otros, sin dejar de revisar las ideas que surgen durante el diálogo y en la acción. En la medida en que no está parcializado por ninguna opinión, pasar del papel de cuestionador al de respondiente sería intelectualmente (y, dado el tema en discusión, moralmente) embarazoso. Hacerlo sería afirmar que es sabio, o está lo suficientemente convencido de una opinión, para afirmar que es cierta, y, por ende, justificarla completamente.

Ahora bien, en sentido estricto, todas las opiniones expresadas y todos los compromisos adquiridos en el marco de este intercambio de preguntas y respuestas son las de quien responde, no aquellas de quien pregunta. Son ellos los que, aceptando dialogar con Sócrates, han de responder a las preguntas subsiguientes, después de haber aprobado o denegado las premisas adicionales que éste les ha presentado. Y si se deduce de todas las respuestas una consecuencia incompatible con la tesis original, o al menos no plenamente

coherente con ella, es la posición del interlocutor la que sufre, pues su tesis inicial aparece no conforme con otras opiniones y, de algún modo, se muestra que no es sabio (lo que sin duda es embarazoso para alguien que pretendió un saber moral e intelectual), sea que se llame sofista u otra cosa. Los que dicen que aspiran a la amistad, la moderación u otro bien del que están seguros para expresarlo en el diálogo, deben ahora pensar más cuidadosamente para decirlo de manera satisfactoria. Tendrán que evitar contradecirse cuando intentan justificarse. Pero, en cualquier caso, el interlocutor habrá demostrado su olvido frente a lo que es más precioso, su alma. En lugar de responder a las preguntas apremiantes de Sócrates, él debería ser coherente en su vida, como lo hizo Sócrates, para tender constantemente hacia un conocimiento más sólido y lo más detallado y claro posible, del amplio campo de los valores humanos.

Durante el diálogo se espera de quien responde que diga lo que realmente piensa, no solo al formular la tesis inicial, sino también al responder a las preguntas que van surgiendo en el diálogo. En general, se espera que consideren seriamente la mejor respuesta, como quien cree en la tesis que estableció. Así las preguntas ayudan a someterse a la prueba y refinar las propias ideas. De hecho, Sócrates dice que confía en que las respuestas del otro reflejen sus creencias expresadas durante el diálogo. Pero no es absolutamente necesario cumplir con este principio - “decir lo que creemos” al responder para lograr el objetivo socrático. Así que la mayoría de las veces lo que Sócrates espera de su interlocutor es solo una hipótesis. Todo diálogo socrático comienza, como he señalado, exponiendo una tesis, de la que el interlocutor está convencido, sobre los valores morales y la mejor forma de conducir la vida acorde a ellos. Para acercarnos lo más posible a la sabiduría, como Sócrates, no podemos limitarnos a considerar esta tesis, sino que debemos ampliarla con opiniones sobre esos valores u otros que parezcan verdaderos. Por tanto, hay que ampliar el horizonte de la revisión. Y no se requiere la regla obligante de “decir lo que se cree” para cumplir con estos objetivos.

En todo lo dicho antes, he mencionado un aspecto de la filosofía como forma de vida que dejé de lado. Hasta ahora me centré en el razonamiento y la discusión filosófica, que son importantes en la forma socrática de vivir

filosóficamente. Pero, en otro sentido, todo eso es consecuencia de la idea de que cada alma es el valor supremo, y su cuidado sería el centro de la vida: este es el compromiso que Sócrates asume cuando actúa en la vida cotidiana, cuando cumple con sus obligaciones como ciudadano o cuando tiene que tomar una decisión difícil y peligrosa sobre los valores humanos a que ha llegado (en ese momento) en sus pensamientos e investigaciones filosóficas. Por eso, sobre la acción en la vida cotidiana y todas las decisiones prácticas, para Sócrates vivir filosóficamente significaba también vivir de acuerdo con la justicia, la piedad, la templanza, el coraje, virtudes consideradas de primera necesidad para el ciudadano.

En el pasaje de la *Apología* al que me he referido antes, donde Sócrates dice que se niega a dejar de filosofar públicamente, incluso si se le paga a cambio, la sabiduría y la verdad se presentan como la mejor condición para el alma (29e1-3). Pero enseguida dice que el individuo cuya alma se encuentra en esta condición posee la virtud (*ἀρετή*). Sócrates puede entonces repetir lo dicho respecto a la primacía de la sabiduría y de la verdad sobre la riqueza, el honor y el poder, pero esta vez sustituyendo los dos primeros términos por aquel de virtud:

Estoy yendo y viniendo para persuadirlos, jóvenes y viejos, de no tener por vuestro cuerpo y por su riqueza preocupación mayor o igual que la que necesitan sobre cómo hacer de su alma la mejor posible, y decirles, que no es de la posesión de riquezas de donde proviene de la virtud, sino que poseyendo la virtud es que la riqueza y todas las otras cosas buenas se obtienen, para los individuos y para el Estado. (30a8-b4).

Aquí, el término virtud se refiere a la justicia y las demás virtudes tradicionales. Sócrates, insistiendo en la sabiduría (consagrarse al examen filosófico y al examen de sí mismo), manifiesta que también se refleja en el hecho de evitar cometer un acto vicioso (injusticia, cobardía o baja autoestima, entre otros). Cualquier comportamiento de este tipo llevaría al individuo a poner el cuidado de sí (sabiduría y otras virtudes) por debajo del rango que merece,

dando preferencia a cualquier otro presunto bien por el cual, y con miras a él, se ejerce el mal, sin quererlo o complacientemente.

Así, la vida filosófica que propone Sócrates supone practicar las virtudes sociales que fueron reconocidas y valoradas en Atenas y otras ciudades griegas (y por supuesto, también entre nosotros): en particular la justicia, pero también el coraje físico y moral, la honestidad, el control de sí mismo, el respeto a los demás, una actitud amable y cuidadosa frente a todos los que encontramos, etc. Una vida filosófica exitosa será, pues, una vida virtuosa: el auténtico filósofo es la persona más virtuosa, moral y socialmente, precisamente porque solo él puede vivirlas y entender por qué estas virtudes contribuyen al cuidado de sí.

En conclusión, buscando en el origen de la tradición griega la cuestión de la filosofía como forma de vivir, es hacia Sócrates que me enfoco. La vida filosófica- la filosofía como forma de vida – Sócrates la encarnó, de acuerdo con los diálogos de Platón (y otros diálogos socráticos). Dedicó su vida al cuidado de su alma: filosofar de forma constante y continua, discutir, examinar críticamente las opiniones de los demás y la suya propia acerca de la vida humana y la mejor manera de conducirla. El propósito de esta vida era que la reflexión (y no la tradición o la costumbre, “lo que se ve bien” o “lo que parece correcto”) fuera la guía de todas las acciones, de todos los métodos para conducir la propia vida. Esta vida también fue la de un compromiso: vivir virtuosamente, al menos tanto como es posible para un ser humano, apoyando la vivencia de las virtudes en la propia reflexión y justificación filosófica, y eso en todas las acciones cotidianas. Así, el arte de vivir reside esencialmente en un doble examen: de la vida y las creencias, y la sensatez que se adquiere al practicar dicho examen, la cual permite saber cómo actuar virtuosamente en cada caso. Porque, aunque la virtud no se puede definir y el mismo Sócrates diga no saber lo qué es, sí puede practicarse. La sensatez parece resolver la aparente contracción platónica entre la relación inmediata virtud-*eudaimonía* y la imposibilidad de definir la virtud. Vivir, aunque no se logre explicar ni enseñar.



## Sócrates formador... ¿o deformador?

Quiero ahora ahondar en por qué Sócrates es para mí uno de los más claros ejemplos de lo que es un maestro de vida. ¿Cómo retribuir el encontrarle sentido a la existencia si no es con el firme compromiso de ser siempre fiel a su pasión por transferir ese aprendizaje a otros? De algún modo para Sócrates es claro que así como se prostituye la mujer (o el hombre) que vende su cuerpo, pero nunca quien se entrega a quien ama, así se prostituye quien enseña, no por vocación, sino como función o por necesidad de subsistencia; y esto surge porque para él solo hay un bien (la sabiduría) y solo hay un mal (la ignorancia). Y desde esa idea quiero distinguir entre un “enseñador sofista” y el “formador socrático”. Ambos modelos se pueden incluir en la categoría de maestro (*didáskalos*). En el *Protágoras* (311a-314b)<sup>33</sup>, Sócrates se identifica implícitamente con la figura del “médico del alma”, que para mí recuerda al maestro que examina el alma del discípulo: no se propone depositar nada en él, sino iluminar, es decir, facilitar que el propio discípulo discierna cuáles son las creencias que sostienen sus propios deseos, y los deseos que sustentan cómo habría de vivir (lo que sería, en últimas, la finalidad formativa)<sup>34</sup>. Formar no consiste en incorporar nuevos conocimientos en el discípulo, sino en

---

33 En palabras de Jaeger: “El duelo de Sócrates con la *paideía* de los sofistas se presenta en este drama del espíritu que es el *Protágoras* platónico como una verdadera batalla decisiva de aquel tiempo, como la lucha entre dos mundos antagónicos en torno a la hegemonía sobre la educación” (1948, p.128).

34 Platón no descarta que el maestro tiene cierto carácter de modelo para el discípulo, es decir, que se aprende también de la imitación del arquetipo (*demiourgós*) que el maestro es para el discípulo. Este tema, esbozado en *Protágoras* 311a-312b, parece ser luego abandonado. Aunque haya que evaluar mejor esta cuestión, propongo, como clave de lectura provisional, que los modelos de enseñador sofista y formador socrático se personifican en *Protágoras* y Sócrates, respectivamente, a lo largo de este diálogo filosófico-dramático que es el *Protágoras*. Platón hace experimentar, a personajes y lectores, ambos tipos de maestro.

favorecer que este pueda decir lo que verdaderamente cree, siente y quiere, y así despejar de su espíritu los discursos ajenos; que pueda, en otros términos, responder desde sus propias creencias y convicciones a sus deseos y actos cotidianos.

Creo que, de todo lo planteado hasta aquí, es posible concluir que el modo de filosofar de Sócrates es aprender dialogando y que ese es también su modo de “enseñar”. Siempre conversa con sus discípulos. Y su método es novedoso: parte del juicio que cada cual tiene sobre las cuestiones de la vida que él les plantea; examina y cuestiona sus respuestas, suscitando la reflexión. ¿Qué es entonces lo bueno? Tantos discursos son posibles sobre esta cuestión que al final uno no sabe lo que es el bien. Y aunque pareciera que el diálogo es entre dos (se trate de un individuo o de varios, y de Sócrates), en realidad es entre tres: Sócrates, el interlocutor (uno o varios) y “lo otro” (el coraje, la piedad o la templanza, según sea la cuestión planteada en el diálogo) que siempre viene de afuera. Y Sócrates está en el medio. Interroga. Y ¿por qué interroga? Justamente, porque son los otros los que creen saber; él no sabe nada; la respuesta no depende de él. Nunca lo vemos asumir la responsabilidad de una certeza, ni dar consejos; él solo es un intermediario. Quiero apoyarme aquí en la afirmación de Brun (2001):

Así, el maestro no es quien trasmite un conocimiento a un discípulo más o menos receptivo; el maestro no es un personaje racionalista que enseña algo a un discípulo empirista, a lo largo de una especie de monólogo en el cual uno habla mientras el otro registra. Sócrates se niega a ser un maestro que enseña; él no deja de decir y de repetir que no sabe nada; en el diálogo socrático no tenemos que habérnoslas con un maestro que comunique algo a un discípulo; tenemos que ver con dos personas que se comunican entre sí. El diálogo hace surgir dos conciencias en pie de igualdad en la medida en que ambas son conciencias que buscan y se buscan. Por esto, en Sócrates no encontramos ninguna enseñanza dogmática que la historia haya podido conservar y transmitirnos; Sócrates rechaza el concepto físico o metafísico. En el diálogo socrático no hay un

mío o un tuyo que surgiese autoritariamente entre un yo y un tú, no hay un discípulo que recite una lección, no hay enseñanza que venga a interponerse, como un objeto, entre el que habla y el que escucha, hay solo un diálogo interrogativo y es el discípulo quien encuentra, en sí mismo, un saber que creía no poseer. (p. 53).

Así como el “padre de la filosofía”, su mito fundacional, no tiene una filosofía propia (Sauvage, 1997, pp. 129 y ss.), el prototipo del maestro de vida no enseña nada ni tiene escuela. Deliciosa contradicción que nos tiene que conducir a otras razones que expliquen su éxito como maestro. En el *Banquete* (215 a-b), Alcibiades compara a Sócrates con esos cofres en forma de silenos<sup>35</sup>, queriendo indicar que si uno abre dichos cofres, descubrirá bellas estatuas de dioses; o sea, que bajo la apariencia grotesca de Sócrates, se oculta el ser más bello, el que más atrae por su carisma particular:

Tú haces tanto sin instrumentos, Sócrates, con tus simples palabras. Cuando escuchamos otros discursos de cualquier otro, así sea un orador consumado, nadie demuestra mayor interés; pero cuando es a ti a quien escuchamos, o cuando cualquier otro se refiere a tus discursos, por mediocre que sea el ponente, todos, mujeres, hombres maduros, jóvenes, nos sentimos atraídos y felices. (215 c-e).

Sócrates enseña a su manera, sin abrir escuela, se dedica a discutir en la plaza pública las afirmaciones de doctos e ignorantes, y agrupa, sin buscarlo,

---

35 En la mitología griega Sileno (en griego Σειληνός) era un viejo, gordo y raro sátiro, dios menor de la embriaguez. Era el padre adoptivo, preceptor y leal compañero de Dionisios, el dios del vino; se le describe como el más viejo, sabio y borracho de sus seguidores. Lo que Alcibiades dice en el texto citado es: “Para hacer el elogio de Sócrates, amigos míos, me valdré de comparaciones. Sócrates creará quizá que yo intento hacer reír, pero mis imágenes tendrán por objeto la verdad y no la burla. Por lo pronto digo, que Sócrates se parece a esos silenos que se ven expuestos en los talleres de los estatuarios, y que los artistas representan con una flauta o caramillo en la mano”.

un pequeño grupo de discípulos convencidos: miembros de la aristocracia (como Platón) sensibles a la verdadera grandeza, plebeyos y extranjeros ávidos de saber, jóvenes a quienes su discurso transforma vitalmente. Algunos expresan hacia él un afecto apasionado. Sócrates frecuenta a los artesanos de la ciudad, considerando que poseen un saber que él no tiene y que es valioso para definir lo útil y lo bello, la virtud y el bien público; y multiplica en sus diálogos los ejemplos tomados de sus oficios, para replicar los discursos de los políticos y los sofistas. La vida cotidiana y la experticia profesional como elementos que apoyan, praxeológicamente, el quehacer filosófico.

Los jóvenes lo buscan acompañados de sus pedagogos. De entrada, reconocen a un amigo: “¿Tú sabes entonces, mi nombre?” y el joven responde: “¿Cómo no saberlo? Entre los jóvenes de mi edad hablamos frecuentemente de ti, y recuerdo que, cuando era niño, tu frecuentabas a Critias, aquí presente” (*Cármides* 156a). Sócrates es entonces y pese a todo un reconocido educador. Habla en público y cualquiera puede escucharlo. No aspira a ser el maestro de nadie; propiamente hablando, él no enseña nada. Rechaza que lo llamen *sophos*, sabio. Él es solo un *philosophos*, un amante de la sabiduría. Ahora bien, es por cierto tipo de saber que su forma de ser sabio impacta y es particular. ¿Cuál saber? Aquel que conviene a las personas para su vida cotidiana.

La invitación del oráculo a conocerse a sí mismo, le basta a Sócrates para ocuparse toda su vida en ello; él no enseñará los fenómenos celestes; es que las ciencias naturales olvidan la finalidad de la acción humana para dedicarse a la descripción de las cosas, y a Sócrates solo le preocupan las cosas humanas (lo que es piadoso o impío, lo que es bello o feo, lo justo o lo injusto, lo que es el Estado y el hombre de Estado). Entonces, ¿solo hace política? Tampoco, a no ser que entendamos por política el arte de intentar hacer mejores a los ciudadanos, porque la filosofía socrática es “filosofía de la ciudad” (*Gorgias* 521 d-e); de lo que hay que preocuparse, ante todo, es de la razón (*phronesis*), de la verdad (*aletheia*) y del alma (*psiche*).

Pero Sócrates no es solo un maestro que los jóvenes aman y escuchan. Es sobre todo un maestro en el arte de dialogar. Etimológicamente diálogo significa intercambio de palabras o discursos (*logoi*) a través de (*dia*) el espacio

intelectual y físico que separa a dos personas. El diálogo es entre dos o más; siempre es *entre*: “el diálogo, al tiempo que es paso de lo individual a lo universal, es reconocimiento de libertad [...] Los que no son seres de diálogo son fanáticos, se desconocen tanto a sí mismos que desconocen a los otros. El diálogo es el advenimiento de la filosofía, que es no violencia” (Lacroix, 1962b, pp. 125-126).

Sócrates es un hombre que busca, pero con el otro; sabe que a dos (o a varios), se aprehenderá mejor la verdad de lo que existe. Sócrates no escribió nada: ¿para qué escribir lo que enseñaba a viva voz? Lejos de reproducir un diálogo, o de generarlo, pensaba él, el libro se vuelve un obstáculo para un contacto humano verdadero (*Fedro* 275e: no se interroga un libro como se interroga a una persona viva; y de hacerlo se obtiene una sola respuesta, siempre la misma). Bien conducido, el diálogo hace estallar las falsas ideas; genera, progresivamente, la unanimidad, ayudando a encontrar intersubjetivamente la verdad<sup>36</sup>.

Sin embargo, el diálogo tiene sus reglas y disposiciones, que Sócrates encarnó: creer, ante todo, en la virtud del discurso y la razón. Porque el diálogo socrático pretende la definición de los conceptos, el rechazo de las

---

36 En sus *Dialogues sur la religion naturelle* (1964), Hume justifica sorprendentemente así el diálogo: “Exponer un sistema bajo la forma de conversación parece poco natural [...] Existen, sin embargo, algunos temas para los cuales la forma del diálogo es apropiada e incluso preferible al método de composición simple y directo. Cualquier punto doctrinal tan *evidente* que no resiste casi la discusión, pero también tan *importante* que no es fácil enseñarlo, parece tener que ser tratado siguiendo un método tal que la novedad de la forma pueda compensar la banalidad del tema, tal que la vivacidad de la conversación pueda volver el precepto más llamativo, tal que la diversidad de puntos de vista, representados por personajes y caracteres diversos, no aparezca ni fastidiosa ni redundante. Por otra parte, toda cuestión filosófica tan *oscura e incierta* que la razón humana no logra llegar, en lo que le concierne, a ninguna proposición firme, parece, si no se renuncia a tratarla, llevarnos naturalmente a escoger el estilo del diálogo y de la conversación” (pp. 27-28). Para mí es clara la relación con el concepto actual de “verdad intersubjetiva”.

contradicciones, el acceso al pensamiento universal. En *Gorgias* (486a) Sócrates hace ver a Calicles que, para saber si un alma vive bien o mal, hay que tener tres cualidades: competencia, bondad y franqueza. Ahora bien, Sócrates nos dice que existe también el “diálogo silencioso del alma consigo misma” (*Teeteto* 189a), que se llama *dialéctica*<sup>37</sup>. En todo caso, siempre hay un tercero ausente con el que se dialoga, el cual hay que buscar más allá de la opinión, y se llama verdad: es en el entre-dos del diálogo que surge ese tercero que es lo verdadero. Es así como Sócrates nos ofrece un modelo inigualable del diálogo, que incluye:

- a. *La profesión de ignorancia*: Sócrates no sabe nada, insisto. Y es sabio porque lo sabe. Por eso no busca comunicar un saber (que no posee), sino despertar una reflexión sobre los objetos de esa ignorancia común. Es la conciencia de su ignorancia la que hace de él un cuestionador eterno: ¿qué es la piedad? (*Eutifrón*), ¿qué es la sabiduría? (*Cármides*), ¿qué es la amistad? (*Lisis*), ¿qué es la virtud en general? (*Menón*). El punto no es que sobre esos temas Sócrates no tenga algún saber, sino que su saber es un “saber humano” (*Apología* 20d); y no es de Sócrates de quien viene la verdad. En pocas palabras, lo poco que sabe Sócrates es que lo que él sabe no es de él; le viene de afuera (*Hippias Mayor* 372a-373a).
- b. *La ironía*: La ironía socrática no es como la nuestra que, frecuentemente, es una forma de burla, a veces hiriente; es cierta forma de interrogar: ¿La sabiduría es útil? (*Cármides* 171d), ¿qué quieres decir?, ¿útil para ganar dinero?, ¿para evitar la prisión? ¿o para ser feliz?, ¿saber y creer, es la misma cosa? La retórica, es decir, el arte de hablar bien, ¿produce ciencia o creencia? (*Gorgias* 454c-455a). Indudablemente esta ironía implica un desafío. Además, cuando Sócrates declara lo falso, buscando la verdad, su ironía se convierte en una forma de hablar mediante anti-frases: “Todo el mundo sabe,

---

37 Será en la dialéctica que el diálogo platónico alcanzará su punto culminante.

Meletos, lo que es la virtud y todos, los jueces, los elegidos, las leyes, pueden enseñarla. Todo el mundo educa, entonces, y Sócrates es el único que corrompe a los jóvenes” (*Apología* 25a-b)<sup>38</sup>. A veces la ironía socrática está cargada de humor e incluso, de humor negro (*Apología* 36a-d). Así, la ironía se identifica con un estilo o enfoque, una forma de mirar las cosas, una manera de hablar, de interrogar y engendrar la duda, y, cuando es necesario, una forma de silencio que deja entender que todavía hay mucho por decir.

- c. *El torpedeo*: Es Menón quien compara a Sócrates con un pez torpedero: “Tú sabes bien que cada vez que uno se aproxima a ese tipo de raya y la toca, uno se encuentra lanzado, a causa de ella, en un estado de letargo” (*Menón* 80a). Si bien solo en este diálogo se lo califica así, el efecto del torpedeo se percibe en todos los diálogos (excepto en *Leyes*).

No se puede olvidar que Sócrates con frecuencia está ante “profesionales del saber y de la elocuencia [...] maestros que tienen respuesta para todo y que desconocen la vacilación del escrúpulo y la interrogación de la reflexión” (Brun, 2001, p. 95); por eso digo, parafraseando a Kierkegaard (2000), que Sócrates, es tanto “autopático como simpático”, al mostrarse como el cuestionador permanente, como quien no se encierra en ningún sistema, como quien se niega a aceptar como cierto lo aún no comprobado por él mismo.

Ahora bien, Platón nos muestra al maestro Sócrates moviéndose entre la pregunta (quien sabe sin saberlo) y la respuesta (quien descubre lo que ya sabía). El que sabe sin saberlo es alguien capaz de recordar (gracias a la *reminiscencia* platónica) y quien descubre lo que ya sabía es aquel sobre quien

---

38 Para definir la ironía, Vlastos (1994, p. 37), invocando a Quintiliano, dice que es la figura del lenguaje (o tropo) por la cual “hay que entender lo contrario de lo que se dice, *contrarium ei quod dicitur intelligendum est*” (*Institution oratorie* IX 2,44). Como cuando el turista que llega a Londres dice “qué tiempo esplendoroso tienen aquí” (usando “esplendoroso” para decir detestable).

Sócrates practica la *mayéutica*. Para el Sócrates platónico, la reminiscencia es la teoría según la cual todo conocimiento verdadero es el recuerdo de un estado anterior, donde el alma poseía una visión directa de las ideas (igualdad, justicia, democracia, por ejemplo). Por eso es comprensible aceptar que todos sabemos que la parte es más pequeña que el todo. El resto es claro, al recordar a Descartes (2005) en su *Meditación V*: “No me parece que yo aprenda algo nuevo, sino sobre todo que recuerdo lo que ya sabía antes, es decir, percibo cosas que ya estaban antes en mi espíritu”.

Volviendo a la doctrina platónica de la reminiscencia, recuerdo que su finalidad es explicar el origen de nuestros conocimientos e introducir un método particular para conducir bien el pensamiento y desarrollar todo el saber que comporta dicho pensamiento. Menón ha visto como Sócrates refuta todas sus definiciones de virtud, y destruye (torpedea y paraliza) todo lo que él creía saber. Pero constata que Sócrates tampoco sabe, aparentemente al menos, qué es la virtud; por lo que le es imposible decir lo que es y mucho menos, enseñarla. En ese momento, Sócrates le sugiere: “cambiamos entonces de método”; Menón planteaba definiciones, ahora se trata de entrar en lo más profundo de la memoria. ¿De la virtud no se podría decir que uno puede reconocerla, que nos es algo familiar, aunque no la practiquemos ni logremos definirla? (*Menón* 80a-81a). Sin duda el espíritu no puede buscar ni lo que sabe, porque ya lo sabe, ni lo que no sabe, porque si no lo sabe, no sabría cómo buscarlo. ¿Cuál es la clave del enigma? Se encuentra en el mito de la transmigración de las almas que Sócrates cuenta en el *Fedro* (247d-e): antes de entrar en el cuerpo, el alma ha visto (en un lugar más allá) esas realidades “sin color ni forma” que son las ideas. ¿De qué se trata entonces? De recordar, porque un solo recuerdo permite encontrar todos los otros.

La *mayéutica*, por otra parte, es el término empleado por Platón, en el *Teeteto* (148c-151d) para caracterizar el método de “enseñanza” de Sócrates: dado que el alma “ha caído” en un cuerpo, queda inmersa en el olvido. La mayéutica es una técnica de rememoración que reposa sobre el simple principio de que la verdad (*aletheia*), es eso que estaba oculto y ya no lo está más. La analogía de la mayéutica con el arte de la partera marca su singularidad.



Sócrates pregunta, pues se sabe capaz de liberar en los espíritus esas verdades que poseen y que no se deben a la experiencia. Sócrates interroga, pues es su modo de ayudar a las almas a parir eso que ellas saben sin saberlo<sup>39</sup>. Sócrates puede ser estéril en materia de sabiduría, pues interroga sin dar respuestas; pero es porque el dios lo condujo a ayudar a los otros a parir sus verdades, sin que él mismo engendre nada. Se trata, en todo caso, de un saber siempre en construcción, entre las preguntas y las respuestas, en el que la ironía no es sino el camino a la verdad, porque como lo dice Kierkegaard<sup>40</sup>:

En la concepción socrática, todo hombre es su propio centro y el mundo entero no tiene otro centro que él, porque la conciencia que tiene de sí mismo es un conocimiento de Dios. Así se comprendía Sócrates; así, según él, todo hombre debía comprenderse y, en consecuencia, comprender también sus relaciones con cada uno, siempre con la misma humildad y el mismo orgullo. Sócrates tuvo para ello el valor y el dominio para aguantarse a sí mismo y ser únicamente una ocasión para el otro, incluso para el más tonto. (2000, p. 12).

Pero Sócrates no solo se sitúa entre las preguntas y las respuestas; también lo hace entre los dioses y la ciudad. La Grecia antigua modeló sus dioses a imagen del hombre, añadiéndoles la inmortalidad, poderes sobrenaturales, y algunos vicios. Las ciudades construyen templos (la Acrópolis, por ejemplo), donde ocurren mediaciones entre los humanos y los dioses (Leveque, 1994).

---

39 El ejemplo más claro es el del *Menón* donde el esclavo, presionado por las preguntas de Sócrates, descubre progresivamente el teorema de Pitágoras.

40 Quiero recordar que Kierkegaard, aunque sus escritos sean poéticos y filosóficos, en realidad no era ni poeta ni filósofo; era más bien un predicador, un intérprete y defensor del cristianismo, comparable al Cardenal Newman, ante una sociedad secularizada que aún era oficialmente cristiana. Para él, toda persona vive estética, ética o religiosamente; y su propósito era mostrarle, a ese ser humano incómodo consigo mismo, animándolo a mirarse más íntimamente a sí mismo, que su estado es más preocupante de lo que pensaba.

Y desde que el niño nace, así como nace ciudadano, se inserta en un marco religioso que le inculca que no se vive ni se gobierna sin rendir culto a alguien más grande que uno mismo.

Ahora bien, no es que Sócrates sustituya los dioses de la ciudad por divinidades nuevas, sino que habla de “demonios” de los que Atenas nunca había oído hablar, y de los que él escucha su voz; más aún, Sócrates se presenta como un regalo de los dioses a la ciudad, porque “enseña” los valores verdaderos: ocuparse de sí mismo más que de su fortuna, de la verdad más que de la reputación, de su alma más que de su honor (*Teeteto* 29 d-e). ¿Y sin embargo es acusado de blasfemo? Sócrates cree en los dioses; y por eso insiste: una voz le habla. Mucho se ha dicho sobre la naturaleza de este *daimon* socrático: ¿es un dios desconocido?, ¿un dios inferior, imposible de identificar?, ¿un ángel?, ¿una voz divina, simplemente? (Chretien, 1993, pp. 24-32). Es claro que la primera vez que Sócrates habla de su *daimon* (*Apología* 31d) lo identifica con un espíritu o genio, signo de una divinidad (40b-c), que le dicta una conducta. Todo lo que Sócrates hace se puede considerar un servicio a la divinidad que le ha confiado una misión: filosofar, sometiendo a los demás y a sí mismo a examen (28a). Igualmente, gracias a la divinidad, Sócrates sabe cómo actuar ante sus jueces, hasta el punto de quitarse la vida. Ese es el carácter parresiástico del rol de Sócrates en la ciudad.

Se puede decir que Sócrates es, al tiempo, un inspirado y un espíritu crítico, en quien es posible entender el *daimon* como momento clave del *logos*. Este último es quien porta el sentido, que solo será claro para la persona en la medida en que está enmarcada por dos misterios (su nacimiento y su muerte) y que su conocimiento de sí misma jamás es total ni inmediato. Y todo ello me hace volver al inicio: Sócrates es el filósofo del diálogo que no acepta un lenguaje sin pensamiento (sofista) ni un pensamiento sin lenguaje (sabio). Y así, el lenguaje es el mediador entre ese dios que habla y las personas que dialogan. El lenguaje es la vocación misma del ser humano, lo que lo llama y por lo que este responde.

Entonces, en el marco de los presupuestos anteriores, ¿qué es lo que Sócrates realmente enseña?

*Primero, la necesidad de conocerse a sí mismo.* No se queda en las cosas naturales (física, astronomía, biología) ni en la omnisciencia de los sofistas, porque, para él, los conocimientos y técnicas, en el campo que sea, no conllevan necesariamente al bienestar del ser humano, e incluso pueden ser usadas en su contra. Su preocupación es, conforme al precepto inscrito en el templo de Delfos, llegar a la ciencia de lo esencial, el saber de su propia esencia, de aquello que, en la persona, no cambia (*Alcibíades* 129b). Luego, ¿cuál es la ciencia de la persona y quién soy yo? Soy un alma que dirige un cuerpo, pues aquel que se sirve de una cosa y la cosa de la que se sirve no son una sola cosa: no es el cuerpo ni el compuesto de cuerpo y alma lo que dirige al cuerpo, es el alma (129c-130c). El hombre es un alma; por eso es por lo que cada uno, ante todo, debe conocer su alma<sup>41</sup>. Cicerón hace eco de esta doctrina al escribir:

Sócrates [...] es el primero que cambió la filosofía, desde el estudio de las cosas misteriosas y ocultas por la naturaleza misma, a la que todos los filósofos anteriores a él se habían dedicado, para ocuparse de la vida común. Sus búsquedas, en consecuencia, tienen que ver sobre las virtudes y los vicios, en una palabra, sobre el bien y el mal. En cuanto a las cosas celestes, las consideraba fuera de nuestro conocimiento, o bien, suponiendo que fuesen cognoscibles, como indiferentes para el bien vivir. (*Segundos Académicos* IV).

Es verdad que este conocimiento del alma no es simple. Si alguien nos dice: “Conócete a ti mismo”, ¿qué entenderíamos? Se podría responder que es cuestión de mirarse, y tendríamos razón. Si es el alma lo que hay que

---

41 Para varios pensadores la auténtica creatividad filosófica de Sócrates es su concepto de alma unido al de su inmortalidad, concepto que va a dominar el pensamiento occidental, sobre todo bajo la influencia del cristianismo. Taylor (1961, pp. 115 y ss.) precisa que “la doctrina socrática del alma no es psicología, en el sentido que damos a esa palabra, ni psicofísica”, ni siquiera es teología... es pura filosofía. Obviamente, muchos otros pensadores descartan esta idea asegurando que dicha doctrina es puramente platónica y no socrática.

conocer, es hacia ella que hay que dirigir la mirada, especialmente a esa parte de ella que es el corazón de su propia virtud, es decir, a la sabiduría. Porque el principio de la sabiduría es el conocimiento de sí mismo. Como señala Lacroix (1962a): “El conocimiento de sí mismo solo tiene sentido y valor si desemboca en un conocimiento de la persona, que desborde la individualidad de cada uno en la medida en que conduce al alma y, por ende, al Bien” (p. 9). Entonces, el alma que quiere conocerse a sí misma mirará un alma. Y ¿qué vera? La parte donde reside la facultad propia del alma y, en ella, algo superior y divino: la inteligencia, el conocimiento y el pensamiento (133c).

Viene luego la jerarquía de bienes que deben respetar, el legislador, para asegurar el bienestar de la ciudad, y el individuo, para vivir moralmente. (*Apología* 30a; *Leyes* 631d)<sup>42</sup>. Y hay otro punto por subrayar, cuando se trata de saber lo que es en el fondo el conocimiento de sí: es el lugar que la *República*, —en los libros II, III y IV— asigna al individuo en la ciudad. Porque solo en la vida ciudadana se realiza el individuo. El alma virtuosa es aquella que reproduce la imagen de un Estado bien ordenado. Y ¿dónde residen la sabiduría y la *phronesis*? En los gobernantes. ¿Y el coraje? En los guerreros. ¿Y la temperancia? A la vez en los gobernantes y gobernados. Y la justicia, ¿en qué consiste? En que cada uno de los ciudadanos se consagra a su función propia, es decir, a que “haga en el Estado la tarea que le conviene” (IV, 434c). El conocimiento de sí, en suma, es la primera e indispensable condición de la sabiduría: si nos conocemos, sabremos cómo cuidar de nosotros mismos (*Alcibiades* 129a). Porque el “conócete a ti mismo” no es una fórmula como otras, es una exhortación de la divinidad a ser sabios (*Cármides* 164d). Y dicho autoconocimiento no se queda en sí mismo, va más lejos, porque inicia el conocimiento de los otros. Sócrates es, pues, consecuencia con su filosofar, más preocupado por el ser humano y su entorno (social, ético, legal, urbano) que, por el ente natural, problema propio de los filósofos anteriores a él. Y el “conócete a ti mismo” gira sobre esa preocupación: el ser humano y su acción, su vida, su praxis,

---

42 Hay que recordar que, para el Platón de las *Leyes*, riqueza y virtud son incompatibles (V, 742e-743a).

todo relacionado con el cuidado del alma, entendida como facultad para adquirir el conocimiento de uno mismo y los demás. Por eso, Hegel (1955) puede decir: “La filosofía de Sócrates no es una evasión de la existencia y del presente a las libres y puras regiones del pensamiento, sino que constituye una sola unidad con su propia vida, razón por la cual no se desarrolla en forma de sistema” (p. 50).

*Segundo, Sócrates enseña a cuidar de sí mismo.* La importancia de conocerse conduce a la necesidad de cuidarse. Además, él parece suponer que la función del maestro es, en cierto modo, medicinal o terapéutica, pues el vínculo entre maestro y aprendiz ocurre en términos de cuidado<sup>43</sup>. Pero ¿qué es ocuparse de sí mismo? Hay una forma de hacer mejor todo y es cuidar, no de las cosas, sino de sí mismo, porque es un arte, no para mejorar cualquier cosa que sea, sino para mejorarnos a nosotros mismos (*Alcibiades* 128d). ¿Qué hay entonces que enseñar a las personas para hacerlas mejores? “Poner la virtud en sus almas” (*Laques* 190b). El alma requiere de ciencia, indudablemente, pero la ciencia de lo que es bueno para el alma es el objeto más bello de todos (*Gorgias* 487e). La cuestión no es vivir lo más posible, ni salvar la vida a cualquier precio. Desde este llamado al autocuidado, el “conócete a ti mismo” es más que un simple consejo de formación individual: muestra que el ser humano necesita “hacer y rehacer sin cesar el balance de sí mismo, so pena de perderse en una exterioridad en la que los prestigios son tales que amenazan con llevarlo a creerse, en sí mismo y en el otro, un objeto y, en consecuencia, un medio, no un fin” (Brun, 2001, p. 76).

*Tercero, Sócrates enseña que lo que es justo es soberano.* Dos veces enuncia Sócrates este principio en la *Apología* (Sócrates actuará justamente sometándose a la sentencia que lo condena injustamente; y sus acusadores, cometiendo injusticia, se hacen más mal a ellos mismos que el que le ocasionan a él,

---

43 Aunque no todo maestro cuida, puesto que la función terapéutica no caracteriza al enseñador sofista; por otro lado, sí parece ser propia del formador socrático, como lo muestra el carácter preventivo del examen que ocurre entre Sócrates e Hipócrates (*Protágoras* 312c), que se identifica con el del médico del alma.

al hacerlo morir), retomado en *Critón* 48c (¿Es justo, —le dice a Critón que intenta convencerlo de huir para evadir la sentencia—, salir de aquí sin permiso de los atenienses? ¿Puede ser justo desobedecer las leyes?); pero es en *Gorgias* donde la actitud de la justicia recibe, por así decirlo, reglas heroicas: cometer injusticia es peor que sufrirla (475c). La injusticia es el más grande de los males. Sócrates explica por qué: porque no hay acción más fea. Y como hay identidad entre lo bello y lo bueno, la hay también entre lo feo y lo malvado. Sufrir una injusticia no tiene nada que ver con el hecho de dañar, que es la esencia de la injusticia. Además, el sufrimiento de quien padece una injusticia no tiene nada de feo ni de vergonzoso, que son características de quien comete la injusticia. Lo que hay que lamentar es la existencia de personas injustas, pues son desdichadas.

*Cuarto, Sócrates enseña a decir la verdad.* Si, según Sócrates, es mejor sufrir injusticia que cometerla, o ser castigado por sus faltas que permanecer impune, es fácil entender que diga al final del *Gorgias*: “Yo creo ser de los pocos atenienses, por no decir que el único, que cultiva el verdadero arte político, y el único que lo pone en práctica. Yo no busco jamás complacer con mi lenguaje. Busco siempre el bien y no lo agradable” (521 d). Sócrates pide solo ser juzgado de acuerdo a sus palabras (*Apología* 18a) y a sus hechos (28b), y según las leyes (35e); por eso solo le importa la verdad y no cesa de mostrarse resuelto a decir siempre la verdad completa. Así, la veracidad, que es el hecho de decir la verdad, y la virtud de quien dice la verdad, que es a sus ojos la cualidad primordial de los jueces y oradores, es un deber; es toda la cuestión de la *parresía* que es tratada también en otros capítulos de este libro.

Finalmente, sabemos que Sócrates descuida sus propios intereses y sus asuntos personales por aquellos de los demás; que el aborda a cada uno invitándolo a preocuparse, ante todo, por su realización personal. Su enseñanza es gratuita; se dedica, indistintamente, a las cuestiones de los pobres y los ricos; y no muestra preferencia por nadie (*Apología* 33a). Morirá por no aceptar seguir viviendo tranquilamente, abandonando su misión, y por desechar lo que hace la mayoría de las personas: ganar dinero, administrar su hogar, obtener reconocimiento ante el pueblo, buscar los cargos que propone la

ciudad (*Apología* 36b). Además, Sócrates fue un héroe militar que demostró suficiente coraje en el cumplimiento de sus obligaciones militares durante más de diez años. Es decir, en todo sentido, es un ejemplo de vida, de muerte y de obra (que en él es praxis vital); estas tres realidades se entrelazan e iluminan recíprocamente, lo que es poco usual en la mayoría de los filósofos y pedagogos, en los que las dos primeras son casi siempre irrelevantes. Las siguientes palabras de Heidegger (1978) me permiten concluir este capítulo:

Sócrates en toda su vida, y hasta su muerte, no hizo otra cosa que ubicarse en la corriente de este refluo (el pensamiento) y mantenerse allí. Por eso es el más puro pensador de Occidente. Por esto no escribió nada. Porque quien partiendo del pensar comienza a escribir, se parece ineludiblemente a un hombre que se refugia, para resguardarse de una corriente demasiado fuerte. Por ahora sigue siendo el secreto de una historia todavía arcana el que todos los pensadores de Occidente después de Sócrates hubiesen de ser, sin desmedro de su grandeza, tales fugitivos. El pensar ingresó en la literatura, (p. 22).

¿Quién es en últimas Sócrates? Hago la pregunta en presente porque Sócrates sigue vivo y la respuesta no se ha dado aun plenamente, pese a haber muerto hace muchos siglos. No creo haberla dado tampoco acá al insistir en su condición de modelo de filósofo y formador, pero sí pienso que Gottlieb (1999) puede tener razón al decir: “Sócrates es el santo y el mártir de la filosofía. Ningún filósofo ha estado tan obsesionado como él por la vida recta” (p. 9). Pero veremos que, a sus maneras, Nietzsche y otros continuarán abriendo ese camino para nosotros.





### 3. ¿Vivir es esculpir la propia vida como una obra de arte?

#### Reflexión desde la filosofía de Nietzsche

*Un hombre del pueblo de Neguá, en la costa de Colombia, pudo subir al alto cielo. A la vuelta, contó. Dijo que había contemplado, desde allá arriba, la vida humana. Y dijo que somos un mar de fueguitos. El mundo es eso —reveló—. Un montón de gente, un mar de fueguitos. Cada persona brilla con luz propia entre todas las demás. No hay dos fuegos iguales. Hay fuegos grandes y fuegos chicos y fuegos de todos los colores. Hay gente de fuego sereno, que ni se entera del viento, y gente de fuego loco que llena el aire de chispas. Algunos fuegos, fuegos bobos, no alumbran ni queman; pero otros arden la vida con tantas ganas que no se puede mirarlos sin parpadear, y quien se acerca, se enciende.*

Eduardo Galeano

Desde la cuestión socrática, planteada en el capítulo anterior, sobre la filosofía asumida como estilo de vida, transferible a otros, le pregunto ahora a Nietzsche y me pregunto yo mismo: ¿Somos los autores del guion de nuestra propia vida? ¿Interpretamos, en nuestra historia, el papel de un personaje? ¿Se puede construir la propia vida en el escenario de una obra que uno mismo escribe? ¿Damos forma a la persona que somos o seremos? ¿Podemos y debemos controlar nuestra vida hasta hacer de ella una obra de arte? ¿Necesitamos convertirnos en seres obsesionados por la estética de nuestras vidas? ¿Requerimos, a veces, de una vida ociosa? ¿Puede alguien no ser el autor de su propia vida?

Me pregunto todo esto usando la metáfora de una película, lo que supone examinar diversos protagonistas de la obra cinematográfica: el autor (escritor), el director, el actor. En pocas palabras, es preguntarse si cada uno

es el escritor, director y actor de su propia vida. Todo esto resuena con la célebre idea de Nietzsche de que hay que hacer de la vida una obra de arte<sup>44</sup>, que configura lo que Foucault llamará después una estética de la existencia. El concepto nace en medio de las reflexiones foucaultianas que desde 1970 lo ocuparon hasta su muerte, y se relaciona con otros que desarrolló en esta última etapa de su vida filosófica. De hecho, reaparece en 1983, cuando Foucault viene discutiendo en sus últimas lecciones del Colegio de Francia la cuestión de la *parresía*<sup>45</sup>.

## Nietzsche filósofo suprahumano

La principal tarea de este filósofo fue realizar una crítica de la cultura occidental moderna, de sus valores morales, religiosos y filosóficos. Esta deconstrucción va unida al deseo de establecer nuevos valores, más auténticos, que permitan la realización del superhombre, que no es un hombre ultrapotente, sino una persona que elige y asume su propia vida, sin someterse a los códigos coercitivos de la sociedad. Nietzsche aboga por la total afirmación de la vida feliz. Y es, sobre todo, en *Ecce homo: cómo se llega a ser lo que se es* (2004), su último libro, considerado uno de los más agudos

---

44 Lo planteo en la lógica de lo que Foucault (2013) expresa: "Lo que me sorprende es el hecho de que en nuestra sociedad el arte se ha convertido en algo que solo está en relación con los objetos y no con los individuos o la vida; y también que el arte es un dominio especializado hecho por expertos que son artistas. Pero ¿No podría la vida de cualquier individuo ser una obra de arte? ¿Por qué una lámpara o una casa son objetos de arte, y no nuestra vida?" (Entrevista "Acerca de la genealogía de la ética", en *La Inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Buenos Aires: Siglo XXI).

45 Foucault (2011) define la *parresía* como el decir libre, valeroso y veraz, el hablar franco: "... la parresía, esa función consistente en decir libre y valerosamente la verdad" (p. 346).

y desesperados retratos autobiográficos de la literatura moderna<sup>46</sup>, donde se vislumbra mejor esa tarea, asumida en la propia vida (II, 9 y III)<sup>47</sup>. *Ecce homo* textualiza una forma de pensar, de filosofar a martillazos, en donde el mismo pensar se desarticula, pierde su espacio tradicional, para situarse en *otro lugar*. Y ese otro lugar, condición para constituirse como texto, es el filosofar como experiencia praxeológica y ejercicio vital; esto permite que *Ecce homo*, sea una autobiografía muy peculiar, que mucho más que contar lo que fue la vida de Nietzsche, sea contársela a sí mismo, pero como conquista, como triunfo y superación de ella misma.

En *Ecce homo*, Nietzsche, casi al borde de la crisis que lo conducirá a un hospital psiquiátrico, realiza su último intento por dar a conocer su filosofía, mostrándose a sí mismo como autor de las obras que, según él, cambiarían la historia del pensamiento y quizá el curso mismo de la historia. Se presenta como portador e insignia de la dicotomía que caracteriza su pensar: narra y relee toda su vida bajo la feliz óptica de lo dionisiaco. Vale la pena recordar que cuando Nietzsche se pregunta ¿qué es la filosofía?, ¿es un arte o una ciencia?, responde: “Es un arte en sus fines y productos. Pero su medio de expresión, la exposición a través de conceptos es algo que tiene en común con la ciencia. Es una forma de la poesía. Imposible clasificarla. Nos hará falta inventar y caracterizar una categoría nueva” (1974, p. 32). Contundentemente Nietzsche

---

46 *Ecce homo* es quizá una de las tentativas más conscientemente escandalosas y provocadoras de toda la obra de Nietzsche, quien con sus hipérbolos pretendía perturbar el puritanismo progresivo de la mentalidad europea de su época. Este libro contó entre sus admiradores con Sigmund Freud, quien animó a sus colegas, en una de las reuniones de la recién nacida *Sociedad de Psicología*, a no pasarlo por alto y a tener en cuenta la profunda e impresionante lucidez que emana de la obra.

47 Nietzsche ya había recurrido a esa fórmula en la tercera de sus *Consideraciones intempestivas* (Schopenhauer como educador): “Quienes no desean pertenecer a la masa no tienen más que dejar de ser excesivamente magnánimos consigo mismos; dejémosles seguir los dictados de su conciencia, que les pide: *Sé tú mismo (sei du selbst)*” (III, 1). Véase también la *Gaya Ciencia* 270.

termina su autobiografía con una pregunta: “¿Cristo o Dionisos?”, señalando al cristianismo como la negación extrema de los valores vitales propuestos por él en su visión del superhombre (2001: *Übermensch* o supra-hombre).

Nietzsche en un aparte de esta obra, dice que es un mensajero del *Apocalipsis*, al que define como una batalla espiritual entre la milenaria mentira occidental (cristianismo), y la verdad eterna (voluntad de poder o, simplemente voluntad<sup>48</sup>), que, para él, influido por Schopenhauer, es el grado más alto del espíritu:

Yo contradigo como jamás se ha contradicho y soy, a pesar de ello, la antítesis de un espíritu que dice no. Yo soy un alegre mensajero como no ha habido ningún otro, conozco tareas tan elevadas que hasta ahora faltaba el concepto para comprenderlas; solo a partir de mí existen de nuevo esperanzas. A pesar de todo esto, yo soy también, necesariamente, el hombre de la fatalidad. Pues cuando la verdad entable lucha con la mentira de milenios tendremos conmociones, un espasmo de terremotos, un desplazamiento de montañas y valles como nunca se había soñado. El concepto de política queda entonces totalmente absorbido en una guerra de los espíritus, todas las formaciones de poder de la vieja sociedad saltan por el aire; todas ellas se basan en la mentira: habrá guerras como jamás las ha habido en la Tierra. Solo a partir de mí existe en la Tierra la gran política. ¿Se quiere una fórmula de un destino como ése, que se hace hombre? Se encuentra en mi *Zaratustra* (*¿Por qué soy un destino?* 1-2).

No hay duda, Nietzsche es, ante todo, un genial creador de enigmas (la muerte de Dios, el superhombre, el eterno retorno, la vida como obra de arte,

---

48 Según Heidegger (2000), para Nietzsche “la voluntad no es otra cosa que voluntad de poder, y el poder no es otra cosa que la esencia de la voluntad” (l p. 46)

entre otros) capaces de seguir suscitando reflexiones y acciones durante los próximos siglos. *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es* constituye simplemente el legado de quien supo asumir su propio destino, quien supo estar a la altura de él y encarnarlo. La posibilidad de superación, la eventualidad de renunciar a lo que se era para formarse, para llegar a ser lo que se es, pasa por un saber insondable, la verdad; pero no la verdad objetiva ni objetivante, sino la verdad parresiástica, el decir veraz:

En este punto no se puede eludir ya el dar la auténtica respuesta a la pregunta de *cómo se llega a ser el que se es*. Y con ello rozo la obra maestra en el arte de la autoconservación, del *egoísmo*... Suponiendo, en efecto, que la tarea, la destinación, el *destino* de la tarea superen en mucho la medida ordinaria, ningún peligro sería mayor que el de enfrentarse cara a cara con esa tarea. El llegar a ser lo que se es presupone no barruntar ni de lejos *lo que se es*. En este punto tienen su sentido y valor propios incluso los desaciertos de la vida, los momentáneos caminos secundarios y errados, los retrasos, las "modestias", la seriedad dilapidada en tareas situadas más allá de *la tarea* (2004, pp. 50-51).

¿Cómo llegar a ser lo que se es? ¿Cómo constituirse de hecho en personaje de la propia historia? ¿Cómo crear un relato y crearse en un relato? No teniendo ni la más mínima idea de cuál sea nuestra tarea, ni proponernos hacerla, ni confeccionarla. Se es destino cuando dicha tarea nos asalta intempestivamente... y ahí actuamos. Esa es la enseñanza de Nietzsche que asumo aquí para perfeccionar el aporte de Sócrates al ejercicio de un auténtico filosofar.

## Hacer de la propia vida una obra de arte: una estética de la existencia<sup>49</sup>

La consigna de hacer de la propia vida una obra de arte significa liberación y autenticidad, para abrir la posibilidad de pensar y actuar de modo diferente. Esta es una consigna fundamental como alternativa al individualismo pospolítico, un intento de pensar alternativamente la relación con uno mismo, con los otros y con lo ético. Se trata de cuestionar el sentido de la vida a nivel ético, estético, político, metafísico. Pues, como lo señala Bauman (2012):

Nuestra vida, tanto si lo sabemos como si no, y tanto si nos gusta esta noticia como si la lamentamos, es una obra de arte. Para vivir nuestra vida como lo que requiere el arte de vivir, como los artistas de cualquier arte, debemos plantearnos retos que sean (al menos en el momento de establecerlos) difíciles de conseguir a bocajarro, debemos escoger objetivos que estén (al menos en el momento de su elección) mucho más allá de nuestro alcance y unos niveles de excelencia que parezcan estar tozuda e insultantemente muy por encima de nuestra capacidad (al menos de la que ya poseemos) en todo lo que hacemos o podemos hacer (Introducción).

Ahora bien, Nietzsche se posiciona contra la religión porque en ese contexto se daba la respuesta a la cuestión del significado de la existencia: la

---

49 Esta idea de estética de la existencia la planteo como un elogio a esa voluntad de poder que pretende convertir en obras notorias de arte las experiencias cotidianas más ordinarias y prosaicas, de modo que un momento de la vida se transforma en "un vaso lleno de perfumes, de sonidos, de proyectos, de climas" (Proust, 1981, p. 238), es decir, en la expresión más alta, creativa y sublime de los propios criterios estéticos; en otras palabras, en la posibilidad de la mejor experiencia de disfrute de sí mismo, de felicidad plena y eterna, así ocurra en un simple instante.

religión establece una moral (lo que es bueno y malo, permitido y prohibido, justo e injusto); propone normas de conducta, códigos de comportamientos legales e ilegales, e incluso las normas jurídicas. Esa dimensión social de la religión siempre afecta la dimensión más personal de la existencia, pues atañe a cómo todos se comportan y definen como sujetos.

Para Nietzsche, poder y creatividad recorren la vida y el lenguaje (como voluntad de poder), y las culturas pueden ser evaluadas en función de si desarrollan o destruyen la creatividad. De ahí que se oponga a convertirse en un sacerdote de la cultura (alguien que desprecia la vida en nombre de valores llamados superiores o trascendentes) y prefiera ser un artista que desarrolla el potencial del ímpetu y la creatividad inherente al mundo tal como es. El arte, como representación y expresión de lo profundamente humano, está ligado directamente a la vida<sup>50</sup>; por eso, para Nietzsche, posee más valor que la supuesta verdad; y el devenir-artista se sitúa más allá del bien y del mal. Pero aclara: “más allá del bien y del mal no quiere decir más allá de lo bueno y de lo malo” (2012, p. 260). Siempre hay un criterio para evaluar lo que hacemos y vivimos, pero inmanente a lo que uno vive, midiendo la intensidad y la calidad de la existencia, no la observancia de un código o ideal, al igual que ocurre con la obra de arte, que apreciamos no según cánones objetivos de belleza, sino valorándola frente al ímpetu y el placer que nos genera el contemplarla.

¿Cómo practicar entonces una estética de la existencia? Nietzsche nos invita a hacer del mundo un gran terreno de juego, y de nuestra vida una obra

---

50 Sigo aquí a Heidegger (2000) cuando plantea cinco proposiciones, una de ellas considerada “proposición fundamental”, con respecto al arte: a) El arte es la forma más transparente y reconocida de la voluntad de poder; b) el arte debe comprenderse desde el artista y no desde la obra; c) el arte es, en un concepto ampliado de “artista”, el acontecer fundamental de todo ente; pues el ente es, en la medida en que es, algo que se crea a sí mismo, algo creado; d) el arte es el contra-movimiento por excelencia frente al nihilismo. Y la proposición fundamental es: el arte es el gran estimulante de la vida.

tan hermosa y valerosa como la de los héroes de la tragedia griega<sup>51</sup>, y no limitarnos a contemplar el espectáculo del mundo: en pocas palabras, pasar de espectadores (teoría) a actores (praxis), pero seguros de que en ciertos momentos habrá que dejar de ser actores y volver a ser espectadores. Es que ser humanos supone asumir el carácter contradictorio de la existencia, en general, y de la propia, en particular; lo que justifica el existir es precisamente su carácter contradictorio o mejor, su *estilo*. Y este ser humano paradójico, pero profundamente humano, es aquel que interpreta estéticamente su vida. Bauman (2012) es contundente sobre cómo sería esto en la actualidad, con términos muy cercanos a los de Nietzsche:

Practicar el arte de la vida, hacer de la propia vida una "obra de arte", equivale en nuestro mundo moderno líquido a permanecer en un estado de transformación permanente, a redefinirse perpetuamente transformándose (o al menos intentándolo) en alguien distinto del que ha sido hasta ahora. Ahora los absolutos no existen, se hacen, solo existen en la modalidad de "en proceso". ¿Y qué supone esto? Se mire por donde se mire, la reflexión sobre el arte de la vida lleva en última instancia a la idea de autodeterminación y autoafirmación, y a la fuerte voluntad que afrontar una tarea tan ímproba necesariamente requiere. (Cap. 2: "Nosotros los artistas de la vida").

## La analogía entre la vida y la tragedia griega

Para Nietzsche la vida, como la civilización griega, se mueve entre dos tendencias: el orden y el caos. Por eso niega la visión apolínea griega, ilusión de una vida eternamente congelada en su perfecta armonía, y exaltación de

---

51 Hay que recordar que Nietzsche, en su estética, trabaja desde el artista y no, como era corriente (en Kant, por ejemplo) desde la obra de arte y el espectador que emite juicios estéticos con pretensión dogmática y absurda de universalidad.



un optimismo racional. Lejos de esta serenidad, *El nacimiento de la tragedia* (2000) presenta la antigüedad griega como profundamente pesimista, lo que se refleja en el desarrollo del arte trágico. Esta paradoja culmina con la dualidad, estética y filosófica, que representan Apolo y Dionisos, divinidades complementarias en lucha permanente<sup>52</sup>. Así, la aparente armonía de la civilización griega en realidad esconde una lucha constante entre dos principios, uno de los cuales, el apolíneo, está destinado a frenar los excesos del otro, caótico y destructivo, de lo dionisiaco. Occidente surge entonces como una construcción, un artificio frágil cuyo suelo apasionado e impulsivo es oriental, en tanto dionisiaco. Ahora bien, introducir tal complejidad en las relaciones entre arte y existencia me lleva a los requisitos de un arte total: simultáneamente espectáculo (performance) musical, poético, plástico, coreográfico y filosófico, la tragedia griega pretende elevar al pueblo, hacerlo conquistar, y luego conservar, toda su conciencia política, religiosa, moral y ciudadana. Por la tragedia, uno conoce su destino sin barnices, se enfrenta a la muerte, aprende a apreciar las consecuencias de sus acciones y, por lo tanto, a controlar sus instintos e impulsos; también aprende a comunicarse y a reconciliarse con los adversarios, aprende la justicia y sus difíciles condiciones, aprende a ser sensible ante el hecho de que lo irracional parece gobernar el universo, aprende el significado de la vida a través de la sensibilidad y el intelecto, sin considerar jamás ninguna dimensión separada de las otras.

En resumen, mediante la tragedia, ninguna dimensión de la realidad y las facultades humanas podría ser comprendida aislada de las otras. Aprendemos así a ser humanos, profundamente humanos. Las diferencias entre

---

52 Apolo representa, a través de la belleza, lo elevado y lo racional; mientras que Dionisos, dios de la vendimia, representaría lo terrenal, la sensualidad desatada; dos figuras antagónicas, pero dos conceptos inherentes a la vida y necesarios en toda creación dramática. "Mucho es lo que habremos ganado para la ciencia estética cuando hayamos llegado no solo a la intelección lógica, sino a la seguridad inmediata de la intuición de que el desarrollo del arte está ligado a la duplicidad de lo *apolíneo* y de lo *dionisiaco*" (Nietzsche, 2000, p.1)

arte y vida se difuminan, inspirándonos una sola gran misión durante nuestra corta existencia: ser como héroes, hacer de nuestra vida una obra de arte tan hermosa y valiente que sea digna de ser representada en el escenario y frente a miles de espectadores. Por eso, la obra de arte nunca pretende hacernos olvidar la vida, sino prepararnos para ser valientes, parresiasistas y voluntarios.

Es de esta enseñanza de la civilización griega que Nietzsche toma la idea de que no existe una realidad del bien y del mal cuyos efectos subjetivos estarían en las nociones de pecado y culpa. De hecho, la tragedia griega no conocía el concepto de pecado y preferiría referirse a los de error fatal, ceguera o incapacidad para dirigir la acción hacia un objetivo debidamente identificado. El efecto trágico surge desde el momento en que la ilusión se reconoce como el resultado de un error particular o de una contingencia, pero como algo propio de la condición humana. La tragedia expresa entonces una tesis sobre lo humano que no tiene nada que envidiarle a la duda cartesiana. Existir en un universo trágico es considerar la omnipresencia del “genio maligno”, evocado por Descartes, como la ficción metodológica que le permite a la duda adquirir su dimensión hiperbólica, es decir, la posibilidad de considerar lo que está mal como solo incierto.

Concluyo que, para Nietzsche, la vida en sí está desprovista de sentido porque es cada ser humano quien le da sentido a su vida, quien la forja según sus ideas y actuaciones. Es cada sujeto quien hace la vida más bella, ya que como expresa Bauman (2012): *¿Qué hay de malo en la felicidad?* Hay que mantener viva la esperanza de llegar a ser felices... con la perspectiva de una sucesión infinita de nuevos comienzos.

## La voluntad de actuar y la fantasía de la desmesura

Este humanismo radical que niega la verdad, el ser y los valores puede parecer destructivo: el ser humano altera el orden cósmico cuando se atribuye todos los poderes y responsabilidades, y asume el riesgo del exceso (que es el origen radical de la tragedia). El progreso y la tecnología nos dan poderes que, sin duda, superan nuestra voluntad, nuestra capacidad de comprender y

anticipar los efectos más distantes de nuestro dominio sobre las cosas. Actuar como artista, considerar la vida como una obra de arte, siempre implica un gran peligro: aquel de jugar con nuestra visión del mundo, de modelarla a imagen de nuestras fantasías. Pues el conocimiento es una construcción tras la cual hay algo totalmente diferente: una articulación de instintos, impulsos, deseos, temor y voluntad de poder. O como dijo Maturana (2001): “Lo humano se constituye en el entrelazamiento de lo emocional con lo racional. Lo racional se constituye en las coherencias operacionales de los sistemas argumentativos que construimos en el lenguaje para defender o justificar nuestras acciones” (p. 9). Así que actuar como artista es arriesgar la propia vida y la de los demás. Sin embargo, la estética de Nietzsche funciona como una sabiduría que significa el carácter abismal e inexplorable de la naturaleza. Es una lección de modestia, no de desmesura.

El superhombre no es un monstruo de fuerza y potencia en el sentido en que se entiende habitualmente, es decir, dotado de poderes excepcionales y sobrenaturales. Cabe pensar que la existencia artística consiste en partir de una capacidad excepcional para llevar a cabo un retorno de la humanidad sobre sí misma, para encontrar en nosotros mismos las creencias y valores de las que somos los autores. El superhombre no necesita otras ilusiones, basta aquella del arte que embellece la existencia, que es controlable y se puede reflexionar. Voluntariamente contraída, más que culturalmente impuesta, la ilusión estética reemplaza aquella de la ilusión metafísica. Pero, como señala Sánchez (2012):

La crítica que Nietzsche hace del concepto de sujeto penetra en los mecanismos más recónditos de su genealogía. En esta línea crítica, nociones como las de conciencia, yo, son deconstruidas en el marco del discurso nietzscheano que socava los fundamentos de la metafísica occidental. Tan es así que se hace depender la eliminación completa de la metafísica del ser, la muerte de Dios y la ruina de la voluntad de verdad del efectivo desenmascaramiento, como infundada, de la creencia en la identidad y en la causalidad del sujeto. (p. 42).

Pues me parece que Nietzsche pretende reemplazar el sentido mismo de la noción de sujeto: librar a la persona del riguroso distintivo de la identidad y la unidad sustancial, y lanzarla a la experiencia compleja, versátil y desmesurada del devenir de las apariencias, abrirla a las diferentes formas de ser y actuar, a lo diversamente otro, más allá de esos puntos de referencia fijados dogmáticamente que terminan siendo categóricamente preceptivos.

Nietzsche critica la idea de un sujeto idéntico a sí mismo; para él, ello es una ilusión metafísica que no resiste la prueba de la complejidad ni del cambio. Por eso, y en contra de la idea de una identidad establecida, me atrevo a hablar de una *identidad narrativa* (Ricoeur, 1986): la individualidad surge de la historia que el individuo se cuenta a sí mismo, constantemente reconfigurada por los acontecimientos que atraviesan la existencia. Ricoeur plantea que el sujeto puede ser reconocido en la historia que él se narra a sí mismo, como lector y escritor de su propia vida, porque vive cada momento de su vida como el instante de una historia en curso (algo comienza, tiene lugar, acaba). Pero entonces, la pregunta consiste en saber si esta autonarrativa biográfica no corre el riesgo de ser una ilusión: la identidad puede estar basada en una historia falsa, una visión distorsionada o incluso una historia mitomaniaca. ¿Cómo estar seguro de que el relato sobre sí mismo es consistente con su verdad? Y si además pensamos que narrarse a sí mismo permite pasar a la acción, con el fin de embellecer su relato, el problema se hace más complejo: ¿La “escritura de uno mismo” pretende ser publicada? ¿El deseo de hacer de la propia vida una obra de arte no desemboca en el deseo de mostrarla a todos?

Además, nadie está seguro de que su historia sea completa: en particular, somos relativamente ignorantes de los primeros años de nuestra vida, a los cuales tenemos acceso por el relato de terceros: comenzamos viviendo en la historia que nos cuentan. Parafraseando a Sartre: ser sujetos de nuestra historia es hacer algo con lo que han hecho de nosotros. Convertirse en el autor de su propia vida, es tratar de recuperar algo que nos parece, paradójicamente, externo a nosotros mismos; como si se tratara de conquistar la propia identidad. Al respecto, considero que la reflexión de Onfray, en su *Tratado de*

*ateología* (2006b), sobre lo que significa ser nietzscheano, puede ayudarnos a resolver la cuestión de una forma adecuada:

Ser nietzscheano —lo que no quiere decir ser Nietzsche, como creen los imbéciles— no es tomar por cuenta propia y de modo sinuoso las tesis mayores del filósofo: el resentimiento, el eterno retorno, el superhombre, la voluntad de poder, la fisiología del arte y otros grandes momentos del sistema filosófico. No hay necesidad — ¿cuál es el interés? — de tomarse por él, creerse Nietzsche, asumir esa responsabilidad y luego adjudicarse todo su pensamiento. Solo las mentes pequeñas imaginan eso... Ser nietzscheano implica pensar a partir de él, allí donde la construcción de la filosofía quedó transfigurada por su pasaje. Recurrió a discípulos infieles que, por su sola traición, demostrarían su fidelidad, quería personas que lo obedecieran siguiéndose a sí mismas y a nadie más, ni siquiera a él. Sobre todo, no a él. El camello, el león y el niño de *Así habló Zaratustra* enseñan una dialéctica y una poética que debe practicarse: conservarlo y sobrepasarlo, recordar su obra, sin duda, pero sobre todo apoyarse en ella como quien se apoya en una formidable palanca para mover las montañas filosóficas. (p. 52).

## Más allá de Nietzsche: ¿cómo continuar la reflexión?

Creo que dos autores nos ayudan a continuar en esta línea: Foucault y Arendt. Al final de su vida, Foucault dio unos cursos en el Colegio de Francia (1980-1984) con los que buscaba demostrar que los Antiguos desarrollaron una “estética de la existencia”. Planteaba que hacer de la vida una obra de arte requiere un trabajo puntual: las “técnicas de sí” que define como “las prácticas reflexivas y voluntarias por las que los hombres no solo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, cambiarse a sí mismos en su ser singular y hacer de su vida una obra que lleva a ciertos valores estéticos

y responder a ciertos criterios estilísticos” (2003, pp.13-14). Entiendo que consisten en una decisión cotidiana de disciplinarse para transfigurarse<sup>53</sup>, preparándose para evitar el exceso, y lograr el autocontrol y el buen gobierno de uno mismo. Para él, estas artes de la existencia se basan en un principio rector, enunciado por Platón en *Alcibíades*: el cuidado de sí. Quiero añadir que, para Hadot, los filósofos antiguos se prestan a estos ejercicios espirituales no solo para cuidarse ellos mismos, sino con la intención primordial de trascenderse. El repliegue hacia la interioridad es una mediación para ampliar sus perspectivas: el individuo se trasciende a sí mismo, aprehende su doble pertenencia al “todo” de la comunidad humana y al “todo cósmico”. Para Hadot, el credo “hacer de su vida una obra de arte” evoca la pose, el narcisismo más completo, incluso la megalomanía. Aclaro que, para Foucault, no se trata de idolatrarse a sí mismo, sino más bien de ver el “mí mismo” como un proceso, una construcción provisional: así, la estética de la existencia no sería una exaltación del sí mismo, sino una invitación a una “vida otra”. Para él, hacer de su vida una obra de arte es tratar de pensar y actuar de modo diferente, imprimiendo a la existencia un estilo decidido. El problema es: ¿cómo pueden los humanos inventarse libremente sin verse limitados por un código, por un poder normalizador? ¿Cómo esculpirse uno mismo sin estar reproduciendo un modelo social? Parece maravilloso disciplinarse, adoptar una dirección, mantener un curso en la duración: eso permite luchar contra los dolores de la dispersión existencial. Pero no es fácil inventarse: ¿Por dónde empezar?

---

53 Las técnicas de sí (*tekhné*), son un conjunto de reglas que rigen la actividad humana, aunque no presentan la forma de ley universal, pues son principios para estilizar la conducta. Foucault señala tres, extraídas de la sabiduría antigua: la *dietética* –el arte de la relación cotidiana del sujeto con su cuerpo–, la *económica* –el arte de la conducta del hombre como jefe de familia– y la *erótica* –el arte del actuar recíproco entre el hombre y el muchacho frente al amor. La dietética, la económica y la erótica son actividades relacionadas con el cuidado de uno mismo. Porque la dietética tiene que ver con el cuidado y el régimen general de la existencia corporal y mental-espiritual; la económica es la relación entre el cuidado de uno mismo y el quehacer socio-político, y la erótica es la sinergia entre el cuidado de uno mismo y la relación amorosa.

¿Cómo hacerlo? Es probable que se produzca una evidente distancia entre el proclamado fin, los medios propuestos y el resultado. Existe el riesgo de una gran separación entre lo esperado y el trabajo realizado. La postura puede convertirse en impostura.

Asumo que en Foucault los roles se confunden: somos a la vez el sujeto y el objeto de nuestra obra. Pero Hannah Arendt refuta: no se puede ser a la vez juez y parte. Para que sea legítimo hablar de obra, ¿no debería esta tener su propia materialidad, separada de su creador? En *La condición humana* (2005a), ella sostiene que cada vida individual puede ser contada como una historia donde somos los héroes ordinarios, los actores; sin embargo, señala algo básico: “en cualquier serie de acontecimientos que juntos forman una historia con un único significado, como máximo podemos aislar al agente que puso todo el proceso en movimiento; y aunque este agente sigue siendo con frecuencia el protagonista, el héroe de la historia, nunca nos es posible señalarlo de manera inequívoca como autor del resultado final de dicha historia” (p. 213). ¿Por qué distinguir así actor y autor? El autor es aquel que puede dar un paso atrás, tener una visión clara de las cosas, poner orden en una sucesión confusa y caótica. El actor, que se encuentra en la refriega, se produce en el escenario del mundo sin la comprensión exacta de lo que está sucediendo: “no es el actor, sino el narrador quien hace la historia” (p. 219). Para Arendt, la acción es opaca, impredecible e irreversible: tiene resortes y consecuencias que se le escapan. Por eso “no podemos hacer la vida poética, vivirla como si se tratara de una obra de arte” (2008, p. 17). Si la vida fuera una obra, esto significaría que podríamos tener un control total, como el novelista, que tachó y volvió a trabajar en su trama y sus personajes. Pero siempre hay imponderables, lagunas, bifurcaciones inesperadas. Si uno trata de modelar su vida sobre un modelo preconcebido, este último solo lo hará equivocarse, advierte Arendt. El riesgo inherente a la estética de la existencia es el de una gestión y planificación excesiva del propio ser y de sus posibilidades. Es construir con uno mismo una relación instrumental, es querer adquirir una forma de poder y control sobre la propia persona. Tal relación amenaza con volverse lo que podría llamarse un rigorismo intransigente para

lograr una imagen idealizada de sí mismo, una obsesión por alcanzar siempre los objetivos que uno se fija. En últimas, una constante autoevaluación y control constante de todos sus movimientos.

Además, si tratamos de hacer de la propia vida una obra de arte, podemos olvidar el papel del ocio y sus valiosos aportes. Sin bascular entre la inercia y la pereza, a veces puede ser bueno, renunciar al imperativo del trabajo: parar de erigirse como soberano déspota de sí mismo. Es necesaria una ética involuntarista que permita ser permeable a la sorpresa de los acontecimientos, aceptar los deseos y fuerzas impersonales que nos atraviesan y dejarse abrumar por ellos. Aceptar el ocio, en este sentido, sería abrirse a la experiencia del autodespojo en lugar de quedar atrapados en un proyecto unívoco. Ciertamente, esculpirse, tanto en sentido figurado como literal, permite dar una forma y ritmo a nuestra vida, pero si la obra esculpida tiene una mano, es necesario que esta esté lista para atrapar cualquier oportunidad que se presente. Se podría pensar que es mejor dejar que la vida se vaya haciendo en uno mismo conforme se va viviendo.

Nehamas (2002, pp. 276-277) dice algo que yo comparto plenamente:

Nietzsche creó un personaje a partir de sí mismo [...] Su mayor innovación fue consumir este objetivo afirmando que crearse a uno mismo es la meta principal de la existencia, afirmando que ésta era de hecho la labor a la que él se había entregado [...] Sus libros, sin embargo, consisten en la exposición de un conjunto de ideas filosóficas: el personaje literario que generan sigue siendo un filósofo que ha hecho de estas ideas un modo de vida y que empuja a otros para que construyan un modo de vida a partir de sus propias ideas — ideas que, de manera coherente con su perspectivismo, no puede y no va a suministrar él mismo-. Nietzsche quiso ser, y fue, el Platón de su propio Sócrates (...) Al introducirnos en sus libros, no nos introducimos en el desdichado individuo que los escribió, sino en el filósofo que surge de los mismos, en el magnífico personaje que constituyen



y del que dan cuenta sus textos, el agente que, como sostiene su voluntad de poder, no es más que sus efectos – es decir, sus libros -. Nietzsche, el mejor lector de sí mismo y también su propio autor, no lo ignoraba: “La ‘obra’, sea de un artista o de un filósofo, inventa a la persona que la ha creado, que se supone que la ha creado” (*Más allá del bien y del mal*, 269) [...] Nietzsche ha conseguido inscribirse dentro de la historia. Pero como tampoco lo ignoraba, no es ésta una tarea que uno pueda llevar a cabo solo: cada texto está a merced de sus lectores.

Este texto (que también está a merced de mis lectores), fruto de varias reflexiones, en diversos momentos, sobre la vida y obra de Nietzsche, y desde la perspectiva socrática, ha querido ser un homenaje a la voluntad de poder que todos somos o podemos llegar a ser, creándonos a nosotros mismos, situándonos más allá de apreciaciones morales, siempre que despluguemos nuestra condición de fuerzas vivas y activas, esencialmente sobre nosotros mismos (vida íntima), para que, cuando nos proyectemos en las vidas privada y pública, sobre todo en la figura del maestro/profesor/docente:

- a. convoquemos a todos a la soberanía y el gobierno de sí mismos, al tiempo que contribuimos con nuestra acción al gobierno del otro por él mismo;
- b. rechacemos prescripciones y pretensiones dogmáticas de verdad provenientes de cualquier dominio;
- c. nos resistamos a la adhesión ciega a cualquier causa o a ser sometidos a ella sin nuestro consentimiento;
- d. nos neguemos a someter a otros a nuestros propios criterios de estilo y forma de vida, aceptando el pluralismo y la complejidad natural del otro, y de las interacciones sociales;
- e. explotemos al máximo nuestras posibilidades y, al mismo tiempo, asumamos sin ningún dramatismo las limitaciones que nos plantean nuestras propias condiciones (circunstancias) de existencia,

es decir, nuestra corporeidad y el espacio-tiempo socio-histórico en que habitamos.

En pocas palabras, es una reivindicación del sujeto, que, como fuerza activa y voluntad de poder, se comprende a sí mismo y al mismo tiempo, como lugar pedagógico (de formación) y espacio político (de poder) frente a los otros. Es claro que esta reflexión es praxeológica, pues ha sido construida para ocurrir como una experiencia vital. Se trata de una teoría que se convierte en una práctica y ejercicio autoformativo, en una capacidad de cuestionar los sutiles y poderosos condicionamientos y procesos de disciplina derivados de nuestra cultura cristiano-occidental. Y se convierte también en una *finalidad* posible para la praxis pedagógica, es decir, en una teoría práctica de la formación (Benner, 1998). Por tanto, constituye una novedosa y útil herramienta de cambio social y político, así como de reivindicación del sujeto.

Este sujeto ha entendido que el deseo de hacer de su vida una obra de arte demanda, como para cualquier otro artista, pasión, ímpetu e intrepidez para actuar, riesgos incluidos; llevar a cabo una práctica permanente de modelación y cuidado de sí, de sus fuerzas en los ámbitos de lo íntimo, lo privado y lo público, sin establecer divorcios entre estas tres esferas vitales, y sin convertir tal práctica en una obligación que impida disfrutar de lo inesperado.

Por último, el sentido de esta reflexión solo quiere enaltecer, al mismo tiempo, la sensibilidad, la razón y la acción; el sentimiento, el pensamiento y la creación; lo emocional, lo simbólico y lo praxeológico, como condiciones de posibilidad del poder y del placer, de modo que pueda afirmarse (y en ese orden): siento, pienso, creo (de crear), luego existo.

## 4. La filosofía como lugar de *parresía*:

### los planteamientos del último Foucault

*La parresía no es un oficio, sino algo más difícil de discernir.  
Es una actitud, una manera de ser que se emparenta con la virtud,  
una manera de hacer*  
Foucault

Creo que Foucault es uno de los filósofos más importantes del siglo XX. Obviamente, esta afirmación es problemática por varias razones: por el carácter poco convencional de su filosofía, o por lo que signifique importante (¿importante para quién?, ¿en función de qué sería importante?). Solo puedo decir que es uno de los filósofos más estimulantes que he leído, es decir, de los pocos que me han hecho “pensar de otro modo” y, por ende, uno del cual no me había decidido a escribir nada. Pero tengo la intuición (o la hipótesis) de que su última etapa de pensamiento puede aportar mucho a lo que nosotros venimos trabajando alrededor del enfoque praxeológico y, por eso, quiero arriesgar un acercamiento entre estos dos quehaceres filosóficos. Antes de abordar su pensamiento, un alentador retrato de su persona, que me parece fundamental para apropiarnos su pensamiento, escrito por su amigo Paul Veyne (2008):

Este pretendido hombre de izquierda, que no era ni freudiano, ni marxista, ni socialista, ni progresista, ni tercermundista, ni heideggeriano, que no leía ni a Bourdieu ni *Le Figaro*, que no era “nietzscheano de izquierda” ni menos de derecha, ha sido el inactual, el intempestivo de su época, retomando el término

nietzscheano. Por otra parte, era no conformista, lo que bastaría para clasificarlo como de izquierda. [...] Vivía ante todo por sus libros y sus ideas. Una confidencia con la que me abordaba periódicamente era su malestar por no poder publicar rápidamente sus cursos. [...] Trabajaba mucho y no vivía en estado permanente de indignación ni de fiebre militante, pero se mantenía informado y, ocasionalmente, se convertía en la “mano amiga” puntual contra un abuso intolerable. [...] Si pretendemos discernir su tipo de humanidad, había en Foucault ese “renunciamento escéptico para encontrarle un sentido al mundo” del que habla Max Weber (2006, p. 228), quien veía ahí, con cierta exageración, una actitud “común a todas las capas intelectuales de todos los tiempos” [...] En su sala igualitaria, limpia y no convencional, se gozaba en paz de la libertad de ser uno mismo. (pp. 227-232).

Mis acercamientos al concepto *parresía*<sup>54</sup> (testimonio audaz de la verdad), buscando qué extraer del mismo como aporte a mis trabajos sobre el enfoque praxeológico, se inspiran en la reivindicación del concepto y su práctica, desarrollada por Foucault durante los últimos tres años de su vida, en sus cursos en el *Colegio de Francia* (París), que quedó plasmada en tres libros bastante significativos: *La hermenéutica del sujeto*, *El gobierno de sí y de los otros*, y *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II*. Hay que reconocer en todo ello un significativo viraje en su reflexión filosófica, cada vez más tenido en cuenta en los estudios críticos sobre su vida y obra. Como lo señalan Fruchaud y Bert (2012, p. 150):

---

54 El término proviene del griego *παρρησία*, que significa literalmente ‘decirlo todo’ y, por extensión, ‘hablar libremente’, ‘hablar atrevidamente’ o ‘atrevimiento’. Supone no solo la libertad de expresión, sino el deber de decir la verdad para el bien común, incluso frente al peligro individual. Es un testimonio audaz de la verdad. El término está presente en el mundo griego y se refiere tanto al contexto de las relaciones públicas, como a una condición de vida o a un modo de ser, situarse y actuar.

Esta noción aparece como parte de una reflexión de Foucault sobre la relación entre la verdad y el sujeto. Después de estudiar lo que él llama las formas “alèthurgiques”, las prácticas discursivas que ayudaron a formar, como objeto de conocimiento posible, al hablante, al sujeto trabajando, el sujeto vivo, Foucault cambia la perspectiva y centra su investigación en la constitución del sujeto por sí mismo.

Efectivamente, Foucault se remonta a los sabios griegos, en especial a Sócrates, Platón y, luego, a las escuelas grecorromanas: estoicos (Epicteto, Séneca y Marco Aurelio), cínicos (Diógenes de Sínope) y su sabiduría naturalista y sincera, para culminar en los Padres de la Iglesia, llevando a plenitud el sentido filosófico de la parresía o veridicción en una aproximación teológica que desborda al mismo filósofo. ¿Por qué me inspiro en estos textos de Foucault? Porque, a mi juicio, marcan un hito sin precedentes en la filosofía occidental (un giro total) y llenan un vacío en esa filosofía académica, tan reacia a expresar la verdad sin miramientos en un mundo donde prolifera la mentira en sus múltiples formas (sofismas y falacias, y hoy posverdades). Es un aporte (que considero praxeológico) que puede revolucionar seriamente el pensamiento y la acción en nuestra sociedad contemporánea.

## Una mirada al “último Foucault”

El último seminario de Foucault (*El coraje de la verdad*), realizado en 1984, culmina el ciclo, o mejor, marca la brutal interrupción, porque la muerte llega tres meses después de la última sesión, el 28 de marzo 1984. Sin embargo, no se puede concluir que ahí está la última palabra de una obra de por sí abundante, compleja y plural.

Nacido en 1926, Foucault muere tempranamente a los 58 años, privándonos de desarrollos difíciles de imaginar. Por eso hay que alejarse de lecturas apresuradas que pretenden detectar contradicciones o virajes teóricos, que desconocen la lógica de un pensamiento en construcción, un pensamiento

que no teme regresar sobre sí mismo y contradecir sus propias formulaciones. Así como a Freud o como a Lacan, conviene leer a Foucault, a todo Foucault, como un pensamiento audaz que no duda en confrontarse a sí mismo<sup>55</sup>.

Por eso creo que el último Foucault, que se preocupa ante todo del sujeto y de la verdad (según sus propias palabras), y que con ansiedad afirma el rol del filósofo frente al poder, no puede oponerse al Foucault de las disciplinas y los procedimientos de sumisión, aquel de *La historia de la locura* y de *Vigilar y castigar*. Ciertamente, los dos puntos de vista parecen contradictorios. Uno, aquel del orden de los discursos, se refiere a la producción de los saberes, las normas de comportamiento y los modos de subjetivación, insiste en el despliegue de una especie de máquina de poder-saber cuyos protagonistas (el psiquiatra y los locos, por ejemplo) parecen no tener margen de maniobra subjetiva. Discursos y dispositivos generan, literalmente, sujetos sometidos al lugar que les es asignado. La otra problemática, aquella del “cuidado de sí” y de la palabra veraz (*parresía*), parece oponerse a esta lógica del orden discursivo porque interroga la posición del sujeto, ya no como sujeción o producción, sino como acto, es decir, como ética. Después de disolver la ficción del ser humano al identificar la arqueología de los discursos que conforman las figuras locales (asilo, prisión), y habiendo desatado las protestas de humanistas y seguidores de los derechos del hombre, ahora Foucault plantea a sus estudiantes que hay que pensar al sujeto como actor político, reversando de ese modo la cuestión del poder. Aparente paradoja que no desarrollo aquí, pero que abre la puerta al tipo de preguntas que planteo en este texto: ¿Acaso no nos enfrentamos hoy, al mismo tiempo, a la lógica férrea de los procesos y dispositivos de sometimiento al neoliberalismo y a la urgencia de un renovado pensamiento sobre el acto político? (Foucault, 1994).

---

55 En las entrevistas, prefacios, conferencias y cursos reunidos en *Dits et écrits (Dichos y escritos)*, Foucault (1994) manifiesta una preocupación constante: inscribir en una coherencia de conjunto el trabajo ya hecho y las investigaciones en curso. A través de múltiples retornos retrospectivos, Foucault demuestra así ser el primer lector de Foucault, lo que es fundamental para la idea que atraviesa este libro.

Foucault muestra la coherencia de su recorrido intelectual en tres etapas principales: primera, el estudio de las prácticas discursivas desde el punto de vista de lo que llama las “formas de veridicción”; después, el análisis de las matrices normativas de comportamiento y, finalmente, aquel de la constitución del modo de ser sujeto, de las formas de subjetivación a las que llama “pragmática de sí”. Aquí se trata de “retomar un tema siempre presente: aquel de las relaciones de poder y de su papel en el juego entre el sujeto y la verdad” (1994, p. 10). *El coraje de la verdad* plantea los términos de una lectura de la cuestión del sujeto (es Foucault quien lo dice) en su relación con la verdad. Incluso lo convierte en el eje central de su obra: “No es el sujeto sino el poder lo que constituye el tema de mis investigaciones” (p. 10).

Pero, y es lo que quiero resaltar para mis propósitos, este sujeto no es el sujeto del conocimiento, sino el sujeto que actúa. Conviene en efecto distinguirlos, e incluso mostrar la fractura que esto opera en el pensamiento sobre lo político. Ante una filosofía occidental que, desde Descartes, ha desarrollado una imagen del sujeto como capaz de verdad y solo incidentalmente como sujeto ético, se retoma la Antigüedad grecorromana que, al contrario, suspende la idea del sujeto que accede a la verdad, insistiendo primero en un sujeto que actúa desde un proceso de conversión existencial. Para mí se trata de retomar el *logos*, no como perfección del conocimiento, sino como actualización de las conductas y prácticas.

El coraje, planteado en el curso de 1984, es un paso más que subraya el riesgo que supone sostener un pensamiento (una verdad) frente al poder. ¿Dónde buscará apoyo Foucault para construir esta nueva idea? No hace lo de antes: sumergirse en los archivos de las prácticas, saberes y micropoderes para mostrar la disolución de lo ético en la sujeción a dispositivos, sino que retorna al *corpus* filosófico clásico, con ejemplos de los riesgos del pensamiento para el auténtico filósofo. Y es en los cínicos, y sus planteamientos éticos, en quienes se concentra. Ahora importa la verdad de la acción, cuyo extremo consiste en decir la verdad frente al poder: la clave de la actitud política personal de un filósofo, no hay que buscarla en sus ideas, sino en su vida filosófica, en su *êthos*.

El concepto central de *parresía*, que ya había discutido antes, se concreta ahora como acto. Porque implica dos interlocutores (aquel que dice la verdad y aquel a quien ella se dirige) requiere algún tipo de coraje. La *parresía* se opone, palabra a palabra, a la retórica, que no se preocupa por la verdad ni implica coraje. El amplio estudio del *Laques*, de Platón le permite afirmar como prueba la filosofía de Sócrates en su elección final. Pero incluso más que la lectura de *Laques* es la *parresía* cínica que se impone como el tercer momento, luego de lo mostrado los seminarios precedentes. La *parresía* democrática primero, pieza de cualquier política real; la maquiavélica a continuación (frente a la adulación retórica de los cortesanos del príncipe), y la cínica, en fin, como forma agresiva, radical, brutal y elemental de la existencia filosófica que implica ir más allá de los límites de las convenciones cívicas, y termina siendo eruptiva y catastrófica. Foucault dirá que se encuentra también en las órdenes mendicantes del cristianismo, en la acción revolucionaria del siglo XX y, finalmente, en el arte contemporáneo: “El arte mismo debe establecer una relación con la realidad que es del orden de la exposición, del desenmascaramiento, de la excavación, de la reducción violenta a la existencia primaria” (1994, p. 173).

La *parresía* cínica nos muestra así que la estética de la existencia no consiste en retirarse del mundo (como algo narcisista), sino que exige vida expuesta, totalmente pública; es vida escandalosa, preocupante, es una vida “otra”. La existencia del cínico promueve la exigencia política de un mundo diferente porque el cínico, en su agresividad, muestra que la ascesis solo vale si está dirigida a provocar a los otros. El cuidado de sí se convierte en cuidado del mundo y la vida verdadera requiere de un mundo diferente porque “es necesario promover hoy nuevas formas de subjetividad” (Foucault, 1994 p. 232). Este retorno a la filosofía antigua permite pensar el gobierno de las personas (*politeia*) en su relación con el desarrollo ético de un sujeto (*êthos*) que pueda hacer valer en él y frente a los otros la diferencia de un discurso veraz (*alêtheia*) (p. 317).



## El decir veraz socrático

El análisis de algunos textos platónicos le permitió a Foucault ver cómo se configura un nuevo espacio de parresía (en cuanto testimonio audaz de la verdad, filosófica o ética) diferente del que era común en la escena política ateniense cuando, por la crisis de la democracia, lo que era el decir veraz desaparece para dar paso a una parresía deficiente, más emparentada con la retórica y la adulación que con la verdad y el coraje que implica decir la verdad, como lo enseña Sócrates.

El planteamiento socrático (expresado en *Apología* y *Fedro*, sobre todo) lo propongo así: como la verdad ya no tiene espacio en la asamblea, se desplaza a la corte del príncipe (ya no se dirigirá a los ciudadanos, sino a la persona del gobernante). Para Platón esta crisis de la democracia fue resultado de la falta de discursos veraces en los ciudadanos, que permitió el triunfo de la retórica y de la opinión, en detrimento de la parresía. Como respuesta, se reinventa su práctica como modalidad de veridicción<sup>56</sup>, desplazándola del campo político a la experiencia ética y filosófica, que involucra el cuidado de sí mismo. La parresía será concebida, desde ahora, como una acción no solo para los ciudadanos en general, sino también para los individuos que requieren aprehender ese decir veraz para que la verdad esté en ellos, de modo que puedan gobernarse mejor a sí mismos y conducir mejor a los otros. Y ese desplazamiento implica, al mismo tiempo, el de quien ejerce la parresía: ya no será el político, sino que ahora será el filósofo el único capaz de distinguir lo veraz de lo falso. De ahí la importancia de la función pedagógica que asumirá, desde entonces, la filosofía como conducción de las personas. Según Foucault, se va tejiendo así un lazo básico entre parresía y filosofía: será una práctica filosófica sobre la manera de ser y actuar del individuo. La parresía se convierte, entonces, en una cuestión filosófico-moral que se anuda al asunto filosófico-político. Lo fundamental será ahora el cuidado de sí requerido para

---

56 Término acuñado por Foucault en el sentido de declaración de que algo es cierto de acuerdo con la visión del mundo que se tiene de un tema en particular, y no objetivamente cierto.

conducir a los otros; y como esto implica la relación entre verdad y ética, se induce que esta educación del alma<sup>57</sup> solo pueda ser ejercida por la filosofía. Por eso, en los textos platónicos, la filosofía aparece como proceso educativo y de transformación interior, en términos de las condiciones éticas requeridas para acceder a la verdad.

Además, otra cuestión importante es la del lugar donde la parresía filosófica podrá ejercerse, como conjunto de prácticas tendientes a transformar el modo de ser y actuar del individuo; por eso Foucault, en su curso de 1984, retoma la genealogía de la parresía:

(Yo quisiera retomar ese problema de) la *parresía* ahí donde lo había dejado el año pasado, e intentar esquematizar un poco una transformación que creo importante en esta historia de la *parresía*, es decir el paso de una práctica, de un derecho, de una obligación, de un deber de veridicción definido en referencia a la ciudad, a las instituciones de la ciudad, al estatuto de ciudadano, a otro tipo de veridicción, otro tipo de *parresía* que será definida en referencia, no a la ciudad (la *polis*), sino a

---

57 La idea de la *psyché* tiene una amplia historia en Occidente desde Homero. Aunque hoy sea innovador (y para algunos anacrónico) afirmar que la educación del alma es algo fundamental, en Sócrates era un principio incuestionable. La *psyché* es la esencia del ser humano y su cultivo (*Apoloía* 29e) es el propósito de toda aspiración moral. Generalmente se acepta que la teoría de las ideas y la inmortalidad del alma son los pilares del platonismo. De acuerdo con ello, es comprensible que se haya tratado al alma humana en su relación y dependencia con la *idea* platónica, dejando de lado la cuestión socrática del cuidado del alma (o mejor, del "cuidado de sí") por considerarlo un tema menor frente al de la inmortalidad. También es cierto que la metafísica es más fructífera si observa al alma por sí misma, independiente de su relación con lo corporal; pero aquí opto por situar lo que significa "cuidado del alma", para Sócrates y Platón, al interior de la existencia humana concreta y situada, donde la *psyché* es el verdadero yo del hombre, sea que represente la sede de las facultades intelectuales, o bien sea el centro de las cualidades morales, pero nunca separado de la existencia concreta y corpórea.

la manera de hacer, de ser y de conducirse de los individuos (el *êthos*), por referencia también a su constitución como sujeto moral. (2010, p. 34).

Se trata así de considerar las condiciones que permiten que el sujeto acceda a la verdad. La relación entre filosofía y vida se torna fundamental, ya que la filosofía se entiende como una práctica que compromete la vida concreta: praxis donde la búsqueda de la verdad es, al mismo tiempo, experiencia praxeológica de transformación del sujeto por dicha verdad. En ese sentido, se constata que se trata de elegir una forma de existencia o modo de vida ligado a la filosofía, donde el sujeto solo accederá a la verdad si cambia su modo de ser y actuar.

Foucault señala además que la filosofía no puede comenzar con la cuestión del conocimiento, sino con aquella del cuidado de sí mismo: será una filosofía en la que el acceso a la verdad implica que el sujeto se convierte en otro, transformándose a sí mismo. Y así encuentra en la filosofía antigua, una nueva forma de pensar la relación del sujeto con la verdad, ahora principio permanente y activo de la vida, que se actualiza en cada acción concreta del sujeto. Es esta relación de la filosofía con la vida, estudiada en la práctica de los ejercicios espirituales de las escuelas helenísticas y romanas, la que llamó la atención de Foucault desde la hermenéutica del sujeto, y lo condujo, siguiendo la vía abierta por Hadot<sup>58</sup>, hasta una concepción de la filosofía como modo de vivir, como experiencia, como práctica para transformar la existencia. Justamente esto es lo que se encuentra en el centro de la problemática de la parresía.

---

58 Pierre Hadot (1922–2010) fue un filósofo e historiador de la filosofía especializado en filosofía antigua, especialmente en neoplatonismo. Identificó y analizó de un modo muy original los “ejercicios espirituales” que entraron en juego en la práctica de la filosofía antigua, como puede verse en *La filosofía como forma de vida* (2009). Se anticipó al interés tardío de Foucault por esas prácticas. Destacan sus estudios sobre Porfirio, Marco Aurelio y Plotino.

Ahora bien, lo que se compromete en esta relación entre filosofía y vida, en esta concepción de la filosofía como manera de vivir, no solamente es el cuidado de sí mismo, sino también la relación que el sujeto establece con la verdad: es la conexión del sujeto con el decir veraz lo que está en juego. Como lo señala Gros (2010) en la *Situación* del curso de 1984, para Foucault se trata de mostrar que:

...ese cuidado de sí que había sido simplemente comprendido en 1982 como estructuración del sujeto, específico e irreductible al modelo cristiano o transcendental (ni el sujeto de la confesión, ni el ego transcendental), es también un cuidado del decir veraz, que requiere coraje y sobre todo un cuidado del mundo y de los otros, exigiendo la adopción de una “verdadera vida” como crítica permanente del mundo. (p. 357).

Esta relación entre decir veraz y filosofía, entre filosofía y vida, entre vida y verdad le abre el camino a Foucault para pensar el problema de la verdadera vida: a partir del anudamiento que se crea entre estos tres ejes (filosofía, vida y decir veraz), es posible pensar otra relación con la filosofía que atraviese la vida y que implique adoptar cierto modo de centrarse en la verdad, a la que Foucault llama justamente la “verdadera vida”.

En síntesis, problematizando la relación *logos/ergon* en Platón, Foucault concibe una filosofía más cercana a la experiencia y la vida, que al conocimiento y la teoría; esto es lo que yo llamo una “concepción praxeológica” de la filosofía (Juliao, 2015b). Foucault, además, señala que concebir así la filosofía implica elegir un estilo de vida filosófico, asumiendo la filosofía como un largo camino por recorrer, siempre centrado en la verdad. Es por eso que, después del desplazamiento introducido por Platón del lugar donde se practica la parresía, la filosofía se convierte en el lugar por excelencia para su práctica y el filósofo encarna la nueva figura del parresial.

Ahora bien, lo que para este libro es fundamental, es que Foucault plantea la relación entre parresía y cuidado de sí de la filosofía antigua alrededor de la figura de Sócrates. Será entonces la experiencia de Sócrates la que me

interesa aquí, ese filósofo cuya tarea era incitar a los otros a cuidar de sí mismos, y que encarna para Foucault el anudamiento entre *epimeleia*<sup>59</sup> y *parresía*. Se trata de mostrar cómo Sócrates encarna la relación entre filosofía y vida, entre filosofía y parresía, y entre vida y parresía: mostrar en qué consiste ese cuidado de sí centrado sobre cierto modo de veridicción que configura un tipo concreto de existencia. En suma, quiero mostrar cómo Foucault relaciona la parresía con la filosofía a partir de las nociones de sí mismo, cuidado de sí y vida, porque lo que está finalmente en el centro de toda esta problemática es el concepto mismo de vida (*bios*): es la cuestión de la construcción de un cierto estilo de vida y de una estética de la existencia, dado que, es en el modo de ser del sujeto, en la forma y el estilo que da a su vida, donde se entrelazan los tres términos de dicha problemática: la parresía, la vida y la filosofía.

En el fondo pretendo que emerja la base sobre la cual reposa ese triple lazo. Ahora bien, es la existencia misma lo que está en juego; y en ese sentido, lo que se quiere que emerja, no es sino ese pliegue, ese instante, donde ocurre la subjetivación. La relación entre decir veraz y verdadera vida se ubica así en el centro de la problemática filosófica, en la medida en que la vida es instaurada como tema y materia de la filosofía, como expresión, como forma misma de la filosofía. Existe, entonces, una inmanencia entre la filosofía y la vida que Foucault pensará en términos de la constitución de un *êthos* que establece un lazo fundamental entre relación con la verdad y conformación de un modo de ser: la filosofía implica un discurso fundamentador de un estilo de vida, y es desde ese punto de vista que se plantea el problema de la “verdadera vida”. Y para mí es clara la continuidad con los enfoques planteados anteriormente (de Sócrates a Nietzsche).

---

59 Foucault (2010) dice que el concepto de *épiméleia* define una forma de ser, una actitud, unos tipos de reflexión, y es una noción de capital importancia, no solo en la historia de las representaciones, sino también en la historia misma de la subjetividad. *Épiméleia* designa un cierto modo de actuar, una forma de comportarse que se ejerce sobre uno mismo, y a través de la cual uno se hace cargo de sí mismo, se modifica y se transforma.

## La filosofía como espacio de parresía

En su curso de 1984, Foucault (2010) opone las parresías ética y política<sup>60</sup>: no puede existir parresía, en cuanto decir veraz valiente, en la democracia. Según él, todo el esfuerzo platónico consiste, por un lado, en mostrar la imposibilidad de un buen gobierno democrático (cuando ha desaparecido la diferencia ética requerida para la práctica del decir veraz), y por otro lado, en valorar, desde la filosofía, el discurso veraz como fundamento de la *politeia*. Plantea entonces la exclusión entre democracia y parresía, porque, para existir, el decir veraz no tendrá otra opción que desterrar la democracia:

Uno podría decir, esquemáticamente, que entre democracia y verdad existe una gran lucha: de una parte, al mirar las instituciones democráticas se ve que ellas no soportan el decir veraz pero tampoco lo pueden eliminar; por otra parte, si se hace valer el decir veraz, a partir de la opción ética que caracteriza al filósofo y a la filosofía, la democracia tiene que ser eliminada. O democracia, o decir veraz. (p. 45).

Por eso Platón realiza ese desplazamiento del horizonte institucional de la democracia al de la práctica individual de la formación del *êthos*. Desde ahí será, lo repito, la persona del Príncipe filósofo el lugar privilegiado de la parresía.

Foucault, en el curso de 1983, había mostrado todo esto con dos figuras: Pericles y Sócrates. Pericles encarnando la imagen de la parresía democrática, del ciudadano que toma la palabra en la Asamblea y, dirigiéndose a los otros ciudadanos, los persuade de lo que consideraba mejor para la ciudad, mediante una palabra valiente y arriesgada, para que el consejo dado fuera

---

60 "El deslizamiento platónico consiste, desde la crítica contra la democracia como incapaz de dar lugar al decir veraz, en validar el decir veraz como principio de definición de una *politeia* [...] de donde, precisamente, la democracia será cuidadosamente desterrada" (Foucault, 2010, p. 45).

asumido por la ciudad. Ahora bien, tal como lo expresa Pericles, la Asamblea, al adoptar este consejo, tendrá que compartir no solo los logros generados, sino también su posible fracaso. Este es el riesgo que asume el parresial, y que es necesario para una diferenciación ética.

Del otro lado, está la figura de Sócrates quien encarna al parresial filósofo. Sócrates actuará en las calles de Atenas, donde interpela a los que pasan usando el lenguaje corriente, no para instruirlos sino para incitarlos a cuidar de sí mismos. Si Sócrates rechaza ir a la Asamblea es porque ello le impediría un discurso veraz, y él concibe la práctica de la parresía como un cuidado de sí que solo funciona dirigiéndose directamente a los individuos. El decir veraz filosófico surge así, con Sócrates, en forma de diálogo, como una interrogación que examina la armonía existente en cada uno entre lo que cree saber, sus palabras, sus ideas y su vida. Llevándolos a descubrir que ellos no saben lo que creen saber, los conduce a ocuparse de sí mismos. Y esta práctica también implica un riesgo: al cuestionar al sujeto e intentar transformarlo, el sujeto en cuestión podría no ser capaz de tolerar dicha palabra. Ahora bien, Sócrates asumirá hasta el final el riesgo que comporta ese decir veraz valiente, al punto de preferir la muerte que traicionar la misión de ocuparse de los otros.

Desde esas dos imágenes, Foucault muestra el paso de una parresía política y sus efectos en la ciudad, a una parresía ética que se dirige a la *psiquis* de los individuos y que pretende la transformación de su *êthos*, cambio del individuo, que es a la vez “un sujeto al cual ella se dirige y un campo donde ella asume sus efectos” (2010, p. 65). La meta será la formación en el individuo de una cierta manera de ser y de conducirse:

Esta doble determinación de la *psikhê* como correlativo del decir veraz parresiástico, y del *êthos* como objetivo de la práctica parresiástica implica que la *parresía*, organizándose alrededor del principio del decir veraz, toma cuerpo ahora en un conjunto de operaciones que permiten a la veridicción inducir en el alma efectos de transformación. (2010, p. 61).

Así podrá el individuo gobernarse a sí mismo para interactuar mejor con los otros y, de ser el caso, conducirlos. La formación del sujeto es tarea del filósofo, quien, por su decir veraz, lo guiará hacia la verdad; y una vez que esta verdad haya sido asumida, llegará a ser la matriz del cuidado de sí mismo y de los otros.

Con todo esto Foucault muestra justamente que lo que está en juego es la constitución del modo de ser propio del discurso filosófico, no solamente la forma que asumirá esta veridicción ligada a la filosofía, sino también el lugar donde aplicarla, así como el sujeto de la misma. Es la razón por la que opone las figuras de Pericles y Sócrates, insistiendo en hacer de este último la figura por excelencia de la parresía ética, porque no solo es quien la articula a la cuestión del cuidado de sí y de la práctica de la existencia, sino que es también “aquel que tiene el coraje de decir la verdad, que acepta la muerte por el decir veraz, probando a las almas en el juego de la interrogación irónica” (2010, p. 54).

Foucault, partiendo del retrato platónico de Sócrates en la *Apología*, propone esta nueva figura parresiástica. Para él, ahí se escenifica la situación, “donde, para Sócrates, era más necesario y más peligroso practicar la parresía; ahí donde la parresía filosófica está en su punto más agudo, el conflicto de la vida y la muerte, con la elocuencia político-judicial tradicional” (2008, p. 286). Y así muestra en qué consiste la veridicción propiamente socrática. Primero, analizando la *Apología* y el *Fedro*, traza los rasgos que caracterizan el discurso socrático: por un lado, la distancia que Sócrates establece entre su veridicción y la retórica de sus acusadores, y por otro, el rechazo a participar en el campo político para preservar otra práctica de la parresía como cuidado de sí.

Desde el comienzo de la *Apología*, Sócrates señala una fuerte oposición entre él y sus acusadores. Comienza su defensa acusando a sus adversarios de ser personas que no dicen sino mentiras pero que, por su habilidad oratoria, son muy persuasivos y seductores ante quienes los escuchan:



Yo no sé mucho, atenienses, qué efectos han producido mis acusadores en ustedes. Para mí, escuchándolos, casi me olvido de quién soy, por lo persuasivo de sus discursos. Y, por tanto, sin exagerar, ellos no han dicho una sola palabra veraz. Pero, entre tantas invenciones, ésta es la que más me ha sorprendido: les advierten sobre estar en guardia y no dejarse engañar por mí, mostrándome como un hábil conversador, cuando yo quería mostrarme absolutamente incapaz de hablar bien, ¡qué descaro sin necesidad! A menos que, tal vez, ellos llamen conversador hábil a cualquier persona que dice la verdad. Si ellos lo entienden así, yo acepto entonces que soy orador; solamente que no sería a su manera. (*Apología* 17 a-b).

El problema esencial, para Sócrates, es que el poder de este hábil discurso de los jueces puede provocar el olvido de sí. Ahí está el problema central, pues se confronta el discurso propio del filósofo con aquel de los retóricos y aduladores: contra la forma retórica de sus acusadores, Sócrates se presenta como quien siempre dice la verdad. Si sus adversarios son hábiles para hablar, él habla simplemente, sin engaños y directamente<sup>61</sup>. Hay no obstante algo

---

61 En efecto, como digo, éstos han dicho poco o nada verdaderos. En cambio, vosotros vais a oír de mí toda la verdad; ciertamente, por Zeus, atenienses, no oiréis bellas frases, como las de éstos, adornadas cuidadosamente con expresiones y vocablos, sino que vais a oír frases dichas al azar con las palabras que me vengan a la boca; porque estoy seguro de que es justo lo que digo, y ninguno de vosotros espere otra cosa. Pues, por supuesto, tampoco sería adecuado, a esta edad mía, presentarme ante vosotros como un jovencuelo que modela sus discursos. Además, y muy seriamente, atenienses, os suplico y pido que, si me oís hacer mi defensa con las mismas expresiones que acostumbro a usar, bien en el ágora, encima de las mesas de los cambistas, donde muchos de vosotros me habéis oído, bien en otras partes, que no os cause extrañeza, ni protestéis por ello. En efecto, la situación es ésta. Ahora, por primera vez, comparezco ante un tribunal a mis setenta años. Simplemente, soy ajeno al modo de expresarse aquí. Del mismo modo que si, en realidad, fuera extranjero me consentiríais, por supuesto, que hablara con el acento y manera en

provocador en su uso de la metáfora del extranjero; Foucault recuerda que esta formulación, donde uno se presenta como un extranjero que no comprende bien lo que se dice, era una táctica típica de la defensa que busca ganar la simpatía del jurado y que oculta una elocuencia técnica (2008, p. 288). Lo paradójico es que esta metáfora persuasiva, en el caso de Sócrates, no es una simple táctica, sino que es verdadera. Es como si con esa fórmula trastocara las acusaciones contra él: responde usando esta fórmula estándar de la retórica que, al ser verdadera en su caso, muestra la contradicción y evidencia la verdad de su discurso. Por eso, al comenzar su defensa, Sócrates advierte sobre su modo de hablar. Primero, dice que usará su propio lenguaje, el del mercado y las calles. Segundo, precisa que usará las palabras que primero le vengan a la mente; así su discurso será la traducción inmediata de su pensamiento; sin mediación alguna, diciendo lo que piensa, sin recurrir a técnicas retóricas. Y tercero, en ese lenguaje habrá un compromiso absoluto entre él y la verdad de lo que dice: es un pacto, un acto de confianza total, entre lo que cree y lo que dice, entre lo que dice y lo que hace.

Foucault presenta esas dos formas de hablar (la de Sócrates y la de sus acusadores) como “modos de ser del discurso”<sup>62</sup> y así señala la diferencia entre filosofía y retórica: no son solo dos técnicas diferentes (con leyes y reglas particulares) sino dos modos del discurso que pretende ser veraz. Esto se refiere tanto a la relación entre el sujeto y el discurso que pronuncia como a la relación entre el discurso proferido y el oyente. No es cuestión de forma, sino de los efectos

---

los que me hubiera educado, también ahora os pido como algo justo, según me parece a mí, que me permitáis mi manera de expresarme —quizá podría ser peor, quizá mejor— y consideréis y pongáis atención solamente a si digo cosas justas o no. Éste es el deber del juez, el del orador, decir la verdad” (*Apología* 17 b-d).

62 Toda esta problemática será retomada en el curso de 1984, mediante el estudio de las formas *aletúrgicas* (la producción de la verdad, el acto por el que se manifiesta). Hay una continuidad, un hilo conductor entre el problema de las modalidades de veridicción que conducen a una “ontología de los discursos verdaderos” en 1983 y aquel de las “formas *aletúrgicas*” de 1984.

en el sujeto y en la realidad. Así, el problema de la parresía se plantea como una ontología del discurso veraz que, en oposición a esa historia del conocimiento cuyo único interés es determinar si los discursos son veraces o falsos, señala la articulación entre las formas del decir veraz y los modos de subjetivación, y en ella, visibiliza los discursos y prácticas que le corresponden<sup>63</sup>.

Entonces, la diferencia entre la forma como habla Sócrates y la de sus acusadores, reside en el modo de ser de sus discursos, uno filosófico como *logos etumos*, lenguaje sin ornamento, desnudo, el más cercano a la verdad; otro retórico, lenguaje construido, según reglas que pretenden un efecto expreso sobre el otro. El *logos etumos* se opone así a la falsa retórica.

---

63 "Estos discursos de verdad merecen ser analizados desde la perspectiva de una historia de las ideologías que les preguntaría por qué dicen lo que es falso en vez de decir la verdad. Creo que una historia de las ontologías del discurso sobre la verdad, una historia de las ontologías de veridicción sería una historia en la cual al menos se plantearían tres preguntas. Primera: ¿Cuál es el modo de ser propio de un discurso, entre todos los otros, desde que introduce en lo real un juego determinado de la verdad? Segunda: ¿Cuál es el modo de ser que ese discurso de veridicción confiere a lo real de lo que habla, a través del juego de verdad que ejerce? Tercera: ¿Cuál es el modo de ser que ese discurso de veridicción impone al sujeto que lo mantiene, de forma que puede jugar bien este determinado juego de la verdad? Una historia ontológica de los discursos de verdad tendría que plantearle a todo discurso, que pretenda constituirse como discurso de verdad y hacer valer su verdad como una norma, estas tres preguntas. Lo que implica que todo discurso, y particularmente todo discurso de verdad, toda veridicción, sea considerada como una práctica. Segundo, que toda verdad sea entendida a partir de un juego de veridicción. Y que toda ontología sea analizada como una ficción. Lo que quiere decir que se requiere que la historia del pensamiento sea la historia de las invenciones singulares. O incluso: si uno quiere distinguir la historia del pensamiento de una historia del conocimiento (que se haría en función de un índice de verdad), si uno quiere distinguirla también de una historia de las ideologías (que se haría en referencia a un criterio de realidad), esta historia del pensamiento debe ser concebida como una historia de las ontologías desde un principio de libertad, donde la libertad es definida, no como un derecho a ser, sino como una capacidad de hacer" (Foucault, 2010, p. 285).

Usando este concepto de *logos etumos*, introducido por Foucault (2011, p. 290), captamos mejor en qué radica en definitiva la diferencia entre lenguaje filosófico y retórico: según la concepción griega, el lenguaje, en su misma realidad y origen, se relaciona con la verdad. El lenguaje llevaría en sí mismo la verdad a la cual se refiere, de modo que si el error y la falsedad ocultan la verdad, no es por el lenguaje, sino por la introducción de artificios (como las técnicas retóricas), que desplazan la forma originaria del lenguaje:

El modo de ser del lenguaje filosófico, es ser *etumos*, es decir, de tal modo desnudo y simple, conforme a lo que es el movimiento mismo del pensamiento que estará sin ornamentos, tal como es, en su verdad, adecuado a lo que él se refiere [...] y estará conforme también a lo que piensa y cree aquel que lo ejerce. El *logos etumos* como punto de unión entre la *alêtheia* que se dice y la *pistis* (la fe, la creencia) de aquel que la enuncia, es lo que caracteriza al lenguaje filosófico. (Foucault, 2008, p. 290).

Considero que este es uno de los rasgos esenciales del discurso filosófico: conformidad con las convicciones y el pensamiento del sujeto (ser la traducción exacta, límpida, de su pensamiento). La retórica, en cambio, desde una serie de artificios, permite al orador decir cualquier cosa que, no solo puede ser falsa, sino que puede diferir de lo que él piensa. Su único objetivo es producir un efecto sobre el otro, de manera que no privilegia así no la relación con el sujeto hablante, sino con aquel al cual se dirige<sup>64</sup>.

---

64 Sobre este tema es interesante ver las condiciones que permiten el nacimiento del discurso filosófico, en su oposición a la mitología y la sofística: "El *logos* de la mitología junto con aquel de la sofística no tienen en cuenta la verdad, buscan la persuasión. Platón dirá que, en la retórica, uno no se preocupa del mundo de la verdad, sino de aquello que es susceptible de convencer. La retórica no quiere comprender lo real sino ejercer su poder sobre el otro, ella no considera el contenido del lenguaje sino sus efectos. Además, la semejanza está en el hecho de asegurar y confundir el engaño y la verdad. La mitología será capaz de decir mentiras que parecen verdades. ¿El sofista no es aquel que logra plantear como verdadero

Además, el discurso retórico quiere inducir ciertas conductas y creencias, instaurando una relación de poder entre orador y oyente. El discurso filosófico implica, por el contrario, un “lazo fuerte y constituyente entre aquel que habla y lo que dice y hace, y por el efecto mismo de la verdad, genera la posibilidad de una ruptura entre aquel que habla y aquel al cual se dirige” (2010, p. 15). Ese es el riesgo. Sócrates, con su *logos etumos*, revierte la función misma que debería tener el discurso en su apología, mostrando así otra relación con el lenguaje: no busca convencer al auditorio, sino decir lo que piensa y cree. Y con eso, el modo de ser del lenguaje implica un modo de ser del sujeto que establece la relación consigo mismo y se construye un estilo de vida, un cierto modo de ser. Es en tal sentido que Sócrates será la encarnación misma del modo de ser del discurso filosófico, pues además de mostrar que el *logos etumos* implica la opción de una forma de vida auténtica y veraz, hace también jugar la parresía con su misma vida.

Foucault dirá enseguida que “la filosofía solo puede existir a costa del sacrificio de la retórica. Pero en este sacrificio la filosofía manifiesta, afirma

---

aquello que es mentira? Parece entonces que la sofística tematiza un uso pragmático del lenguaje que existe desde Homero. Pero Homero no logra distinguir lo verdadero de lo falaz, y no valora ninguno de los dos términos de la ecuación. Es solo con la sofística que llegamos a la generalización y valorización del *logos* hábil sobre el *logos* de verdad. Se constata igualmente que ese uso pragmático del *logos*, simultáneamente asociado a la falsedad y a la verdad, es reemplazado en la filosofía por el uso lógico de una palabra estrechamente ligada a la verdad. [...] El *logos* de la filosofía significa así un contenido de pensamiento, una verdad. De ahí su alejamiento de lo mitológico. [...] Además, son los filósofos los que distinguen por primera vez lo que la mitología no pudo hacer, a saber, lo verdadero de lo engañoso, el ser de lo aparente, lo visible de lo invisible, lo interior de lo exterior, planteando la primacía de uno de los términos sobre el otro. Una primacía que no es la de la sofística. Al contrario, los filósofos critican lo que el sofista sobrestima, porque establecen lo preeminente de la verdad sobre el engaño, del *logos* sobre el *apatê*, y no de una palabra hábil y persuasiva sobre un discurso de verdad. [...] Parménides fue el primero que tranzó la cuestión con su *logos* sobre la identidad entre el ser y el no ser. El opta por el ser y decide asociar su *logos* a la verdad” (Fattal, 2001, pp. 66-69).

y constituye su lazo permanente con la verdad” (2011, p. 324). A partir del *Fedro*, cuya parte final es una reflexión sobre el arte del lenguaje, examina el discurso retórico (aquel de Lisias en *Fedro*) y muestra su pretensión de ser un arte (*tekhné*) del discurso (*logos*). Y desde esta reflexión crítica sobre la retórica postula, como por contraste, los rasgos del *etimos tekhné* propios del discurso filosófico. El problema para Foucault, repito, es aquel de la diferencia entre dos modos de ser del discurso. En el mismo sentido van los análisis del *Fedro* hechos por Dixsaut (2003):

Frente a aquellos que se glorían de poseer y teorizar un arte del discurso, Sócrates plantea esta cuestión: “hay que examinar cómo hablar y escribir el discurso de forma bella”. Hablar y escribir son un mismo arte, y desde este punto de vista, su diferencia desaparece. Un escrito solo es un discurso puesto por escrito. La distinción no es entonces esa, empírica, entre el trazo escrito y la expresión fonética, entre lo audible y lo visible: la única distinción pertinente opone los discursos realizados por quienes cuidan la verdad y disponen del saber del que hablan, y los discursos de aquellos que estiman dicho saber inútil o imposible y solo se preocupan de la probabilidad y la persuasión. (p. 20).

Ahora bien, la cuestión que Sócrates plantea es cómo distinguir entre un discurso bueno y uno malo<sup>65</sup>; y esta búsqueda de los criterios para diferenciarlos es la que le permitirá establecer las condiciones para la buena práctica del discurso.

---

65 Véase Platón, *Fedro* 258 d: “Sóc.— Luego es cosa evidente, que nada tiene de vergonzoso el poner por escrito las palabras. / Fed. - ¿Por qué habría de tenerlo? / Sóc. — Pero lo que sí que considero vergonzoso es el no hablar ni escribir bien, sino mal y con torpeza. / Fed. —Es claro. Sóc. - ¿Cuál es, pues, la manera de escribir o no escribir bien?”. Y luego, en 259e: “Sóc. — Y bien, examinemos lo que nos habíamos propuesto ahora, lo de la causa por la que un discurso hablado o escrito es o no es bueno”. Así Foucault subraya que, en esta última parte del dialogo, el *logos* y la escritura aparecen siempre juntos.

La primera solución en *Fedro* es decir que la única condición para que un discurso sea bueno es que quien habla conozca la verdad de lo que dice. Pero esta solución no convence a Sócrates, pues considera que haciendo de la verdad un conocimiento previo al discurso, el orador retórico podrá manipular el discurso y omitir voluntariamente la verdad<sup>66</sup>. Para Sócrates la verdad debe estar, siempre, en relación con el discurso (2011, p. 304). Al menos, según Foucault, es lo que expresa la máxima espartana citada por Sócrates: “Sobre la palabra, dice el Laconiano, no hay arte en sentido propio, fuera del lazo con la verdad, y no podrá haberlo jamás”. Para que exista un arte *etumos*, dirá Sócrates, es necesario que la verdad sea una parte constante y permanente del discurso.

Ahora bien, Foucault plantea que, al relacionar discurso y verdad hay que abordar el problema de saber “si esta relación necesaria y continua del discurso con la verdad, ¿puede ser asegurada y hacer que aquel que hable, en esta relación perpetua con la verdad, esté en posesión (del) *etumos tekhnê*?” (2008, p. 304). Aquí aparece la cuestión de la conducción de las personas, que en el diálogo aparece ligada a la de la retórica:

Sóc. — ¿No es cierto que, en su conjunto, la retórica sería un arte de conducir las almas por medio de palabras, no solo en los tribunales y en otras reuniones públicas, sino también en las privadas, igual se trate de asuntos grandes como pequeños, y que en nada desmerecería su justo empleo por versar sobre cuestiones serias o fútiles? ¿O cómo ha llegado a tus oídos todo esto? (*Fedro* 261a-b).

Según Foucault, definir la retórica como conducción de las personas mediante el discurso, muestra que Sócrates no considera la buena práctica del discurso solo en el marco de la retórica, sino en uno mucho más general. Después de señalar que todo esto tiene que ver con la conducción de los

---

66 Véase Platón, *Fedro* 262 d: “Soc. — En verdad que fue una suerte, creo, el que se pronunciaran aquellos dos discursos paradigmáticos, en el sentido de que quien conoce la verdad, jugando con palabras, puede desorientar a los que le oyen”.

individuos (psicagogia), Sócrates examina el método del discurso retórico, partiendo de la misma definición que le dan los oradores: una técnica donde “el que hace esto con arte, hará que lo mismo, y ante las mismas personas, aparezca unas veces como justo y, cuando quiera, como injusto” (*Fedro* 261d). Así, lo primero que se requiere para persuadir es implementar una ilusión, “luego el que pretende engañar a otro y no ser engañado, conviene que sepa distinguir, con la mayor precisión, la semejanza o desemejanza de las cosas” (*Fedro* 262a). Y para ello, no puede usar una *técnica retórica*, sino una *técnica dialéctica* que permita, fijando las diferencias, conocer la verdad de lo que uno habla:

Sóc. - Para mí, por cierto, todo me parece como un juego que hubiéramos jugado. Pero, de todas estas cosas que al azar se han dicho, hay dos especies que si alguien pudiera dominar con técnica no sería mala cosa.

Fed. - ¿Qué especies son éstas?

Sóc. - Una sería la de llegar a una idea que, en visión de conjunto abarcase todo lo que está diseminado para que, delimitando cada cosa, se clarifique así, lo que se quiere enseñar. Hace poco se habló del amor, ya fuera bien o mal, después de haberlo definido; pero, al menos, la claridad y coherencia del discurso ha venido, precisamente de ello.

Fed. - ¿Y de la otra especie qué me dices, Sócrates?

Sóc. - Pues que, recíprocamente, hay que poder dividir las ideas siguiendo sus naturales articulaciones, y no ponerse a quebrantar ninguno de sus miembros, a manera de un mal carnicero. (*Fedro* 265 d-e).

Así, estableciendo la relación entre persuasión y conocimiento de la verdad, a través de la dialéctica, Sócrates cuestiona la eficacia misma del discurso retórico que, al no conceder importancia al conocimiento de la verdad, no va a lograr persuadir: “Luego el arte de las palabras, compañero, que ofrezca el



que ignora la verdad, y vaya siempre a la caza de opiniones, parece que tiene que ser algo ridículo y burdo” (*Fedro* 262c). Así, la retórica es definida como un arte sin arte, un discurso sin *tekhnê*, opuesto del todo al *etumos tekhnê*.

Para ilustrar mejor su propósito, Sócrates hace un paralelo con el arte de la medicina. El buen médico no es quien se limita a conocer los medicamentos, y sus posibles efectos, sino quien además sabe aplicarlos según los escenarios precisos de la enfermedad: “la misma cosa ocurre sin duda en medicina y retórica”, dado que “en la una y la otra uno debe analizar una naturaleza, en una la naturaleza del cuerpo, en otra la del alma” (*Fedro* 270b). El arte verdadero de persuadir y de hablar implica entonces el conocimiento del alma:

Sóc. - Puesto que el poder de las palabras se encuentra en que son capaces de guiar las almas, el que pretenda ser retórico es necesario que sepa del alma las formas que tiene, pues tantas y tantas hay, y de tales especies, que de ahí viene el que unos sean de una manera y otros de otra. Una vez hechas estas divisiones, se puede ver que hay tantas y tantas especies de discursos, y cada uno de su estilo. Hay quienes por un determinado tipo de discursos y por tal o cual causa, son persuadidos para tales o cuales cosas; pero otros, por las mismas causas, difícilmente se dejan persuadir. Conviene, además, habiendo reflexionado suficientemente sobre todo esto, fijarse en lo que pasa en los casos concretos y cómo obra, y poder seguir todo ello con los sentidos despiertos, a no ser que ya no quede nada de los discursos públicos que otro tiempo escuchó. Pero, cuando sea capaz de decir quién es persuadido y por qué clase de discursos, y esté en condiciones de darse cuenta de que tiene delante a alguien así, y explicarse a sí mismo que éste es el hombre y ésta es la naturaleza sobre la que, en otro tiempo, trataron los discursos y que ahora está en persona ante mí, y a quien hay que dirigir y de tal manera los discursos, para persuadirle de tal y tal cosa. Cuando esté, pues, en posesión de todo esto, y sabiendo de la oportunidad de decir algo en tal momento, o de callárselo,

del hablar breve o del provocar lástima, y de las ampulósidades y de tantas cuantas formas de discurso aprendiera, y sabiendo en qué momentos conviene o no conviene aplicarlos, entonces es cuando ha llegado a la belleza y perfección en la posesión del arte, mas no antes. Pero si alguna de estas cosas le faltare en el decir, o enseñar o escribir, y afirmase que habla con arte, saldrá ganando quien no le crea. “¿Qué pasa entonces?”, dirá tal vez el autor, “¿Os parece bien, Fedro y Sócrates, así? ¿O se deben aceptar otras propuestas al hablar del arte de las palabras?”

La *etumos tekhnê* queda así definida como una *técnica*, cuya ejecución requiere que quien la aplica no solo conozca lo que es el alma, sino también los efectos que el discurso provocará en lo profundo de la persona. Y esto ocurre mediante el conocimiento de la verdad, a la cual únicamente se accede gracias a la dialéctica: para ser *etumos*, la verdad debe ser una función constante y permanente del discurso.

Todo este razonamiento ratifica la diferencia entre los dos modos de ser del discurso<sup>67</sup>. Para Foucault, todo el *Fedro* gira alrededor de ello, hasta llegar a la *tekhnê* propia del discurso verdadero. En retórica, contrario a lo que dicen los retóricos, no hay *tekhnê* porque no tiene en cuenta la verdad (pudiendo defender una causa o su contrario) y solo se interesa en el efecto

---

67 “Se sabe que, en el *Fedro*, después de haber criticado a los retóricos, Platón proponía una retórica filosófica que no sería una retórica de la semejanza, sino se fundamentaría sobre el conocimiento de la verdad y el discernimiento de las relaciones posibles entre las clases de almas y las especies de discurso capaces de tocar a esas almas. Esta retórica filosófica supone, en el espíritu de Platón, la dialéctica, es decir, la filosofía, que permitirá a la retórica fundarse en el conocimiento de la verdad. La dialéctica es definida en el *Fedro* como un doble movimiento del pensamiento que, por una parte, re-descendiendo a partir de una Forma; es decir de una idea, en sentido platónico, y que, por otra parte, re-descendiendo a partir de esta Forma, distingue y organiza las formas subordinadas que están implicadas en ella. Este método está, en Platón, estrechamente ligado a la práctica del dialogo” (Hadot, 1998, pp. 162-163).

producido. Al contrario, en el arte *etumos*, el modo de ser del discurso filosófico, la verdad es algo permanente y constante, y a ella solo se llega por la *tekhnê* dialéctica.

Para Foucault, entonces, la función del *Fedro* y de la *Apología*, es mostrarnos cómo se construye el discurso filosófico. Y esta novedad frente a las formas retóricas (corrientes en la vida política ateniense) hace de la filosofía el nuevo lugar de la parresía. A cada modo de discurso corresponde una relación con la verdad y un cierto modo de ser y vivir. En la *Apología*, esta correspondencia se manifestaba en la forma como Sócrates, en su proceso y ante sus acusadores, esgrime su parresía haciendo valer su *logos etumos* frente al discurso retórico de sus acusadores: Sócrates no quiere persuadir, sino hacer visible, con su discurso, la verdad de su existencia.

Es la verdad como función permanente del discurso y el conocimiento del alma lo que constituyen el *etumos tekhnê* del *logos*. En oposición a un discurso halagüeño, el discurso filosófico aparece con Sócrates como un discurso veraz, ligado al conocimiento del alma, no solo de aquel a quien uno lo dirige, sino de aquel que lo profiere. Y es en esta definición del discurso filosófico, desde Sócrates, que se plantea también la relación entre parresía y cuidado de sí, pues justamente esa relación con el decir veraz, en el discurso, implica que uno se conozca y que cuide de sí para acceder a la verdad como transformación de la persona. Es por ello que Foucault da tanta importancia a la figura de Sócrates: porque es aquel que dice la verdad quien induce a los otros al conocimiento y la búsqueda de la verdad, como una forma de cuidado de sí mismo.

El segundo aspecto que le permite a Foucault caracterizar la veridicción socrática, y captar cómo la filosofía pasa a ser el nuevo espacio de parresía, es el rechazo de Sócrates a participar en política. Es interesante en este sentido ver cómo Sócrates hace valer su diferencia, en su modo de hablar, y su rol, frente al rol tradicional dado al parresial en la Asamblea:

Quizá pueda parecer extraño que yo privadamente, yendo de una a otra parte, dé estos consejos y me meta en muchas cosas,

y no me atreva en público a subir a la tribuna del pueblo y dar consejos a la ciudad. La causa de esto es lo que vosotros me habéis oído decir muchas veces, en muchos lugares, a saber, que hay junto a mí algo divino y demoniaco; esto también lo incluye en la acusación Meleto burlándose. Está conmigo desde niño, toma forma de voz y, cuando se manifiesta, siempre me disuade de lo que voy a hacer, jamás me incita. Es esto lo que se opone a que yo ejerza la política, y me parece que se opone muy acertadamente. En efecto, sabed bien, atenienses, que, si yo hubiera intentado anteriormente realizar actos políticos, habría muerto hace tiempo y no os habría sido útil a vosotros ni a mí mismo. Y no os irritéis conmigo porque digo la verdad. En efecto, no hay hombre que pueda conservar la vida, si se opone noblemente a vosotros o a cualquier otro pueblo y si trata de impedir que sucedan en la ciudad muchas cosas injustas e ilegales; por el contrario, es necesario que el que, en realidad, lucha por la justicia, si pretende vivir un poco de tiempo, actúe privada y no públicamente. (*Apología* 31c-32a).

Sócrates renuncia al rol tradicional del parresial porque no habiendo lugar para la verdad, la Asamblea se convirtió en el lugar más difícil y peligroso para el ejercicio de la parresía, en la medida en que decir la verdad en ella viene acompañado del riesgo de la muerte o el exilio. Ahora bien, pese a este riesgo, Sócrates cita dos ocasiones en las que tuvo el coraje de tomar la palabra para dar una opinión adversa a la Asamblea, en ambas, para no cometer una injusticia: cuando se rehúsa a juzgar a los generales de la batalla de los Arginuses, y bajo el régimen tiránico de Trente, en el caso del León de Salamina. En ambos casos, Sócrates afronta los riesgos de su parresía. Y, sin embargo, remarca Foucault, esos dos ejemplos son paradójicos frente a lo que había sido dicho antes: “¿Cómo puede decir eso y dar, como justificación de su actitud, ejemplos donde muestra en efecto que es peligroso pero que acepta el peligro y acepta morir?” (2010, p. 73). Foucault va justamente a interesarse en esta paradoja de la *Apología*.

Y se pregunta: ¿qué es lo que hace que Sócrates arriesgue su vida en un caso y no en otro? Si no es el temor a la muerte, ¿cuáles son las razones para no intervenir en la escena política? Sócrates muestra que, en las dos ocasiones, no deseando cometer una injusticia, tuvo el coraje de defender lo que consideraba ser veraz, oponiéndose en el caso de los generales a la mayoría de la Asamblea, y rehusándose a cumplir las órdenes que le habían sido dadas en el caso del León de Salamina (Foucault, 2011, p. 292). Sócrates no rechaza comprometerse en política por miedo a las consecuencias; al contrario, está convencido de que no hacerlo sería cometer una injusticia.

Ahora bien, no es esto lo que Sócrates tiene en mente cuando explica su oposición a participar en política. Esta se debe a que tal participación imposibilita un discurso veraz: la ausencia de verdad que reina en lo político es un obstáculo para la práctica misma de la filosofía. Para mí, es claro que esta ruptura se sitúa al interior de la problemática más general de la crisis de la democracia griega que habría sido provocada, según Platón, por la negligencia frente al cuidado de sí mismo. Sócrates está en el centro de esta crisis y del desplazamiento de la *parresía* de la esfera política a la ética. La tarea del filósofo será, desde ahora, guiar a los individuos hacia la verdad para que cuiden de su existencia. Restablece así la relación entre la verdad y el cuidado de sí, entre la *parresía* y la conducción de las personas, en la medida en que la *parresía* se enfoca ahora al cuidado de sí, a la necesidad del individuo de captar la verdad y transformar su existencia. Sócrates arriesga su vida para asumir en todas las ocasiones su función *parresiástica* hasta el fin. Luego, no es por una razón personal que renuncia a la política, sino, dirá Foucault, por una razón de utilidad frente a sí mismo y la ciudad.

En síntesis, he mostrado que el discurso filosófico se constituye en oposición a dos elementos: al modo de ser del discurso retórico y a la escena política. Ellos dos, en el análisis hecho por Foucault de la *Apología*, funcionan juntos, en la medida en que es en el campo de la política donde se despliega el discurso retórico. Sócrates opone a este una práctica filosófica que implica una relación con la verdad totalmente diferente:

Esta parresía filosófica se opone término a término, a lo que es el discurso retórico. No se trata, en ella, de un discurso que se ejercería en el campo político, en el lugar mismo de la política, en las asambleas o tribunales. Es un discurso “en retiro”, un discurso en ruptura frente al lugar del discurso retórico, y, sin embargo, es un discurso que, eventualmente y en algunos casos, se refiere a las decisiones políticas. En segundo lugar, es un discurso que no se caracteriza por su objetivo, que sería persuadir a los otros. Se caracteriza mucho más, por su origen, por ser *etumos*, es decir que no tiene otra opción, en su simplicidad y en su espontaneidad, que estar lo más cercano posible a la realidad a que se refiere. Es un discurso que no debe su fuerza (*dynamis*) al que persuade o no. La debe a que está al borde mismo de la realidad que dice. Finalmente, el discurso filosófico no es un discurso que pretende saber, y, pretendiéndolo, busca persuadir al que no sabe. Es un discurso, al contrario, que no deja de probarse a cada instante, tanto en quien lo profiere como en aquel a quien se dirige. Es la prueba de sí mismo y de aquel que habla y de aquel al cual se habla (Foucault, 2008, p. 300).

La parresía filosófica no sería pues simplemente un modo más de discurso ni una técnica que uno aplicaría al discurso, sino una práctica que implica la vida misma; no solamente de quien dice la verdad mediante un *logos etumos*, sino también de quien la manifiesta en su propia manera de ser y existir: no se enuncia simplemente la verdad, sino que se deviene agente de esta verdad. Así, la parresía no es simplemente un discurso entre otros para convencer ni algo que se enseña a través de fórmulas, sino que implica un modo de comportarse, una forma de vida donde la verdad no es solo discurso, sino que es también acto: es la vida misma del filósofo la que se torna parresiástica. O sea que no hay filosofía sin una revisión de la propia vida y de la práctica particular de filosofar, no hay teoría sin transfiguración, o en palabras de Sloterdijk (2000):

Quien cree que piensa realmente sin mirar antes en el abismo de su propia singularidad, solo está intentando convencerse a sí mismo de que está pensando, pues no hace sino soñar un sueño conformista, y lo hace como si fuera el sueño de una conciencia crítica. Mas quien piensa realmente está condenado a una soledad que le obliga a comenzar siempre de nuevo y a sentir siempre por sí mismo; a partir de ahora ya no hay “tradicción” que valga, sino únicamente un reencuentro con uno mismo en afinidades y coyunturas. (p. 77).

El decir se relaciona con el actuar y solo se puede decir mientras uno se pueda mirar y escuchar. La filosofía es un quehacer que cuestiona el modo de estar y de aparecer en el mundo: la filosofía como práctica de sí, el extrañamiento como recreación del espacio anímico, el cuidado de sí como inquietud, la filosofía como ejercicio vital, la escritura (sobre todo narrativa) como forma de expresarse y de conceptualizar la reflexión. Experimentar, extrañarse, gobernarse y expresarse como una tarea praxeológica que las corrientes actuales, al reclamar un carácter práctico para la filosofía, muestran ser bastante pertinente para la sociedad actual.

Puedo decir que toda esta reflexión foucaultiana ayuda a conceptualizar el enfoque praxeológico de la filosofía que atraviesa este libro: “Para mí la filosofía es ante todo una manera de vivir teórico-práctica, ‘sentipensante’, siempre en búsqueda, eternamente consciente de nuestra condición de seres inacabados, que vamos construyendo en la historia, soñando e intentando alcanzar nuestra condición humana” (Juliao, 2017, p. 36), donde ella se convierte en el arte de plantear buenas preguntas y de escuchar verdaderamente al otro; se transforma en una práctica y un estilo de vida, definida por tres acciones (identificación, análisis crítico y conceptualización, aplicación) netamente praxeológicas, que al mismo tiempo generan un método para analizar la propia vida y la práctica que se realiza. Ello me permite, asimismo, afirmar que la conformidad existente entre práctica y realidad es el eje central del enfoque praxeológico, pues al expresar la “conformidad” entre práctica y realidad estoy, de hecho, ratificando la “verdad” existente en la práctica.





## 5. Pertinencia de una filosofía práctica hoy:

Foucault, Hadot y Onfray

*¿Qué lugar tendrá el filósofo en la ciudad? Será el de un escultor de personas*

Simplicio

He sido profesor de filosofía muchos años (más de 40) y, durante varios de ellos, sobre todo al comienzo, pese a que hacía lo posible por hacer de mis clases espacios agradables y formativos, me quedaba la sensación de que a la enseñanza de la filosofía (y a la filosofía misma) le faltaba un “polo a tierra”, por lo que terminaba siendo una experiencia simplemente académica, alrededor de una serie de personajes, historia de sistemas y teorías. En mi interior soñaba con una filosofía como estilo de vida, como una opción vital, que realmente me transformara y me permitiera ayudar a otros a transformarse e incidir de modo innovador en su contexto o realidad. Como señala Raatzsch (2008) en *Filosofía de la filosofía*, una investigación filosófica auténtica comienza a partir de algo intensamente cotidiano y familiar, confluye en algo increíble e inédito y, en definitiva, culmina en algo cotidiano y familiar. Sentía que en los primeros filósofos griegos había bastante de eso, pero no encontraba textos o planteamientos que me ayudaran a profundizar en esa reflexión. Hasta que descubrí, hace unos diez años, a quien hoy se llama “el último Foucault”, tratado en el apartado previo (de hecho, debo confesarlo, todo lo anterior de Foucault no me había atraído mucho) y, posteriormente, a la filosofía práctica<sup>68</sup>, con las búsquedas teóricas –y sobre todo, las implicaciones

---

68 Se trata de un movimiento internacional que reúne diversas prácticas filosóficas como la filosofía para niños, los cafés filosóficos, los talleres de filosofía, los diálogos neosocráticos

prácticas– del pensamiento de Pierre Hadot (en el campo de la filosofía antigua, sobre todo de las escuelas helenísticas y, en concreto, del estoicismo) y de Michel Onfray quien aplica estos planteamientos de Hadot a una especie de “deconstrucción desplatonizante” de la historia filosófica, desde un enfoque hedonista y materialista que recupera muchas filosofías marginadas, como las de los cínicos, los cirenaicos y los epicúreos. Otros autores como Martha Nussbaum (2003), Richard Shusterman (1997), Alexander Nehamas (2005) y Luc Ferry (2007) me permitieron luego profundizar todo esto; pero, insisto, fueron sobre todo las reflexiones del último Foucault.

## Hadot: la reivindicación de la filosofía como un ejercicio práctico

Es Hadot<sup>69</sup> quien ha logrado sobre esto un resultado más sistemático (filológica y filosóficamente), sólido y extenso. Gracias a su labor de más de cincuenta años, hoy comprendemos cómo los filósofos de la Antigüedad

---

o la orientación (coaching) filosófica. En inglés se conoce como *Philosophical Practice*, en francés como *Nouvelles Pratiques philosophiques*, en alemán como *Philosophische Praxis*, y en italiano como *Pratiche filosofiche*. Algunos de los aportes de este movimiento los abordé en un libro anterior (2015).

69 Pierre Hadot, (1922–2010), francés, fue un filósofo e historiador de la filosofía, especializado en filosofía antigua. Poco a poco es reconocido como una de las figuras más significativas de la historia de la filosofía. Fue director de estudios en la *École des hautes études en sciences sociales* (EHESS) desde 1964 hasta 1986. En 1982 fue nombrado profesor de la máxima institución docente, el *Colegio de Francia*, para una cátedra de Historia del Pensamiento Helenístico y Romano. Al retirarse, en 1991, recibió el título de profesor honorario del Colegio. Fue uno de los primeros en introducir el pensamiento de Wittgenstein en Francia, pero es famoso sobre todo por sus análisis de la concepción de la filosofía en la Grecia antigua, cuya tesis central consiste en señalar que no era una exposición de sistemas teóricos, sino un conjunto de técnicas (ejercicios espirituales) con fines educativos específicos para formar el espíritu o la manera (estilo) de existir en el mundo.

eran personas que, durante un milenio, pensaron, actuaron, hablaron y escribieron con una idea de filosofía muy diferente a la que hoy tiene la mayoría de los académicos.

Desde Sócrates hasta los primeros Padres de la Iglesia, la filosofía no se reducía a una especulación abstracta o meras disputas intelectuales; al contrario, para ellos, se entendía como una forma de vida. Para llegar a ser filósofo había que sufrir un cambio profundo, concertado y voluntario en el modo de entender el mundo, consistente en una conversión, paciente y permanente, que comprometía a toda la persona; era una manera de vivir que incluía un constante ejercicio (*askesis*) sobre uno mismo. Era un quehacer, al mismo tiempo afectivo e intelectual (sentipensante), para despojarse de los miedos (sobre todo, el miedo a la muerte), de la angustia, así como de las pasiones, lo aparente y lo insensato. En pocas palabras, la tarea primera del filósofo consistía en cambiar su propia vida para alcanzar un estilo de vida filosófica. Solamente como algo secundario, el filósofo impartía cursos o escribía textos, para mantener esa vida filosófica o para ayudar a sus discípulos a adquirirla: la filosofía era “acción cotidiana en lugar de puro conocimiento” (Droit, 2002, p. 28).

Desde ellos entiendo, como lo hace Hadot, la filosofía como algo vital y no exclusivamente académico, ligada a la vida cotidiana y no reducida a las aulas. Para mí no es solo teoría sistemática sobre la realidad (como pretende la metafísica) ni tampoco mero ejercicio crítico (como insisten la filosofía analítica, hermenéutica o marxista). Su principal función no es dar una respuesta teórica sobre lo que es el mundo, ni mucho menos cuestionar las ideologías, sino estimular una experiencia interior, una conversión interna. Por eso la considero algo formativo: se trata de recobrar el antiguo sentido socrático de ayudar al otro a parir algo propio y no tanto a transferirle un saber desde una posición de sabio omnipotente.

Se dice que Séneca escribió que “la filosofía enseña a hacer, no a decir” y es popular una sentencia de los epicúreos que afirma contundentemente que “inútil es el discurso del filósofo que no cura las enfermedades del alma”; esto no quiere decir que se descarte la especulación y que adquirir e incrementar

el propio saber no sea importante. Lo que sí se quiere decir es que las teorías filosóficas han de estar al servicio de la vida filosófica, por cuanto son medios para alcanzar la sabiduría y no un fin en sí mismas. Igualmente la física (y hoy las ciencias en general), pues gracias al conocimiento de la naturaleza, el filósofo toma consciencia de ser una parte finita de un universo infinito y se esfuerza entonces por vivir de acuerdo a él. Y pese a las múltiples diferencias existentes entre estas diversas escuelas filosóficas, todas comparten una concepción similar de la filosofía: un quehacer incesante que pretende la autonomía y la libertad interior, la serenidad (*ataraxia*) de quien percibe el orden del mundo y se integra en él o hace lo necesario para transformar lo que le corresponde.

Hadot (2009) tiene la virtud de clarificar lo que significa la filosofía como ejercicio espiritual, como camino para acceder a la sabiduría. “La noción de ejercicio espiritual va de la mano de la búsqueda de la vida filosófica, pues a cada escuela le corresponderá una actitud interior (serenidad, vigilancia, etc.) y esto conlleva la necesidad de practicar algunos ejercicios con el fin de alcanzar el progreso espiritual” (Acevedo & Prada, 2017, p. 27). Su propuesta es muy clara: por una parte, se trata de vivir totalmente concentrado en el momento presente con una actitud de afirmación vital, de apuesta por la vida radical (aquí es clara la influencia reconocida de Nietzsche); y por otra, se trata de superar los límites del propio yo (y de sus pasiones) y adquirir una visión mucho más amplia que la de uno mismo, intentando abarcar al conjunto de la humanidad e incluso del cosmos.

Los medios para acceder a dicha sabiduría son los llamados “ejercicios espirituales”, meditación permanente de ciertos principios, toma de consciencia de la finitud de la vida, examen incesante de uno mismo y fijación de la vida en el hoy, en el presente. El filósofo –quien desea la sabiduría esencialmente porque sabe que no la posee– persigue, evidentemente, un ideal inaccesible, pero eso no impide que se ejercite (*askesis*) cotidianamente para acercarse cada vez más a ella. El olvido, en la filosofía posterior, de esta búsqueda constante de crecimiento espiritual impide, según Hadot, que se comprenda a plenitud la filosofía antigua. Recuerdo que esta concepción de la filosofía no es exclusiva de las escuelas helenísticas (estoicos, epicúreos,

académicos y aristotélicos, más los cínicos y escépticos), pues comienza mucho antes, con Sócrates.

Sócrates plantea, como ya lo señalé, un estilo de vida más que una doctrina. Para Hadot, el diálogo socrático es, ante todo, un ejercicio espiritual que lleva al interlocutor a una actitud mental inédita. Sus digresiones y rodeos quieren hacer crecer al lector, no tanto transmitirle un saber:

En el diálogo "socrático" la verdadera pregunta que está en juego no es aquello de lo que se habla, sino el que habla, como lo dice Nicias, un personaje de Platón: "*Me parece que ignoras que, si uno se halla muy cerca de Sócrates en una discusión o se le aproxima dialogando con él, le es forzoso, aun si se empezó a dialogar sobre cualquier otra cosa, no despegarse, arrastrado por él en el diálogo, hasta conseguir que dé explicación de sí mismo, sobre su modo actual de vida y el que ha llevado en su pasado. Y una vez que ha caído en eso, Sócrates no lo dejará hasta que lo sopesa bien y suficientemente todo (Laques, 187 e 6)*". No se trata pues de poner en duda el saber aparente que se cree poseer sino de un cuestionamiento de sí mismo y de los valores que rigen nuestra propia vida. Pues, en resumidas cuentas, después de haber dialogado con Sócrates, su interlocutor ya no sabe en lo absoluto por qué actúa. Toma conciencia de las contradicciones de su discurso y de sus propias contradicciones internas. Duda de sí mismo. Llega, al igual que Sócrates, a conocer que no sabe nada. (1998, p. 40-41).

Incluso Platón, a quien solemos leer como un pensador sistemático, concibe la filosofía como conversión de la persona y considera a las matemáticas como un instrumento para distanciarnos del mundo sensible. Creo que ni siquiera Aristóteles es un teórico puro, pues piensa la filosofía no tanto como un corpus de conocimientos, sino como el fruto de una metamorfosis interior.

Pero indudablemente el caso paradigmático de esto es el modo de vida estoico. Veamos un ejemplo: Marco Aurelio era considerado filósofo, no por haber escrito un diario personal, pues aún no se conocía, sino por ser alguien

que se esforzada abiertamente por vivir conforme al modo de vida estoico, por esforzarse en llevar una vida filosófica: “También podemos evocar al emperador Marco Aurelio, llamado en vida oficialmente ‘el filósofo’, aunque se ignoraba que había escrito las *Reflexiones* y por consiguiente no podía aparecer como teórico” (Hadot, 1998, p. 191). En la Antigüedad, la clave para que alguien fuese considerado como filósofo era su proximidad al ideal de sabio, no al hecho de haber elaborado tal o cual sistema filosófico. El trabajo de escritura de Marco Aurelio es un ejercicio espiritual muy preciso con un objetivo claro: consolidar los principios de la vida filosófica desde la doctrina estoica. Y las tres convicciones que conforman esta conversión permanente son: a) la de hacer parte de un todo cósmico en el que cada elemento es solidario de los otros; b) la de ser libre, inmune y sereno, desde cuando se comprende que solo cuenta la pureza de la consciencia moral, y, c) la de reconocer a todo ser humano un valor absoluto. Estas convicciones han de ser grabadas sobre uno mismo en cada momento (*Pensamientos* VII, 54) y reformuladas continuamente con claridad para combatir la dispersión de la cotidianidad, la incertidumbre de los sentimientos y el juego excesivamente humano de las apatías e insuficiencias.

Esta forma de entender la filosofía existió durante largo tiempo. “Se requiere que la teoría se convierta en nosotros en naturaleza y vida”, escribió el neoplatónico Porfirio en el siglo III d. C. Una parte importante del pensamiento cristiano hereda los ejercicios espirituales de las escuelas helenísticas y romanas, a través de Justino y Clemente de Alejandría. Y toda la tradición que se alimenta de Orígenes asemeja al cristianismo con la verdadera filosofía. En pocas palabras, los Padres de la Iglesia retoman la filosofía griega y la cristianizan; y así los monjes, desde esta filosofía como exigencia de vida, son para estos autores verdaderos filósofos, e incluso, los grandes sabios de la antigüedad son “convertidos” en cristianos sin saberlo. Pero luego, en la Edad Media, desapareció con el surgimiento de las universidades; la filosofía termina siendo la *ancilla theologiae*, perdiendo su carácter práctico, que es asumido por algunas corrientes de la espiritualidad cristiana (recordemos, por ejemplo, el examen de conciencia de Ignacio de Loyola), y termina convertida en algo escolar (escolástica) y conocemos la llamada “filosofía cristiana” solo como un sistema filosófico que no conservó nada de esos orígenes.

Según Hadot, esta idea de la filosofía como algo práctico se olvida durante varios siglos, hasta que el actual movimiento de la *filosofía práctica* vuelve a tomarla en serio. Solo unos pocos autores fueron la excepción de esta regla: Pascal, Montaigne, Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, Wittgenstein; e incluso Descartes o Kant podrían ser pensados desde esta perspectiva.

Destaco, para terminar esta aproximación a las ideas de Hadot, que algunos filósofos franceses, alemanes, anglosajones<sup>70</sup> e italianos<sup>71</sup> han empezado a considerar sus aportes en la preparación de sus “historias de la filosofía” o para revitalizar en la práctica esta forma de concebir la filosofía. Está, por ejemplo, el caso ya mencionado de Roger-Pol Droit<sup>72</sup>, así como el de Cristoph Horn<sup>73</sup>

---

70 Véase Sellars, J. (2003). *The Art of Living: The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*. Aldershot: Ashgate, o Morris, T. (2004). *The Stoic Art of Living: Inner Resilience and Oter Results*. Peru, Illinois: Open Court.

71 El mejor ejemplo de actualización de esta filosofía al modo antiguo en nuestra época lo constituye el esfuerzo que Romano Madera y Luigi Vero desarrollan desde su “filosofía biográfica”. Véase Madera, R. y Vero, L. (2004). *La filosofía come stile di vita. Introduzione alle pratiche*. Milano: Mondadori.

72 Además de influir en la forma de tratar la historia de la filosofía en el libro antes mencionado, creemos que Hadot también influye en los libros más populares de Droit, que plantean una filosofía como ejercicio (*101 experiencias de filosofía cotidiana*, Barcelona: Grijalbo, 2003), o cuando nos ofrece una recreación literaria de anécdotas de los filósofos antiguos (*Aquellos sabios locos: escenas griegas y romanas*, Barcelona: El Aleph, 2004), o cuando defiende un modo de hacer filosofía desde los problemas cotidianos y preocupado por las consecuencias prácticas de nuestros actos (*La filosofía explicada a mi hija*, Barcelona: Paidós, 2005; y *Las religiones explicadas a mi hija*, Barcelona: Ediciones de Bolsillo, 2001).

73 Siguiendo la inspiración de Hadot y de Paul Raabow, Horn escribe una historia del arte de vivir en la antigüedad: Horn (1998). *Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*. München: Verlag C.H. Beck.

y Richard Goulet, coordinador de un *Diccionario de filósofos antiguos*<sup>74</sup>, con prefacio del propio Hadot. O ya en el campo de la filosofía práctica, el trabajo desarrollado últimamente por Ran Lahav<sup>75</sup> y Gerd Achenbach<sup>76</sup>, y me atrevo a añadir otro más reciente como el surcoreano Byung-Chul Han y su concepto de la transparencia<sup>77</sup>.

## Relacionando a Foucault con Hadot

Ahora intento resaltar esa faceta aún desconocida del pensamiento de Foucault: la de reconstituir la historia, en la cultura antigua, de los lazos entre

---

74 Véase Goulet, R. (1989-2018). *Dictionnaire des philosophes antiques*. París: CNRS. Según el propio editor, el diccionario “nos informa sobre la vida de cada uno de estos filósofos griegos o romanos, ofrece un repertorio de sus obras, pérdidas o conservadas, recoge los testimonios epigráficos, literarios o iconográficos que les conciernen y analiza eventualmente la supervivencia de su obra filosófica en la literatura de Bizancio o del Islam”. Comprende siete tomos (el último publicado en 2018) y un suplemento (de 2003) que actualiza los tres primeros tomos.

75 Inspirándose en Hadot, tanto Lahav como Achenbach vienen desarrollando un modo de poner en práctica una filosofía que busque la sabiduría, o acercarse a ella, y la perfección del filósofo. En sus últimos escritos, Ran Lahav viene desarrollando los fundamentos de una filosofía contemplativa que intenta llevar a la práctica en unos Retiros Contemplativos Internacionales anuales.

76 Por su parte, Achenbach, desde el año 2000, ha escrito una serie de libros que quieren plasmar esa “capacidad de saber vivir” (*LebensKönnerschaft*) que hay que alcanzar en la vida cotidiana. Véase Achenbach, G. (2000). *Das Kleine Buch der inneren Ruhe*. Freiburg: Herder; (2001) *LebensKönnerschaft* y (2006) *Liebe- der göttliche Wah*. Freiburg; Herder.

77 En sus obras *La sociedad de la transparencia* (2013), *La topología de la violencia* (2016) y *La sociedad del cansancio* (2012), trata sobre las relaciones humanas, la soledad y el sufrimiento de las personas en la sociedad moderna, la violencia y sus sutiles formas actuales, el individualismo que no nos permite dedicarnos al “no yo”.



la verdad y el sujeto, alrededor de la noción de “práctica de sí”, de ejercicio praxeológico sobre la propia persona y su actuar.

Transcurren mil años entre el ejercicio filosófico socrático y el desarrollo de la ascética cristiana que Foucault analiza. En todo ese tiempo, la exigencia filosófica y la exigencia espiritual estuvieron relacionadas. Si la filosofía es la pregunta sobre los caminos que le permiten al sujeto acceder a la verdad; la espiritualidad, por su parte, es la búsqueda, la práctica y la experiencia mediante las cuales el sujeto realiza sobre sí mismo las transformaciones necesarias para acceder a la verdad. La exigencia del cuidado de sí, implementando estas prácticas, es la expresión de esta naturaleza espiritual de la filosofía. Ahora bien, el momento cartesiano pondrá fin en la filosofía a este cuidado de sí, iniciando la modernidad. Después del *Discurso del método*, se cree que el sujeto es por naturaleza capaz de acceder a la verdad, sin conversión previa: basta aplicar bien el método. Es la tradicional exigencia espiritual de metamorfosis del sujeto lo que Descartes expulsa definitivamente del campo filosófico y científico.

La espiritualidad implica la transformación del sujeto. Amor (desde Platón) y ascesis (de Pitágoras a los últimos estoicos) señalan las dos grandes formas históricas de este trabajo de ruptura del sujeto con lo que es, para hacerlo capaz de la verdad. Foucault plantea un primer momento, “socrático-platónico”, representado por el *Alcibíades*. Sócrates enseña esto al joven Alcibíades: para gobernar la ciudad, hay que aprender a gobernarse a sí mismo. El cuidado de sí implica un tercero: el maestro, sea el mayeúutico (Sócrates), el jefe de escuela (Epicuro), el modelo (Epicteto) o el corresponsal (Séneca). Con la desaparición del cuidado de sí, carácter espiritual de la filosofía, se esfuma igualmente esta necesidad de un tercero-maestro: Descartes medita él solo (*cogito, ergo sum*), precediendo en esta soledad de la razón filosofante a Spinoza, Leibniz y Kant.

El segundo momento nos transporta a comienzos de la era cristiana. El cuidado de sí se ha vuelto una obligación de toda la existencia. Los epicúreos y los estoicos afirman que hay que filosofar a lo largo de toda la vida por el sendero de las prácticas de sí, codificadas en ejercicios precisos. La práctica de sí se identifica con el cuidado del alma: la filosofía se asemeja a la

medicina, siendo el filósofo, en términos de Epicteto, el dispensario del alma. Este momento cristiano desarrolla nuevas tecnologías de sí. Primero: la parresía, la franqueza en el discurso, la veridicción. Luego: la salud. La filosofía está anclada sobre la salud; pero esa palabra no cubre lo que será la salvación cristiana. La salud es una práctica de sí mediante la cual el sujeto salva su propia vida (mientras que la salud cristiana – salvación- proyecta al sujeto en el más allá). Finalmente: la meditación. Lejos de ser un juego moderno efectuado por el sujeto con su pensamiento, la meditación antigua es ese ejercicio espiritual que transforma al sujeto. Esas formas constituyen la ascesis. La ascesis no es, como en el cristianismo, una renuncia; ella corresponde mejor a una relación plena, acabada, consigo mismo, como la idea de la vejez para Seneca. Por la ascesis, el decir veraz (parresía) puede convertirse en el modo de ser del sujeto. Así, el objetivo de la ascesis es, antes del cristianismo, que la transformará, y antes de la filosofía moderna, que la abandonará, la subjetivación del discurso verdadero. Foucault (2005) lo dice claramente:

... se trata de hacer propias (*facere suum*) las cosas que sabemos, hacer propios los discursos que escuchamos, hacer propios los discursos que reconocemos como verdaderos o que la tradición filosófica transmite como tales. Hacer propia la verdad; convertirse en sujeto de enunciación del discurso de verdad; ése es, a mi juicio, el corazón mismo de esta ascesis filosófica. (p. 317).

Este último Foucault es el más increíble y el más inesperado; se trata de un prodigioso cambio en su pensamiento. Se trata de un pensamiento en marcha, que ocurre en su parresía. Foucault se despoja de su piel moderna de filósofo no espiritual, acercándose a estos filósofos de la antigüedad de los que nos habla como si su estudio fuera ya una práctica de sí. A lo largo de esta hermenéutica del sujeto, Foucault se aleja de los márgenes de la filosofía moderna para convertirse en un filósofo espiritual:

Foucault va a hablar de la verdad, pero, claro está, la verdad no es la verdad como *adequatio*, adecuación o correspondencia, es la verdad como co(m)posibilidad entre el discurso y los actos. Se trata de la vida. De la vida bella de los antiguos que es esa composición

entre elementos heterogéneos [...] Concepción agonística de la verdad, ciertamente. Y a la vez creadora, no solo porque la verdad es creada sino porque es ella la que crea un cierto tipo de individuo. (Santos, 2012, p. 44).

Retomemos esta última afirmación desde el interés de Foucault, en la última etapa de su pensamiento, por los estudios del helenista Hadot. Primero, utiliza el concepto “ejercicios espirituales” de Hadot referido a la filosofía antigua; lo hace en el prefacio de *El uso de los placeres*, y en una parte de *La inquietud de sí*. Lo citará también de modo puntual, y siempre elogioso, en *La hermenéutica del sujeto*; y conversa algunas veces con él e incluso lo propone como profesor para el Colegio de Francia. A su vez, Hadot redacta dos textos críticos sobre Foucault: primero un *Diálogo interrumpido con Michel Foucault: acuerdos y desacuerdos* (2006, pp. 251-256), y luego, su intervención en un congreso en memoria de Foucault (*Reflexiones alrededor del cuidado de sí*).

¿Cuáles son los acuerdos entre ellos? El primero es la afirmación de que la filosofía antigua es ante todo un estilo (forma) de vida, que posee una dimensión práctica e incluso una función terapéutica; por eso se la puede llamar “ejercicio espiritual” que permite acceder a la verdad y, de ese modo, termina transformando (convirtiendo) al sujeto.

El segundo acuerdo se refiere a la convicción de ambos de que no existe ruptura entre la filosofía clásica ateniense y la del helenismo. Tradicionalmente se dice que la *polis* griega generaba un sentido comunitario, educativo y político (la ética estaría subordinada a la política): sería el pensamiento de Sócrates, Platón y Aristóteles; ahora bien, al llegar el helenismo la *polis* se diluye, dando paso a experiencias de angustia, dilemas e inseguridad; y por eso, la sociedad reclama a la filosofía que se convierta en un arte de vivir, que oriente en un mundo cambiante; por eso desaparecen las preguntas metafísicas y cosmológicas, y todo se centra en las cuestiones éticas. Este planteamiento convencional es, para ambos, cuestionable; sobre todo por el convencimiento de que la filosofía siempre ha sido, en toda la Antigüedad, un estilo de vida y una práctica espiritual.

El tercer acuerdo entre ambos es la idea de que los ejercicios espirituales del cristianismo posterior se enraízan en aquellos de la filosofía antigua, sobre todo en los de la escuela estoica.

Y el cuarto acuerdo radica en su concepción común de que el interés que la filosofía antigua despierta en el mundo contemporáneo no es solo ni académico ni histórico, sino, ante todo, práctico, pues lo que se busca es una referencia ética que ayude a orientarse en el complejo mundo actual, lo que se concreta en ciertas prácticas que para ellos son los ejercicios espirituales (cabe destacar que ambos desligan este concepto de sus connotaciones religiosas).

Veamos ahora los desacuerdos, que poseen más interés filosófico pues generan interrogantes y debates. Primero hay que destacar el desacuerdo metodológico, pues Hadot tiene serias reservas sobre el método genealógico de Foucault, que le parece poco estricto, poco hermenéutico (Foucault no domina el griego ni el latín y a veces usa traducciones no muy buenas); Hadot, metódico y riguroso, se desespera con el impaciente e intuitivo Foucault; sin embargo, es inteligente al valorar y respetar la genialidad filosófica de Foucault.

El segundo desacuerdo corresponde a sus interpretaciones de la historia de la filosofía, sobre todo, respecto a la cuestión de la pérdida de la dimensión espiritual en la filosofía. Entendemos aquí por espiritualidad la capacidad transformadora de la verdad. Lo que los diferencia es el cuándo la filosofía deja de ser estilo de vida: para Foucault eso ocurre a partir de la transformación del sujeto ético en sujeto epistémico, con Descartes, pero cuyo precedente es la teología (o sea que Aristóteles sería la excepción griega, al separar el saber práctico del teórico y pensar la teología como culmen de dicho saber teórico; lo cual continuará la escolástica). Hadot cree, en contraste, que la ruptura comienza con la diferencia entre filosofía y discurso filosófico, que ocurre al final de la época romana, generando una explicación escolástica de la filosofía, o sea, su comprensión como discurso esencialmente textual, que será comentado y estudiado. Posteriormente, la Edad Media entenderá la filosofía como un discurso teórico subalterno de la teología y será el cristianismo lo que se pensará como estilo de vida. Para Hadot, en la Modernidad persisten las dos opciones.

El tercer desacuerdo es el más fecundo filosóficamente. Hadot cree que Foucault quiere ver en la filosofía antigua una estética de la existencia y una ética del placer; pero para él esta ética del placer no aflora en ninguna escuela de la filosofía antigua. Foucault plantea una subjetividad que para Hadot es anacrónica (se habla de un sujeto, en palabras modernas, que los antiguos no imaginaban). Para las escuelas antiguas, según Hadot, no es cuestión de “inventarse un yo”, como decía Foucault, sino de resaltarlo desde una visión universal, sea humanista o cósmica. No se trata de desarrollar la singularidad, sino de eliminarla en dicha universalidad. El fin, para Hadot, es llegar a una sabiduría (término que Foucault no usa) que generará paz interior, al eliminar la angustia existencial. Hadot siempre habla de felicidad, nunca de placer. La felicidad, según Hadot, solo se halla en el presente; como presente que nos trasciende; por eso habla de sentimientos religiosos (estar ligado con un todo). Hadot es pura mística.

Pero esta crítica de Hadot a Foucault falló por una razón básica: Hadot desconocía el contenido de *La hermenéutica del sujeto* (no asistió al curso y el libro se publicó después de su muerte). Si lo hubiera conocido, probablemente muchas de sus críticas habrían desaparecido, pues es en este curso donde Foucault despliega de modo profundo, rico y variado la noción de cuidado de sí. Lo que plantea Foucault en este curso lo acerca a Hadot más de lo que este último suponía. Si Foucault hubiera vivido más, el diálogo habría sido muy fecundo y ambos podrían haberse complementado.

## Onfray: la resurrección del jardín epicúreo

Otro autor francés, Michel Onfray<sup>78</sup>, ha expuesto oralmente, y para un público no especializado, una historia de la filosofía totalmente atípica: su

---

78 Michel Onfray (n. 1959), ensayista y pensador francés, es doctor en Filosofía y ejerció como profesor en el Liceo de Caen desde 1983 hasta 2002, año en el que dimitió y fundó la Universidad Popular de Caen. Ha escrito una treintena de libros en los que formula un proyecto hedonista ético, ateo y libertario, planteando que no hay filosofía sin psicología, sin sociología, ni ciencias.

*Contra-historia de la filosofía* (2006a). Siguiendo en líneas generales los planteamientos de Hadot, pero centrado más en los epicúreos que en los estoicos, se ha propuesto deconstruir y desplatonizar la historia de la filosofía tradicional, esa filosofía de tradición idealista (regida por los idealismos platónico, cristiano y alemán), para recobrar la dimensión “subversiva y subterránea” de la filosofía, a través de un conjunto de autores olvidados, marginados o tergiversados, que habían demostrado con su vida y su obra, que otra filosofía era posible.

En 2002, mediante la creación de la Universidad Popular en Caen<sup>79</sup>, con un reducido grupo de filósofos, Onfray se decide a divulgar este otro tipo de filosofía a un público mucho más amplio que el tradicional de las universidades convencionales, elitistas de algún modo. Y, de hecho, lo ha venido logrando: sus conferencias atraen semanalmente muchas personas. Como Universidad Popular, sin títulos, sin programas oficiales, totalmente gratuita, se inspira en el espíritu de Deleuze y los situacionistas. El propósito de Onfray es simplemente “resucitar el jardín de Epicuro de forma efímera”, propiciar ambientes de microrresistencia, crear un “intelectual colectivo” (2008a). Paulatinamente otras universidades populares han ido surgiendo en Europa.

Por este escenario (su contra-historia de la filosofía) pasan Leucipo y Demócrito (tres sesiones: ¿por qué lo llamamos presocrático si nació después de Sócrates y murió más tarde que él?), los sofistas y Antifonte, los cínicos y Diógenes, los cirenaicos con Aristipo (Onfray llama a Sócrates, Diógenes y Aristipo el “triángulo subversivo”), Epicuro (tres sesiones), Lucrecio (dos sesiones), Diógenes de Onanda, Filodemo (dos sesiones). En el segundo año trata a los gnósticos libertinos, la invención de Jesús como un “personaje conceptual” —siguiendo aquí a Deleuze—, la construcción de la religión del Imperio, los monjes del libre espíritu, Erasmo, Lorenzo Valla y Montaigne

---

79 A raíz del éxito que durante estos años ha tenido entre el público, otros filósofos prácticos han fundado universidades populares en otras seis ciudades francesas y belgas. El fenómeno parece que va adquiriendo una importancia considerable.

(ocho sesiones), la olvidada Marie de Gournay. En el tercer año trata a Pierre Charrón, La Mothe de Vayer, Saint Evremond, Gassendi (3 sesiones), Cirano de Bergerac, los libertinos barrocos, Spinoza (3 sesiones). En el cuarto año, a La Mettrie, Helvetius, D´Holbach, Diderot y Sade. En el quinto, a Bentham, Stuart Mill, Fourier, Stirner, Lafargue, Sebastián Fauré y Armand. Y en el sexto, a Reich, Marcuse, Lyotard, Deleuze, Foucault, Schérer, Misrahi y Vaneigem, entre otros. Todos, de algún modo, alternativos y hasta marginados<sup>80</sup>.

Muchos de ellos para mí han sido auténticos descubrimientos: la figura olvidada y tergiversada de Aristipo<sup>81</sup>, o los sofistas Pródico y Antifonte, o los epicúreos Filodemo de Gadara y Diógenes de Enonda. También ha sido un gran descubrimiento su forma tan diferente, incluso refrescante, de presentar a los autores que normalmente suelen ser marginales de las historias de la filosofía: Demócrito, Lucrecio, Montaigne, Gassendi, La Mettrie, Holbach, Bentham, entre otros.

Por ejemplo, me parece que su lectura de la filosofía antigua, a través de la obra de Diógenes Laercio<sup>82</sup> y ese modo de desarrollar una hermenéutica

---

80 Para mí ha sido un verdadero descubrimiento su forma alternativa de presentar a los autores que son los marginales y marginados de las historias de la filosofía. Su forma de leer la historia de la filosofía antigua, a través de los testimonios de Diógenes Laercio (¿caso no dice él que Platón quería quemar todas las obras de Demócrito?) y su lectura des-platonizante de los textos es muy esclarecedora, muchos cuestionan la veracidad de las anécdotas de Laercio.

81 Sobre los cirenaicos hay que leer la hasta ahora única recopilación accesible de estos autores, en Onfray (2002). *L´invention du plaisir. Fragments cyrénaïques*. París: LGF. Y sobre los cínicos, su inspirador *Cinismos: retrato de los filósofos llamados perros*. Buenos Aires: Paidós, 2002.

82 Como nos recuerda una y otra vez Onfray, la fuente más jugosa de donde obtener información de primera mano sobre los filósofos antiguos, nuestra "biblia", sigue siendo la obra de Diógenes Laercio, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Desgraciadamente, todavía no contamos en español con una edición crítica de esta obra

desplatonizante de las pocas anécdotas de que disponemos es muy fresco y esclarecedor. Esta historia de la filosofía quiere contar a un público no especializado la arqueología de esa filosofía diferente, de esa corriente subterránea de pensadores “materialistas, epicúreos, hedonistas, libertinos, libertarios y ateos” que opusieron resistencia, como pudieron, a los ataques de la otra historia de la filosofía, la oficial, la idealista-cristiana-platónica de los manuales, es decir, la “historia de los vencedores”. Y parece que lo va consiguiendo, pese a todo, con su ambiciosa *Contre-histoire de la philosophie: Les sagesses antiques* y *Le christianisme hédoniste* (2006a). Y en su alternativa presentación del filosofar y la filosofía, recopilada en el *Antimanual de Filosofía* (2005)<sup>83</sup>, concluye con estas palabras a sus estudiantes, prometedoras para mis objetivos en este libro:

He querido que este curso fuera para vosotros una ocasión de realizar una lectura crítica del mundo. Como reacción ante las propuestas familiares, a los hábitos del momento, de la época, de la moda, contra los discursos dominantes, las ideologías que triunfan en primera línea visible, los tópicos generalizados, las mentiras sociales, este curso permite un pensamiento distinto, diferente, alternativo. Al menos espero que funcione así. Este deseo crítico persigue otro objetivo, más elevado: permitir, tras una comprensión más clara de los contornos y de la

---

cumbre de la doxografía filosófica y debemos contentarnos con la traducción de José Ortiz y Sanz ¡de 1792! En Internet, disponemos de traducciones francesas e inglesas de mejor calidad, en las que la fidelidad al texto original es mayor, algunas incluso con abundante aparato crítico.

83 Onfray reivindica con sus libros una forma de hacer filosofía materialista, epicúrea, hedonista, libertaria y disoluta, que supone un modo de “estar en el mundo” muy concreto, esto es, que implica una específica manera de vivir. En 2005 publicó un polémico libro, *Traité d’Athéologie*, en el que se traza un ambicioso programa de derrumbe de las tres religiones monoteístas o del libro (cristianismo, judaísmo, islamismo), lo que levantó una enorme polémica en los sectores más conservadores (se han escrito varios libros contra él).



naturaleza de lo real, encontrar un sentido a vuestra existencia y un proyecto para vuestra vida al margen de las obsesiones modernas: el dinero, la riqueza, la apariencia, la inmoralidad y la superficialidad. (pp. 312-313).

En otro de sus libros, *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*, (2008b), Onfray resume las tesis básicas de su modo de practicar la filosofía (la tradición hedonista, materialista, atea, libertina y libertaria): “¿La prueba del filósofo? Su vida. Una obra escrita sin la vida filosófica que la acompaña no merece el menor interés. La sabiduría se mide en los detalles: lo que se dice y no se dice, se hace y no se hace, se piensa y no se piensa” (p. 77). Y respecto a la cuestión del hedonismo, si hay que reducirlo a una pregunta, evidentemente sería la de Spinoza: “¿qué puede el cuerpo?”. A la que añado muchas otras preguntas en cascada: ¿Cómo pensar como un artista? ¿De qué modo instalar una ética sobre el terreno estético? ¿Qué lugar ocupa Dionisos en una civilización totalmente sometida a Apolo? ¿Qué relación existe entre hedonismo y anarquismo? ¿De qué forma puede practicarse una filosofía? ¿Qué puede esperar el cuerpo de las biotecnologías posmodernas? ¿Existen relaciones entre la narración biográfica y la filosofía? Claro que sí, pues como lo recuerda Bruner (2003): “La gran narrativa es una invitación a encontrar problemas, no una lección para resolverlos. Es una profunda reflexión sobre la condición humana” (p. 38). ¿Desde qué principios se fabrican las mitologías filosóficas? ¿Cómo descristianizar la episteme occidental? ¿Es posible crear nuevas comunidades de indagación y diálogo? Responder a todas estas preguntas implica desarrollar un pensamiento existencial radical. De ahí muchos de los temas (o capítulos) que trata Onfray (2008b) en este libro: la subjetividad del artista, la ética inmanente, la estética cínica, la política libertaria, el nietzscheanismo de izquierdas, el materialismo sensualista, el utilitarismo jubiloso, la erótica solar, la bioética prometeica, el cuerpo faustiano, el *hapax* existencial, la vida filosófica, la historiografía alternativa, la ateología poscristiana, los contratos hedonistas, entre otros, como diversas y complejas oportunidades para reencantar nuestra época con la propuesta de un pensamiento, de una filosofía, que pueda vivirse día a día.

## Desenlace de una historia

Roger-Pol Droit (2003) dice contundentemente en el prólogo de su libro *Tan locos como sabios: vivir como filósofos*, una afirmación que concuerda con lo que sostengo en este libro:

Tienen [los buscadores de la sabiduría] una manera singular de explorar los límites, de tratar obstinadamente de ir mucho más lejos de lo que es habitual entre los hombres. Eso los conduce además a las antípodas de lo que uno imagina ingenuamente que es la sabiduría... ¿El sabio? Aquel al que nada perturba. Más allá de nuestras emociones comunes, ha llegado a un estado ideal del que no se sabe bien si sigue siendo humano o no [...] [Ellos, los buscadores] son muy diferentes--- Tantean, corren riesgos, los hacen correr a los demás. Se comprometen, se engañan, se exasperan. Contrariamente al sabio que está seguro de sí, que detenta verdades insuperables, que ha llegado al final de su camino, les ocurre que dudan, de sí mismos y de la sabiduría. Peor: les ocurre que dan lástima y risa. Son casi ridículos. Por lo tanto, humanos. Sin embargo, continuamente consideran que esta condición humana es demasiado chata y entonces se ocupan de mejorarla, de atravesar los límites, de ampliar el horizonte de posibilidades. Esos filósofos eran claramente lo que su nombre indica: buscadores de sabiduría [...] Humanos, simplemente, en sus excentricidades y sus actos de pasaje. (pp. 14-17).

Ahora bien, he presentado de forma muy sucinta las ideas de Hadot y Onfray como dos formas actuales del estoicismo y del epicureísmo, como dos modos posibles de vivir filosóficamente, como dos formas de practicar la filosofía antigua y como dos ejemplos de filosofía teórico-práctica y de práctica filosófica teórica. Hadot plantea una revolución o cambio de paradigma: concebir la historia de la filosofía antigua –e incluso otras partes de la historia de la filosofía- como una práctica y recuperar la concepción del filósofo como una persona comprometida con su perfeccionamiento individual (y con el de

los otros) mediante la realización cotidiana de unos “ejercicios espirituales”. Influido por la inspiración hadotiana, Onfray nos propone una nueva manera de leer la historia de la filosofía, y ensaya una hermenéutica existencialista y práctica que se apoya en aquellos filósofos que intentan vivir filosóficamente. En esa línea, en la segunda parte de este libro pretendo abordar ciertos “ejercicios filosóficos” pertinentes para configurar dicho estilo de vida filosófico. Con la siguiente cita de Onfray (2008) cierro este capítulo y abro esta segunda parte:

...surge la necesidad de una íntima relación entre teoría y práctica, reflexión y vida, pensamiento y acción. La biografía de un filósofo no se limita al comentario de sus obras publicadas; abarca la naturaleza de la relación entre sus escritos y su comportamiento. Solo el conjunto puede llamarse una obra. Más que cualquier otro, el filósofo debe mantener unidos esos dos tiempos tan a menudo opuestos. La vida nutre la obra que a su vez nutre la vida. Montaigne fue el primero en descubrirlo y demostrarlo; sabía que, al escribir un libro, lo notable es que éste nos constituye a su vez. (pp. 77-78).

Estoy convencido de que tanto las ciencias como la filosofía nos ayudan a resolver las preguntas que la realidad nos genera. Pero las ciencias nos ofrecen *soluciones* (resuelven problemas) definitivas que anulan la pregunta planteada, aunque abran la posibilidad de nuevas preguntas. “En cambio, la filosofía no brinda soluciones sino *respuestas*, las cuales no anulan las preguntas, pero nos permiten convivir racionalmente con ellas aunque sigamos planteándonoslas una y otra vez [...] Las respuestas filosóficas no solucionan las preguntas de lo real” (Savater, 1999, p. 22); nos incitan a destacar lo relevante del preguntar, nos llevan a seguir tras el *misterio*, preguntando incesantemente y cada vez mejor; a ser profundamente humanos y humanizarnos cada vez más en ese convivir perenne con el preguntar. “Porque, ¿qué es el hombre sino *el animal que pregunta* y que seguirá preguntando más allá de cualquier respuesta imaginable?” (p. 22).



## II. LOS EJERCICIOS FILOSÓFICOS PARA LOGRARLO

*Solo porque ya estamos en medio de una historia  
podemos comenzar a contar nuestra propia historia*

Peter Sloterdijk

Aprender a filosofar, además de asumir un estilo de vida filosófica coherente y pertinente, también es aprender contenidos procedimentales o actitudinales, o mejor, aprender a crear y desarrollar unos procesos y actitudes filosóficas; aprender a filosofar tendría que ver entonces con aprender a practicar unos métodos filosóficos, ejercicios, hábitos, disposiciones y valores filosóficos; es aprender a leer y escribir filosofía, crítica, narrativa y reflexivamente, a detectar supuestos y reconstruir argumentos, a develar falacias y prejuicios, a confrontar y emitir juicios propios, entre otras cosas. Todo eso, en esta segunda parte, concierne a lo que llamo “ejercicios filosóficos”.

He señalado, en la primera parte de este libro, que esta tradición de los ejercicios filosóficos comienza en algunos pensadores griegos de la Antigüedad con su idea de la filosofía como arte de vida. Tal concepción fue luego postergada a lo largo de la historia en favor del desarrollo y absolutización de una filosofía académica de corte especulativo, poco preocupada por el aprendizaje del filosofar, aunque seguía promoviendo algunos de esos ejercicios. En la actualidad, viene siendo reivindicada por varios autores y el movimiento mundial de la llamada “filosofía práctica o aplicada”, así como por la corriente que insiste en la narrativa y la biograficidad de la existencia, en contravía a la prosa filosófica tradicional que, según Nussbaum (1990) está restringida

por su propensión a la abstracción y porque privilegia la razón a costa de las emociones, sobre todo cuando se trata de expresar nuestra situación moral, enormemente compleja y lastimosamente ambigua.

Ahora bien, si la filosofía es un ejercicio de transformación del *êthos*, estoy convencido que ese ha de ser uno de los objetivos principales de cualquier relación de enseñanza-aprendizaje; es decir, la finalidad de cualquier propuesta educativa coherente y pertinente para el mundo de hoy, ha de incluir la ejercitación en el oficio de filosofar, con una serie de ejercicios que suponen tanto un modo de comprensión de la realidad como una elección existencial que “dé forma a la empatía” (Nussbaum, 1990). Con la revalorización de pensadores como Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard y otros autores cercanos a la comprensión de la filosofía como arte de vivir, se produjo hace apenas medio siglo un renacer de la filosofía entendida como forma de vida. ¿Todavía es factible un pensamiento, y una forma de escribir filosóficamente que tenga que ver con la experiencia de lo que nos ocurre cotidianamente, con los avatares de la transformación de la existencia? Eso significa asumir la filosofía y la educación como algo que tiene que ver con el relato, a veces obstruido y casi siempre imperfecto, de lo que somos o de que aspiramos ser. Foucault (2003) planteó la posibilidad de ese tipo nuevo de saber:

¿Qué valdría el empeñamiento en el saber, si solo hubiera de asegurar la adquisición de conocimientos y no, en cierto modo y hasta donde se pueda, el extravío del que conoce? Hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si uno puede pensar de manera distinta a como piensa y percibir de otro modo que como uno ve es indispensable para continuar mirando y reflexionando. (p.12).

Se trata de un volver al comienzo del mismo modo como recordamos nuestra infancia: queriendo dar testimonio de lo vivido, de lo anhelado o de lo perdido, en la temporalidad de la existencia. Percibir la realidad es quedar perplejo ante la maravilla, o ante el horror, de lo que acontece. Es preciso recuperar aquella concepción del quehacer filosófico que tenía que ver con

ese tipo de preguntas que, aunque nos vuelven misteriosos frente a nosotros mismos, nos ayudan empero a conducir nuestra existencia. Hay que recuperar esa concepción del texto filosófico como creación expresiva cuya forma hace parte del pensamiento mismo, precisamente porque hace parte de la vida de quien se expresa. Quiero sustentar esta idea que se va a desarrollar a lo largo de esta segunda parte del libro con esta cita de Ricoeur (1997):

En efecto, a lo largo del desarrollo de las culturas de las que somos herederos, el acto de narrar no ha dejado de ramificarse en géneros literarios cada vez más específicos. Esta fragmentación plantea a los filósofos un problema central, dada la importante dicotomía que divide el campo narrativo y que opone tajantemente, por una parte, los relatos que tienen una pretensión de verdad comparable a la de los discursos descriptivos que se usan en las ciencias -pensemos en la historia y en los géneros literarios afines a la biografía y a la autobiografía- y, por otra, los relatos de ficción, como la epopeya, el drama, el cuento y la novela, por no decir ya los modos narrativos que emplean un medio distinto al lenguaje: el cine, por ejemplo, y, eventualmente, la pintura y otras artes plásticas. Contra esta interminable división, planteo la hipótesis de que existe una unidad funcional entre los múltiples modos y géneros narrativos. Mi hipótesis básica al respecto es la siguiente: el carácter común de la experiencia humana, señalado, articulado y aclarado por el acto de narrar en todas sus formas, es su carácter temporal. Todo lo que se cuenta sucede en el tiempo, arraiga en el mismo, se desarrolla temporalmente; y lo que se desarrolla en el tiempo puede narrarse. Incluso cabe la posibilidad de que todo proceso temporal solo se reconozca como tal en la medida en que pueda narrarse de un modo o de otro. (pp. 479-480).

Ricoeur, al abordar la temporalidad de la experiencia humana como referente común de la historia y la ficción, une en un mismo problema filosófico historia, ficción y tiempo. Y con esto señala tres cosas que comparto

totalmente en este texto: que toda acción humana inaugura una historia que puede ser narrada; que toda acción genera, en la historia narrada, un nudo (sucesión de incidentes) que hay que deshacer en algún momento; y, por último, que toda acción solo es un fin en sí misma cuando en la narración se deshace dicho nudo, sellando el destino del personaje con un último suceso que aclara toda la acción y produce, en el oyente o lector, la *kátharsis* respectiva. La filosofía siempre ha buscado responder, así sea de modo teórico o conceptual, a la realidad; la filosofía como estilo de vida, con su carácter narrativo, es una manera de responder a nuestra realidad y nuestro tiempo. Porque como señala Landero (2001) en su obra *Entre líneas: el cuento o la vida*:

...nunca contamos fielmente los hechos, sino que siempre inventamos o modificamos algo, o lo que es lo mismo: a la experiencia real le añadimos la imaginaria, y eso es sobre todo lo que nos causa placer. El placer de añadir un cuerno al caballo y de que nos salga un unicornio. De ese modo, vivimos dos veces el mismo hecho: cuando lo vivimos y cuando lo contamos [...]. La realidad nos pone en nuestro sitio; luego, nosotros, por medio de la narración, ponemos a la realidad en el suyo. (p. 78).

Indudablemente, se trata de otra forma de entender la filosofía. Eso es lo que pretendo señalar en este libro y, en esta segunda parte lo hago, en esencia, siguiendo a los mismos filósofos ya abordados, y uno que otro diferente, pero centrándome ahora en algunas de las prácticas o ejercicios que usaron para filosofar, para expresarse y mostrarse, para hacerse públicos al transferir sus propias experiencias.



# 1. La escritura de sí como experiencia de transformación y como ejercicio espiritual en la filosofía antigua

*Mucho de lo que cuento en primera persona como si se tratara de una autobiografía es pura mentira. Ahora, que esas mentiras puedan tener una cantidad de verdad dentro, es otra cosa*

R. Montero

Al contemplarse en el agua, Narciso, a quien los dioses habían prohibido mirarse, fundamenta en el reflejo el primer autorretrato de la historia, imagen que lo conduce a la muerte. El mito de Narciso, el ser humano cautivo de su propia imagen, muestra la complejidad y el misterio que encierra la representación de sí mismo. La escritura de sí, como el autorretrato, poseen su propia, rica y compleja historia, en la que se destaca el valor de hacer memoria, autobiografiarse, establecer la propia imagen, interpretar alegóricamente o hacer metonimia del recuerdo, exhumar yos antiguos y olvidados; todo ello de un modo performativo y concreto, casi como en una práctica de carácter sagrado, que acompaña momentos claves de la existencia, y de la cual termina dando cuenta, tal y como afirma Jopeck (2004). O sea que dibujar la imagen de sí mismo, en cuanto conjuro y exorcización de la realidad (como en la *selfie* o la autobiografía), tiene, desde sus inicios, un rol de intérprete (testigo) del individuo, de desciframiento del sentido, la duración y finitud de la existencia.

Si queremos entender la finalidad y los modos de escritura personal que se realizan hoy en día –de forma individual o como parte de un proceso formativo– pienso que se requiere, por encima de cualquier otra consideración, comprender el fenómeno de la “escritura de sí” en el momento mismo de su

surgimiento y seguir, por tanto, los esquemas propios de su desarrollo. La primera tradición que hay que abordar es la de la filosofía grecorromana, al menos como Hadot (1998, 2006, 2009) y Foucault (2001, 2005) la presentan. Ambos filósofos, pese a sus diferencias teóricas, resaltan que los maestros y discípulos de la Antigüedad escribieron desde unas condiciones concretas que marcaron sus escritos, y que no pueden ser eclipsadas: el contexto de la escuela filosófica, los géneros literarios de moda, los imperativos dogmáticos, los métodos tradicionales de razonamiento, pero, en especial, la naturaleza misma de la filosofía. Cualquier reflexión sobre la escritura debe partir del hecho de que la filosofía antigua es, sobre todo, un estilo de vida y no tanto la construcción de un sistema de ideas.

La filosofía se origina, para estas escuelas de la Antigüedad, en la conciencia del estado de alienación, falta de autenticidad y lamentable angustia en que vivimos, desgarrados por el deseo y la pasión. Todas ellas asumen que podemos ser curados y liberados de dicho estado. La filosofía, desde sus orígenes y cada vez más con los postsocráticos - cínicos, epicúreos, estoicos - había puesto su objetivo en la definición de una cierta técnica de vida (*tekhnê tou biou*), a saber: un arte o proceso reflexivo y crítico de la existencia. En últimas, es la libertad humana la que se realiza en este arte, que practico por mí mismo, pero siempre dentro de una enseñanza comunitaria ofrecida en una escuela filosófica concreta. Foucault precisa, de manera muy cuidadosa y de acuerdo con Hadot, que la filosofía tiene una función terapéutica: se trata de curar al hombre, de “cuidar de su alma” (*psukhês epimelêton*)<sup>84</sup>. Así surge el célebre imperativo del cuidado de sí mismo, expresión que traduce un concepto griego muy complejo, pero muy extendido, que ya abordamos en la primera parte de este libro, el de *epiméleia heautoû* (*cura sui* en latín). Esta idea incluye todo un corpus caracterizado por varias actitudes: modos de razonamiento, pero también ejercicios (*askesis, meletai*), voluntarios y personales, inherentes al modo de vida filosófica. Foucault (2001) lo aclara: “Ninguna

---

84 Encontramos la primera formulación de la “preocupación por uno mismo” en el *Alcibíades* 132c.

técnica, ninguna habilidad profesional puede ser adquirida sin ejercicio; no podemos aprender el arte de vivir, el *biou tekhnè tou* sin una *askesis* que debe ser entendida como un entrenamiento de sí por sí mismo” (p. 1236).

Cada escuela construye sus propios ejercicios (ayunos, dietas, diálogos, silencios, escucha, memorización, meditación, contemplación, escritura) desde su propia visión del mundo y del modo de posicionarse en el cosmos. No obstante, en todas ellas existe una unidad profunda en los medios y el fin de estos ejercicios. Los medios son las técnicas retóricas y dialécticas de persuasión, los ensayos de control del lenguaje interior y la concentración mental. El fin perseguido no tiene que ver únicamente con el conocimiento, sino con el orden del “yo” y del ser. El filósofo desea la sabiduría nunca alcanzada pero que, por el mero hecho de avanzar en su dirección, permite realizar una conversión (*metastrophè*) de nuestro pensamiento y de nuestra forma de vida<sup>85</sup>.

Recuerdo que Foucault se refiere a esta práctica como “artes de la existencia”, o “técnicas de sí”, mientras que Hadot (2006) la llama “ejercicios espirituales”: “La palabra ‘espiritual’ permite hacer entender que estos ejercicios son el trabajo no solo del pensamiento, sino de todo el psiquismo del individuo” (p. 21). La escritura se inscribe en este contexto particular y en la necesidad de una *tekhnè* de la existencia.

En ese orden de ideas, examino aquí los distintos tipos de ejercicios de escritura personal mostrando cómo la escritura unió las finalidades de los demás ejercicios espirituales. Describo la función de los cuadernos de notas

---

85 Véase Hadot: “Más y mejor que una teoría de la conversión, la filosofía siempre ha permanecido esencialmente como un acto de conversión”, un desgarramiento a la alienación de la inconsciencia (1953, pp. 31-36; 2006, pp. 223-235). El autor distingue diferentes técnicas de transformación de la realidad humana: una conversión-vuelta a los orígenes, el *epistrophe* platónico que busca un cambio de dirección, un retorno a sí mismo; una conversión-ruptura, una metanoia, que se encuentra en la tradición cristiana y cuya finalidad es un cambio de pensamiento, una ruptura profunda de todo el ser.

(*hypomnēmata*)<sup>86</sup> con los que se aprende a leer y escuchar: la escritura es aplicación rigurosa de ciertos movimientos del pensamiento, como la memoria y la meditación. A continuación, muestro cómo la correspondencia epistolar enseña a dialogar con uno mismo y con los demás. Por último, señalo que la escritura, especialmente en cuanto evidencia la verdad o permite el examen de conciencia, tiene como propósito enseñar a morir, o mejor, enseñar a vivir coherentemente. Si definimos la práctica filosófica como un esfuerzo para tomar conciencia de nosotros mismos y de nuestro “ser con otros”, pero también como una transformación de nuestra visión del mundo, entonces es fácil entender que el ejercicio de la escritura de sí mismo es una práctica válida hoy para nosotros.

### La escritura de sí: del *logos* al *êthos*

En las escuelas helenísticas y romanas - estoica y epicúrea en particular - este fenómeno se observa con mayor facilidad. Si bien la oralidad juega un papel importante en ellas, desarrollan otra relación con la lectura y la escritura, en diálogo con uno mismo y con los demás, con el habla y el silencio. Para Epicteto (1993; 2000), pese a que solo impartió enseñanza oral, la escritura es un ejercicio del pensar sobre sí mismo que actualiza los discursos recibidos y reconocidos como verdaderos, reflexiona sobre ellos, los asimila, preparándose así para afrontar la realidad:

Es difícil datar con precisión el origen del proceso, pero cuando se toma en el momento en que hablo, es decir durante los siglos I y II, uno se da cuenta de que la escritura se ha convertido ya, y continuará afirmándose cada vez más, como un elemento del ejercicio de sí. La lectura se prolonga, se fortalece, se

---

86 Los *hypomnēmata*, técnicamente, podían ser libros de cuentas, registros públicos, cuadernos individuales que servían de ayuda-memoria. Su uso como libro de vida, como guía de conducta, parece haber llegado a ser algo habitual para las personas cultivadas.

reactiva por la escritura, escritura que es, también, un ejercicio, un elemento de la meditación. (Foucault, 2005, p. 341).

Hay que considerar que esta actitud de memorizar y meditar está relacionada estrechamente con la lectura de discursos teóricos, de obras que un maestro escribió para sus seguidores<sup>87</sup>. De hecho, el discurso filosófico justifica racionalmente los presupuestos intelectuales de cierta actitud de vida explicando sus consecuencias, al tiempo que ordena su representación del mundo. Sin negar el esfuerzo de conceptualización y la racionalización de estas obras, Hadot observa que no se limitan a reflejar preocupaciones metodológicas y pedagógicas, sino también funciones psicagógicas<sup>88</sup>. Término que Foucault (2005) también utiliza y define así: “podemos, creo, llamar ‘psicagógica’ la transmisión de una verdad que no tiene la función de dotar a un sujeto de ninguna habilidad, etc., sino cuya función es cambiar el modo de ser de ese sujeto al cual uno se dirige” (p. 389).

En esta perspectiva, el discurso filosófico del maestro es, en sí mismo, un ejercicio espiritual<sup>89</sup>. Podría decirse que la obra, incluso la más teórica y sistemática, no fue escrita para informar, sino para formar (Goldschmidt, 1947, p. 3; Hadot, 1998, p.118). Y esto, de diversos modos: bien sea un método

---

87 Véase Hadot: “Para que quede claro, debo precisar que entiendo la palabra ‘discurso’ en el sentido filosófico de ‘pensamiento discursivo’ expresado en lenguaje escrito o hablado” (1995, p. 20).

88 Hadot quiere dar razón de las repeticiones, contradicciones y paradojas en las cuales la mente parece estar bloqueada en Platón, Aristóteles y Plotino. Señala que un texto debe ser interpretado de acuerdo con el género literario al que pertenece. Con base en ello, señala que las obras de la antigüedad no se hicieron para exponer un sistema, sino para producir un efecto formativo; es decir, tienen un valor psicagógico.

89 Véase Hadot: “No se trata de oponer y separar, de una parte, la filosofía como una forma de vida y, de otra parte, como un discurso filosófico que sería de alguna manera externo a la filosofía. Más bien, se trata de mostrar que el discurso filosófico hace parte del estilo de vida” (1995, p. 21).

crítico (dialéctica, dialógica o retórica), como con los escépticos o académicos, o bien proponiendo un discurso teórico y dogmático, como los tratados de Plotino. Sin embargo, estas obras están reservadas para los especialistas y no bastan para lograr la conversión a la vida filosófica. Se requiere tener ya alguna experiencia de lo que el discurso dice y luego asimilarlo, hasta crear en cada uno una disposición permanente, un *habitus*. El discípulo conquista el saber a través de un trabajo personal sobre sí mismo. Porfirio señala que es necesario que tal conocimiento “se vuelva natural en nosotros”, “que crezca con nosotros” (1984, pp. 35-36). Y este esfuerzo reflexivo y de asimilación teórica culmina con la redacción de obras escritas: “Por eso los estoicos y epicúreos aconsejan a sus discípulos recordar día y noche, no solo mentalmente, sino por escrito estos dogmas fundamentales. [...] lo que cuenta es el acto de escribir, de hablar con uno mismo” (Hadot, 1998, pp. 271-272).

El género literario más importante en los siglos I y II d. C. fue el de los resúmenes densos o máximas cortas (*hupomnémata*): “Su uso como libro de vida, guía de conducta, parece haberse convertido en algo común para un público culto. Se consignan allí citas, fragmentos de libros, ejemplos y acciones de las que se fue testigo o de las que se había leído el relato, reflexiones o argumentos que se habían oído o que le llegaron a la mente” (Foucault, 2001, p. 1237).

Como Séneca (1993) señala a menudo, la escritura es aquí una forma de capturar íntimamente las lecturas hechas y meditar sobre ellas. Es un ejercicio de meditación racional, que evita la dispersión. El lector realiza un trabajo sobre sí mismo, medita para fijar los elementos adquiridos y tener en cuenta la intuición global de la enseñanza, de los dogmas de Epicuro o Crisipo, por ejemplo. Estas libretas de notas son, entonces, ejercicios del pensamiento (para practicar los métodos racionales), pero también ejercicios de la voluntad<sup>90</sup>. Las *Meditaciones* de Marco Aurelio (1998) son otro ejemplo notable.

---

90 Por ejemplo, el texto que llamamos las *Analectas*, de Epicteto, comprende las notas tomadas por su alumno Arriano durante las discusiones que siguieron a las lecciones

Ellas nos exponen fórmulas referidas a los dogmas estoicos que el emperador-filósofo escribió para sí mismo y que ofrece para meditar, para hacer vivo lo que ya está presente en la enseñanza recibida.

La meditación consiste aquí en recogerse sobre sí mismo para tener siempre a la mano las reglas de la vida (*kanôn*), que se presentan como frases cortas muy llamativas (apotegmas). Obviamente, así favorecían la memorización y tenían mayor fuerza persuasiva. Sin embargo, buscan renovar en cualquier momento las opciones de vida. Este libro de vida se convierte así en material para un ejercicio cotidiano y tiene como objetivo la creación de un dispositivo (*instructio* en Séneca) que prepara para los acontecimientos de la vida. Consta de diversas declaraciones, a veces dispersas y heterogéneas, aunque coherentes entre sí y siempre fundadas sobre una racionalidad que dice lo verdadero y que constituye, al mismo tiempo, la matriz de la conducta moral adecuada. Se trata de tener un conjunto de discursos asegurantes (*logos bioèthikos*) y es la escritura la que realiza esta función: ella opera la transformación de la verdad en *èthos*. Paradójicamente, esta escritura, si bien dispersa, resulta ser fundamental en la subjetivación del discurso veraz: “Por el juego de lecturas seleccionadas y de escritura de asimilación, uno debe ser capaz de formarse una identidad a través de la cual se lee toda una genealogía espiritual” (Foucault, 2001, p. 1242). Conocer y saber vivir, formación y opciones de vida, lectura y escritura, se implican mutuamente, como condiciones necesarias para la realización de una relación más adecuada consigo mismo.

---

reales. Este ejercicio se extenderá desde el siglo III d. C. en la tradición de los comentarios. Y esta obra filosófica no es otra cosa que la escritura, ya sea por el maestro o por un discípulo, de un examen crítico o de una explicación oral de un texto o, al menos, de disertaciones sobre problemas planteados por el mismo texto (Hadot, 1998, p. 240).

## La correspondencia

El bloc de notas y las cartas —por definición textos para otros— también pueden constituir una forma especial de ejercicio de escritura personal, para uso de otros<sup>91</sup>. Por lo tanto, hacen parte del proceso de dirección espiritual o de conciencia, conocido por todas las escuelas antiguas. Platón dejó muchos ejemplos<sup>92</sup>, pero es solo hasta los siglos I y II d. C., que se convierten en una actividad importante, bajo forma epistolar. Tenemos testimonios de los epicúreos (*Carta a Heródoto*, *Carta a Pythocles* y *Carta a Meneceo*), y también de los estoicos (en la correspondencia de Séneca con Lucilio y de Marco Aurelio con Frontón) y en apartes de las cartas de Plinio. Esta correspondencia es un método de educación individual y moral, pero también un lazo entre maestro y discípulo. El maestro es alguien que practica el ejercicio del hablar con franqueza (parresía) y que, durante su vida, ha demostrado ser buena persona; no transmite un conocimiento abstracto, sino que aquello que dice lo muestra en su comportamiento, en la forma como vive, en su practicar y experimentar. Por otra parte, quiere permitir a quienes se dirige, que tomen conciencia de sí mismos, de sus defectos y progresos; pero también ayudarlos a elegir entre las opciones que se plantea en su vida cotidiana. Obviamente, como podemos observar en Séneca, la carta que envía para aconsejar, exhortar o consolar a su corresponsal constituye en sí misma algo formativo, pero la reciprocidad establecida aquí se caracteriza por otros principios. Foucault (2001), por ejemplo, dice: “Es algo más que la formación de uno mismo a través de la escritura, a través de los consejos que damos a otro: es una forma de manifestarse a sí mismo y a los demás. [...] La reciprocidad que establece la correspondencia no es simplemente la del consejo y ayuda; es la de la mirada y el examen” (pp. 1244-1245). Pero ¿de qué tipo de mirada o de prueba se

---

91 Por ejemplo, Plutarco presenta el texto del *Peri euthumias* como una *hypomnémata* que había escrito él mismo y luego había enviado a Fundano (1975, p. 98).

92 En el *Fedro*, y también en la *Carta VII* de Platón, hay todo un programa de dirección de la conciencia.



trata? Foucault (2005), cuando describe la carta que Marco Aurelio escribió a Frontón, dice: “(...) no era todavía un ejemplo interesante de cómo ocurría la dirección, se estaba convirtiendo, se convirtió sin duda por algún tiempo; ha sido una experiencia normal y totalmente natural. A un amigo, un amigo muy querido, un amigo con el que se tienen estas relaciones emocionales tan intensas, y bien, uno hace su examen de conciencia” (p. 157).

Por tanto, se trata del examen de conciencia, común a las diversas corrientes filosóficas, como vieja regla pitagórica, utilizada también por epicúreos y estoicos. Como ejercicio mental, practicado en la mañana o por la noche, buscando tanto reactivar las normas de comportamiento como constituirse en inspector de sí mismo. Destaco que solo en el intercambio escrito el examen de conciencia se formula como un relato escrito de sí mismo. Por otra parte, en estas cartas, se desarrolla un relato de uno mismo muy diferente, por ejemplo, del de las cartas de Cicerón, todavía lejano de la escritura de la autobiografía, pero ya percibimos características que, con el tiempo, se convertirán en el objeto distintivo de dicha práctica<sup>93</sup>. En primer lugar, vemos que la carta toca de cerca el hábito tan útil de revisar el día, la banalidad cotidiana. Así se desarrolla el relato de las acciones, correctas o no, del régimen observado, de los ejercicios físicos o mentales a los que uno se dedica, sea en áreas de la dietética, lo económico o lo erótico. Como Sócrates lo había mostrado, en todo lo que nos sucede y hacemos, la vida cotidiana proporcio-

---

93 Foucault nos muestra que Marco Aurelio en una carta a Frontón, desarrolla el relato de sí mismo a través de una metódica descripción de su jornada diaria. Da cuenta de tres cosas: detalles como la dieta, la salud, el sueño, el baño. A continuación, plantea los aspectos de la vida económica: sus deberes familiares, religiosos y de agricultor. Por último, los elementos referentes al amor: cuestión individual donde se compara la intensidad y el valor del amor de dos hombres y dos mujeres. Como nos dice Foucault, estos tres elementos ya los habíamos encontrado en un pasaje del *Alcibíades*, pero en Sócrates se distinguen de la práctica de sí. Ahora, al contrario, estas tres áreas se reagrupan, como ocasión para el “sí mismo” de experimentarse, practicarse y desarrollar el ejercicio del encuentro consigo mismo.

na la capacidad de filosofar. La filosofía ya no es un ejercicio formativo del que uno establece los límites en un momento determinado de la vida, sino que se vuelve coextensivo a toda la vida. Entonces, estamos aquí en presencia de otro principio, que Séneca a menudo invoca: la dirección espiritual es significativa únicamente porque es relación de un individuo con otro. Aquí aparece la ética del diálogo: el maestro solo puede invitar a su interlocutor a examinarse, pero es necesario que el otro desee superar su punto de vista. Es decir, debe aceptar las exigencias de la razón, el *logos* compartido por ambas partes, que permite elevarse al nivel de la universalidad. Por lo tanto, esta reciprocidad se expresa en el hecho de que solamente quien es capaz de un encuentro real con los otros es capaz de un encuentro auténtico consigo mismo, y viceversa.

Ahora bien, a través de este examen de conciencia (realizado en la correspondencia) se produce una conversión (*metastrophè*), que Marco Aurelio o Epicteto presentan como un “retorno sobre uno mismo”<sup>94</sup>. Se trata de una mirada reflexiva (en Séneca es *convertere ad se*) que se logra a través de la meditación o el examen, que no es otra cosa que la conciencia de sí mismo. Es el conocimiento del propio sujeto, por sí mismo, lo que está implícito en el imperativo de “volver los ojos hacia ti” (*epistrophein pros heauton*), retomando aquí el precepto delfico de “conócete a ti mismo” (*gnôthi seauton*). Sin embargo, destaco que, en estos autores, no se trata de preocupación narcisista, pues el retorno hacia sí mismo, para un griego o un romano, significa conocerse y experimentarse como sujeto de la verdad: “El saber requerido no es lo que nos permite conocernos bien, sino lo que nos ayuda a actuar adecuadamente frente a las circunstancias” (Foucault, 2005, p. 509). No se trata de constituirse uno mismo como objeto de exégesis; más bien, es un

---

94 Foucault se refiere a la obra de Hadot *Epistrophè et metanoia* (1953), sin embargo, para él, es asimilable la conversión a sí mismo, propia de época helenística y romana, con la conversión que implica el trastorno entero del sujeto (*metanoia*). No se la puede equiparar tampoco a la noción platónica de *epistrophè*, porque si se hace el retorno a sí mismo, no es en el sentido de un retorno a una esencia o una naturaleza original ocultas.

ejercicio de atención a uno mismo, de vigilar las propias representaciones, de tener conciencia constante del propio esfuerzo. En otras palabras, lo que se capta con la meditación escrita no es la realidad del alma en su esencia (como en Platón), sino los movimientos del pensamiento y la acción. Para los estoicos (y también para los epicúreos) la meditación es una práctica cotidiana de la lógica: dominio del discurso interior mediante métodos rigurosos. Tal ejercicio consiste en afrontar la realidad tal como es: definir o dividir las cosas de acuerdo con la naturaleza. Ahora bien, esta lógica se aplica también a los problemas de la vida cotidiana: dar cuenta de las propias acciones, por la noche para sí mismo, y a la mañana siguiente, al escribirle a su maestro. También se experimenta también como un ejercicio ético: tomar conciencia de nosotros mismos es ser conscientes del estado moral en que nos encontramos. Y esta escritura logra el distanciamiento requerido para evaluar nuestras acciones. Por otra parte: “Formulando por escrito sus actos personales, uno está atrapado en los engranajes de la razón, la lógica y la universalidad. Se objetiva lo que es confuso y subjetivo” (Hadot, 2006, p. 330). En la cultura y en la práctica helenística y romana, la atención a uno mismo conduce a una conversión orientada hacia lo superior de uno mismo.

## La conciencia cósmica... Y un poco más allá

Para captar mejor el conocimiento que el sujeto logra con este tipo de escritos, retomo la crítica que Hadot dirige a Foucault: si este último concibe la filosofía como terapéutica, no considera esta conversión filosófica en toda su magnitud. Hadot (1998) revela que, en Epicteto, por ejemplo:

...el examen de conciencia aparece como parte de un ejercicio mayor que es la meditación. El movimiento de concentración sobre uno mismo y la atención a sí parece estrechamente vinculado a un movimiento inverso, aquel de la dilatación y la expansión por el cual el Yo se pone a la vista del Todo, de su relación con el mundo y con el destino que se manifiesta en los acontecimientos. (p. 309).

Como lo señala Marco Aurelio, la conversión de la mirada sigue el orden esquemático riguroso de Epicteto en sus *Entrevistas*, que da cuenta de una interdependencia entre las tres bases de la ascesis filosófica: la lógica vivida, como crítica del juicio y de las representaciones; la ética vivida que se plasma en las acciones apropiadas, pero también en la premeditación de los males; y la física vivida que nos enseña a morir y a transformar así la visión del mundo. Para Hadot (1998) en el epicureísmo y el estoicismo también existía la conciencia cósmica que transforma la sensación que uno puede tener de sí mismo. Hay un retorno sobre sí mismo, pero también una expansión del “yo” en el “todo” de la comunidad humana y la naturaleza universal. Por eso, según Hadot (2002), el filósofo se integra en la comunidad cósmica, aceptando la universal metamorfosis deseada por la armonía de la naturaleza. Y concluye:

...no se trata de forjarse una identidad espiritual escribiendo, sino de liberarse de la propia individualidad, para elevarse a la altura de la universalidad. Por tanto, es inexacto hablar de “escritura de sí”; no solo uno no se escribe a sí mismo, sino que la escritura no constituye el sí mismo: al igual que los otros ejercicios espirituales, ella hace cambiar el yo de nivel, ella lo universaliza. (p. 329).

La conversión no es algo solipsista, porque el retorno a uno mismo implica un distanciamiento del sujeto en relación con sí mismo y sus acciones. Es una actitud, una atención a la mirada sobre sí, sobre los demás, y sobre el mundo: “La preocupación por sí mismo tiene por finalidad, no separar el yo del mundo, sino prepararse, con miras a los acontecimientos del mundo, como sujeto racional de acción” (Foucault, 2005, p. 518). Lo cierto es que, si para Foucault la trascendencia o la virtud del alma se realiza en el logro inmanente de la relación consigo mismo, para Hadot, al contrario, el tema se trasciende en la universalidad del cosmos. Se trata, para este último, de alcanzar la grandeza del alma: se trata de ver las cosas desde la perspectiva de lo universal, porque el yo está en todo y se siente como parte de esta totalidad.

Sabemos que toda técnica o habilidad profesional se adquiere en la práctica, con ejercicio; tampoco se puede aprender el arte de vivir (*téchne tou bíou*), sin un entrenamiento de sí por sí mismo (*askesis*): este era uno de los principios tradicionales, al que los pitagóricos, socráticos y cínicos concedían gran importancia. Tales ejercicios irán variando, desplazándose, sufriendo reactivaciones y transposiciones, desde las técnicas presocráticas hasta las cristianas, e incluso en el contexto de la Reforma, y giran en torno a las prácticas de parresía, ascesis, conversión, dirección de conciencia, confesión, testimonio y escritura; prácticas todas ellas que transforman el *éthos*, la manera de ser, el modo de existencia de un individuo, produciendo efectos prácticos existenciales. La escritura de sí es una de ellas.

Como ya lo dijo Nietzsche (1996), las escuelas antiguas son una especie de laboratorios experimentales, donde podemos comparar los efectos de las diferentes experiencias espirituales que ofrecen. Arte de la composición, que abarca también el estilo de vida del escritor que experimenta, por su propia conducta vital y desde una dietética filosófica siempre renovada, las verdades, también provisionales, que afirma. Quiero citar aquí, para terminar, el texto *A los burgueses* de Baudelaire (1996), que nos regresa a la *epimeleia*, en su momento de aparición, cuando el poder estaba en la minoría aristócrata que se preocupaba de sí misma con el exclusivo objetivo de gobernar a la ciudad, a los otros:

Vosotros sois la mayoría, –número e inteligencia–; luego sois la fuerza, que es la justicia. Unos sabios, otros propietarios; -llegará un día radiante en que los sabios sean propietarios, y los propietarios sabios. Entonces vuestro poder será completo, y nadie protestará contra él [...]

Vosotros poseéis el gobierno de la ciudad, y eso es justo, pues sois la fuerza. Pero es necesario que seáis capaces de sentir la belleza; pues ninguno de vosotros puede hoy prescindir del poder, nadie tiene el derecho a prescindir de la poesía. Podríais vivir tres días sin pan; -sin poesía, nunca; y se equivocan aquellos de vosotros que dicen lo contrario: *no se conocen* [...]

Gozar es una ciencia, y el ejercicio de los cinco sentidos requiere una iniciación particular, que no se consigue más que por la buena voluntad y la necesidad. Ahora bien, vosotros necesitáis arte (p. 97, cursivas mías).

Baudelaire plantea claramente, al mostrar cómo actúa la burguesía<sup>95</sup>, lo que está en el trasfondo de este análisis de la escritura de sí en los antiguos para ver como apropiarnos sus enseñanzas: querer hacer de la vida una obra de arte, mostrando cómo la subjetividad invita a configurar este conocerse, a preocuparse de sí mismo. Sócrates se preocupa por la forma en que Alcibíades va a preocuparse por sí mismo. “Y creo que eso es (me parece que la cosa merece recordarse) lo que define la posición del maestro en la *epimeleia heautou* (la inquietud de sí). Pues la inquietud de sí, en efecto, es algo que, como veremos, siempre está obligado a pasar por la relación con algún otro que es el maestro. Uno no puede preocuparse por sí mismo sin pasar por el maestro...” (Foucault, 2005, p.70). La reflexión que sigue sobre Christine de Pisan y, luego, sobre Montaigne nos acercarán a ello.

---

95 La burguesía acá es el espectador medio, del consenso, que a través de su *docta ignorantia* exigirá una crítica de arte también promedio, pues para el público en general, la crítica de una obra no puede ser más complicada que la obra misma.

## 2. Christine de Pisan: feminismo y escritura de sí

*No creo en el eterno femenino, una esencia de mujer, algo místico.*

*La mujer no nace, se hace*

Simone de Beauvoir

Christine de Pisan (1364 –1430)<sup>96</sup>, filósofa y poeta humanista, autodidacta mientras permaneció en la corte del rey Carlos V de Francia, es considerada la primera escritora profesional de la historia porque decidió mantener a su familia con sus escritos; sus poemas, canciones y baladas fueron bien recibidas y pronto lo logró; su popularidad se incrementó y fue apoyada por muchos nobles de la época. Entre sus obras destaca *La ciudad de las damas* (2006), por la cual es considerada la precursora del feminismo occidental.

---

96 Algunos de sus trabajos, además de *La ciudad de las damas*, son: a) *Las epístolas de Otea a Héctor* (*L'Épître de Othéa a Hector*, 1400), una colección de 90 cuentos alegóricos; b) *Libro de la mutación de la fortuna* (*Livre de la mutation de fortune*, 1403), un largo poema con ejemplos de su vida y de otros personajes famosos. En ese mismo año escribió *El camino del largo estudio* (*Le Chemin de long estude*); c) en 1404 fue encargada por Felipe II de Borgoña para escribir la biografía de su hermano fallecido, el rey Carlos V de Francia. También escribió un informe halagador y detallado sobre Carlos V y su corte, en su libro *Los hechos y buenas maneras del rey Carlos V* (*Le Livre des Faits et bonnes meurs du sage roy Charles V*), igualmente en 1404. Se dice que entre 1393 y 1412, compuso unas 300 baladas y muchos poemas cortos. Tampoco dudó en opinar sobre política en la *Epístola a la reina Isabel* (*Epître à Isabelle de Bavière*, 1405) y sobre la justicia militar en el *Libro de los hechos de armas y de caballería* (*Le Livre des Faits d'armes et de chevalerie*, 1410). Como dato curioso, Christine no solo escribía sus obras, sino que también las copiaba y las ilustraba con miniaturas, participando así en todo el proceso de creación y difusión de sus escritos.

Sus poemas se organizan en colecciones que siguen una trama narrativa; la mayoría surgen de su experiencia personal, como *Seulette suy et seulette vueil estr* (“Solita estoy y solita quiero estar”); y gran parte de su trabajo contiene detalles autobiográficos, algo extraño en esa época; es así como sus poemas y baladas de amores perdidos transmiten la tristeza de su precoz viudez, y fueron populares de inmediato.

Se comprometió en lo que se considera la primera polémica literaria francesa, la llamada “querrela de las mujeres” durante el Renacimiento<sup>97</sup>, debate literario en torno a la situación de éstas y su defensa ante la subordinación en la que se encontraban; en el fondo, se trata de un manifiesto básico del movimiento feminista. Sus trabajos en esta línea incluyen: *La Epístola al Dios de Amores (L'Épistre au Dieu d'amours, 1399)*, escrita para oponerse a las actitudes cortesanas con respecto al amor, y su *Dicho de la rosa (Dit de la Rose, 1402)*, que critica el *Roman de la rose* (de Jean de Meung) obra que generó revuelo entre la intelectualidad del momento. En 1405 escribe su autobiografía, *La visión de Christine (L'Avision de Christine)*, como réplica a sus detractores; de hecho, *La ciudad de las damas*, una colección de historias de heroínas del pasado, da continuidad a su autobiografía. Simone de Beauvoir (1998), escribió en su libro *El segundo sexo*, que es en la *Épître au Dieu d'Amour* es “la primera vez que vemos a una mujer tomar su pluma en defensa de su sexo”, haciendo de Pisan una profeminista, como algunos prefieren llamarla. En 1406 Christine publicó un tercer libro con esta temática, llamado *El libro de las tres virtudes (Le Livre des trois vertus)*. Como lo dice Ibeas (1996):

---

97 La difusión de la posición aristotélica sobre los sexos, a partir del siglo XIII, desencadenaría la *Querrela de las mujeres*, complejo movimiento sobre la interpretación y regulación de las diferencias de género que duró prácticamente hasta la Revolución Francesa. En este debate histórico, filosófico, teológico, científico, político y literario, Christine de Pisan contribuyó decisivamente, pues, con sus escritos, se atrevió a combatir a la mayoría que, lamentablemente, defendía la inferioridad natural de las mujeres frente a los hombres. Es importante tener en cuenta que, para muchos, el feminismo surge a finales del siglo XVIII, en el marco del paradigma teórico de la Ilustración y del contrato social; por eso en el caso de esta querrela se habla de profeminismo.



No tuvo que resultarle sencillo a Christine de Pisan adentrarse en el espacio de la escritura medieval, masculino, henchido del peso de largos siglos de tradiciones hostiles hacia las mujeres, reacio a aceptar el desafío de aquéllas que también querían escribir el mundo diciéndose a sí mismas, cuestionando de este modo la infundada imposibilidad de una dimensión pública para la palabra femenina. (p. 129).

Y es que durante siglos las disciplinas filosóficas y literarias se han negado a escuchar las voces femeninas que, optando por partir de ellas mismas, han ido generando lugares de afirmación y reconocimiento: aceptar que estas voces son pertinentes significa darles valor institucional, legitimarlas, y, por lo tanto, modificar el propio concepto de autoridad, lo cual obviamente no ha sido sencillo. Incluso, si bien en el plano ideológico, la emergente cultura humanística y renacentista se contraponía a la permanencia de la cultura escolástica clerical, cruelmente misógina, tampoco el humanismo veía a las mujeres en su ideal universal de *humanitas*; era inconcebible que una mujer correspondiese al modelo renacentista de *hombre*, a no ser que dejara las cualidades propias de su sexo, transmutándose en *virago* (como la figura mítica de las amazonas). Christine lo dice existencial y valerosamente en su obra:

...filósofos, poetas, moralistas, todos [...] parecen hablar con la misma voz para llegar a la conclusión de que la mujer, mala por esencia y naturaleza, siempre se inclina hacia el vicio. Volviendo sobre todas esas cosas en mi mente, yo, que he nacido mujer, me puse a examinar mi carácter y mi conducta y también la de otras muchas mujeres que he tenido ocasión de frecuentar [...] Me propuse decidir, en conciencia, si el testimonio reunido por tantos varones podría estar equivocado. Pero por más que intentaba volver sobre ello, apurando las ideas como quien va mondando una fruta, no podía entender ni admitir como bien fundado el juicio de los hombres sobre la naturaleza y la conducta de las mujeres. Al mismo tiempo, sin embargo, yo me empeñaba en acusarlas porque pensaba que sería muy improbable que tantos

hombres preclaros, tantos doctores de tan hondo entendimiento y universal clarividencia [...] hayan podido discurrir de modo tan tajante y en tantas obras [...] Este solo argumento bastaba para llevarme a la conclusión de que todo aquello tenía que ser verdad, si bien mi mente, en su ingenuidad e ignorancia, no podía llegar a reconocer esos grandes defectos que yo misma compartía sin lugar a dudas con las demás mujeres. Así, había llegado a fiarme más del juicio ajeno que de lo que sentía y sabía en mi ser de mujer. (2006, pp. 64-65).

Lo que Christine de Pisan hace con su obra es construir un universo fundado en un orden simbólico no patriarcal y, por lo tanto, quebranta parresias-ticamente el discurso hegemónico vigente. Y para mis intereses en este libro, más allá de eso tan palpable en *La ciudad de las damas*, creo que toda su obra poética, totalmente diversa, revela en su heterogeneidad la presencia interior de la escritora en el texto, la aspiración de que su obra sea pública, la ubicación del yo entre la individualidad personal y la colectividad sociopolítica; la posibilidad de hacer filosofía desde la propia experiencia. Sin embargo, su obra cayó en el olvido con su muerte:

Habría que esperar a 1786, en vísperas de la Revolución Francesa, un momento clave también en lo que respecta a la reivindicación por parte de la mujer de sus derechos, para que Louise de Kéralio reivindicara el texto. Una centuria después, en 1886, William Minto denominaría en un artículo a la autora "*Champion of her Sex*". En el siglo XX, gracias a las traducciones de sus obras y al desarrollo de la historiografía de género, su obra volvería a ser puesta en valor y recuperada no solo para los especialistas en el tema, sino también para el gran público. (Lara, 2010, pp. 241-242).

En su obra más célebre, Christine (2006), la autora y protagonista, se niega a aceptar la inferioridad femenina. Se entrevistó cierta referencia a las Escrituras sagradas en la misión que tendrá que cumplir: la de "expulsar el

error” de la misoginia que marca la historia, fundando un nuevo orden de convivencia entre los seres humanos sobre la tierra. La obra se abre con la escena de la escritora en su estudio mientras medita sobre sus lecturas. Esa imagen, reproducida en la miniatura *Cité des dames* (París BN 607), es frecuente en la iconografía de la época y refleja una moda común entre las aristócratas, que se hacían retratar en su propio cuarto, leyendo. La miniatura, con su doble escena, expresa que existe un hilo conductor entre el estudio de Christine y la ciudad ideada por ella: el libro que Christine se pone a escribir<sup>98</sup>. En este, ella expresa que, en una visión, conoce a tres damas (Razón, Rectitud y Justicia)<sup>99</sup> que la incitan a confiar en su propia experiencia y la animan a refutar las acusaciones de corte patriarcal, actuando las tres al unísono. El cometido era edificar una ciudad-fortaleza con las mujeres íntegras de toda la historia, para defenderse de las agresiones masculinas. Inicialmente se limpiaría el terreno de las acometidas misóginas y, luego, se erigirían las casas y la fortaleza en un terreno propicio (el campo de las letras) con una sola herramienta (la inteligencia). En dicha ciudad estarían las mujeres destacadas por sus méritos, en cuatro categorías: mitológicas (Safo, Aracne, Minerva y Penélope), bíblicas (Ruth, Esther y Judith), santas (Catalina, Margarita, Lucía y Cristina) e históricas (Clotilde de Francia, Agripina, Julia y Blanca de Castilla, entre otras). Se trata de un trabajo colectivo y comprometido cuya clave de éxito “radicaba en que la sibila que guiaba el proceso de construcción se llamaba Razón, todo un atrevimiento por parte de la autora, si tenemos en cuenta el enorme peso que la religión tenía en la Edad Media” (Lara, 2010, p. 242). Como señala Zimmermann (2000, p. 570), los principios de construcción de esta ciudad, descritos punto por punto, contrastan con la imagen del laberinto,

---

98 Pienso que la autorrepresentación de Christine anticipa también de algún modo aquella “habitación propia” a la que el feminismo del siglo XX, siguiendo a Virginia Woolf, otorga un valor político determinante.

99 Para representar conceptos abstractos de forma comprensible, Christine utiliza un recurso común en la Edad Media: la alegoría, que permite personificarlos, y los convierte en interlocutores accesibles.

símbolo de una feminidad perversa, retorcida y voraz. Otro punto para destacar era el acceso a una educación similar a la de los varones, pues según ella ahí radicaba la desigualdad sexual: “Si la costumbre fuera mandar a las niñas a la escuela y enseñarles las ciencias con método, como se hace con los niños, aprenderían y entenderían las dificultades y sutilezas de todas las artes y ciencias tan bien como ellos” (2006, p. 45). Christine desafía la teoría dominante desde el siglo XIII (polaridad sexual), lanzando su propuesta de construcción de una nueva ciudad donde las mujeres salvaguardaran sus derechos y pudieran desarrollar sus competencias y deseos. Lo interesante es que la explicación que ofrece de esta diferencia de los sexos se distancia de las elucubraciones metafísicas medievales sobre la “naturaleza” y se centra en datos puramente sociológicos:

¿Y por qué crees tú que las mujeres saben menos? [...] Es sin duda porque no tienen, como los hombres, la experiencia de tantas cosas distintas, sino que se limitan a los cuidados del hogar, se quedan en casa, mientras que no hay nada tan instructivo para un ser dotado de razón como ejercerse y experimentar con cosas variadas. [...] En cuanto a afirmar que las mujeres saben menos, que su capacidad es menor, mira a los hombres que viven aislados en el campo o en el monte, estarás de acuerdo en que en muchos sitios salvajes los hombres son tan simples de espíritu que uno los tomaría por animales. (2006, pp. 119-120).

Evidentemente, la situación deseable sería la convivencia en igualdad de oportunidades y en unos mismos espacios, pero, para la época y como declaración de intenciones, el discurso de Christine de Pisan es valeroso y no puede dejar a nadie indiferente. Leída desde su propia libertad, desde esos textos que hablan con parresía de sí misma, Christine ocupa un lugar clave en mis planteamientos, pues nos lleva a considerar el lugar de la palabra femenina (palabra otra) en la cultura, con independencia del que le ha asignado la historia. Hablar aquí de una mujer que escribió en la Europa medieval significa hablar no solo de lo hecho, dicho o escrito, sino asimismo de ausencia

de palabra y de censura, de lo patente y de lo ausente, de control del discurso. Christine de Pisan comparte la ambivalente situación de las mujeres liberadas que, incluso hoy en día, buscan la paridad, pero, al mismo tiempo, cuestionan el modelo de igualdad establecido al reclamar lo específico de la experiencia femenina. En realidad, desplaza de raíz el centro de la historia humana desde las experiencias masculinas a las femeninas porque lo cree pertinente para la definición del bien común, que queda descalificado como robo si no contiene el bien de las mujeres, definido por ellas mismas sobre la base de su propia experiencia:

...el bien público o común no es otra cosa que el general provecho para una ciudad, un país o una comunidad, donde todos los miembros, hombres y mujeres, toman parte y disfrutan de algo. En cambio, lo que se hace en bien de unos pocos, a exclusión de otros, no puede llamarse bien público sino privado o propio. Menos aún, si se coge algo a unos para dárselo a otros, en cuyo caso ya ni sería bien privado o propio sino robo calificado. (2006, p. 226).

Como lo señala Ibeas (1996), su discurso es, además, especialmente significativo por la “conciencia genérica de sí misma que posee la escritora, conciencia de las determinaciones sexuales de su personalidad y cultura” (p. 131). Si escribir como mujer significa escribir reflexionando desde esta conciencia genérica, Christine escribe como tal en un contexto intelectual (aristotélico) nada propicio; y, sobre todo, el valeroso decidir hacer pública su propia experiencia, con sus propias palabras. Se apropia, a través de la escritura, de un espacio hasta el momento exclusivamente masculino (de suyo, esto ya es un gesto semiótico, además de simbólico), trastornando así el discurso hegemónico medieval (que negaba a las mujeres la capacidad de enseñar o predicar). Lo que me interesa resaltar aquí es una voz que sale de su propia intimidad para decirse en público, intencionadamente, reivindicando su legitimidad al significarse a sí misma; al escribir desde su sentirse mujer, sus textos se convierten en prácticas concretas de una conciencia política.

Esta escritura en femenino implica que rompió con el paradigma de la “lectora ideal” y fractura los cánones de la comunicación, pues:

...a la práctica escritural ha precedido la práctica hermenéutica de la lectura, y en ambos casos desde una conciencia genérica sexuada, diciendo el mundo, diciéndose a sí misma, en la escritura, interpretando el decir sobre las mujeres y el decir sobre el mundo que plantea el discurso hegemónico de los textos -salvo excepciones- masculinos, en la lectura. (Ibeas, 1996, p. 132).

Y en ese orden de ideas, no es raro que sea la espiritualidad el camino más usado por las escritoras medievales para nombrarse a sí mismas. Escribir la experiencia mística permite que surja un marco más flexible y propicio para expresar la subjetividad femenina, un lugar que les permite a las mujeres asumir la palabra<sup>100</sup>. Palabra apasionada, nacida de escucharse a sí mismas y a otras voces femeninas, palabra solidaria que acumula las voces que escuchamos en el texto más allá del texto, palabra colectiva que irrumpe para reclamar el derecho de las mujeres a la educación, al respeto, a la libertad, en síntesis, el derecho de las mujeres a la palabra. Quiero insistir en la alta conciencia de sí misma que Christine revela al tomar la palabra en la escena pública. En su obra, afirma con parresía la validez y alcance de sus opiniones, legitimándolas desde su propia experiencia y la de otras mujeres. Retando el discurso masculino, brinda un criterio alternativo para medir la validez de las tesis sobre la “naturaleza femenina”. Escribe desde su experiencia, habla “con voz propia”. Y esta intención de legitimarse a sí misma y a su obra se percibe desde el comienzo del libro con las consignas dadas por las tres damas y sigue, en todo

---

100 El sentido de la praxis literaria de Christine de Pisan coincide en ciertos aspectos con aquel que define la escritura mística de Teresa de Cartagena, Teresa de Ávila o Marguerite Porète: una forma de vivir la espiritualidad ligada a la conciencia de subjetividad, unida a la búsqueda de una ruptura del “régimen mediador” propio de la escritura para alcanzar a decirlo todo en femenino.

el libro, con el uso repetido de la primera persona: “*Moi, Christine*”<sup>101</sup>. Es así un ejemplo de mujer que, considerando las experiencias femeninas, ejerce un poder, entendido como capacidad y posibilidad de influir en el mundo.

¿Cómo? Primero, mediante la escritura, pues el discurso femenino no cae en el vacío, sino que otras seguirán escribiendo, como Sor Isabel de Ville-  
na, que en su libro *Vita Christi* presenta su visión de la vida de Cristo, donde las protagonistas son las mujeres que lo rodearon en su vida pública. Queda luego la poesía, que, para las mujeres, no es un lujo, sino la forma que las ayuda a nombrar lo innombrable para poder pensarlo; así, a principios del siglo XVI Louise Labé rimará en francés los sentimientos amorosos femeninos y en su *Epístola* exhortará a las mujeres a la rebeldía intelectual, para igualarse a los hombres de la época. Pero hasta que el lema fundamental de Christine (“las mujeres no empeoran con la educación”) fue reconocido y generalizado, las mujeres seguían atendiendo a sus maridos, hogares e hijos; domesticadas y reducidas al espacio privado. Su voz no deja de sonar enunciando algo que aun hoy no es de aceptación universal: el derecho de las mujeres a la educación.

---

101 Hoy diríamos que el diálogo de Christine con los personajes alegóricos de su obra es simplemente un hablar con su voz interior, consigo misma. Pero esto es secundario, pues lo importante es que cada época -y cada filósofo- encuentra su forma propia de filosofar y, sobre todo, de representar los pensamientos filosóficos.





### 3. Montaigne:

## escritura y vida filosófica

*He puesto todos mis esfuerzos en formar mi vida [...] ;Cuánto odiaría tener fama de ser hombre hábil escribiendo y hombre nulo y necio para lo demás!*

Montaigne

Montaigne es uno de los representantes de la filosofía como forma de vida, tradición filosófica iniciada, como lo he planteado, por Sócrates y retomada en el siglo XX por pensadores como Nietzsche y Foucault, alrededor de temas como el humanismo, la ética, la virtud, la parresía, entre otros. Esta concepción del filosofar se fundamenta en la convicción de que la vida, la vida buena o virtuosa, no es una sucesión de eventos procedentes del exterior, sino una construcción consciente, que configura una obra propia de la cual el sujeto es autor y personaje al mismo tiempo. Montaigne le añade a esto el que dicha construcción consiste en una obra de arte, o mejor, un autorretrato, pues con sus *Ensayos* pretende elaborar una pintura de sí mismo: "... me pinto a mí mismo [...] yo mismo soy la materia de mi libro"<sup>102</sup>. No hay duda de que los *Ensayos* se presentan como un arte para vivir bien ("Nuestra gran y gloriosa obra de arte es vivir a propósito": III, 13)<sup>103</sup>. Pero van más allá: en ellos escribir se vuelve un quehacer vital, praxeológico, pues mediante él

---

102 Véase también *Ensayos*, II, XVII, 403 / II, VI, 64 / II, XVIII, 416

103 Esto porque su filosofía es cercana al epicureísmo, pero también al estoicismo, e indudablemente al escepticismo, ya que, para Montaigne, se trata siempre de no ir con exceso: la felicidad está en la ausencia de desorden y en abandonar las ilusiones, pues "hay que aprender a soportar lo que no podemos evitar" (*Ensayos* III, 13), pero ¡no más!

se asume la propia existencia, se la piensa y evalúa, en un proceso donde hablar de sí va ligado al pensar sobre sí mismo. Y se confirma que el fin de la filosofía como acción o praxis incluye y requiere la elaboración de textos, pues la escritura es parte esencial del filosofar<sup>104</sup>. Para Montaigne, hablar de sí en sus *Ensayos* es la praxis misma de pensarse; de ahí que afirme que “al prohibir hablar de uno mismo, prohíben aún más, por consiguiente, pensar en uno mismo” (*Ensayos*, II, VI, 65). Como lo señala claramente Raga (2016):

Se originaría de este modo en la obra del pensador francés, y en otras coetáneas, un tipo de manifestación artística, que en los manuales ha venido a denominarse como manierista, en la que las formas tradicionales, excesivamente rígidas, empezaban a diluirse ante la urgencia de encontrar modos de expresión personal. Así, el autor francés querría surgir en sus textos, ponerse de manifiesto en ellos sin artificios, y ese sería el objetivo de todos sus ensayos, puesto que, aunque traten de los objetos y cuestiones más peregrinas, en todo momento y en cualquier pasaje al que atendamos el tema de los ensayos es el de la búsqueda de la identidad de Montaigne, del “yo” del escritor bordelés. (p. XVII).

Hadot (2009), especialista en el período helenístico, afirma que la lectura de Montaigne, en su juventud, le hizo descubrir la “extraña naturaleza humana”, naturaleza de tal forma compleja que “autorizaba todas las actitudes: escepticismo y fe, rigor estoico y distensión epicureísta”. De manera más decisiva, el texto titulado “¿Qué filosofar es aprender a morir?” (*Ensayos* I, 20) le habría ayudado a crear una imagen de la filosofía como “algo distinto de un discurso teórico”. Más recientemente, otro capítulo le llama la atención, “De la experiencia” (III, 13), donde Montaigne define el acto de vivir

---

104 Un posible desarrollo de esta tesis tiene que ver con la tematización propia de discurso filosófico. Meléndez (2015) ofrece un análisis de este justamente como aquello de lo que se ocupa la filosofía en su búsqueda de saber.

como “la más Ilustre de las preocupaciones”. Para Hadot, tal reconocimiento del valor infinito de la vida en sí misma sería la herencia más importante del pensamiento antiguo en el autor de los *Ensayos*, el cual, en el fondo, habría comprendido muy bien “el sentido de la filosofía antigua, sobre todo epicureísta” (pp. 199-200).

Los *Ensayos* podrían ser vistos, por lo tanto, como un momento clave en la historia de la recepción del pensamiento antiguo, al reelaborar esta herencia de modo alternativo a la versión hegemónica, en la cual el discurso filosófico se desvincula de la existencia, anunciando el género en el que se expresarán los pensadores modernos<sup>105</sup>. Al igual que el libro-testimonio de Hadot, la obra de Montaigne da cuenta de un recorrido no lineal, en el que la lectura de los filósofos de la antigüedad es el hilo conductor de una amplia y muy personal meditación sobre sí mismo y sobre el mundo. Como lo dice Gide (1944) “el éxito de los *Ensayos* sería inexplicable sin la extraordinaria personalidad del autor. ¿Qué es lo nuevo que trae al mundo? El conocimiento de sí mismo, ya que cualquier otro conocimiento le parece incierto; pero el ser humano que descubre y nos descubre es tan auténtico y tan verdadero que en él se reconoce todo lector de los *Ensayos*” (pp. 11-12). La participación en esta antitradición de lectura de los antiguos incide, así, en la propia posibilidad de esta última de constituirse, con la escritura, en “ejercicio espiritual”, es decir, actividad de creación de nuevas perspectivas sobre las cosas y sobre la propia actividad intelectual. La parresía, directamente implicada en los principales modos de vida y prácticas filosóficas de la Antigüedad, también fue objeto de consideraciones por parte de Montaigne, reflexión que tiene que ver en su propósito de elaborar un modo de escritura específico, llamado posteriormente “ensayístico”. Ahora bien, nadie niega el interés de Montaigne, en sus *Ensayos*, por la moral y las costumbres de las personas, por

---

105 Creo que vale la pena señalar que Bacon quien, casi al mismo tiempo, utiliza este tipo de escritura, recuerda que esta noción ya existía en la antigüedad: “La palabra (ensayo) es tardía, pero la cosa es antigua; las *Cartas a Lucilio* de Séneca [...] son ensayos, esto es, meditaciones dispersas” (1968, p. 340).

las acciones humanas y, en general, por la condición humana. Pero ¿sus *Ensayos* contienen realmente una ética o más bien un planteamiento sobre la vida buena y las consecuentes reglas morales para alcanzar la felicidad? Por otra parte, si es justo decir que Montaigne es, como filósofo, esencialmente escéptico, ¿no sería contradictorio afirmar que desarrolla una verdadera moral, como construcción racional y dogmática?<sup>106</sup>

## La propia vida reflexionada, ensayada, escrita y comunicada

Esta reflexión podría ser considerada por algunos como algo de poca importancia o como muestra de vanidad; de hecho, el mismo Montaigne sugiere que algunos piensan así (II, VI, 65), pero insiste en la importancia de hacer de la observación y estudio de sí mismo un objeto de investigación (los demás objetos de estudio adquirirían sentido en la medida en que *se aplican* a la propia vida); él mismo (y sus *Ensayos*) son un ejemplo: “Hace varios años que soy yo el único objetivo de mis pensamientos, que no analizo y estudio más que mi propia persona; y si estudio otra cosa, es para aplicarla pronto sobre mí, o mejor dicho, aplicármela a mí” (II, VI, 63). Y para ser más concluyente, dice: “Nosotros, mi libro y yo, vamos de acuerdo y con la misma marcha. En otros casos puédate elogiar la obra y criticar al obrero, por separado; en este no: si se ataca al uno, se ataca al otro” (III, II, 28). Es decir que, si bien examinar la vida supone una aptitud teórica frente a ella, también implica una habilidad práctica, pues el examen se hace para cuestionar la vida que se lleva y replantearla de ser necesario. Por eso, me atrevo a hablar de actitud (logro

---

106 Montaigne podría ser un moralista, pero jamás un moralizador. Escritor genial, no duda en poner en forma y “ensayar” sus opiniones sobre diversos asuntos humanos, pero es bastante reacio a dar lecciones. Los *Ensayos* ofrecen sus opiniones, su proyecto es esencialmente privado. Imponer sus ideas al lector no hace parte del programa de Montaigne. En consecuencia, leer los *Ensayos* como un libro de moral es ilegítimo, tanto, que ello sorprendió a su mismo autor.

teórico) y aptitud (logro vital) praxeológicas. Y es clara entonces la distancia entre quienes narran simplemente y quien narra su propia vida, pues para este último el discurso se desarrolla al tiempo con su vida; son inseparables (III, IX, 250), a tal punto que con la escritura se va modelando la existencia misma; no se trata, entonces, de mera contemplación de la vida narrada.

En definitiva, la vida es considerada como una obra por construir, como un proyecto, una permanente composición de sí mismo, a través de diversos esbozos, hasta lograr el modelo que se traducirá en la vida, cuando se ejecute a sí mismo. Esto, que a simple vista puede parecer paradójico, merece ser aclarado. Digo que en Montaigne existe una correlación consustancial entre vida y obra, porque la escritura ayuda a ver y pensar los acontecimientos de la propia vida con la distancia requerida como para juzgarse a sí mismo. Así se puede, como lo dice Montaigne, “dar testimonio de sí como de un tercero [...] poder distinguirse y considerarse aparte, como a un vecino, como a un árbol” (III, VIII, 192). Ahora bien, en Montaigne esa mediación va unida a una consustancialidad entre escritura y vida: pensarse a través de la acción escritural facilita *crearse, componerse*; la escritura vehicula la conformación de la vida. Por eso, es una exigencia que su obra vaya al tiempo con su vida (III, IX, 250). Y es ahí donde radica la utilidad del discurso, pues el examen realizado incide directamente sobre la propia vida, pues es el curso de la misma el que se está rehaciendo. Así hay que entender a Montaigne cuando afirma que él no ha hecho su libro más de lo que su libro lo ha hecho a él mismo (II, XVIII, 416); no se considera solo como un artífice de una obra (los *Ensayos*), sino que acepta que esta además lo ha construido a él; por consiguiente, él mismo ha sido, en esos términos, creado mediante su obra. En palabras de S. Kovadloff (2004):

El hombre escribe para ser [...] El escritor [...] redacta para ser, es lo que dice. Se autoconvoca a la existencia mediante la palabra. La escritura lo vertebra. La escritura funda lo que explora y al que explora. El sujeto, entonces, no construye una obra, sino que se construye como una obra. Es productor en la medida en que es lo producido. (p. 76).

Por eso afirmo que la escritura es una práctica vital, una técnica que genera la creación de sí mismo; y la propia vida no es factor por contemplar sino material a moldear. Por eso la pintura de sí que se propone Montaigne no es algo acabado, sino un conjunto de bocetos susceptibles de cambiar. En esta medida, ese modelo de sí que se va construyendo en la escritura permite efectuar un permanente ensayo o prueba de sí mismo.

También es importante señalar que la vida, en Montaigne, no es tan solo la vida privada, sino que supone, aunque de modo particular, la dimensión pública (en su caso, el tiempo ejerciendo como alcalde y otras actividades políticas). Pero como la sabiduría pasa por no subordinar la acción presente a un proyecto que aún espera su realización y existencia, los *Ensayos* explican en detalle las razones por las que el filósofo prioriza su esfera privada frente a las actividades públicas: “Yo me comprometo difícilmente. En tanto que pueda, yo me dedico todo a mí [...]. Fui capaz de mezclar cargos públicos sin despojarme de la longitud de una uña, y darme a los demás sin privarme de mí” (III, X).

En cualquier caso, es la apertura a la diversidad de opiniones, costumbres y vidas lo que, de acuerdo con Montaigne, es conforme a la naturaleza y lo que le permite decir que vivir bien es reconocer la contingencia de las leyes y las costumbres, los azares y determinaciones que rigen la elección de una religión, el valor de la libertad de pensamiento a lo largo de las tradiciones, en fin, el gusto por las diferencias culturales; esto es lo que llevó a Montaigne a leer historias de viajes y lo que él nos invita a hacer para educarnos en la tolerancia.

Cabe aclarar aquí que, en Montaigne, el ensayo, más que un género literario, fue la actitud (de examen de sí en la escritura) adoptada para su investigación<sup>107</sup>: si el modelo de sí mismo que se va construyendo durante el ejercicio de escribir (se) permite examinar o indagar por la propia vida, entonces la acción misma de ensayar (el examinar-se), coincide con el objeto de la investigación misma. Entonces, se puede afirmar que el examen vigilante de sí, es

---

107 Según la etimología del término, *ensayar* se deriva de *exagiare*, que significa pesar o examinar, realizar un examen atento de algo.

decir, el ejercicio de ensayarse va unido a la acción misma de configurarse; o sea que la propia vida es materia que se ensaya, material que se investiga y se pone a prueba y, haciéndolo, se recrea continuamente: la vida se convierte en la materia que se ensaya y que se va reconfigurando en esa acción de ensayar. De ese ideal socrático de ejercicio a dos (diálogo), “forma de vida” que da sentido al discurso, el ensayo aspiraría a ser, por lo tanto, un correspondiente escrito, “forma de escritura” que intenta, como los *logoi sokratikoi*, recuperar las tensiones, desvíos y digresiones de la experiencia filosófica, con su llamamiento a sí mismo y al otro, según una ética de transparencia.

Ese *logos* crítico, que en su ejercicio continuo tiene algo de ascético, también podría ser descrito, en la tradición escéptica (pírrónica), como terapéutico, pues apunta, en última instancia, a la *ataraxia*, finalidad que coincide con la de la escuela epicúrea. Su organización en ejercicio escrito permite aproximaciones con las prácticas, sobre todo estoicas, de escritura de sí (como en las *Cartas* de Séneca o en los *Pensamientos* de Marco Aurelio)<sup>108</sup>. En Montaigne, un análogo posible con tales formas de ejercicio es sugerido en el brevísimo capítulo “*De la ociosidad*” (I, 8), donde alegando propósitos especialmente personales para la escritura de sus textos, el autor describe sus digresiones como “quimeras y monstruos fantásticos” que el espíritu ocioso le produjo, sin orden y sin propósito, a partir de su retiro de la vida pública, cuando esperaba gozar de un ocio más productivo.

O sea que el ensayo es un tipo de escritura con efectos vitales, dado que la construcción de la propia vida se realiza en el quehacer mismo de escribir.

---

108 Hadot (1997, p. 95) describe la escritura “ensayística” de Marco Aurelio como ejercicio espiritual, actividad de recuperación del principio racional que se apaga en la rutina: “También se suceden los ensayos nuevos de redacción, la retoma de las mismas fórmulas, infinitas variaciones sobre los mismos temas, aquellos de Epicteto. Se trata de poner al día, de reencender, de despertar sin cesar un estado interior que corre el riesgo constante de dormitarse y apagarse. Aun así, una vez más, se trata de retomar un discurso interior que se dispersa y diluye en la inutilidad y la rutina”. En Montaigne tal orden es “moviente”, trazo incontornable de la naturaleza humana.

No pretende solo plasmar lo ya vivido, ni comunicar un saber de sí ya logrado; por el contrario, en el ensayo se va alcanzando el conocimiento de la propia vida mediante una incesante prueba y examen de la misma. Aquí, “*ensayo* significa, entonces, entonación verbal de una vivencia. Nunca transmisión de un saber constituido de antemano y trasladado luego a la escritura” (Kovadloff, 2004, p. 72).

Ahora bien, no es que, Montaigne confiera mayor valor a una sabiduría práctica frente al conocimiento académico, aunque enfatice en el estudio de sí mismo que surge de la observación de la propia experiencia. La lectura completa de los *Ensayos* permite ver cómo la vasta formación académica del autor aparece vinculada a su propia investigación; no se trata de un enfrentamiento entre sabiduría práctica y conocimiento académico, sino de priorizar la observación de la propia experiencia:

Preferiría entenderme bien a mí mismo que entender a Cicerón. Con mi propia experiencia tendría bastante para hacerme sabio, si fuera buen estudiante. Quien conserva en su memoria los excesos de su pasada cólera y hasta dónde le llevó esa fiebre, ve la fealdad de esa pasión mejor que leyendo a Aristóteles, y alimenta odio más justo contra ella. Quien recuerda los males que ha sufrido, aquéllos que lo han amenazado, las livianas circunstancias que le han hecho pasar de un estado a otro, se prepara así para las mutaciones futuras. (III, XIII, 348).

Y es justamente en el quehacer de la escritura donde se practica la observación de la propia experiencia, pues al escribirlos se puede reflexionar sobre aquellos eventos que de otro modo pasarían desapercibidos. La escritura emerge como una memoria ampliada, capaz de superar tanto la caducidad de los acontecimientos como la fragilidad de los recuerdos. Así, la escritura de sí mismo se convierte en una memoria cuidadosa de la propia vida:

A falta de memoria natural, me hago una de papel, y si algún nuevo síntoma viene a añadirse a mi mal, lo escribo. Por lo que ocurre que, en este momento, habiendo pasado casi por toda



suerte de ejemplos, si corro peligro de venirme abajo, hojeando esos pequeños resúmenes deshilvanados como hojas sibilinas, no dejo de hallar algo con lo que consolarme por un pronóstico favorable de mi pasada experiencia. (III, XIII, 372).

Y por ello, si bien la escritura es un acto teórico, para Montaigne también entraña una dimensión práctica, convirtiéndola así en una acción praxeológica. Siendo esta escritura un acto reflexivo (pues la propia vida se está pensando al escribirla) tiene efectos prácticos para la vida: no es únicamente pensar la experiencia, es hacer que eso sirva para la vida. La memoria de la experiencia construida al escribir sobre sí mismo no es simple acumulación de experiencias, sino memoria que posibilita pensarse, dando forma a un saber transferible sobre la experiencia (Vincent, 1995, p. 216), que, en palabras de Montaigne, debe ser “pesada”<sup>109</sup>, digerida, para hacer buen uso de ella. Entonces, ya que observando en su particularidad una pluralidad de experiencias, nos parecen sucesos sin relación ni sentido entre sí, una vez que logramos pensarlas en conjunto, es posible articularlas para así obtener enseñanzas útiles para la vida. Por eso encontramos en los *Ensayos* amplios pasajes en los que Montaigne escribe desde sencillas anécdotas cotidianas hasta el modo en que diversas pasiones lo han habitado a lo largo de su vida. En síntesis, en el acto de escribir sobre sí mismo, el escritor (como ensayista de sí) se convierte en un investigador de su propia vida y un buen observador de su propia experiencia.

Ahora bien, a lo largo de los *Ensayos* vemos que Montaigne, en varias ocasiones, acude a la observación de su cuerpo y a la descripción precisa de sus hábitos para estudiarse a sí mismo:

---

109 Montaigne compara la actividad de “ensayarse a sí mismo” con el acto de ponerse en la balanza, es decir, de sopesarse o examinarse. Así, *pesar* la propia experiencia es examinarse o pensarse. Y, acorde con la actitud ensayística adoptada por Montaigne, aquí *pesar* la experiencia sería ensayarla, y con ello, ensayarse a sí mismo.

Aparte de que una enfermedad es de por sí muy de temer, tiene en mí unos comienzos muchos más difíciles y desapacibles que los acostumbrados. Los ataques aparecen tan a menudo que ya no siento casi nunca entera mi salud. Aun así, conservo hasta ahora mi espíritu en tal estado que, con tal de poder mantener la constancia, me hallo en bastante mejor condición de vida que mil otros que no tienen más fiebre ni más mal que aquellos que ellos mismos se producen por su falta de raciocinio. (II, XXXVII, 524).

De algún modo, Montaigne nos está diciendo que observar el propio cuerpo, y sus múltiples movimientos, es muy importante para el cuidado de sí, ya que el modo como se manifiesta el cuerpo deja ver la forma misma en que se conduce la propia vida. Mediante descripciones de estados corporales o de situaciones aparentemente solo domésticas, Montaigne presenta ya sea su disposición a la tranquilidad de ánimo, las ventajas que razonar ha brindado a su cuerpo, o su simplicidad de costumbres; escribir sobre el propio cuerpo es escribir sobre la vida que se lleva, pues la escritura del cuerpo facilita pensar la propia existencia<sup>110</sup>: “Montaigne no pensaría si no se pensara, y no se pensaría si no pensara su cuerpo” [...] el “relato” que nos ofrece de su vida interior carecería de espesor, y sin duda de verdad, si no estuviera dictado en su lenguaje incluso por una presencia física” (Genette, 1970, p. 160).

En síntesis, estudiarse y conocerse a sí mismo no es únicamente indagar los propios pensamientos, pues supone también estudiar el propio cuerpo, es decir, poner en claro la experiencia de sí mismo en su completitud. La indagación de sí mismo se realiza a través de todos los ámbitos de la vida, y esto, por supuesto, involucra el cuerpo y todo lo que le corresponde. Solo elaborando el

---

110 Sobre este punto, el ensayo titulado *De la experiencia* (III, XIII) es el escrito de Montaigne en donde más ampliamente se descubre cómo la observación de los hábitos y, en general, de los diferentes movimientos del cuerpo es esencial para la investigación sobre sí mismo.

relato del cuerpo se construye el relato del *yo*. En consecuencia, tener conciencia del *yo*, en los *Ensayos*, exige al tiempo tener consciencia del mismo cuerpo, estar atento a los diversos movimientos corporales, pues el *yo* es inherente a lo corpóreo<sup>111</sup>. Por eso, en la indagación de sí mismo que proponen los *Ensayos* no es posible prescindir de la observación ni siquiera de lo más minúsculo, pues, para Montaigne cualquier movimiento puede exteriorizar nuestra vida (*Ensayos*, III, III, 49): “Para Montaigne el cuerpo importa tanto como el espíritu. Jamás separa el uno del otro y tiene la preocupación de no presentarnos nunca su pensamiento de una manera abstracta. Por ello nos interesa, particularmente, verle antes que escucharle. Él mismo nos facilita, por otra parte, todos los elementos de su retrato de pies a cabeza” (Gide, 1944, p. 12).

## Montaigne: ¿la filosofía como estilo de vida?

Los *Ensayos* de Montaigne lo hacen una figura clave en el humanismo no cristiano del Renacimiento francés. Su riqueza y profundidad lo convierten en un libro de referencia fundamental en la historia de la filosofía, sobre todo, desde la perspectiva del humanismo socrático<sup>112</sup>, como lo muestra el artículo de Roussel (“La réécriture d’une scène originelle: échos du procès de Socrate dans les *Essais*”) para quien Montaigne reescribe “la versión platónica de la

---

111 Notemos la diferencia con Descartes: mientras en el ejercicio meditativo cartesiano, tras un desasimio del cuerpo y de todo aquello que lo rodea, se establece la certeza del yo como “cosa pensante”, en Montaigne no es posible pensar en un yo independiente de lo corpóreo: el yo está encarnado en el cuerpo y, por ende, no es posible indagarlo sin que ello implique obligatoriamente escudriñar el cuerpo mismo.

112 Montaigne se aleja del Sócrates de Platón porque no lo presenta como el precursor de la doctrina ontológica de las ideas, ni de la inmortalidad del alma, ni de la dialéctica. Incluso si el Sócrates de los *Ensayos* se interesa “primero y ante todo de los hombres y los asuntos humanos”, como le muestran los *Memorables*, se puede concluir que el Sócrates de Montaigne es independiente frente a las representaciones que dan de él Jenofonte y Platón, acercándolo, según algunos, a los cínicos.

*Apología de Sócrates*” y pasa de la idea de que “filosofar, es aprender a morir” a la idea inversa de que “filosofar es aprender a vivir” (Gontier & Mayer, 2010, p. 118). Además, Sócrates es en los *Ensayos* una figura de la virtud, que Montaigne utiliza para oponerse a una ética fundada sobre principios abstractos; recuerda, desde Sócrates, hasta qué punto las contingencias de la acción son factores determinantes de la decisión. Pero ¿todo esto ha sido bien comprendido? ¿Montaigne asume la filosofía como una opción de vida? ¿Cómo se relacionan en él la dimensión interior (ética-vida privada) con la participación política (moral-vida pública) ¿En qué es una figura importante para la historia de las ideas? ¿Cuál es la relación entre Montaigne y el humanismo? ¿Qué papel jugó en el desarrollo de la Modernidad? Estas preguntas hay que plantearse para comprender su original pensamiento y para entender sus *Ensayos*. Basta este texto, unido a todos los citados anteriormente, para entender la necesidad de responder estas preguntas:

Cuarenta y tres años después de la muerte de Sócrates, quien había cambiado la forma de pensar occidental, nace Alejandro que cambiaría el orden político. ¿Cuál fue más grande? “Yo concibo fácilmente a Sócrates en el lugar de Alejandro; pero no a Alejandro en el de Sócrates”. Si se pregunta a Alejandro lo que puede hacer, él responderá: “someter el mundo”, si se pregunta a Sócrates, él le dirá: “Conducir la vida humana de acuerdo a su condición natural”; saber más general, más influyente y más legítimo. El precio del alma no consiste en ir más alto, sino ordenadamente. (*Ensayos* III, 2).

Es cierto que las preocupaciones literarias y políticas de Montaigne cambian con su tiempo, pero lo que fundamenta la forma literaria (y vital, como señalé antes) del ensayo es que se trata de un discurso profundamente inscrito en el presente, lo que no permite establecer una diferencia teórica entre lo privado y lo público, ya que los dos son prácticamente inseparables cuando se reducen a su unidad más estricta, que se refiere fundamentalmente a la vida cotidiana. O sea que, en lo inmediato de la experiencia, lo privado y lo público son prácticamente inseparables. Estos términos adquieren su significado

y se diferencian con el paso del tiempo, como un resultado más teórico o conceptual, que práctico y vital.

Pero hubo que esperar el trabajo de Grün (1970), abogado francés de comienzos del siglo XIX, para redescubrir el sentido de la vida pública de Montaigne. Con este trabajo, bastante mal recibido en su tiempo, se reconoce que la dimensión pública de Montaigne, y su papel en la conformación de su pensamiento, no habían calado suficientemente. Aún hoy se prefiere la imagen del pensador retirado del mundo, incluso indiferente a la actualidad de su tiempo y a los horrores de la vida en sociedad. Este enfoque, que hipersubjetiva al escritor/autor a expensas de su sociabilidad, como quien se interesa sobre todo en la búsqueda de la sabiduría, en una introspección permanente, termina considerando a Montaigne como un sujeto, en perfecta autarquía, que se basta a sí mismo para interpretar al hombre particular (vida privada) en su dimensión universal.

Para los partidarios de esta idea, fueron las guerras religiosas (sobre todo la masacre de San Bartolomé<sup>113</sup>) las que llevaron a ese desprendimiento de Montaigne frente a los eventos del último cuarto del siglo XVI. No comentar sobre su tiempo (o al menos pasar por alto los principales acontecimientos históricos y políticos de su tiempo) sería, de alguna manera, una prueba irrefutable de esta separación necesaria entre lo privado y lo público; y hablar de sí mismo sería, entonces, presentar la forma universal del hombre en general, un hombre separado de su propia historicidad<sup>114</sup>. Así nació el mito de

---

113 La rivalidad política entre los católicos y protestantes franceses (hugonotes) provocó la matanza de San Bartolomé en 1572. El rey Carlos IX y su madre, Catalina de Médici, temían que los hugonotes alcanzaran el poder; por este motivo, ordenaron el asesinato de miles de ellos. Los hechos comenzaron en la noche del 23 al 24 de agosto en París, y se extendieron durante los meses siguientes por toda Francia.

114 Tal vez por eso esta distinción entre la vida pública y la vida privada está totalmente ausente en las primeras biografías de Montaigne, que consideraban las dos dimensiones como un todo indivisible. El alcalde y Miguel no podrían ser sino uno porque, en los

la ontología de Montaigne y de su recuperación en la filosofía moderna. En todo caso, su mayor logro fue evidenciar cómo los cambios de su época “socavaban el concepto de naturaleza humana, de larga data, al tiempo que cuestionaban nuestro lugar en el universo y el sentido de nuestras realizaciones” (Raga, 2016, p. 15); desde él, los intelectuales ya no aceptarían sin más los dogmas del pasado.

Por supuesto, Pascal y muchos otros se dieron cuenta de que el “yo” de Montaigne podía imponerse como modelo para otros; así, fue prontamente considerado un filósofo de lo social y lo público; y los comportamientos idiosincrásicos y particulares que presentaba se concebían en una lógica de ejemplo para los demás. Pienso particularmente en los primeros lectores que vieron en Montaigne a un educador. A comienzos del siglo XX, lentamente, se fue transformando a Montaigne en filósofo de la subjetividad y la vida privada. Considerado como el precursor de Descartes y, por lo tanto, de la filosofía moderna, Montaigne dejaría de lado, a sabiendas, los acontecimientos de su tiempo para permanecer en el tiempo. Como si en Montaigne la vida cotidiana no tuviera importancia, pues sentía la necesidad de pertenecer a una historia de la filosofía moderna, de la que él hubiera querido ser el precursor. Pero esta proyección no se nota en los *Ensayos* porque Montaigne se sitúa, siempre y completamente, en su tiempo. La célebre retirada en su castillo no tiene nada que ver con una posible abdicación de la vida social. Encerrado en su torre, Montaigne crea esa distancia crítica necesaria para evaluar mejor la sociedad y sus contemporáneos. Como si el tiempo se hubiera detenido para él, por arte de magia, desde que se dedicó a escribir sus *Ensayos*. En resumen, se cree que lo privado (universal, atemporal) habría ganado finalmente sobre lo público (puntual, cotidiano) y esta es la razón por la cual que Montaigne se habría convertido en un gran escritor.

---

siglos XVII y XVIII, sería extraño ver en Montaigne otra cosa que un hombre con una dimensión social y política inseparable de sus pensamientos más personales sobre sus hábitos de mesa, por ejemplo.

Siguiendo la misma lógica, algunos consideran a Montaigne como el primer intelectual de la modernidad, desde la definición propuesta por Sartre: un sabio es aquel que habla de lo que sabe, un intelectual es uno que “se mezcla con lo que no le concierne” (1972). Los *Ensayos* serían por lo tanto el reflejo de una actitud más que de una experiencia. Montaigne rechazaría la experticia en beneficio de la experiencia subjetiva. Si el hombre público adquiere una función o una carga gracias a un conocimiento profundo sobre un tema específico, y por medio de habilidades reales o imaginadas que le confieren autoridad, el hombre privado mantendría el derecho a dar su opinión sobre todos los temas sin excepción. Con la imagen de un autor que se mete en todo, desde su propia experiencia, Montaigne es considerado desde el siglo XVII. Sin embargo, es posible cuestionar esta supuesta victoria de la privacidad en Montaigne y, casi un siglo y medio después de Grün, replantear la relación entre lo privado y lo público, no solo en los *Ensayos*, sino también en la vida de Montaigne.

Sin ninguna preocupación por la fama o la gloria –al menos eso es lo que sostiene Montaigne–, los *Ensayos* tendrían como objetivo dejar un retrato privado para sus parientes. Como si la experiencia que los otros podrían tener de él en lo cotidiano no fuera suficiente o no correspondiera a la realidad. ¿Montaigne realmente cree que su familia y amigos lo conocen tan mal para ver en su texto a otro hombre? Y si ese no es el caso, entonces, ¿para qué sirve este libro? Se podría, por supuesto, argumentar que un retrato es necesario para recordar a los grandes hombres o escritores. Pero aquí hay que situarse en el momento de la primera edición de los *Ensayos* en 1580. La idea de la posteridad era un absurdo porque Montaigne aún no había logrado nada: acababa de abandonar su carrera parlamentaria sin haber adquirido notoriedad pública y política para escribir unas memorias que narrarían la historia de una carrera cumplida. El género de los *Ensayos*, tal como fue concebido en 1580, en realidad proporciona poca información para comprender el porvenir de Montaigne desde criterios literarios o filosóficos. A menos que, por supuesto, este libro haya sido diseñado para otros fines, no tanto personales, sino políticos.

Si tenemos en cuenta el contexto social y político de la escritura de los *Ensayos*, entonces se comprende bastante mal por qué se debe considerar una obra que escenifica la vida privada y diluye o elimina lo público. La pregunta es si el ensayo, como estilo literario, se basa o no en la separación entre lo público y lo privado. ¿El alcalde y Montaigne, sobre todo después de la alcaldía (1581-1585), realmente pueden ser dos sujetos diferentes? Los *Ensayos* no plantean rivalidad entre vida pública y privada. Las dos no se oponen, y uno no elige la vida privada por haber fracasado en la vida pública.

Como se sabe, Montaigne se convirtió en escritor por accidente, al menos eso es lo que él mismo dice. Si le creemos, Montaigne se preocupa poco por su audiencia y escribe solo para existir, para “ensayar” su propia vida y, después de su muerte, permanecer en la memoria de sus parientes y amigos cercanos. Su libro es diferente y la escritura no premeditada es uno de los tópicos de los *Ensayos*. Su interpretación pasa inevitablemente por una mejor comprensión del horizonte de expectativas de su autor, pero también por la recepción anticipada de un lector real o imaginario. Si de los *Ensayos* se desprende una filosofía, sin duda, ella puede tener más que ver con el manejo que Montaigne hace de la relación entre lo particular (vida privada) y lo universal (vida pública) y el contenido de dicho precepto moral o dogma de las escuelas antiguas. La temporalidad de la escritura y aquella de los eventos no son sincrónicas en los *Ensayos* y Montaigne juega constantemente con la imagen de un libro privado (excluyendo cualquier temporalidad histórica), mientras que los *Ensayos* –como he tratado de demostrar– están concebidos –como he tratado de demostrar– como un objeto que permite específicamente el acceso a la vida pública. De hecho, es difícil imaginar los *Ensayos* como algo totalmente privado (como dice Montaigne en su aviso “al lector”). La filosofía de lo cotidiano y del tiempo presente que se desprende de ellos no podría descartar las consideraciones públicas e históricas que, como se ha visto, marcan siempre la escritura de una vida particular. Lo privado no puede entenderse fuera de lo público: es tal vez la mejor lección de la historia, más en general, de todo enfoque filosófico.



## ¿Una moral escéptica en Montaigne?

Creo necesario aclarar cuál es el escepticismo de Montaigne<sup>115</sup>. ¿A qué nos referimos, de hecho, al hablar de su escepticismo? ¿Quiere decir que rechaza cualquier posibilidad de un conocimiento de la realidad? ¿Se opone a todo uso de la razón? ¿Renuncia a toda afirmación, encerrándose en un discurso exclusivamente crítico y negativo?

Sobre ello encontramos dos posiciones. La primera niega que Montaigne sea un verdadero escéptico o que lo haya sido hasta el final, mientras la segunda ve su escepticismo como una característica importante de su filosofía, sin ser necesariamente el aspecto predominante. Entre los representantes de la primera posición, es obvio que podemos nombrar a Villey (1908), para quien Montaigne experimentó una crisis escéptica después de leer a Sexto Empírico, pero luego habría recuperado la confianza en su razón acercándose al epicureísmo y el socratismo. Añado que Montaigne, debido a la importancia que da a la formación y el ejercicio positivo del juicio, no podría ser un filósofo escéptico. La otra posición, mayoritaria hoy, reagrupa una gran variedad de puntos de vista y acentos: desde quienes subordinan su escepticismo al fideísmo, a las teologías negativas, a las corrientes misológicas, e incluso al temperamento melancólico de Montaigne. Otros afirman que su escepticismo es simplemente una etapa de su pensamiento, circundada por otros elementos más fundamentales (como la ética o la teoría del conocimiento). Y finalmente, hay quienes piensan que su escepticismo, fiel a los modelos de la Antigüedad, reside sobre todo en su método, es decir, en su modo de filosofar y de vivir, y no tanto en las tesis que defiende (Naya, 2006). Creo que Montaigne transforma ciertamente la filosofía antigua en la que se inspira, apropiándose, pero su escepticismo se mantiene cercano a las posiciones fundamentales de Sexto Empírico.

---

115 Dada su influencia sobre Montaigne y la proximidad de pensamiento, se impone una lectura de las *Hypotyposes pyrrhoniennes* de Sexto Empírico.

Propongo, por lo tanto, asumir que los *Ensayos* de Montaigne contienen, de hecho, a pesar de la forma y un propósito no sistemático, lo que podría llamarse una moral<sup>116</sup>, que no se opone a su escepticismo, pero es de alguna manera coextensiva: la moral de Montaigne es una moral del ensayo, que es la expresión más completa de su escepticismo. Este último, para ser bien comprendido, tiene que compararse con el camino (ἀγωγή) propuesto por Sexto Empírico, cuya influencia sobre Montaigne podría ser mucho más importante de lo que se piensa.

La moral de Montaigne, entonces, no pretende desarrollar un sistema normativo ni pensar en sus condiciones de posibilidad; no es una ética en el sentido contemporáneo (una teoría que se interesa por el sentido de la justicia o el bien, por ejemplo). Se halla mucho más cerca de las sabidurías helenísticas, ya que está totalmente orientada hacia una finalidad *eudemonista*; ella proporciona una vía de acceso - esencialmente individual pero situada - a la felicidad, que es a la vez teoría y práctica, o más específicamente un estilo de vida y pensamiento que resulta de una reflexión fundamental sobre sí mismo.

Ahora bien, ¿qué es el escepticismo? En primer lugar, aclaro que un escéptico puede ser quien pone en duda la capacidad del ser humano para alcanzar y conocer la verdad, o bien quien duda de ciertas verdades específicas, por ejemplo, en términos de metafísica o religión. El escepticismo corresponde, para un historiador de la filosofía, a un conjunto de escuelas y movimientos bien precisos, cuyos tres primeros desarrollos significativos se dieron durante la antigüedad griega<sup>117</sup>. Ahora bien, el escepticismo propiamente dicho, cuya

---

116 Uso aquí las palabras "moral" y "ética" de modo similar a como lo hace Montaigne: la primera, como sustantivo, designa el conjunto de preceptos que buscan conducir al hombre hacia su finalidad, es decir, la felicidad; mientras que la segunda será usada como adjetivo, significando los aspectos y problemas ligados a la consecución de esta finalidad.

117 Esos tres desarrollos serían: a) el pirronismo, esencialmente el pensamiento de Pirrón de Elís (365-270 a. C.); b) la filosofía académica, surgida de la Academia de Platón, sobre

primera expresión formal es la de Sexto Empírico, al que Montaigne se adhiere, se caracteriza por la articulación de un discurso epistemológico, unos preceptos metodológicos y una tesis ética; todo ello se une en un proyecto antropológico-moral, que confiere al escepticismo su coherencia interna.

Como señala Merleau-Ponty (1964) en su lectura de los *Ensayos*, el escepticismo tiene dos caras: “él significa que nada es verdad, pero también que nada es falso. Él rechaza como absurdas todas las opiniones y todas las conductas, pero nos retira, con eso, los medios para rechazar cualquiera como falsa” (p. 320). Las fantasías confesadas, liberadas, pueden ser purgadas o, alternativamente, conquistar el estatus de opinión de cierto peso, ganando ciudadanía intelectual y animando, en pie de igualdad con respetables sentencias de los filósofos, una especie de conversación que intenta establecer consigo.

### **El planteamiento epistemológico: el escepticismo es un fenomenalismo**

Lo que cuestiona una epistemología escéptica no es tanto, como a menudo se dice, la realidad del mundo exterior o de las cosas en general, sino lo que se postula sobre ellos (I, 19-20). Una proposición como “el azúcar es dulce” sería aceptable para el escéptico si el verbo ser, más que atribuir un predicado ontológico (“el azúcar tiene la propiedad de ser dulce”) solo expresa un estado de conciencia o una impresión subjetiva: el escéptico asume las cosas en la medida en que ellas se manifiestan en su conciencia o sus sentidos, tal y como aparecen; las acepta en la medida en que se le muestran en su complejidad

---

todo con Arcésilas (315-240) y Carnéades (219-129); y c) el neo-pirronismo, iniciado con Enesidemo (80-130 d. C.) y que conocemos a través de Sexto Empírico (finales II comienzos III siglo d. C). Siguiendo a los cínicos, Pirrón habría encontrado una “vía corta” (σύντομος ὁδός) que conduce a la felicidad: ya que toda búsqueda epistemológica o metafísica es rechazada por innecesaria, el sabio no buscaría que sus juicios e inclinaciones sean conformes a la naturaleza oculta de las cosas o a la razón, sino que debe dedicarse a practicar un riguroso ascetismo que lo conduzca hacia la serenidad.

y particularidad - como fenómeno - en un momento dado<sup>118</sup>. O sea que el escéptico puede dedicarse a muchas actividades científicas, siempre y cuando se basen en la observación empírica y no en principios abstractos<sup>119</sup>. La trampa principal contra la que nos advierte Sexto Empírico es la tendencia de algunos filósofos a hablar de cosas que no se les manifiestan directamente; estas cosas pertenecen al dominio de lo que las *Hipótiposis pirrónicas* (1996) califican con frecuencia de “oscuras”<sup>120</sup>. El escéptico se opone al pensador dogmático, pues se niega a dar su juicio sobre aquello que no se ve (explicando, por ejemplo, efectos observables a partir de causas postuladas), y separar un objeto de la percepción compleja en el que se ofrece, absolutizándolo, es la tendencia característica de toda filosofía dogmática.

Ahora bien, que lo percibido pueda existir independientemente de la conciencia y del cuerpo del sujeto que percibe, el escepticismo no lo niega *a priori*. Pero si tal existencia se postula, el escéptico pide ver el razonamiento que subyace a dicha hipótesis, ya que no puede simplemente ser confirmada por percepción. La investigación escéptica tendrá como objetivo el verificar su validez. Entonces, es posible resumir la tesis epistemológica del escepticismo así: el ser humano, dotado de sensaciones, puede conocer lo que ve (el fenómeno); en este sentido, no es exagerado llamarlo “fenomenalismo”; todo lo que excede el campo fenoménico cae en el terreno de lo dudoso, desconocido u oscuro y debe pasar el test de la observación o percepción

---

118 A la inversa, el dogmático habla con confianza de esas mismas cosas, sin señalar su carácter problemático y planteándolas como realmente existentes.

119 No es extraño entonces que varios filósofos escépticos de la Antigüedad fueran igualmente médicos: Menódoto de Nicomedia, Théodas de Laodicea, Heródoto de Tarso y Sexto Empírico.

120 Para Sexto, conceptos como autoexistencia, sustancia, accidente, forma inteligible, átomo, etc., dado que tienen la función de dar cuenta de manera fundamental de todo lo que se percibe, escapan ellos mismos a la luz de la mirada humana y por lo tanto permanecen en el área de la oscuridad.

sensorial, que corresponde a la *escepsis* (σκέψις), como actitud filosófica de duda o escepticismo.

## **El planteamiento metodológico: el escepticismo es un relativismo**

El escepticismo se define, en las primeras páginas de las *Hipótiposis pirrónicas* (HP), no tanto como un cuerpo doctrinal o saber teórico, sino más bien como “la capacidad de enfrentar las cosas que aparecen (el *fenómeno*: φαινόμενα), así como aquellas que son pensadas (el *noúmeno*: νοούμενα) del modo que sea” (I, 8, 57). Pero ¿cuál esa capacidad práctica? De hecho, Sexto Empírico presenta un amplio catálogo de ejemplos de aplicación: son los modos (τρόποι) – a veces llamados “argumentos” (λόγοι), “tipos” (τύποι) o incluso “lugares” (τόποι) – del escepticismo (I, 36-177, pp. 75-147), atribuidos fundamentalmente a Enesidemo y Agripa. Los diez modos de Enesidemo conducen, cada uno a su manera, al reconocimiento del carácter relativo de todo juicio<sup>121</sup>, mientras que los cinco modos de Agripa (exceptuando el tercero)<sup>122</sup> ponen el acento sobre las dificultades lógicas inherentes a todo proceso demostrativo que busca probar o establecer definitivamente una cosa.

La importancia dada por Sexto Empírico a los diez modos - le dedica una gran parte de su primer libro - ha permitido a algunos reducir el escepticismo pirrónico a un relativismo radical<sup>123</sup>: el hombre, lejos de ser la medida de todas las cosas - como dice el relativismo sofista de Protágoras -, constata que todo objeto de juicio es doblemente relativo, primero para el sujeto observador,

---

121 Lo relativo, siendo uno de los diez modos de Enesidemo, es “el género más alto” al cual se reportan todos los modos, que son divididos por Sexto en tres “especies”: los modos referidos a) al sujeto, b) al objeto del juicio o c) a los dos a la vez (I, 39, p. 77).

122 Según Barnes (1985), ese modo – el relativo – es tan diferente de los otros cuatro que es mejor excluirlo de los modos de Agripa, que se caracterizan por una cierta unidad lógica.

123 Dumont (1972) es probablemente quien ha llevado más lejos la tentativa de interpretar el escepticismo pirrónico como un relativismo filosófico.

pero también para los otros objetos observados al mismo tiempo que él. La capacidad de establecer antítesis, cuando asume la vía relativista de los diez modos, conduce al escéptico a reconocer que cada cosa aparece siempre de modo relativo y que no está permitido determinar lo que ellas “son absolutamente, es decir, por naturaleza” (HP I, 135, p. 129). Y la vía de Agripa le proporciona los medios dialecticos para mostrar el carácter incompleto o falaz de las pretendidas demostraciones dogmáticas, pues las *Hipotiposis* no se contentan con refutar la validez de ciertas demostraciones filosóficas: Sexto muestra que hay un desacuerdo tal entre las diferentes formas de comprender lo que es una demostración que es imposible saber si realmente existe tal cosa (HP II, 134-203).

Un escéptico, según el retrato que traza Sexto Empírico, es entonces un filósofo que usa su capacidad de antítesis, mediante ciertas estrategias generales, circunscritas en los modos, para oponer entre sí los datos percibidos y los razonamientos. ¿Cuál es el resultado de ese trabajo? Sexto escribe que debido a la fuerza igual de convicción o equipotencia<sup>124</sup> que existe entre las cosas y los discursos opuestos, el escéptico es llevado a suspender su juicio, a la *epojé*, al reconocer que nadie ha mostrado convincentemente lo que las cosas son por naturaleza (I, 8). En este planteamiento metodológico no se trata entonces de una teoría, pues no se parte de principios determinados, de los cuales se pueda deducir todo un sistema; por el contrario, se trata de una actitud crítica frente a toda teoría que se presente de modo sistemático y argumentado.

### El planteamiento ético: el escepticismo es un eudemonismo

Las tesis fenomenista y relativista permiten comprender cómo funciona, desde el punto de vista epistemológico y metodológico, el escepticismo. Sin embargo, no proporcionan ninguna indicación clara de sus motivaciones profundas: ¿por qué, de hecho, debemos suspender el juicio? Si reducimos

---

124 La *equipotencia* debe entenderse como la igualdad entre las cosas y los discursos que están en conflicto “según la convicción y la no convicción” (I, 10, p. 59) que impide a quien las considera adherir a una o a la otra.

el escepticismo a estas dos tesis, lo que generalmente hacen sus detractores, quedaría solo una filosofía nihilista cuya única finalidad es la destrucción de todo dogmatismo<sup>125</sup>. Pero Sexto Empírico menciona en algunos pasajes decisivos de su obra que el escéptico, como sus adversarios epicúreos y estoicos, busca primero y ante todo la felicidad, concebida negativamente como ausencia de preocupación y sufrimiento<sup>126</sup>. La esperanza de obtener la tranquilidad es en efecto descrita tanto como el fin del escepticismo, así como siendo “el objeto final de los deseos” de los escépticos (I, 25, 69).

Discernir lo verdadero de lo falso demuestra ser una tarea imposible: convencido por partes de igual fuerza, el escéptico termina en el desacuerdo; y abandonando su primer proyecto de alcanzar la verdad, decide renunciar a dar su asentimiento de una vez por todas; pero una cosa inesperada se produce entonces y la tranquilidad, verdadera finalidad del escepticismo, se apodera casualmente del filósofo. El gran descubrimiento del escéptico es que la búsqueda de lo verdadero y lo falso, concebida como el camino más seguro hacia la felicidad, puede convertirse en una formidable fuente de problemas para el alma humana. Buscar la verdad no es en sí problemático; lo que lo es, es interrumpir la búsqueda y declarar haber encontrado ya la verdad.

El conjunto de las *Hipotiposis* se puede interpretar como un intento por establecer un método, con un discurso epistemológico que lo sostenga, para

---

125 Esta es también una de las objeciones más frecuentes a la interpretación escéptica de los *Ensayos* de Montaigne: si el escepticismo es esencialmente una filosofía destructiva, ¿cómo Montaigne, autor de un pensamiento tan creativo y fecundo, podría ser considerado escéptico? Tal objeción depende de esa concepción reductiva de la filosofía escéptica, que corresponde más al pensamiento de la nueva Academia que a la de Sexto Empírico.

126 Esta concepción de la felicidad, común a casi todas las escuelas de la época helenística, se puede traducir por “serenidad” o “tranquilidad”; la palabra griega *ataraxia* (ἀ-ταραξία), usada por Sexto Empírico – pero también por los cínicos, los estoicos y los epicúreos – significa literalmente “ausencia de confusión”.

reproducir de forma sistemática el momento de gracia en el que el escéptico alcanza por primera vez la serenidad. Los modos son solo una herramienta dialéctica, desarrollada por los grandes escépticos del pasado, para ayudar al filósofo a producir, a través de su capacidad de establecer antítesis, el afecto liberador que es la *epojé*. Pero si bien el escepticismo de Sexto Empírico está motivado por una finalidad moral, las *Hipotiposis* no desarrollan en sentido estricto “una moral”, entendida como un conjunto de prescripciones éticas basadas en un fundamento racional.

### **El marco epistemológico de los Ensayos de Montaigne y sus implicaciones éticas**

Resumo en este momento que Sexto Empírico, en las *Hipotiposis pirrónicas* (1996), se propone presentar el escepticismo en forma de esbozo, a la manera de un historiador. Su principal tarea es mostrar cómo se realiza el examen escéptico (σκέψις) y cómo este permite el logro de su verdadero propósito, la *ataraxia*. Montaigne, por supuesto, no es Sexto Empírico: él no es un historiador, y mucho menos un teórico del escepticismo. Escritor inventivo y audaz, su libro es una obra literaria polimórfica que puede ser abordada desde perspectivas muy diferentes, como ya lo expresé. Pienso que la moral de Montaigne no se encuentra en una serie de definiciones o principios dispuestos, según una lógica oculta en el texto, que habría que reorganizar en un sistema más o menos homogéneo, sino en su mismo método. Es en su manera de filosofar, en su estilo, donde se despliega con mayor fuerza y originalidad su escepticismo.

La reflexión sobre la posibilidad y los límites del conocimiento humano ocupa un lugar importante en la obra de Montaigne, pero cabe anotar que su terminología epistemológica es a menudo “flotante” y sus análisis son, a veces, incompletos y rápidos<sup>127</sup>. De entrada, hay que señalar su alcance: el

---

127 Por ejemplo, no define con precisión los términos que usa, incluyendo los más importantes como razón y experiencia.



discurso epistemológico de Montaigne no pretende ofrecer a la ciencia un fundamento filosófico riguroso; su interés principal, casi exclusivo, es antropológico: determinar lo que el ser humano puede saber para comprender mejor su condición.

La actitud de Montaigne frente al conocimiento se caracteriza por dos movimientos en apariencia opuestos, pero complementarios. Por una parte, crítica violenta de toda concepción dogmática del saber humano (sean racionalismos radicales o empirismos primitivos), lo cual conlleva implicaciones éticas que hacen necesaria; por otra parte, una epistemología positiva, pues los *Ensayos*, paradójicamente, al resaltar la humana ignorancia, desarrollan un enfoque positivo del conocimiento, centrado sobre un uso no-dogmático de la palabra.

Primero, frente al racionalismo, constata la inconsistencia de la razón y de los juicios que produce, que es tal que “jamás dos hombres juzgan de manera similar la misma cosa y es imposible ver dos puntos de vista similares con exactitud, no solo en varios hombres, sino en el mismo hombre en diversas ocasiones” (III, 12, 1067). Pero ¿esto no probaría solo la debilidad natural del ser humano y no tanto la incapacidad de la razón, que si se sabe usar generaría resultados favorables? Montaigne responde que no, pues la sola razón no es ni un criterio de verdad, ni una fuente de conocimiento. Y su crítica fundamental al racionalismo es su pretensión de alcanzar la verdad mediante construcciones lógicas, dado que la validez de un sistema deductivo nunca puede superar aquella de las hipótesis sobre las cuales se fundamenta. Porque, como “toda presuposición humana y toda enunciación tiene tanta autoridad como las otras” (III, 540-541), las conclusiones de una cadena deductiva serán tan inciertas como los postulados que las sostienen.

Recuerdo que, para Montaigne, “la filosofía no es sino una poesía sofisticada” (III, 537), sus construcciones conceptuales y sus deducciones no son sino el producto de la imaginación humana, ciertamente sutil, pero siempre sospechoso; en ella “el entendimiento humano se pierde en el deseo de sondear y controlar todas las cosas hasta el fin” (III, 556). Por eso, el ser humano puede servirse de su razón para “embellecer, extender y amplificar” su

creencia, pero jamás para fundarla o demostrarla. De ahí que el racionalista que toma sus deducciones y las eleva al rango de certezas (convirtiéndose así en dogmático) está dando muestras de una gran temeridad intelectual. De todo este planteamiento, Montaigne saca dos conclusiones epistemológicas importantes: a) la razón es incapaz de escapar a eso que un platónico llamaría “la prisión del cuerpo” y de conducir al ser humano a la certeza apodíctica (y ninguna ascesis o método ayuda a escapar de esa condición); y b) el conocimiento puramente *a priori* es una ilusión pues “los sentidos son nuestros propios y primeros jueces” (III, 8, 930).

En lo referente al empirismo, para Montaigne, quien aspira al conocimiento debe reconocer la primacía de la percepción sensorial en la construcción del saber: “todo el conocimiento se genera en nosotros por los sentidos: ellos son nuestros maestros” (II, 12, 587). Nada puede ser aprehendido o sometido al trabajo de la razón sin ellos. Pero Montaigne no plantea una forma de empirismo triunfante según el cual un uso prudente de la experiencia, unida a un ejercicio cuidadoso de la razón, podría conducir al hombre a un conocimiento cierto del mundo en el que vive. Y ello por cuatro razones: a) La incertidumbre de los sentidos: “no sabemos lo que son las cosas en verdad: porque todo llega a nosotros falsificado y alterado por nuestros sentidos”: (II, 12, 600). b) La imposibilidad de que el sujeto capte el mundo exterior, porque los sentidos “no perciben las cosas sino por sus accidentes externos” (III, 8, 930), de modo que lo que puede ser conocido se limita a lo que aparece ante el sujeto cognoscente. c) El movimiento universal, pues el objeto de una ciencia no puede ser el puro devenir, y eso es la realidad cambiante del mundo y las personas: es la consecuencia directa de la simple temporalidad de los acontecimientos perceptibles (II, 12, 603). d) La irreducible diferencia de los fenómenos, pues si la “razón tiene tantas formas, que no sabemos a cuál aferrarnos, con la experiencia ocurre lo mismo” (III, 13, 1065); por eso todo objeto de experiencia es, en últimas, único y, por más que se pueda parecer a otro, difiere irreductiblemente; la conclusión de todo esto es contundente: “no hay ninguna cualidad universal en esta imagen de las cosas sino la diversidad y la variedad” (III, 1065).

En síntesis, si la tradición filosófica occidental ha confiado a la razón la tarea de guiarnos hacia la verdad, Montaigne considera que ella no basta, pues “cuando la razón nos falta, usamos la experiencia” (III, 1065): la razón es un útil esencial al hombre, pero ella no puede conocer nada sin el concurso de la experiencia; pero además, según Montaigne, esta última no revela ni la verdad ni la esencia de las cosas, que no se dan jamás directamente en nuestras percepciones, siempre tambaleantes y singulares.

### **Implicaciones éticas: deseo de conocimiento y felicidad**

La crítica al conocimiento humano tiene por principal efecto destruir el prestigio que, desde los orígenes de la filosofía, generalmente se confiere a la racionalidad humana, tanto en las concepciones puramente racionalistas, como en los empirismos más matizados. Una de las consecuencias que Montaigne saca de esto es la inutilidad de los esfuerzos de los filósofos que intentan dar un fundamento racional a la moral; para ello hace suya la idea de Sócrates, el “hombre más sabio que ha existido” (II, 12, 501), quien “estimaba estupidez propia del hombre la opinión fruto de ciencia y sabiduría; y que su mejor doctrina era la doctrina de la ignorancia, y su mejor sabiduría, la sencillez” (II, 498). La acumulación de saberes racionales no hace al hombre más feliz, al contrario, contribuye a incrementar su trastorno y dolor. Esta es la declaración ética fundamental del escepticismo, que Montaigne retoma en sus *Ensayos*, tanto como la definición de felicidad -*ataraxia* del neo-pirronismo - que le corresponde: “No tener nada de mal, es el mayor bien que el hombre puede esperar” (II, 493). La felicidad más alta a la que el hombre puede aspirar, en otras palabras, la felicidad humana (III, 2, 817), es la ausencia de mal, tanto del cuerpo, como del alma.

Montaigne afirma regularmente que la naturaleza ha hecho a todas las criaturas capaces de cuidar de sí mismas y aptas para la felicidad. El ser humano, por su parte, parece usar su razón de un modo tal que lo lleva a combatir esta sabiduría natural, y que lo hace infeliz; un ejemplo que utiliza es el de la curiosidad, impulsión en sí misma natural y a veces útil si es controlada, pero peligrosa cuando se convierte en “inquieta y tumultuosa” (II, 7, 395),

haciendo que la persona salga de sí misma: quien está interesado por su felicidad no debe pretender saber más allá de sus propias fuerzas.

Sin embargo, después de constatar que la “opinión fruto de ciencia y sabiduría” provoca efectos morales perjudiciales, no basta simplemente con dejarla de lado y optar por la ignorancia, como si se tratara de una opción deliberada dependiente solo de nuestra voluntad. Si hay que elegir entre saber y felicidad, Montaigne es categórico: “Soy de tal forma, que amo más ser feliz que sabio” (III, 10, 1024). Pero, una pregunta surge: pese a todo lo dicho, ¿existe una forma de usar la razón, pese a todo lo dicho, que logre satisfacer prudentemente nuestra sed de conocimiento al tiempo que nos acerque a la felicidad?

En mi opinión, es en el escepticismo neopirrónico donde Montaigne encuentra una respuesta a estos dilemas. El escéptico, para disfrutar de la liberación que procura la *epojé*, primero enfrenta dialécticamente, a través de un examen minucioso, las opiniones y saberes aparentes que él mismo a menudo ha deseado o incluso ha buscado activamente; una vez lograda la suspensión de juicio, nuevas opiniones y conocimientos se irán injertando a los antiguos, por lo que siempre debe permanecer vigilante (en especial, reactivando la mecánica de suspensión siempre que estas se conviertan en una causa de tormento) y no hundirse a sí mismo en el dogmatismo, asumiendo, —cuando deba hablar y hacer juicios— una descripción exacta de sus emociones, así como evitando sostener tesis relativas a las apariencias.

El escepticismo, contrariamente a lo que se piensa, no es una reflexión fácil para quienes, por una razón u otra, no quieren saber; propone una moral intelectualmente exigente para aquellos que tienen naturalmente el deseo de un conocimiento fundamental del mundo, pero que rechazan sufrir para obtenerlo. Insisto una vez más en este punto crucial. La suspensión del juicio no es una opción, ella no depende exclusivamente de la voluntad del escéptico; es el resultado del ejercicio escéptico, que requiere necesariamente de las opiniones o contenidos cognitivos para funcionar. Está dirigida a aquellos que, por diversas razones, se comprometen en un proceso de adquisición de conocimientos, pero desean evitar los problemas que a menudo le son correlativos. En pocas palabras, no concierne al hombre que es por principio

ignorante y sereno, para quien no sería necesaria. En todo caso, Montaigne “recurriendo a la aporía propia de las corrientes escépticas y mezclándola con la reflexividad de un individuo que se cuestiona sobre su propio saber, en concreto acerca de sí mismo, da pie a una nueva concepción de la subjetividad” (Raga, 2016, p. 89).

Ahora bien, la técnica del ensayo, como el ejercicio escéptico, si bien de forma menos exclusiva<sup>128</sup>, responde a un propósito ético. Su objetivo, o al menos uno de sus objetivos principales, es desarrollar un método para liberar al hombre de la enfermedad dogmática. Al confrontar dialécticamente opiniones o saberes que son fuentes de sufrimiento, se aspira a neutralizarlas. En el escepticismo griego, esta neutralización ocurre cuando, ante la igual fuerza de persuasión de opiniones en conflicto, el filósofo ya no puede elegir entre ellas y se ve obligado a suspender su juicio. ¿Podemos decir que en Montaigne después de que ensaya (dice) y una vez que la “conferencia” termina, se suspende realmente el juicio?

Hay que señalar que si bien hay una suspensión del juicio en Montaigne, no se trata de un vacío completo, sino del hallazgo, incluso del sentimiento, de que en el fondo, como los discursos examinados son relativos y están determinados por ciertas ideas y ciertas costumbres, no podemos aferrarnos obstinadamente a ellos; sin embargo, si optamos por algunos de ellos, sería solo a título temporal y como una creencia personal, la cual podría cambiar mañana o volver a intentarse en cualquier momento, de modo que nunca se debe establecer como definitiva. Y para ello, Montaigne plantea que hay que hablar bien, es decir, hablar con orden, pues hablar con orden logra, como efecto último, librar al juicio del dogmatismo.

Queda por ver cómo, en los *Ensayos*, esta suspensión desemboca en los *Ensayos*, en una moral escéptica propiamente dicha. Dumont (1972) señala

---

128 Como ya mencioné, es difícil asignar al pensamiento de Montaigne un *telos* único, aunque las *Hipotiposis* clamen muchas veces que su único objetivo es la búsqueda de la tranquilidad.

que este ejercicio no tiene nada de místico o trascendente: “No se trata de un éxtasis sino, si se permite el término, de un “íntaxis”, es decir, un retorno a sí mismo. La ataraxia escéptica no exige, como la ataraxia estoica, la ausencia completa de las pasiones. El alma del escéptico es el alma de un ser vivo, pero que en su vida el entendimiento no es el modelo” (p. 237). Así, cuando el ensayo ha terminado y el examen de las opiniones extranjeras ha permitido a la mente alcanzar la tranquilidad, ¿qué falta por hacer, sino reiniciar el proceso cada vez que se requiera? Esto, dicho de otro modo, es la conclusión a la que se llega: una vez constatada la relatividad de todo conocimiento humano, Montaigne se enfoca en la única cosa que él puede realmente aspirar a conocer, es decir, a sí mismo, y la única experiencia a la cual tiene acceso inmediato, la suya: “Yo me estudio más que a cualquier otro tema. Esa es mi metafísica, esa es mi física” (III, 13, 1072).

Estamos ante el imperativo delfico del “conócete a ti mismo”. Si la revisión de nuestras opiniones, llevándolas a sus condiciones de validez propia, ayuda a perfeccionar y mejorar nuestros juicios, el autoexamen es capaz de promover un mejoramiento de sí mismo: “Quién haga esto verá que su primera lección es conocer lo que le es propio” (I, 3,15). ¿Qué aprende quien busca conocerse a sí mismo y quien “ensaya”? ¿Qué podemos saber de nosotros mismos cuando examinamos, no tanto los discursos que nos atraviesan, sino los afectos que constantemente nos engañan? Una observación minuciosa del flujo de las pasiones que nos rigen puede llevarnos a conocerlas mejor y, en consecuencia, controlarlas adecuadamente; por ejemplo, mediante el método terapéutico de la *diversión*, consistente en “transferir el pensamiento de las cosas desagradables a las placenteras” (III, 4, 831), del cual Montaigne dice que es “la mejor receta para las enfermedades del alma” (III, 4, 832).

Y finalmente, para Montaigne, una buena comprensión de su condición debería conducirlo a aceptar su suerte, es decir, a no pretender ser quien no es, a no desear obtener un mejor destino que aquel que le fue asignado. Esta es la versión montaigniana del *amor fati*: “Para mi entonces, yo amo la vida y la cultivo tal como Dios quiso otorgármela... y la llegada de la muerte no se señala nada nuevo” (III, 4, 1113). Por eso “es muy instructivo seguir, a través

de las ediciones sucesivas de los *Ensayos*, las modificaciones de su actitud frente a la idea de la muerte” (Gide, 1944, p. 38). En definitiva, quien ama la vida tal como la recibe, asumiéndola como guía y criterio, renuncia, como el escéptico, a contener su movimiento natural; se ajustará a la vida escuchándola atentamente, conformándose a ella. La opción ética de los *Ensayos*, siguiendo aquella del escepticismo, pero también de la sofística de Isócrates o de Gorgias, es aquella de “encajar”, de un acuerdo, de una adecuación del hombre a su medio.

Considerando las particularidades históricas de ese período, una perspectiva interesante sería recuperar las reflexiones de Montaigne sobre el lugar cívico de la palabra franca, en confrontación con las justificaciones para la disimulación política, presentes en el capítulo de apertura del libro III de los *Ensayos* (“De lo útil y de lo honesto”). En este texto, una sentencia sobre la parresía (“Un hablar abierto abre otro hablar y lo lanza afuera, como hacen el vino y el amor”)<sup>129</sup> sugiere sus virtudes epicúreas en un universo dominado por un árido enfrentamiento entre el pragmatismo maquiavélico y el rigor estoico.

La aproximación política más interesante, sin embargo, se refiere a la propia escritura ensayística. En la exigencia invocada en el paso sinuoso del discurso interior (privado) a la manifestación pública, el “decir veraz” montaigniano incide en la definición de una forma de conocimiento compatible con el “*penser autrement*” aspirado por Foucault. En ambos casos, la escritura asume la doble vocación de autorreflexión e intervención, aliadas inseparables para la desestabilización de las disciplinas instituidas del pensamiento. Y tradición y subversión andan de la mano en el escepticismo montaigniano.

---

129 El capítulo III, 13 (“De la experiencia”) aborda la clásica oposición entre parresía y adulación en la convivencia con los príncipes.





## 4. ¿Confesarlo todo?

### La parresía de Rousseau

*Rousseau, profundo conocedor del alma humana,  
hombre que extrajo toda su sabiduría no de los libros, sino de la vida,  
y que legó sus enseñanzas no para una minoría de ilustrados,  
sino para toda la humanidad*  
Schopenhauer

Recuerdo un texto de Lukács (1970) que relaciona la razón y el sentir, la escritura y la vida, y que me sirve para comenzar este capítulo:

La cuestión de cómo fue uno en la vida, de cómo se comportan recíprocamente el arte y la vida, de cómo cada uno de ellos transforma al otro, de cómo de ambos crece un organismo superior o de por qué deja de crecer. ¿Hay estilo en la vida de un hombre? ¿Si lo hay cómo y en qué se manifiesta? *¿Hay en la vida una melodía que suene duradera, intensamente, que dure hasta el final, que lo haga todo necesario, que lo salve todo, en la que todo lo divergente aspire al final a unidad?* (p. 43: las cursivas son mías).

Tal vez sea verdad que esta pregunta, por trivial que parezca, únicamente atañe al “hombre problemático”, pues el artista verdadero anda demasiado ocupado con su propia creación como para detenerse en las banalidades de la vida de la que trata de huir, como para debatirse en el “mero oficio de ser hombre”, como lo llama Zambrano (1995). Pero tal vez, esa imagen del artista huyendo de la vida para salvarse mediante su obra, lanzándose así a un nuevo género de vida (la “vida literaria”), tenga una fecha de nacimiento, cuando surgió lo que hoy llamamos literatura, y con ella la experiencia literaria. Ahora bien, María Zambrano ubica el nacimiento de esta “experiencia literaria” —y del nacimiento, con ella, de la literatura— en las *Confesiones* de Rousseau. Y

ello, porque cuando Rousseau comienza a escribir sobre sí mismo logra un nuevo lenguaje: abandona el lenguaje ciceroniano y la retórica (hasta ese momento, la esencia de la literatura), para inventar ese nuevo lenguaje que será el lenguaje literario. Y al hacerlo descubre, a su vez, un nuevo género de vida, la vida literaria e incluso novelesca, que solo logra su verdad cuando se expresa: “una vida que solo en su expresión halla su objeto” (Zambrano, 1995, p. 82).

Ella, en su obra *La confesión: género literario*, denuncia cómo la historia de la filosofía ha menospreciado aquellas formas de expresión que no fueran el discurso deductivo, conceptual y sistemático, y, al mismo tiempo, revaloriza la confesión como género del cual el mundo de hoy está necesitado. Emprende un análisis de aquellas confesiones ejemplares de la tradición occidental, comenzando con la de San Agustín que considera modélica por estas características: a) el rol del sujeto en su absoluta aceptación de la realidad; b) el uso de un tiempo real frente al tiempo imaginario; c) la necesidad vital de que surja la confesión; d) un determinado uso de la memoria, y e) el ser directriz tanto para quien la escribe como para el lector que la recibe. La confesión se presenta así, para Zambrano, como modelo de la acción que transforma la vida humillada, gracias al logro de una verdad. La acción que la confesión realiza cuando acierta es una acción trascendente, un puente entre la soledad de quien escribe y la comunidad a la que habla. A partir de este análisis de la confesión agustiniana, aborda aquellas “confesiones mutiladas” que Occidente ha propiciado desde el divorcio moderno entre las verdades de la razón y las de la vida. Así, las *Confesiones* de Rousseau aparecen, desde ese prisma, como el texto inaugural de la “vida literaria”, de aquella vida que mediante la literatura se recrea sin ser necesariamente transformada. Rousseau con sus *Confesiones* será, paradójicamente, el precursor de aquella literatura que ficciona la vida en vez de trascenderla, el precursor de la actitud romántica cuyos frutos no son, según Zambrano, sino una confesión truncada pues olvida su carácter de método al servicio de la reunificación de la vida y la verdad<sup>130</sup>.

---

130 En esta lógica, Zambrano leerá no solo la literatura romántica, sino también la obra de Rimbaud, Baudelaire, Lautréamont, e incluso el surrealismo.

Holzbacher (2006), en su artículo *Las Confesiones de J. J. Rousseau: una obra entre dos géneros*, nos dice, además:

Las *Confesiones* de Rousseau son una de esas obras a las que volvemos una y otra vez, porque nos seducen y nos intrigan. No cabe duda que Rousseau logró en ellas lo que se proponía: hacer la pintura de un alma -de su alma profunda, paradójica, a veces turbia- y que nosotros nos asomáramos a este pozo oscuro con vértigo y placer; pero esto no es todo, quizás nuestro interés por mirar su fondo se deba a que buscamos en él nuestra propia imagen, con lo que se cumpliría también el segundo propósito de Rousseau, que deseaba que el conocimiento de su alma nos sirviese como punto de referencia para conocer la nuestra. (p. 105)<sup>131</sup>.

Rousseau tenía la idea de escribir unas memorias desde tiempo atrás, pero había previsto hacerlo cuando, alejado del mundo, devuelto a una vida sosegada y serena, pudiera mirar hacia el pasado para recrearlo mediante la memoria y la imaginación. Pero ¿cómo va a escribir sus memorias un hombre humilde como él, que no ha intervenido notoriamente en la historia de su tiempo? A no ser que fuera algo como la búsqueda del tiempo pasado y perdido, para revivirlo, suprimiendo su fugacidad al fijarlo en la obra literaria, pero siendo al mismo tiempo una amplia mirada introspectiva para conocerse a sí mismo<sup>132</sup>. Así, si sus memorias no llegaran a ser interesantes por los hechos

---

131 Tengo en cuenta que en 1764 se publica *Le sentiment des citoyens*, escrito de Voltaire, aparecido como anónimo, en el que se revela que el autor del *Emilio* ha abandonado a sus hijos. Este será el detonante decisivo para que Rousseau asuma seriamente su labor autobiográfica, al mismo tiempo que hará que lo que iban a ser unas "memorias" se conviertan en otra forma de la autobiografía: la confesión.

132 Quizás, como Stendhal (2004) al comenzar el *Brulard*, se hizo la pregunta ¿Quién soy yo?, y, como este autor, pensó que la mejor forma de contestarla era averiguar lo que había hecho de su vida: "¿Quién he sido?, ¿quién soy yo?" (2004, pág. 13). "Yo debería escribir mi vida, y así sabría, tal vez, cuando terminará [...] eso que yo he sido" (p. 15).

narrados, sí lo serían por la franqueza parresiástica puesta en escribirlas. Sobre todo, porque su imagen había sido falseada ante el público y era necesario que se diera a conocer tal como él era:

Emprendo una obra de la que no hay ejemplo y que no tendrá imitadores. Quiero mostrar a mis semejantes un hombre en toda la verdad de la Naturaleza y ese hombre seré yo. Solo yo. Conozco mis sentimientos y conozco a los hombres. No soy como ninguno de cuantos he visto, y me atrevo a creer que no soy como ninguno de cuantos existen. Si no soy mejor, a lo menos soy distinto de ellos. Si la Naturaleza ha obrado bien o mal rompiendo el molde en que me ha vaciado, solo podrá juzgarse después de haberme leído. (1929, p. 1).

Escribir sus *Confesiones* es exponerse a la mirada acusadora de sus contemporáneos, pero también es descubrir —y ésta es propiamente la experiencia literaria que inaugura— que la escritura en la que se embarca no tiene que transcribir los acontecimientos de su vida, pues atenerse a los hechos sería ofender la verdad, pues la verdad de la que se trata —precisamente para que su vida tenga sentido— tiene que ser generada por la misma escritura, por lo que son forzosos todos los recursos de la ficción para que esta verdad pueda ser enunciada. Hacer, pues, de la literatura el lugar de la experiencia, y no la mera reproducción de lo vivido, generar mediante la escritura una verdad que está condenada a repetirse por no ser nunca adecuadamente dicha. La vida transcrita que a su vez es reconfigurada al ser escrita: vivir para contarla, vivir al contarla, vivir contándola.

Y es que hablar de sí mismo parece muy simple y natural, sobre todo para quien no puede ocultar o disimular y que no puede experimentar el menor sentimiento vital sin transparentarlo. Pero existe otra razón más oculta: el autor de *Narcisse ou l'amant de soi-même* había comenzado, desde 1755, a redactar fragmentos autobiográficos, que debían aparecer con el título de *Mon Portrait*, y en ellos podemos leer: “Lectores, me gusta pensar en mí mismo y yo hablo como yo pienso. Eviten entonces leer este prefacio, si no les gusta

que uno hable de sí mismo” (Rousseau, 1959, p. 1120); incluso dice que, en cierto sentido, nunca puede hablar conscientemente y con conocimiento de causa si no es de sí mismo: “Nadie en el mundo me conoce como yo me conozco. Ustedes lo juzgarán cuando lo haya dicho todo” (p. 1133). ¿Vanidad o enamoramiento de sí?: “Algunos pretenden que es por vanidad que uno habla de sí. Y bien, ¿si ese sentimiento existe en mí por qué lo ocultaría? ¿Es por vanidad que uno muestra su vanidad?” (p. 1122). Las *Confesiones* están marcadas por relatos personales, confidencias más que confesiones, donde la efusión del corazón solo ocurre cuando él siente que el corazón de su interlocutor le está abierto y sin ninguna sospecha inquisitiva: “Aunque me place mucho hablar de mí, no me gusta hablarlo con todo el mundo, y es eso lo que me hace abusar de la ocasión cuando la tengo” (p. 1142). Pero lo más importante es que la apertura del corazón, al comienzo de la confidencia, sería el efecto de la confesión: “Cuando se siente verdaderamente que un corazón habla, el nuestro se abre para recibir sus efusiones” (1929, p. 199). Ahora bien, tanto Rousseau como San Agustín, cuando escriben sus *Confesiones*, parten de una realidad similar: la vida se ha vuelto imposible (insatisfacción, ausencia, déficit de realidad que se vuelve insoportable aun cuando se esté en ella); pero la diferencia entre ambas es que la de Rousseau es la primera confesión del “hombre nuevo” que surge con Descartes<sup>133</sup>.

Así que, aunque parezca fácil hablar de sí, al mismo tiempo y por lo anterior, nada más difícil, menos natural y menos evidente, nada más intimidante e incluso imposible, que hablar de sí mismo, precisamente por ese corazón que, por necesidad de efusión, se encuentra devorado por la angustia existencial de parecer completamente distinto de lo que se es: “Y amaría la sociedad

---

133 Descartes realiza una confesión inversa a la de Agustín, por eso la llamamos “método”: empieza desconfiando de la realidad, dudando de ella, de que solo sea apariencia. Mediante el ejercicio de la duda, Descartes huye de la realidad y va en busca de sí mismo; y la soledad, que antes era mero estado pasajero, se convierte, con Descartes, en la condición metafísica del hombre moderno. Y las *Confesiones* de Rousseau serán la primera queja ante esta reducción de la realidad a la conciencia.

de otra forma, si no estuviera seguro de mostrarme así no solo en mi propia desventaja, sino completamente distinto a lo que soy” (p. 116). Sin duda, esta angustia se refiere “al juego maligno de intereses ocultos” (p. 82) y a la confusión de un orden social en el que, cualquiera que fuera, Rousseau no sabría estar cómodo: “mi lugar no era aquel que me estaba asignado por los hombres” (p. 98), pues “en el orden sucesivo de mis gustos e ideas, siempre estaba demasiado alto o demasiado bajo; Aquiles o Tersites, a veces héroe, a veces villano” (p. 91); y siempre con malentendidos: “destinado a ser la chatarra de todos los estados” (p. 121); como sea, no puede sino ser malentendido y temer equivocarse; por eso, la vergüenza nunca cesa de aparecer en su vida narrada.

Pero es sobre todo la transparencia misma de ese corazón sensible, que le genera alegría y desgracia, y lo expone a traicionarse al mostrarse (independientemente de la eventual malignidad de los demás) al ver que la rectitud del sentimiento y su transparencia, su limpidez, que únicamente se produce y se conserva bajo la exigencia de una restricción de la cual Rousseau conserva entonces una memoria “muy reminiscente”, para no retener nunca, verdaderamente, sino el rastro de la emoción retenida. Así inaugura, al lado de la experiencia literaria, la convicción de que el corazón (todo aquello que en el hombre no es conciencia y que a ella queda oculto) es la única realidad. La historia del corazón como única realidad es el relato de las *Confesiones*, historia que luego desarrollará la novela moderna. Como lo expresa, mucho después, Virginia Woolf: “Es un error que la literatura puede ser tomada en vivo. Hay que salir de la vida... Reconozco que esto es exacto, que no tengo el don de *realidad*. Desencarno deliberadamente hasta cierto punto, porque desconfío de la realidad... Pero para ir más lejos”<sup>134</sup>.

En efecto, si el ardor de la pasión supera la vergüenza y el cuidado de las conveniencias –“Tengo pasiones muy ardientes, y mientras ellas me agitan nada iguala mi impetuosidad; [...] soy cínico, impudente, violento, intrépido;

---

134 Woolf, V. *Diario*, como se citó en Blanchot (1992a, pp.115-116).

no hay vergüenza que me detenga, ni peligro que me asuste” (p. 36)–, es para despertar y nutrir otro tipo de vergüenza que ya no tiene que ver con lo que es ni, incluso, con los deberes, sino que pertenece al dominio del “secreto de su corazón”, puesto que este no podría revelarse insolentemente porque se debe al misterio inherente al sentimiento, en la medida en que compromete el “todo” de su ser, como si en este caso el misterio, lejos de ocultar, fuera algo riguroso, alineado con sus problemas y su sinceridad. Entonces, como dice Rousseau, “mi deseo crece con mi vergüenza” (p. 37), y no es tanto que este se exaspere bajo el efecto de los obstáculos externos, sino más bien que el deseo no puede liberarse sin ser aniquilado con su objeto (p. 251), sin perder lo que tiene de delicioso y precioso: el precio del misterio inherente a la emoción misma, el secreto de su corazón inseparable de su transparencia; tanto es así que, en el corazón mismo de la emoción, irradia una vergüenza secreta que es al mismo tiempo estímulo y freno, lo que la convierte en deleite y tormento (p. 75); de modo que la vergüenza crece tanto dentro del sentimiento y con él, que acompaña y bordea el torrente de deseo.

Así, la vergüenza no es extraña al placer que Rousseau siente, al cual siempre llega bajo la presencia de dicha vergüenza: “... encontré en el dolor, en la vergüenza misma, una mezcla de sensualidad que me dejó más deseo que temor de sentirla” (p. 15). Sin duda tuvo, en Turín, “la audacia de esperar”, superando esa vergüenza que lo incita a exponerse “de lejos” y que se expresa, hallando sus deseos, su humor y su naturaleza, “en las más brutales voluptuosidades” (p. 17); en pocas palabras, “uno no podría ser más púdicamente lujurioso”<sup>135</sup>. Hay ahí una vergüenza que, en cierto sentido, no tiene nada de vergonzoso, pues es más risible que punzante: “Lo que es criminal no es lo más difícil de decir, sino lo que es ridículo y vergonzoso” (p. 18) y por así decirlo “voluntario”<sup>136</sup>, a la vez secreto pero portador de una transparencia tal

---

135 Proyecto sobre el “Castigo a los Niños” (Rousseau, 1929, p. 1156).

136 A este respecto, según Starobinski (1970, pp. 97-98), el estilo de las *Confesiones* es menos el de la picaresca y la ironía que sella el relato de un hombre “fruto” de sus defectos

que solo puede declararse “culpable sin remordimientos” (p. 442) pues la pasión, por ardiente que sea, no puede contenerse por sí misma. Compañía del mal o, mejor, “de la consciencia del mal” (p. 88) ya que la verdadera inocencia no le teme a nada (como dice en el *Emilio*), pues además de ser inocente, no quiere decir que el deseo mismo sea el mal, sino que esa restricción se relaciona con el mal y la mentira que ella habría de revelar, sea violando el secreto de su corazón, sea mancillando sentimientos y degradando su objeto, lo que, para Rousseau significa que no hay otro mal u otra falsedad mayor.

Sigue siendo verdad que en Rousseau la emoción contenida, por sí misma deliciosa y atormentadora, no existe sin avergonzar a la palabra, de modo que su razón pelea a medida que su corazón se mueve:

Dos cosas diferentes se unen en mí sin que yo pueda saber cómo: un temperamento muy ardiente, pasiones vivas, impetuosas, e ideas que tardan en nacer, avergonzadas, y que no se presentan sino después de todo. Parece que mi corazón y mi mente no pertenecen al mismo individuo (p. 113); [...] así siempre me he encontrado impedido para declarar cualquier cosa y no hago más que declaraciones mudas. (pp.17-18).

Sin duda, no hay momentos más llamativos en las *Confesiones*, donde surja mejor el autor, que aquellas escenas vivas y silenciosas, ciertamente atravesadas por la vergüenza, pero saturadas de emoción en las cuales todo se dice sin decir nada, por la incapacidad misma de la palabra, que estaría de más y rompería el hechizo: “...de rodillas ante ella me encontré en la más deliciosa situación es cierto, pero al tiempo la más limitada que haya tenido en mi vida” [...] No hacíamos el menor movimiento; un silencio profundo reinaba entre nosotros; pero ¡el corazón decía y sentía cosas!” (1959, pp. 1160-1161).

---

juveniles, cuanto aquel de la elegía divertida, totalmente impregnada de ternura y simpatía, que recuerda el estilo risible y conmovedor de las emociones canónicas.



Ahora bien, algo diferente ocurre con la escritura, cuyo efecto postrero ensancha los caminos de la expresión<sup>137</sup> y como señala Rousseau: “¡Qué circunstancia feliz, y qué triunfo para mí si yo hubiera sabido hablar, y hubiera tenido, por decirlo así, mi pluma en mi boca!” (1929, p. 625). Pero ¿cómo escribir lo que la vergüenza ilumina, sin ensuciar las hojas, sin hacer realmente de sus *Confesiones* un “laberinto oscuro y fangoso”? (p.18). A este respecto, la intención de Rousseau es clara y constante: debe atreverse a decirlo todo, con una audacia que requiere más coraje que atropello. No obstante, decir todo no es perderse en una multitud de “insípidos detalles” (p. 37); no se trata de la tediosa explicación de todas las circunstancias, “porque lo que importa realmente es que me asegure de ser exacto y fiel...” (p. 278). Si Rousseau se gloria de exactitud, es porque entiende que podría ocultar, dado que se ruboriza solo de pensar en decirlo: “No basta para este fin que mis relatos sean fieles, es necesario también que sean exactos. No me toca a mí juzgar sobre la importancia de los hechos, yo los debo decir todos, y a él (al lector) dejarle la opción de decidir” (p. 175). Decirlo todo es confesar, confesarlo todo, y la cuestión no es tanto confesar cuanto no reservarse nada, porque confesar a medias es como no decir nada, como las “falsedades sinceras” que Rousseau atribuye a Montaigne (pp. 114-150). A este respecto, no hay otro criterio en las *Confesiones* que mostrarse pese a la vergüenza, hasta confesar en público lo que nunca se había dicho a nadie<sup>138</sup>. No se trata tanto de un “vicio de carácter” mostrado de forma amable, sino de las miserias, de los “detalles indecentes, pueriles y hasta ridículos” (OC p.1153) pues “no es lo criminal lo más difícil de decir, sino lo que es ridículo y vergonzoso” (1929, p.18). En resumen, la rectitud de las *Confesiones* es proporcional a lo que cuesta confesar y a la renuencia a negarse a confesarlo.

---

137 “La opción que tomé de escribir y de esconderme es precisamente aquella que me convenía. Mi presente nunca habría sabido lo que yo valía ...” (Rousseau, 1929, p. 116).

138 “Pues nunca pude asumir el hecho de descargar mi corazón de esta confesión en el seno de un amigo” (1929, p. 86).

Con el riesgo de desviarse y no decir nada, se hace necesario vencer la vergüenza para mostrarse enteramente y “hacer transparente su alma a los ojos del lector” (p. 175), para “hacer conocer (su) interior en todas las situaciones de su vida” (p. 278), para revelar “el hombre interior” (OC p. 1149); luego es necesario decirlo todo “para desentrañar este vasto caos de sentimientos tan diversos y tan contradictorios” (p. 1153). Se trata, en pocas palabras, de volver a la “causa interna”, a las “causas secretas” o “primeras causas” (1929, p. 175), desentrañando “lo que una cadena de afectos secretos ha hecho de él” (p. 174). Rousseau, a este respecto, no se preocupaba por la “fidelidad” de su memoria, pues considera que “los hechos son solo causas ocasionales”; no se trata de esbozar “los acontecimientos en sí mismos” sino “el estado de (su) alma, a medida que van llegando los acontecimientos”, de “volver dentro de (él)” para no equivocarse sobre lo sentido (p. 28) sin preocuparse de los errores en los hechos cometidos, y que él considera nimiedades (p. 130).

Así, determinado a ser exacto, a “decirlo todo”, y seguro de ser fiel trabajando “en la cámara oscura” (OC p. 1154), Rousseau considera escribir “la historia de su alma” (p. 1150), sin temor a perderse en un inextricable laberinto. Pero exponer así “la historia más secreta de su alma” (p. 1155), al tiempo que él mismo es poco curioso frente al “secreto de sus amigos” (1929, p. 130), ¿no es acaso lanzarse “al laberinto oscuro y fangoso de mis confesiones” (p. 18)<sup>139</sup>.

¿Qué vergüenza superó para llegar a decir lo que es ridículo y vergonzoso? La “mala vergüenza” de avergonzarse (*Emilio*, L. IV, pp. 658-659) tiene sentido porque “es el corazón quien purifica los oídos” (*Discurso pronunciado para introducir la lectura de las Confesiones*, OC p. 1186). Sin embargo, esta “tonta vergüenza” (p. 252), por invencible que sea, da paso a una delicada reserva. Si Rousseau lo confiesa todo, incluso sus sentimientos secretos, sigue siendo aquel que no escribe para las personas a las que hay que decirle todo

---

139 No se puede olvidar que muchos critican a Rousseau invalidando su real conocimiento de su alma; por ejemplo, en palabras de Hume, Rousseau era “un monstruo que se veía a sí mismo como el único ser importante en el universo”. Diderot añade que fue “falaz, vanidoso como Satán, desagradecido, cruel, hipócrita y lleno de malevolencia”.

(*Emilio*, L. III, p. 1420): abriendo el secreto de su corazón, no pretende violarlo (lo que, además, no significaría decirlo todo, sino, de algún modo, mentir); expresando la emoción, no deja de decirlo todo sin decir todo, pues este modo de generar el cambio, sin disimular su reserva e incluso haciendo oír su reticencia, es la expresión misma del sentimiento púdicamente lujurioso.

Para ilustrar este matiz de rigor, como lo plantea (Derrida, 2001b), es necesario evocar la historia cruel y memorable de la cinta robada: sorprendido en posesión de una “pequeña cinta rosa y plata ya vieja” que había robado, el joven Jean-Jacques acusa al cocinero Marion de habérsela dado y sostiene con un descaro infernal y una audacia diabólica esta falsa imputación ante una gran asamblea y ante la presencia de su víctima que se defiende con una “dulzura angelical” a la que su “corazón bárbaro se resiste”, por muy desgarrado que esté (pp. 84-87). La narración retocada literariamente, enfatiza la odiosa atrocidad de este crimen (“...esta pobre chica me reprochaba mi crimen...” p. 86), pero lejos de mitigar su oscuridad, Rousseau se horroriza de querer excusarse, pero por otro lado no cumple la tarea que se había propuesto de exponer “al mismo tiempo (sus) disposiciones internas” por temor a “excusarse a sí mismo conforme a la verdad” (p. 86).

El desnudamiento del estado de su alma, al llegar el acontecimiento, revela el engranaje fatal de ese momento cruel, en el que el crimen se comete sin que se quiera ser cruel. Por lo tanto, primero miente por estupidez, excusándose para escapar de la vergüenza (p. 84), pero lejos de toda maldad (p. 86). Sin embargo, ¿está tan avergonzado con la idea de ser condenado por robo (él que ya había robado), que es sorprendido sin hacer un drama y arreglando por adelantado lo que podría suceder? Si está en este caso atormentado, tartamudeando y sonrojándose, es porque el objeto del hurto es solo una bagatela, aunque se trata de una acusación íntima, aquella de declarar su “afecto” a Marion, que al mismo tiempo generó sus problemas y, extrañamente, le sugirió escapar; lo que resulta ser un remedio peor que el mal, y solo lo salva para hundirlo en una vergüenza más cruel, porque cuando él, con gran pompa, quiso sacar el asunto en claro, entonces lo subyuga una “vergüenza invencible”.

¿Qué es aquí la vergüenza? Sin lugar a duda, es la “mala vergüenza”, resultado del miedo de un hombre que actúa sin malicia especial, pero mecánicamente, y en contra de cualquier apertura del corazón; es el horror de ser públicamente reconocido como ladrón y calumniador lo que lo sumerge hasta el punto de que “habría querido hundirse, ahogarse en el centro de la tierra (p. 86). Pero lo que lo lleva, desde el horror y el delirio, a la vergüenza común y pusilánime de tener que contradecirse, es que aparece con ella, en una transparencia tácita, otra vergüenza que es el asco de arriesgarse a ver el secreto de su corazón (su afecto por Marion) brutalmente expuesto en la plaza pública. Al mismo tiempo, esta cruel historia no deja de ofrecer el modelo de una maquinación infernal de la que él es parte fundamental y que nadie dirige ni fomenta: lo que ahí se juega, nadie puede quererlo ni pensarlo y los protagonistas de esta escena ni saben ni pueden saber lo que están haciendo; todos actúan diabólica, pero inadvertidamente, y con toda inocencia.

Si esta es una vergüenza por derrotar y por sacrificar a la verdad (aquella por la que Rousseau conoce a los humanos), hay otra que se impone como garante de la verdad (aquella a través de la cual él siente su corazón). Ciertamente significaba decirlo todo, pero no sin el hecho de que admitirla, en su misma franqueza, no inmoviliza el misterio pues así se dice todo.

Quiero terminar con una reflexión de Gusdorf (1991) que me permite afirmar que Rousseau, con las *Confesiones*, inaugura una función cultural que la autobiografía no había tenido antes; como declaración de la individualidad y como forma de auto-conciencia, la autobiografía será desde entonces una forma distinta, con valor metafísico en sí misma:

El hombre que se toma el trabajo de contar su vida sabe que el presente difiere del pasado y que no se repetirá en el futuro; se ha hecho sensible a las diferencias más que a las similitudes; en su renovación constante, en la incertidumbre de los acontecimientos y de los hombres, cree que resulta útil y valioso fijar su propia imagen, ya que, de otra manera, desaparecerá como todo lo demás de este mundo. (p. 9).

Cuando la verdad filosófica oprime la vida (caso del idealismo) o cuando la filosofía humilla la verdad (caso del relativismo) se produce una separación irreconciliable entre verdad y vida, que solo la confesión logra reconciliar. La confesión surge como modelo de acción, de praxis, que transforma la vida humillada gracias a la obtención de una verdad, estableciendo así un puente entre la soledad de quien escribe y la comunidad a la que llega su discurso.



## 5. Los ejercicios espirituales en la filosofía de Nietzsche

*Si me preguntan por qué he contado todas estas pequeñas cosas, insignificantes según los juicios tradicionales, mientras tengo grandes tareas que defender, mi respuesta es que todas estas pequeñas cosas - comida, ubicación y clima, recreación, toda la casuística del amor a sí mismo - son, desde todos los puntos de vista, mucho más importantes que cualquier cosa que se haya considerado hasta ahora significativa. Es ahí precisamente que hay que empezar a cambiar la perspectiva. Todo lo que la humanidad ha tomado en serio hasta ahora, ni siquiera son realidades; no son más que quimeras, más exactamente mentiras, nacidas de malos instintos de naturalezas enfermizas y fundamentalmente perjudiciales - todos estos conceptos "Dios", "alma", "el más allá", "la verdad", "la vida eterna", todas las cuestiones de política, del orden social o educativo-, han sido distorsionados originalmente ... porque se nos ha enseñado a despreciar las cosas "pequeñas", quiero decir los asuntos fundamentales de la vida*

Nietzsche

El texto citado en el epígrafe es sintomático de una posición crítica que afirma que, en la obra de sus últimos años en la obra de Nietzsche, él denuncia como metafísico, abstracto y mentiroso lo que se desprende de la aprehensión (prosaica) de lo real y se pone en la tarea de combatir todas las formas de idealismo. En *Ecce Homo*, con más fuerza que en trabajos anteriores, esto le llevó a examinar o discutir los asuntos fundamentales de la vida: ¿Qué, cuánto y cuándo comer? ¿Cuándo y dónde trabajar? ¿De qué enfermedades sufrimos? ¿Qué hacemos para obtener placer y salud? ¿Qué energía requerimos para inspirarnos y actuar? ¿Cuándo estamos cansados? ¿Qué hacemos entonces? ¿Dónde vivimos? ¿Solos o con la familia? ¿Qué relaciones tenemos? ¿Qué luz necesitamos? ¿Y cuál clima para ser más saludables?

A través de estas preguntas, entiendo que, a los ojos de Nietzsche, lo que es importante, en definitiva es que nuestras condiciones de vida sean las más

propensas para mantener nuestra fuerza vital, nuestra capacidad de lucha y la rapidez de pensamiento. Aparte de este arte diario, que nos hace más fuertes y más valientes, nada realmente importa, ni los asuntos considerados importantes de la vida, como carrera, hijos y posesiones, ni los grandes valores morales, ni los conceptos filosóficos.

Nietzsche rehabilita así la descripción de ese género de vida, relegado desde hace mucho tiempo a un género devaluado filosóficamente, la autobiografía. Lo entiende como describir lo que fue su vida, aplicando así una idea confirmada ya hacía tiempo, en *Más allá del bien y del mal*: “toda gran filosofía [es] la confesión de su autor y sin que [él] lo quiera ni se dé cuenta, de alguna manera son sus memorias” (I, 6). Un trabajo filosófico es ante todo el de un cuerpo, de una fuerza desplegándose en un ambiente material que determina la orientación. Una vida y un cuerpo enfermo es necesariamente un pensamiento morbosos. Y ser mujer es pensar como una mujer. Esta situación física -por así decirlo- del pensamiento permite una nueva historiografía de la filosofía: para comprender el sentido de una obra, hay que trazar retratos y no interpretar textos, describir estilos de vida y no contentarse con palabras. Así, Nietzsche se divierte desfigurando la galería de nuestros grandes filósofos, haciendo de Platón, siguiendo la feroz broma de Epicuro, un lambetas del tirano Dionisio (I, 6); de Kant, un pensador tan viejo, rígido y virtuoso-hipócrita, y de Spinoza, un charlatán que utiliza demostraciones matemáticas para imponer ideas profundamente basadas en el deseo de vengar una vida miserable de reprobación social y de ermitaño forzado (I, 5 y II, 25).

El pensamiento de Nietzsche dio lugar a la aplicación de un método nominalista en historia, empleado por Paul Veyne, y luego por Michel Foucault, que analiza las principales corrientes de pensamiento no como ideologías, sino como formas de hacer orientadas hacia objetivos y como tipos de racionalidades implementadas para regir la conducta de los hombres. Ella también dio nacimiento a la contrahistoria de la filosofía de Michel Onfray, ansioso por rehabilitar una tradición materialista y hedonista de la filosofía, olvidada por la historiografía tradicional, precisamente idealista, de la filosofía.



Pero al lado de este patrimonio afirmado, el pensamiento de Nietzsche también, aunque más discretamente, resucita un interés por la dimensión práctica de la filosofía como estética de la vida. ¿Qué relación debe haber entre una teoría del conocimiento y la forma de vida de quien la ha desarrollado? ¿Cómo estas cosas fundamentales de la vida ocupan un lugar en la filosofía de Nietzsche? Y, en general, ¿cuáles son los requisitos que deben cumplir para convertirse en un arte de la vida cotidiana con pretensión filosófica? Y a la inversa, ¿cómo este interés por la vida, tal como se desarrolla todos los días y en un cuerpo, modifica tal filosofía? Es a partir de un concepto renovado, como lo muestro en capítulos anteriores, el de ejercicio espiritual, que me gustaría examinar este aspecto aún descuidado de la filosofía de Nietzsche.

## Nietzsche y la cuestión de la verdad

Herederero de la crítica kantiana y su versión shopenhaueriana, Nietzsche, sin embargo, volvió a abrir la pregunta y la exigencia filosófica sobre las prácticas de sí y la estética de la existencia. La crítica de Kant, en gran parte situada en la perspectiva epistemológica abierta por Descartes, cuestiona los escenarios del conocimiento humano: todo conocimiento presupone condiciones no empíricas, que se refieren tanto a los datos espaciales y temporales, *a priori*, de la percepción sensorial como a las categorías de la comprensión. La filosofía de Schopenhauer, ubicada en la línea criticista de Kant se encarga, sin embargo, de fundar el conocimiento no en la subjetividad *a priori*, sino en la objetividad de la función cerebral y de la fisiología humana: el pensamiento es una función del órgano. Así, mientras Kant trató de subrayar las condiciones trascendentales del conocimiento, Schopenhauer señaló que este se basa en la función cerebral, condición empírica de todo conocimiento. La inflexión dada por Schopenhauer al criticismo de Kant no va en la dirección del materialismo biológico, sino que gira hacia un idealismo radical a la manera de Berkeley. Si el pensamiento es una función del cuerpo, el mundo existe solo durante el tiempo que es percibido por un órgano. El mundo existe únicamente como representación y la representación es principalmente el efecto

de la fuerza vital del cuerpo. La teoría del conocimiento de Schopenhauer plantea como absoluto el condicionamiento de las funciones intelectuales mediante las funciones corporales, biológicas y afectivas; ella es la primera, como lo destacó Rosset (1967) “en considerar como superficial y como una ‘máscara’ todo pensamiento cuyos términos quieran quedarse en términos de la coherencia lógica y la objetividad...” (pp. 32-33).

Ahora bien, las principales tesis filosóficas de Nietzsche, como el fundamento biológico de la transvaloración de los valores y la rehabilitación de la vida contra las fuerzas reactivas, asumen este pensamiento que pone el cuerpo y la voluntad en la base de todo conocimiento. La verdad existe solo como una representación, o más precisamente, en términos de Nietzsche, es una “evaluación” superficial que no es sino un punto de vista particular y provisional que manifiesta el poder vital de un individuo. El pensamiento es esencialmente una actividad del instinto:

Esencialmente el pensamiento consciente de un filósofo es llevado a cabo en secreto, casi en su totalidad, por los instintos, que imponen ciertos caminos. Incluso detrás de toda lógica y la aparente soberanía de los movimientos, hay estimaciones, o para hablar con más claridad, requisitos fisiológicos que buscan mantener un cierto estilo de vida. (2012, I, 3).

No podemos entonces aprehender un pensamiento sino tratando de ver cómo ayuda a la preservación de la vida y la propagación de la fuerza de quien lo expresa. El conocimiento no es juzgado por su grado de verdad, sino en términos de su valor como condición de vida. No se trata más de romper con el estilo de vida, ya que es preservándolo como la actividad corporal motiva el deseo de conocer. La verdad es solamente un valor y todos los valores deben someterse a una crítica radical que cuestione las emociones y necesidades instintivas y fundamentales que están en la fuente. En esta lógica, este es el proyecto fundamental que Nietzsche se da:

Interroguen a las filosofías más antiguas y más nuevas: no hay nadie que tenga conciencia de que la voluntad de verdad

pueda ella misma requerir de una justificación; hay una brecha en todas las filosofías...; por lo tanto, así se plantea un nuevo problema: aquel del valor de la verdad. La voluntad de verdad requiere una crítica - así definimos nuestra tarea - tenemos que intentar, de una vez por todas, cuestionar el valor de la verdad. (1996, III, 24)<sup>140</sup>.

¿Qué es eso que en nosotros quiere la verdad? Y ¿cuál es el valor de esta voluntad de verdad? Y ¿cuál es su función en relación con el primer instinto del viviente que es el instinto de dominación? Habrá que examinar la voluntad de saber que impulsa la metafísica occidental y no las condiciones formales y *a priori* del conocimiento.

La crítica nietzscheana de la verdad todavía puede presentarse, así lo hace Deleuze (1971), como una radicalización del proyecto kantiano, en el sentido de que Kant habría quedado a mitad de camino de la crítica total y positiva querida por Nietzsche, transformando en ideales las ilusiones de la metafísica dogmática que desea conocer la cosa en sí. La crítica de Nietzsche consistiría entonces en demostrar que estos ideales morales y religiosos son el verdadero sentido de la empresa metafísica; la idea misma de que existe “la” verdad no expresa otra cosa que la voluntad de tratar este mundo como una apariencia: “¡La noción de ‘mundo verdadero’ fue inventada para menospreciar el único mundo que existe, para no darle a nuestra realidad terrenal ninguna meta, ninguna razón, ninguna tarea!” (2004, II, 7).

Esta crítica comprende lo que Nietzsche llama el idealismo fundamental de toda la metafísica cristiano-occidental, que él define como la invención de otro mundo (paraíso) considerado más verdadero que este porque es

---

140 Hay así en el proyecto foucaultiano de una historia de los modos veridicción una herencia nietzscheana obvia: a ojos de Foucault, la verdad no es un criterio externo para medir una práctica o una ciencia; la verdad es la producción de una práctica o de una ciencia que se da un objeto particular sobre el cual se pretende decir la verdad.

aprehendido y conocido al precio de un desplazamiento de la sensibilidad y las emociones<sup>141</sup>.

Esta definición le permite actualizar el ideal ascético de toda la filosofía occidental y por ende también las filosofías del conocimiento como las de Descartes y Kant. Para Nietzsche, no hay un punto de inflexión moderno donde lo epistemológico empujaría a las sombras la preocupación por sí mismo, sino un fundamento de toda filosofía idealista en el ascetismo. La separación entre la filosofía teórica y el estilo de vida filosófico manifiesta, desde la Antigüedad, la dominación de una tradición idealista y dualista, que atribuye a la vida del alma una vida independiente de la vida del cuerpo y que cree en la existencia de otro mundo no material y perfectamente inteligible. En otras palabras, de nuevo, eso que se olvida en esta tradición a la que solo Epicuro parece escapar, no es el cuidado de sí mismo, sino la preocupación por el cuerpo y las dimensiones materiales e instintivas de la existencia y el pensamiento. Se nos enseñó a despreciar los primeros instintos de la vida y la sexualidad, y es con este fin que creamos falsos conceptos como “alma” o “espíritu”:

¡La noción de “alma”, de “espíritu” y, en última instancia, incluso la de “alma inmortal” se inventaron para despreciar el cuerpo, para volverlo enfermo - “sagrado” - para llevar a todas las cosas que merecen ser serias en la vida - los problemas de alimentación, de vivienda, el régimen intelectual, el cuidado de los enfermos, la limpieza, el tiempo que hace- al descuido más espantoso! (Nietzsche, 2004, II, 7).

La metafísica se basa en un doble dualismo –aquel del alma y del cuerpo, y aquel del ser y del aparecer–, lo que le permitió eclipsar lo que no es sagrado: el cuerpo y lo que aparece, que son sin embargo las únicas cosas

---

141 Como subraya Granier (1966), la crítica de Nietzsche del idealismo “se refiere a la misma categoría de lo ideal, ya que el hombre busca, a través de esta categoría, dibujar el proceso del mundo real y desacreditarlo por referencia a un otro mundo sacralizado” (p. 39).

serias sobre las cuales el ser humano puede basar su vida y pensamiento. Lo cotidiano, la sensación, la pasión, la luz, el viento, los olores, las relaciones de poder, la forma de digerir o dormir, son cosas que este dualismo metafísico relegó al rango de cosas de poca importancia.

Junto con esta crítica de un ideal ascético del pensamiento occidental, basado en la renuncia de sí mismo, Nietzsche propone nuevas prácticas de sí, extrañas al dualismo existente en la base de ascetismo, y consideradas como una nueva “casuística del amor propio”, tal como lo anuncia el texto del epígrafe. Ellas reflejan el aspecto materialista, fisiológico, práctico de un pensamiento que quiere oponerse por todos los medios al idealismo. Reflejan la negativa a pagar su tributo a la verdad y al deseo de conocer. Se basan en el proyecto de dar a la vida concreta una importancia hasta ahora limitada al pensamiento abstracto. De hecho, hay todo un aspecto práctico de la filosofía nietzscheana insuficientemente destacado —y por una buena razón—, en la cual me centraré en los siguientes párrafos.

## Nietzsche y los ejercicios espirituales

Esta noción de “ejercicios espirituales” no hace parte del vocabulario de Nietzsche; es una construcción posterior; por eso hay que examinar su pertinencia en su filosofía. ¿Si evoca una forma de vida (estética de la existencia) relacionada con la atención que se presta a esas cosas esenciales que son la forma de comer o el clima, por ejemplo, es por eso que recomienda los ejercicios? Y si es así, ¿estos ejercicios espirituales servirían para conducir a la persona a un acceso a la verdad mediante la transformación de sí misma?

Comienzo con la segunda pregunta, cuya respuesta es obvia: Nietzsche reprocha a todas las tradiciones espirituales (cristianas o incluso hindúes) hacer que “el estado supremo, la beatitud en sí misma, toda esa hipnosis y esa tranquilidad finalmente obtenida... sea la liberación de cualquier error, sea el ‘saber’, sea la ‘verdad’” (1996, III, 17), en definitiva, es lo que distrae de lo esencial: de los afectos y la fisiología. Es un prejuicio moral —y el prejuicio

más infundado posible— creer que la verdad vale más que la apariencia. Y su filosofía, intensamente práctica, está totalmente tejida de máximas de vida que se hacen para deconstruir la moralidad de las reglas, a menudo inconscientes, que dirigen nuestros sentimientos. Ella asume como punto de partida único y absoluto, el modo de vida, la forma como una fuerza vital se expresa (débil o fuertemente); en pocas palabras, la “inmanencia de la vida”, para juzgar su valor. Es preciso partir del presupuesto de que no somos más que nuestras pasiones y deseos, y que no podemos elevarnos a otra realidad, en la medida en que el pensamiento es solamente un comportamiento de los instintos, unos en relación con otros. Como dijo Nietzsche, la voluntad de superar una pasión no es en sí misma, en última instancia, sino “la voluntad de una o más pasiones” (2012, IV, 117). Las pasiones, la envidia, el odio, la codicia, el autoritarismo son condiciones de vida; ellas deben existir intrínsecamente.

En contra de toda la tradición ascética que hace de la filosofía práctica una terapéutica de las pasiones, Nietzsche propone unos ejercicios pasionales y apasionados: debemos intensificar las pasiones para desarrollar la vida misma. Todos los ejercicios que buscan el dominio de las pasiones no son sino remedios caseros o consejos mezclados de estupidez que surgen de morales que se interesan, supuestamente, en la felicidad del individuo (2012, V, 198). Esta acentuación de las pasiones se apoya, entonces, en primer lugar, en una tarea negativa: exige abandonar todo prejuicio moral (I, 23). Debemos superar la falta, para llegar a concebir que los instintos buenos y malos están condicionados recíprocamente, y que los buenos instintos derivan de los malos. Hay que desculpabilizar la fuerza vital y la agresividad, que son expresiones naturales, con el fin de desear lo más fuertemente posible; y también tener antenas para detectar la debilidad, y sus manifestaciones en los sentimientos de venganza y de rencor, para protegerse del daño de las impotencias.

En comparación con los ejercicios espirituales tradicionales, sobre todo en comparación con los de los estoicos y monjes ermitaños, los ejercicios de vida nietzscheanos ofrecen algunas diferencias importantes. Ellos toman, primero, la forma de un arte, despreocupado y alegre, de la guerra y la

maldad. La filosofía práctica de Nietzsche es una “filosofía del martillo”, en particular la del *Crepúsculo de los ídolos*, que él presenta como su libro más fríamente malvado, un “demonio que ríe”. Esta malicia o maldad se requiere para revertir todo lo que ha sido pensado al revés. Sin embargo, no se trata de una batalla ideológica; es una agriera en el estómago la que debe dictarla: se tiene que ser como un órgano digestivo que repele ciertos alimentos, que tiene gustos y disgustos marcados. Digerir todo es una señal de perversión y estupidez, porque el optimismo es decadente, es perjudicial, ya que es una mentira. Perdonar, renunciar a sí mismo o exigir que todos sean buenos, que tengan un alma bella y sean generosos es castrar la existencia, quitarle su fuerza y su carácter: es eso lo que toda moral hace y, sobre todo, lo que hace la moral cristiana, que no ha sido lo suficientemente fuerte o valiente como para asumir la realidad y las personas tal como son, con todo lo que contienen de terrible, problemático y visceralmente egoísta.

Si ella no niega la vida y no se une a ninguna moral, la filosofía debe ser agresiva; tiene que ser corrosiva, intensamente crítica. Su fuerza debe ser la de todos los seres vivos: una fuerza dominante cuyo crecimiento se traiciona por la búsqueda de un oponente más poderoso, o de un problema más difícil, debido a que un filósofo que es belicoso se compromete en la lucha con todos sus problemas. La tarea no es superar las dificultades de modo general, sino superar aquellas que puedan comprometer toda su fuerza, toda su habilidad y su maestría para el combate. Nietzsche, en *Ecce homo*, define un arte del combate filosófico en algunas reglas esenciales: 1) solo abordar causas en las que se pueda triunfar; 2) solo atacar causas donde no hay aliados (sobre todo, no con los débiles); 3) que no es necesario atacar a las personas, quienes son solo ejemplos, lupas, que arrojan luz sobre el estado general de crisis; 4) el ataque no proviene de un rencor, sino es más bien un acto de bondad; el luchador no se ve afectado personalmente por lo que combate (2004, I, 7).

La fuerza consiste también en ver la realidad tal como es; es el valor que se necesita para no mitigar nada y nunca alejarse; es ser “curioso hasta el vicio, investigadores hasta la crueldad, con dedos ágiles para agarrar lo escurridizo” (2012, II, 44). La fuerza, es también destinarse a la independencia y el mando,

y probarse a sí mismo en el momento adecuado: “No hay que esquivar el tener que demostrar su valía, aunque pueda ser el juego más peligroso que podamos jugar, y que, en última instancia, seamos aquí los únicos testigos y no tengamos ningún otro juez” (II, 44). La fuerza del individuo está finalmente en no centrarse en nadie, en ninguna patria, en ninguna piedad, en ninguna ciencia, y ni siquiera en su propio desprendimiento, en sus propias virtudes: es preciso que sepa abstraerse de situaciones y condiciones donde estaría condenado a suspender la menor parcela de su libertad, de su iniciativa, para convertirse en un simple elemento de reacción: “Hay que saber mantenerse: esta es la prueba más fuerte de independencia” (II, 44). En resumen, hay que atacar y destruir, pero también se debe saber cómo defender y preservar la propia libertad.

## El papel de la lectura en los ejercicios espirituales antiguos y en los ejercicios de vida nietzscheanos

Para obtener una medida más precisa de la revolución introducida por Nietzsche en relación con los ejercicios espirituales antiguos, propongo concluir este estudio con el examen de la diferencia entre las prácticas de sí, relacionadas con la lectura, en los estoicos y los monjes, por un lado, y Nietzsche, por el otro.

La preocupación de Nietzsche acerca de la independencia de espíritu implica, en efecto, una atención particular dada a la lectura (y de paso, una pequeña patada lanzada a la hermenéutica):

El sabio que, de hecho, simplemente se contenta en tamizar volúmenes [...] finalmente pierde por completo la capacidad de pensar por sí mismo. Si solo hojea volúmenes, no piensa. Responde a un estímulo (una idea que él lee) cuando piensa y, finalmente, solo está reaccionando. El sabio gasta toda su fuerza en aprobar y contradecir, en criticar las cosas que han sido pensadas por otros que —él mismo— nunca pensará... El instinto de defensa se debilitó en él; de lo contrario, se pondría en guardia contra los libros. El sabio es un decadente. (2004, I, 8).



Como también decía Zaratustra, debemos aprender que el pensamiento es la sangre; se debe escribir con su sangre y se debe entender la sangre extranjera, eso que no es asumido y que no tiene nada que ver con leer. La lectura no puede ser sino distracción, ella debe permanecer ajena a la obra frágil de las ideas, sobre la cual el mundo exterior actúa siempre demasiado duro: “una especie de auto-emparedamiento que es uno de los primeros preceptos que controla instintivamente la sabiduría de la gestación intelectual” (2004, I, 8).

Si Nietzsche retoma aquí una vieja crítica de la lectura planteada ya por Platón en el *Fedro*, y después por los estoicos, él no toma menos la tradición filosófica que rompe con la concepción estoica y monástica, de la lectura como ejercicio espiritual mnemotécnico. Los estoicos y los monjes constituyen, de algún modo, los oponentes a la medida de sus fuerzas y de sus ejercicios de vida.

Para los estoicos, la abundancia de lectura dificulta la preocupación por sí mismo a la que uno se debe cuando es un filósofo. Al moverse constantemente de un libro a otro, sin volver de vez en cuando a realimentarse con unas pocas fórmulas o algunos libros considerados esenciales, uno se expone a no retener nada, a dispersarse a través de diferentes pensamientos y así, incluso, olvidarse de uno mismo. La escritura, como manera de recoger la lectura y meditar sobre ella, es el mejor medio para la adquisición de esta templanza. Llamamos a estos escritos la *hypomnémata* o recuerdos de apoyo: ellos fijan los elementos adquiridos y constituyen una especie de corpus de textos, de aforismos clave que la lectura permite restablecer en la memoria. Esta fijación no se debe obviamente a la simple puesta por escrito. No más que en Platón, los *hypomnémata* estoicos constituyen un material paliativo para el olvido. Séneca les da la función importante de ser herramientas *ethopoiéticas*, discursos vivos, enraizados en el alma y capaces de elevar ellos mismos la voz para silenciar las pasiones, como un maestro que con una palabra aplaca el rugido de los perros<sup>142</sup>.

---

142 Plutarco, *De tranquillité de l'âme*, 465c. Foucault (1994) analiza estas prácticas de sí en un pequeño texto muy interesante de los *Dits et Écrits (1980-1988)*, titulado “L'écriture de soi”, pp. 415-430.

Todo el ascetismo monástico, que tiene un condicionamiento estoico bastante marcado, toma prestados de Epicteto y Séneca estos ejercicios espirituales que se adaptan al cristianismo (el monacato griego asume el Manual, y el monacato latino, la obra de Séneca). Uno encuentra fuertemente en Casiano la idea de que la lectura debe ser para archivar las palabras en su alma: “Quiero dedicarme a la lectura para fijar mis pensamientos”, dice en sus *Conferencias* (X, X); hay que leer con el único propósito de aprender una fórmula que despierte en nosotros el recuerdo de Dios, y nos permita guardarlo constantemente:

Cuando nuestra mente se escapa de la contemplación espiritual, para correr aquí y allí, [...] nuestros ojos no se abren aún al mundo sobrenatural, y toda nuestra atención (*intentio*) se desvanece. La causa de esta confusión es cierta. Es que no tenemos nada específico, como una fórmula cualquiera, que tengamos invariablemente ante nuestros ojos, y con la que podamos, después de muchos circuitos y viajes errantes, recordar nuestro espíritu vagabundo, y llevarlo, al igual que el puerto de la paz, después de un largo naufragio. (X, X).

El objetivo principal de la ascesis monástica es centrar la atención y evitar el curso vagabundo de los pensamientos. La lectura y la escritura son importantes en este ascetismo: la lectura y la escritura se convierten en prácticas para rumiar, útiles para estabilizar la mente.

En su *Genealogía de la moral*, Nietzsche diagnóstica en este proceso mnemotécnico como un pilar del ascetismo occidental, la forma más segura para sustituir el movimiento de la vida y, en apariencia, el mundo “más real” del alma:

En cierto sentido, todo ascetismo es de este campo: algunas ideas deben volverse inefables, inolvidables, siempre presentes en la memoria, “fijas”, para hipnotizar el sistema nervioso e intelectual totalmente por medio de estas “ideas fijas”- y por los métodos y manifestaciones del ascetismo, se suprime, en

favor de estas ideas, la concurrencia de otras ideas se las hace "inolvidables". (1996, II, 2).

La lectura impide el libre albedrío y el arte mnemónico es un anestésico de la práctica de la guerra. Es deliberadamente que el hombre se dota, por la práctica de la lectura, de una capacidad de memoria para imponer algunas reglas, darles artificialmente más peso y valor. Como Nietzsche señala, no se trata, en efecto, en los textos estoicos y monásticos de una "imposibilidad puramente pasiva de substraerse a la impresión recibida..., más bien del deseo activo de no perder una impresión" (II, 1). Estas técnicas puestas en marcha para preservar la continuidad de la voluntad de memoria tendrán una relación permanente con el sufrimiento que han percibido como un poderoso medio mnemotécnico: "Aplicamos algo así como un hierro caliente para mantenerlo en la memoria: solo que continúa afectando sin cesar a la memoria" (II, 2).

A esta voluntad de memoria, él opone el olvido como capacidad igualmente positiva y voluntaria (y no como inercia del movimiento de la conciencia que a medida que se traga algo nuevo se olvide de lo antiguo). Y a estos métodos mnemotécnicos, él opone un arte del olvido que permite reencontrar un mundo de cosas inéditas e inesperadas y que exige de un dispositivo de gran alcance intelectual: se debe desaprender para separar lo necesario de lo accidental, pensar en términos de causalidad, anticipar y ver la distancia como presente, calcular sus efectos. En pocas palabras, hay que aprender a no ser predecible, regular y necesario. La gaya ciencia presupone el coraje de aquel que asume riesgos contra los amplios hábitos que petrifican y fosilizan la vida; es un arte marcial que se opone a la dócil aceptación del sufrimiento y a su uso para anclar una idea por todos los medios en la mente; es un arte que requiere el sentido de lo superficial, es decir, el consentimiento a la apariencia, el sentido de la mentira y la tergiversación, en suma, la ligereza en comparación con la gravedad de aquellos que quieren "la" verdad a toda costa.

En conclusión, antes de Hadot, Foucault y la ola de historiadores de la filosofía que les siguieron, Nietzsche tuvo conciencia de las prácticas y ejercicios espirituales de las filosofías antiguas, y en particular, de las del estoicismo

romano y monástico. Pero, lejos de ver ahí un valioso requisito para el estilo de vida, denuncia el proceso de mistificación que consiste en pretender vivir en armonía con la naturaleza. Porque esta afirmación distorsiona la cuestión fundamental de los ejercicios de las pasiones de Nietzsche: ¿qué es vivir y cómo vivir? Porque vivir siempre es querer ser distinto a la naturaleza, pesar los pros y los contras, y elegir en lugar de ser indiferente, sin intención y sin miradas; es ser injusto o pleno de empatía, en vez de sin misericordia ni justicia; es querer ser diferente, en lugar de fértil, estéril e incierto como es la naturaleza. El engaño estoico es hacer que la naturaleza se ajuste al ideal estoico de control de las pasiones, en lugar de ajustarse a la naturaleza.

Dicho de otra manera, la atención a la inscripción de las ideas en las actitudes y acciones no basta para dotar a los antiguos filósofos con una aureola que los modernos habrían perdido, en la medida en que esta actitud esta toda impregnada con una voluntad de verdad que atraviesa toda la metafísica occidental. Nietzsche propuso entonces reconstruir la relación entre la filosofía y el estilo de vida por fuera de toda captación por parte de “la” verdad. Zarathustra y *Ecce Homo* trazan las características de este nuevo estilo de vida centrado en la apariencia, en el menú cotidiano y sobre todo lo que cultiva la fuerza de la vida, la pasión y la alegría de invertir toda su fuerza en todas las batallas que uno llega a conducir.

Si este estilo de vida pudiera ser emulado, entonces nos faltaría, para ser estos nuevos filósofos, ponernos a escribir, dejar de leer tanto; es decir, ya no pagar con palabras y dejar de tomar la gramática como la realidad, para ver la fuerza tal como ella se desarrolla, para cultivar el pensamiento independiente, el valor que se necesita y el arte ligero de la malicia. Un texto de Foucault (1999a) me permite finalizar estas ideas:

Es hacerse libre para pensar y amar aquello que, en nuestro universo, ruge desde Nietzsche; diferencias insumisas y repeticiones sin origen que sacuden nuestro viejo volcán apagado; que desde Mallarmé han hecho explotar la literatura; que han fisurado y multiplicado el espacio de la pintura (particiones de Rothko, surcos de Nolan, repeticiones modificadas de Warhol);

que definitivamente, desde Webern, han roto la línea sólida de la música; que anuncian todas las rupturas históricas de nuestro mundo. Posibilidad adquirida finalmente de pensar las diferencias de hoy, de pensar hoy como diferencia de las diferencias. (p. 328).



## 6. Los discursos “otros”:

### lenguaje, pasión, expresión y persuasión

*El gran arte moderno es siempre irónico, al igual que el antiguo era religioso. Del mismo modo que el sentido de lo sagrado enraizaba las imágenes al margen del mundo de la realidad, dándoles fondos y antecedentes preñados de significado, la ironía descubre bajo las imágenes y en su interior un vasto campo de juego intelectual, una vibrante atmósfera de hábitos fantásticos y racionales que convierte a las cosas representadas en otros tantos símbolos de una más significativa realidad.*

Cesar Pavese

Afirmo que la escritura permite reunir las personas y sus inclinaciones, ideas y estilos de vida diversas: “Incorporar la dimensión literaria y creativa de la escritura, así como la sensibilidad hacia los contextos desde los cuales escribimos permite que las personas hagan de la escritura un ejercicio sobre sí mismas y sus comunidades de sentido” (Acevedo & Prada, 2017, p. 33). Así, la escritura no se limita a una técnica: escribir como acto de pensarnos y decirnos en nuestra diferencia es un fin en sí mismo. La escritura filosófica creativa y alternativa nos ayuda a configurar nuevas realidades y otros mundos, La educación en general, y la filosófica en particular, debe propiciar esta práctica.

Abordo en este capítulo lo que llamo discursos “otros”, para referirme a aquellos discursos que surgen al margen del espacio legitimado por una cultura, un campo disciplinar o una institución, que establece los límites entre lo que conviene decir (considerado por lo general el “discurso oficial”) y lo que no se debe decir; estos discursos “otros” expresan lo que el discurso hegemónico no menciona. Se trata de discursos marginados, a partir de una elección, del sujeto o los sujetos discursivos, consistente en rechazar los límites

instituidos por cuanto consideran que atentan contra su libertad discursiva y sus opciones personales. Son discursos que reflejan prácticas individuales o colectivas “otras”, diferentes, divergentes, que de algún modo son también consideradas marginales por su diferencia, otredad o rebeldía. Me atrevo a entender lo marginal en las narrativas como aquel discurso que se define a sí mismo como tal al margen de lo establecido.

En ese sentido, cuando me refiero a la libertad, a la otredad y a la exclusión, entiendo el discurso como una construcción donde lo que está en juego es el poder sobre la verdad, pues, como lo ha planteado Foucault, en el panorama de las prohibiciones y del poder está primero la batalla por la posesión de la verdad<sup>143</sup>. Tengo claro que si bien todos los discursos generan saber, no todos adquieren la misma relevancia social, ni están igualmente legitimados, ni circulan con la misma libertad (Martín, 1997). El punto es que aquello que dicen estos “otros” discursos difícilmente es considerado verdadero, porque atentar contra la verdad establecida supone atacar un orden que no puede amenazarse, si no existe (como por lo general ocurre) la disposición para cuestionarlo.

Siendo este el problema, la pregunta que formulo en este capítulo es la de cuál es el lugar de nuestro discurso sobre la filosofía como estilo de vida dentro de este juego establecido de fuerzas. Y la respuesta que he encontrado la presento como una reflexión personal sobre el lugar de mi propio discurso y quehacer filosóficos. Me han ayudado en este propósito: Wittgenstein, Goethe, Said y Gómez Dávila ¿Por qué ellos? Ante todo, porque ellos, pese a sus diferencias y desde campos intelectuales muy diferentes, abordaron este conflicto a nivel personal, vital; por eso, para mí, sus planteamientos tienen un mismo valor: el de ser discursos enérgicos y subversivos, alternativos, que considero contraacadémicos (precisamente porque son relevantes para el

---

143 En *El orden del discurso*, Foucault (2002) plantea tres formas de exclusión de los discursos: la palabra prohibida, la separación de la locura y la voluntad de verdad. Esta última forma de coacción es la más relevante para este capítulo porque se apoya en una base institucional.



debate académico, mucho más en esta época caracterizada por la crisis de los discursos). Pero solo me centraré en la dimensión humanista, ético-praxeológica, que los cuatro exigen para plantear sus pensamientos y en su denuncia de cómo la responsabilidad intelectual de ser, desde su trabajo académico, la conciencia crítica de una sociedad tiende hoy a invisibilizarse: “el papel de los intelectuales [...] A mi modo de ver, debe ser el papel de siempre y el mismo que en cualquier parte: la crítica. Fue el papel de Sócrates, a quien considero el primer intelectual crítico —aunque suene a pleonasma— de la historia de Occidente” (Caballero, 2000).

## Wittgenstein: lenguaje y ética

La filosofía del lenguaje del joven Wittgenstein se centró en la ética y su relación con el sentido. El *Tractatus logico-philosophicus* es la solución a este problema que se concreta en su último aforismo: “De lo que no se puede hablar es mejor callarse”, lo que explicitará más tarde en su *Conferencia de ética*, pronunciada en Cambridge en 1929, donde afirma que la ética no es una teoría y, que, por lo tanto, no se puede formular en proposiciones lógicas. La ética, señala al comienzo, es “la investigación acerca del significado de la vida, o de aquello que hace que la vida merezca vivirse, o de la manera correcta de vivir” (Wittgenstein, 1989, pp. 34-35)<sup>144</sup>.

O sea que la ética no es enunciable lógicamente, pues supera la capacidad del lenguaje en cuanto representación del mundo fáctico: si la ética se refiere a la vida, su expresión lingüística es sobre vivencias o experiencias, sobre lo que acontece, sobre el hacer y la praxis. Sus preguntas tienen que ver con lo que debemos hacer y no hacemos; o con lo que no debíamos hacer

---

144 Wittgenstein no se refiere a la ética como reflexión sobre el conjunto de normas y valores que regulan la convivencia humana; sino a las concepciones sobre el bien último y el sentido de la vida. Se refiere no tanto al modo -justo o injusto- de relacionarse en la cotidianidad, como a aquello que integra y da sentido a una vida individualmente considerada.

y hacemos, es decir, atañen a la praxis y a la responsabilidad, cuyo carácter es estético, pues al formulamos estas preguntas estamos intentando que nuestra vida sea buena, por ser hermosa y feliz. Por eso, para Wittgenstein, la experiencia ética esencial es la misma del filósofo auténtico, la de asombrarse ante la existencia del mundo: “ver el mundo como un milagro” (p. 42); de ahí su afirmación de que “la expresión lingüística correcta del milagro de la existencia del mundo – a pesar de no ser una expresión en el lenguaje- es la existencia del lenguaje mismo” (p. 42).

Si bien aparentemente los sinsentidos éticos son similares, Wittgenstein arguye que nos engañamos al pensar que solo se trata del cómo lo decimos, pues si fuera una figura retórica, este símil podría traducirse a un enunciado literal referido a un hecho. Pero no es así, pues descubrimos que:

...estas expresiones carentes de sentido no carecían de sentido por no haber hallado aún las expresiones correctas, sino que era su falta de sentido lo que constituía su mismísima esencia [...]. La ética, en la medida que surge del deseo de decir algo sobre el sentido último de la vida, sobre lo absolutamente bueno, lo absolutamente valioso, no puede ser una ciencia. Lo que dice la ética no añade nada, en ningún sentido a nuestro conocimiento. (p. 43).

La conciencia que poseemos de dicho límite es lo que otorga sentido a la actividad filosófica como aquella praxis que aclara las confusiones lingüísticas que subyacen a una errónea forma de conducirse en el mundo. Es decir, si el filósofo quiere hablar sobre el sentido de la vida (sobre ética y estética) solo podrá formular sinsentidos lógicos. Pero si él cree que lo que dice tiene sentido lógico, se engaña. Y una vida fundamentada en la mentira no puede ser una vida buena ni feliz.

Desde tal planteamiento, toda la obra posterior de Wittgenstein estará encaminada a sanar a la filosofía de esta enfermedad que, como lo dirá en las *Investigaciones filosóficas*, se trata de sacar a las palabras de “descanso”, fuera del espacio vital, que es donde se genera el sentido, para trasladarlas a un

ámbito metafísico en donde se considera situado el significado. Para Wittgenstein esto hace parte de una cosmovisión (*Weltanschauung*) fundamentada en una mitología que supone, entre otras cosas, que pensamos únicamente en la cabeza. “Aquí se anudan el *Tractatus* y las *Investigaciones*: en una noción de que la filosofía no es, en última instancia, una teoría o una doctrina, sino una actividad” (Savater, 2008, p. 329).

Wittgenstein es para mí un excelente ejemplo del *dictum* de Fichte, según el cual la filosofía que uno hace o elige depende del tipo de persona que se es. O, dicho con sus propias palabras: la filosofía de una persona es cuestión de temperamento. En sus pensamientos se refleja su personalidad, no solo en cuanto al contenido, sino también en su forma. Y la forma de los pensamientos de Wittgenstein está inspirada por la actividad del artista. En su camino desde la filosofía del *Tractatus* a la de las *Investigaciones* dice que hay que poetizar la filosofía<sup>145</sup>, considerando que la filosofía es una praxis ética más cercana al arte que a la ciencia:

Y dado que las creencias se nos presentan como certezas, la ironía emerge de la convicción de que debe poetizarse la filosofía, a través de un lenguaje que abunde en paradojas y metáforas, y que permita hacer patente el sinsentido latente de nuestras certezas, las cuales, finalmente, carecen del fundamento racional que les atribuimos, una vez que presuponemos que los conceptos tienen límites definitivos. (Hernández, 2001, p. 154).

Aludo con esto a que la recurrencia de los problemas relacionados con el arte y la estética en el pensamiento de Wittgenstein es una señal de la importancia que concedía a la elucidación de tales problemas en el “trabajo

---

145 En una anotación hecha entre 1933 y 1934, Wittgenstein declaraba: “Creo haber resumido mi posición con respecto a la filosofía al decir: de hecho, solo se debería poetizar la filosofía. Me parece que de ello se desprende en qué medida pertenece mi pensamiento al presente, al futuro o al pasado. Pues con ello me reconocí también como alguien que no puede hacer del todo lo que querría” (1995, p. 65).

sobre sí mismo” que constituía para él el quehacer filosófico. Pero, hay que reconocerlo, este tema ha sido soslayado por la filosofía académica que ha pretendido, entre otras cosas, formular una teoría del significado desde las *Investigaciones filosóficas*, según la cual el significado de una palabra viene dado, en casi todos los casos, por su uso en el lenguaje<sup>146</sup>.

Como señala uno de sus biógrafos, Ray Monk (1994), la filosofía wittgensteniana es una crítica de la cultura cuyo propósito es lograr la autoconciencia crítica y reflexiva requerida para liberarse de la propia educación; un esfuerzo por desaprender –liberarse de un estilo de pensar- y así alcanzar la libertad, que no es sino la posibilidad de pensar por sí mismo. Y dicha libertad se funda esencialmente en un ataque a la idea de que se puede formular una teoría del significado que, como teoría, supere el uso del lenguaje al interior de un estilo de vida. Wittgenstein es un filósofo que ha legado una obra compuesta por frases aisladas:

Fue su tremenda necesidad de precisión la que haría de él un mártir de la incoherencia [...] Wittgenstein fracasó en el desafío por redactar un “texto” real en el sentido de un discurso continuado. Sintió de un modo más agudizado que cualquier pensador antes que él las complicaciones de las conjunciones o de la concatenación de las frases, y ningún otro problema le conmovió más profundamente en su vida que la imposibilidad de pasar de la descripción de los hechos a oraciones éticas. Sus apuntes son el monumento de una vacilación hiperclara frente a la generación de mundo en el texto coherente. En su radical modernidad, sus escritos testimonian la perturbación de la analogía entre el cosmos esférico y la prosa fluida. Pero

---

146 La cuestión aparece planteada así en el párrafo 43: “Para una gran clase de casos de utilización de la palabra “significado” –aunque no para todos los casos de su utilización- puede explicarse esta palabra así: El significado de una palabra es su uso en el lenguaje [...] Y el significado de un nombre se explica a veces señalando a su portador” (1988).

precisamente porque Wittgenstein ya no fue capaz de ser un filósofo de la totalidad y de los sistemas, de estilo tradicional y satisfecho con sus afirmaciones, estaba predestinado, por decirlo así, a mostrar a la luz del día el *patchwork* de los juegos locales de la vida y de sus reglas. No en vano, su teoría de los juegos de lenguaje se convirtió en uno de los argumentos más influyentes del pluralismo moderno y postmoderno. (Sloterdijk, 2010, pp. 124-125).

## Goethe: “No te olvides de vivir”... la vida como obra de arte

La vida filosófica no consiste solo en la palabra y la escritura, en leer, comentar y producir textos, sino que ante todo es acción cotidiana personal, comunitaria y social. Así lo plantearon Epicteto y Marco Aurelio. Es desde esta perspectiva del filosofar como actuar como comprendo la máxima goethiana “No te olvides de vivir”, ya que sintetiza el asombroso amor hacia la vida que podemos observar en Goethe, pues en su filosofía, intrínseca a su poesía, redime a la naturaleza y, con ella, a sí mismo como persona y al ser humano en general. Su finura y perfección residen en su alta capacidad tanto para escribir como para vivir. Por ello, Nietzsche afirma que: “...no se separó de la vida, sino que se adentró en ella; no fue pusilánime, sino que tomó sobre sí todo lo que fue posible. Lo que él quería era la ‘totalidad’... disciplinóse a sí mismo con la totalidad; se creó a sí mismo” (2016, p. 49). Puedo afirmar que comprendió el infinito poder de lo instintivo y se lanzó, con intrepidez, a la búsqueda de la alegría de vivir: como ángel y bestia, como un dios y un demonio, al mismo tiempo; por eso Nietzsche proclama: “Yo le he bautizado con el nombre de Dionisos”.

Un poeta filósofo que, en su obra *Fausto* (2003), no pretende “enseñar nada, ni mejorar ni convertir a los hombres”, pero sí reconoce que ni la filosofía, las leyes, la medicina ni, por desgracia, las teologías le han permitido

alcanzar la sabiduría; en cambio sí le han ayudado a perder la alegría de vivir. Esto lo lleva a separarse de la razón y a consagrarse “a la magia, a ver si por la fuerza y el verbo del espíritu se me puede revelar más de un misterio, a fin de no tener más necesidad de decir, sudando la gota gorda, aquello que no sé” (escena primera). Goethe creía en la necesidad de vivir en el presente, en la “salud del momento”, de vislumbrar la felicidad en el instante en vez de perderse en la añoranza romántica del pasado o la ilusión aún no visible del futuro. La superación del yo pasional, la centralización en el instante presente, la “mirada desde lo alto” o la perspectiva global e universal son algunas de las cuestiones que Goethe abordó y que Hadot (2010) trata en su ensayo sobre él, en el cual busca el yo profundo de Goethe.

Goethe dice que de lo único que se arrepiente es de haber descuidado por mucho tiempo la vida, “arrinconado tras esta pila de libros que la polilla roe”. Su lamento es el de no haber entendido antes “esa viva Naturaleza que Dios creó ahí para los hombres [...] ¡Huye! ¡Arriba! ¡Allá, a ese ancho mundo!”. Simplemente, y dicho parresiásticamente, se trata del rechazo de la razón y de una apología de los sentidos, los sentimientos y la pasión. Goethe cree que toda persona es capaz de logros prodigiosos cuando descubre su propio “genio”.

El filósofo y escritor alemán Safranski, en su obra *Goethe: la vida como obra de arte* (2015), rastrea en su biografía, obras y sistema de pensamiento. Y de ese rastreo resalto esta tesis: sea porque su curiosidad intelectual era ambiciosa e insaciable, sea porque tenía lo suficiente para agrupar sus altas capacidades en un solo campo, Goethe asumió como principio acoger en sí tanto mundo como pudiera. Goethe no solo poseía una inteligencia prodigiosa sino también riqueza, hermosura, elocuencia y gracia. Pero, sobre todo:

Él estaba siempre fuera en el mundo, por más que también permaneciera concentrado en sí mismo. Su orientación es objetiva por completo. La auténtica inteligencia creadora era para Goethe algo con lo que la naturaleza se observa a sí misma y la poesía se produce a sí misma. En cada caso pensaba lo subjetivo desde lo objetivo. Forma parte de este tema el

que en las cartas de los últimos años omitiera por completo el “yo”. (Safranski, 2015, p. 48).

Para malestar de quienes asocian inteligencia con espíritu atormentado, Safranski señala que Goethe, además, tenía la sorprendente capacidad de ignorar todo aquello “a lo que no podía dar una respuesta productiva”. Dado que no soportaba lo casual e informe, escribió y vivió para darle forma: “O bien la descubría, o bien la creaba”. Y eso implicaba una actitud parresiasica de coraje y valentía, propia de quien ha asumido la filosofía como actitud de vida y es coherente con lo que piensa y cree.

Safranski rastrea, con sensatez y documentación apabullantes, su voz interior, evidentemente su aventura política al servicio del príncipe heredero Carlos Augusto de Weimar, así como los inicios de la corriente *Sturm und Drang*<sup>147</sup> y, sobre todo, una de sus expresiones más perceptibles: el culto al autor convertido en “divo”. La vida del artista se torna así en una obra de arte, y Goethe, en un semidiós venerado como su *Werther*, obra que impactó de tal modo en la sociedad de su tiempo que Napoleón dijo haberla leído siete veces. Según Safranski, la irresistible levedad de “ser Goethe” reside en que escribe sus obras “en el primer intento” o bien las deja quietas hasta que llega el momento favorable para retomarlas, razón por la que *Fausto*, por ejemplo, le lleva la vida entera reescribiéndola. “Cuando se estancaba, iniciaba algo nuevo [...]. Simplemente, tenía demasiadas ideas. Por eso le resultaba fácil destruir intentos anteriores” (Safranski, 2015, p. 58).

---

147 El *Sturm und Drang* (en español ‘tormenta e ímpetu’) fue un movimiento literario, con manifestaciones también en la música y las artes visuales, desarrollado en Alemania durante la segunda mitad del siglo XVIII. En él se les concedió a los artistas la libertad de expresión, el desarrollo de la subjetividad individual y, en concreto, el uso de los extremos de la emoción, en contraposición a las limitaciones impuestas por el racionalismo de la Ilustración y los movimientos asociados a la estética. Así pues, se opuso a la *Aufklärung* y se constituyó en precursor del Romanticismo. Goethe fue uno de sus mejores representantes.

Puedo señalar que, tras unos años de olvido, la figura de Goethe emergió de nuevo como modelo iluminador de lo lejos que puede llegar quien asume como quehacer, en su propia vida, el proyecto de “llegar a ser lo que se es”, ya sea orientándose en una sola dirección o, como en el caso de Goethe, en todas las posibles: “Llevaba en sí los instintos más fuertes: la sensibilidad, la idolatría de la Naturaleza, el elemento antihistórico y antiidealista, el elemento irreal y revolucionario”, expone Nietzsche (2016, p. 50), y agrega: “combatió la separación de la razón, de la sensualidad, del sentimiento, de la voluntad (separación predicada en la más desalentadora escolástica de Kant, el antípoda de Goethe)”.

Ahora bien, si partimos de que para Nietzsche “realismo” implica reconocer la verdad de la *physis* o naturaleza, de este mundo complejo, aleatorio, contradictorio y pleno de vida y muerte, de felicidad y desdicha, no es extraño que, para él, Goethe sea:

...en una época de sentimientos irreales, un realista convencido... un hombre fuerte, de alta cultura, hábil para todas las cosas del cuerpo, teniendo un perfecto dominio de sí mismo, perfecto respeto a sí mismo... tolerante no por debilidad, sino por fuerza, porque sabe usar en provecho propio aquello mismo que haría perecer a una naturaleza mediocre... [para quien] “...no hay nada prohibido... y se afirma en el Todo: no niega nunca. (Nietzsche, 2016, p. 51).

Como ya señalé, Goethe se lamenta de la inutilidad del conocimiento adquirido mediante la razón, por lo que en *Fausto* afirma: “Siento que inútilmente haciné entorno mío todos los tesoros del espíritu humano...”, mientras se alejaba de la vida de la vida real. E incluso, por boca de Mefistófeles, y en su lenguaje propio, atacará contundentemente la filosofía racionalista tradicional:

Emplead bien el tiempo, que se va tan aprisa; el orden os enseñará a aprovecharlo. Os aconsejo, pues, mi caro amigo, que entréis primero en el *Collegium Logicum*. Allí os peinarán debidamente el espíritu, os lo calzarán en borceguías a la española, de



suerte que se deslice con más tiento por el camino del pensar y no se tuerza acá y allá y se descarríe [...] En realidad, comparo yo la fábrica de los pensamientos con un telar en el que a golpes de pedal muévense mil hilos, suben y bajan las devanaderas y corren invisiblemente los cabos, y un golpecito solo fragua miles de combinaciones; pues eso mismo deberá hacer el filósofo que allí penetra y os adoctrina. Lo primero tiene que ser así, lo segundo asá, y de ahí se deriva lo tercero y luego lo cuarto; y si no existieran lo primero y lo segundo, pues no tendríamos nunca lo tercero y lo cuarto... (Goethe, 2003, pp. 47-48).

Estas palabras, que encierran una cruel burla en contra de la lógica, se entienden porque Goethe ataca al filósofo académico por su actitud antivitalista: “Quien aspira a reconocer y describir alguna cosa viva, busca ante todo desentrañarle el espíritu; luego, ya tiene en su mano las partes y solo falta, ¡por desgracia!, el lazo espiritual. ‘*Enchiresin naturae*’ llama a eso la alquimia, se burla de sí misma y no lo nota” (pp. 47-48).

Ahora bien, pienso que el libro *No te olvides de vivir: Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales* (2010), que es como el testamento de la obra escrita de Hadot, resalta lo esencial: su amor a la vida, el vínculo que instaaura entre el aprender y el aprender a vivir; y para mí esto hace que este libro sea un auténtico testimonio de su forma de entender la filosofía y la propia vida. En esa lógica, no es extraño que uno de los temas que resalte sea el de la relación filosófica entre Goethe y Nietzsche, hasta el punto de que Goethe es casi el único alemán del que Nietzsche habla con respeto y admiración.

Como señala Hadot, es fácil seguir el hilo que va de Goethe a Nietzsche. Los dos comparten la tesis de la vida entendida como devenir y una conciencia cósmica desde la cual acoger este amor a la vida. También coinciden en una ética que tiene bastante de estética, en la que el arte es un elemento primordial, que los lleva a comprometerse en hacer de la propia vida una obra de arte. Hadot habla incluso de una perspectiva panteísta común y ve en Goethe un precursor de la visión dionisíaca de Nietzsche. Quiero añadir dos últimas

cuestiones. La primera tiene que ver con Schopenhauer. La segunda, con una glosa de Stefan Zweig.

Es justamente Schopenhauer y no Goethe quien aparece históricamente como antecedente de Nietzsche; y esto tiene sentido, pues es evidente la admiración inicial del joven Nietzsche hacia Schopenhauer. Pero posteriormente Nietzsche considerará a Schopenhauer un nihilista al cual combatir. Y Goethe seguirá siempre como una influencia secreta en Nietzsche.

La otra cuestión interesante es la que nos ofrece Stefan Zweig en su libro *La lucha contra el demonio* (2006, p. 248 y ss.): señala a Goethe como una fuerza centrípeta y a Nietzsche como una fuerza centrífuga. Es decir que Goethe utilizará su energía para construirse y Nietzsche, finalmente, para destruirse. Me parece un punto de vista interesante, aunque cuestionable. Hadot, siempre tan positivo, olvidará este aspecto destructivo de la personalidad de Nietzsche y de lo excesivo de alguno de sus planteamientos.

## Said: la conciencia crítica y el espacio de los discursos

Si para Wittgenstein y Goethe la belleza de la vida radica en ejercer libremente la opción de ser uno mismo, mediante una crítica constante de las representaciones, coincidiendo así en la idea de que ética y estética son lo mismo, Said se enfoca en la imposición de esas representaciones que actúan como aquel dominio cultural y político que ejerce el Estado desde los intelectuales. Esto lo expresa en su obra *El mundo, el texto y el crítico* (2004), trabajo filológico que sumo a esa línea de pensamiento caracterizada por la desconfianza frente al discurso de la verdad, con la afirmación de que el ejercicio crítico de los discursos es una resistencia política que otorga al humanismo un margen de acción ante el poderío de los espacios discursivos.

Said hace una reflexión concreta sobre el rol del crítico literario en el campo cultural, vinculándola con el análisis del discurso en las obras de Foucault y Derrida, a quienes cuestiona el que no logran salir de la idea, heredada de la lingüística, de que el lenguaje se basta a sí mismo, y que ellos reproducen

(pese a sus fuertes críticas a la filosofía y la lingüística académicas) al considerar, respectivamente, que sus objetos de estudio son el discurso y el texto por sí mismos. Said invoca la exigencia de situar el texto, el discurso y el lenguaje en el mundo, entendido como aquel hecho histórico donde surgen los productos culturales. Su intención es mostrar cómo se construye una representación del mundo, con valores y jerarquías, que permiten justificar políticas colonialistas y de destrucción. Lo curioso es que esta representación no llega a las personas tanto a través de sistemas políticos como de las obras literarias, una cuestión que desarrolla más ampliamente en su otro libro *Cultura e imperialismo* (1996).

Los dos conceptos de filiación y afiliación serán fundamentales para comprender los procesos que el Estado sigue para construir estos imaginarios como forma de imposición de la verdad, a través de la cultura. Así, Said define la cultura como:

...un sistema de valores que empapa de arriba abajo casi todo lo que se encuentra en su ámbito; no obstante, y paradójicamente, la cultura domina desde arriba al mismo tiempo que no está al alcance de todo ni de todos aquellos a quienes domina. De hecho, en esta época nuestra de actitudes construidas por los medios de comunicación, la insistencia ideológica de una cultura que llama la atención sobre sí misma como algo superior ha dejado paso a una cultura cuyos cánones y estándares son invisibles hasta el punto en que son “naturales”, “objetivos” o “verdaderos”. (2004, p. 21).

La invisibilidad de los actuales aparatos de control se relaciona con la crisis de autoridad que caracterizó a la modernidad, consistente esencialmente en una suspicacia frente al esquema natural de autoridad, encarnado en la familia, que Said equipara a la “filiación”. Mediante una cita de Ian Watt, Said muestra que el paso de lo filiativo a lo afiliativo se halla en “autores como Lawrence, Joyce y Pound que plantean la ruptura de los lazos con la familia, el hogar, la clase social, la nación y las creencias tradicionales como estadios necesarios para el logro de la libertad espiritual e intelectual”; por eso estos

escritores “nos invitan entonces a compartir los sistemas de orden y valores trascendentales (afiliativos) o privados de mayor rango que ellos han adoptado o inventado” (p. 33)<sup>148</sup>.

El orden afiliativo ocupa entonces un rol compensatorio, dado que, si la pertenencia a un orden social ya no puede fundarse en razones naturales, el nuevo orden ubica todo su peso en lo social. La identidad se genera ahora desde la pertenencia a un partido político, institución, cultura, sistema de creencias o visión del mundo. Ello no significa que el nuevo orden no sea autoritario (por ser horizontal); al contrario, reproduce el antiguo orden natural, pues ahora este nuevo colectivo conformado por afiliación:

...es más importante que el miembro o el individuo que lo integra, exactamente igual que el padre es más importante en virtud de su edad que los hijos e hijas; las ideas, los valores y la sistemática visión del mundo totalizadora, validada por el nuevo orden afiliativo son todos ellos portadores también de la autoridad, con el resultado de que se establece algo que se parece a un sistema cultural. Así, si una relación filial se mantenía firme anteriormente mediante lazos y formas de autoridad naturales – que incluían la obediencia, el temor, el amor, el respeto y el conflicto de instintos-, la nueva relación afiliativa transforma estos lazos en lo que parecen ser formas transpersonales – como la conciencia del gremio, el consenso, la colegialidad, el respeto profesional, la clase y la hegemonía de una cultura dominante. (Said, 2004, p. 34).

Uno de los modos de afiliación que reproduce el esquema filiativo autoritario reside en la academia que, según Said, establece “una forma literal de re-presentación” que expulsa de los programas de estudio todo aquello

---

148 La cita original se encuentra en Watt, I. (1979). *Conrad in the Nineteenth Century*. Berkeley: University of California Press, p. 32.

que no se considere como “aceptable, apropiado y legítimo en lo que a la cultura se refiere” (p. 37). La única forma de no hacer parte de esta actividad legitimadora de los discursos reside en lo que Said llama la “conciencia crítica”, cuya mejor forma de expresión es el ensayo en cuanto discurso escéptico que facilita el uso de la ironía y la paradoja como instrumentos contra el adoctrinamiento, la rigidez y el dogmatismo. El crítico se convierte así en un sujeto cuyo discurso hace parte del mundo (pertenec a), pero está consciente de sí: “con su sospecha hacia los conceptos totalizadores, su descontento ante los objetos deificados, su intolerancia hacia los gremios, los intereses particulares, los feudos imperializados y los hábitos mentales ortodoxos” (p. 46). Said está convencido de que un discurso construido desde ese nivel de autoconciencia sobre el propio trabajo es radicalmente subversivo y “solo se puede ejercer al margen y más allá del consenso que gobierna hoy en día” (p. 16).

Es claro que esta rebeldía conceptual fue la constante del trabajo intelectual de Said, quien, entre muchas otras cosas, mostró que la única forma en que ética y política podrían reconciliarse era entendiendo que la política es la posibilidad de aquel diálogo que asume lo diverso y que, como en la parresía, implanta la dimensión ética de la autenticidad y el derecho a decir lo que se piensa y se cree, independientemente del otro, sin querer imponer la propia verdad a los otros. La argucia de creer que la verdad está en la representación de ella misma es un supuesto del lenguaje, lo cual, como señaló Wittgenstein, genera consecuencias éticas funestas.

## Gómez Dávila: filosofía como forma de vida

Nicolás Gómez Dávila<sup>149</sup>, filósofo colombiano, representa para mí un modelo de filosofar por el estrecho vínculo entre reflexión y cotidianidad

---

149 Católico y de principios conservadores profundos, su obra es una crítica contundente a ciertas expresiones de la “modernidad” y, según algunos, a las ideologías marxistas, y a ciertas manifestaciones democráticas y liberales, por la decadencia y la corrupción de

que nos ofrece, solo posible –creo yo- en quien concibe que la filosofía es una manera de vivir y, como tal, actúa porque para él “pensar suele reducirse a inventar razones para dudar de lo evidente” (2013, p. 28). Quien, como él, comprende la filosofía como praxis vital, reacio a cualquier atadura académica, e inmerso en reflexiones muy personales, termina al margen de los dispositivos modernos que encasillan y otorgan referencialidad profesional, que Said nos recuerda en el apartado anterior. Además, como lo dice Mejía (2018): “la suya es la obra de un lector, cuya escritura fue concebida ante todo como ejercicio juicioso de anotación, comentario, glosa” (p. 17). Lo que destaca de la obra gomezdávilaiana, en dicha óptica y aunque pareciera contradictorio, es el diálogo fecundo que establece con la tradición, diálogo que nos muestra también su percepción de la filosofía y lo que significa su práctica como opción existencial. Al respecto, señala Abad (2016):

El hecho de que en Gómez Dávila la vida y la obra se conjuguen y expongan una evidente contradicción con el compromiso pedagógico, a instancias del sano escepticismo que subyace en su quehacer, promulga una actitud, un género de vida enfocado hacia una orientación en la que la filosofía, más que una referencia teórica, representa un modo de existencia. (párr. 2).

Precisamente porque la filosofía oficialmente se asume como una experiencia definida mediante títulos y funciones académicas, algunos pensadores marginales como Gómez Dávila difícilmente son considerados filósofos porque su quehacer se distancia del angosto horizonte de un oficio regulado en principio por obligaciones y cánones académicos. En su caso

---

los valores tradicionales que abriga. Sus aforismos (a los que llama “escolios”) están cargados de una ironía corrosiva, de mucha sagacidad e inteligencia y de profundas paradojas. Su obra consta de dos libros en prosa discursiva (*Notas y Textos I*), tres volúmenes de aforismos (*Escolios a un texto implícito*, *Nuevos escolios a un texto implícito* y *Sucesivos escolios a un texto implícito*) y dos artículos (“*De lure*” y “*El reaccionario auténtico*”), publicados en revistas colombianas.

concreto, como uno de los críticos más radicales de la modernidad, logró reconocimiento internacional solo pocos años antes de su muerte, gracias a la traducción alemana de parte de su obra. Él irrumpe con originalidad desde conductas que son enteramente distintas a todo convencionalismo; por eso da qué pensar y, en ese sentido, considero auténticas tanto su obra como su actitud filosófica frente al mundo de rechazo a lo que él considera la “vulgaridad moderna”. Esta exclusión no la entiendo en el sentido de haberse aislado<sup>150</sup>; por el contrario, él vivió el siglo XX y su contexto, ciertamente a través de una reflexión sobre sí mismo y de su opción por una vida “aristócrata”, término que para él significa: “aquel que tiene vida interior. Cualquiera que sea su origen, su rango, o su fortuna” (2013, p. 94), porque “ser aristócrata es no creer que todo depende de la voluntad” (p. 80). Hay que estar por fuera del confort del intelectual medio y ser capaz de reconocer la dificultad que entraña sumergirse en la problemática auténtica de la vida interior para captar la enseñanza de Gómez Dávila, quien considera que “la perfección es el punto donde coinciden lo que podemos hacer y lo que queremos hacer con lo que debemos hacer” (p. 50). A mi juicio, esa es la auténtica claridad existencial e intelectual de quien asume su oficio de filosofar como opción vital.

Esta peculiaridad contramoderna es característica del pensador reaccionario, como condición en la que la existencia se vive y se piensa, como ocurre en Montaigne, en quien la reflexión filosófica no puede desligarse del hecho mismo de existir. Esto es lo que Ernesto Volkening, uno de sus primeros y perspicaces lectores, reconoce cuando dice: “yo sé que el ‘texto implícito’

---

150 Al respecto, asumimos lo que Mejía (2018) plantea como toma de posición en la obra “Facetas del pensamiento de NGD” en contra de la imagen sobre Gómez Dávila (referida sobre todo por Franco Volpi en las introducciones a las ediciones recientes de la obra gomezdaviliana) “la imagen de un escritor excepcional, pero radicalmente desconectado de su contexto intelectual y cultural, la imagen de un hombre aislado de los hombres, parapetado en una biblioteca” (p.18).

representa la vida misma del autor, su quintaesencia, el fruto de varios decenios de intensa actividad espiritual”<sup>151</sup>.

Su oficio filosófico solitario, aislado, aunque igualmente inmerso en su época (que es su referente y su hastío), genera un malestar que podemos encontrar en toda opción filosófica auténtica. Porque nada es más extraño a la filosofía que la complacencia, origen de toda suficiencia burguesa. A través de esta particular práctica, entiendo el hecho de que la filosofía genuina es paradójica porque está más allá de la *doxa*, pues “a nada importante se llega caminando. Pero no basta saltar para cruzar el abismo, hay que tener alas” (2013, p. 190). Y esto explica, al menos parcialmente, el distanciamiento de Gómez Dávila con su siglo, causa de las múltiples reservas que genera su obra. Empero, tengo claro que este distanciamiento se dio con total naturalidad y competencia, rasgos que supo expresar, no mediante extravagancias lingüísticas o ideológicas sino a través de un refinado proceso intelectual por el que se construye una obra, fruto de una vida, en la que se expresa ese malestar que Gómez Dávila presenta desde su alternatividad y su excentricidad, por ejemplo, cuando dice que “los filósofos suelen influir más con lo que parecen haber dicho que con lo que en verdad dijeron” (p. 344); es comprensible entonces la dificultad para clasificarlo en cualquier esquematismo, pero también su valor como pensador alternativo y divergente de los consensos de izquierda de su época y de las tendencias culturalmente dominantes. Difícilmente clasificable en esas categorías que su misma filosofía cuestiona, Gómez Dávila se declaró a sí mismo un “reaccionario auténtico”, categoría que él mismo distingue de las posturas simplemente conservadoras, integristas o nostálgicas, porque “lo contrario de lo absurdo no es la razón, sino la dicha” (p. 336). Gracias a esa actitud puede concluir que “escribir es la única manera de distanciarse del siglo en el que le cupo a uno nacer” (p. 390). Según Mejía (2018):

---

151 Este comentario de Volkening, planteado el 23 de mayo de 1973, es el primero de muchos que realizaría a partir de la lectura de los *Escolios*, aún en textos mecanografiados que le proporcionó el propio Gómez Dávila. Sus manuscritos se encuentran en la Biblioteca Luis Ángel Arango en Bogotá (Sala Manuscritos, ms 3243, vols. I-V, 1973).



En cierto modo, se trata de desplegar un profundo desacuerdo, una situación en que el reaccionario aparece como otro incomprendible, casi irracional, ante quienes se proclaman modernos o contemporáneos: la mera existencia del reaccionario, la más leve alusión a su credo, engendra reacciones violentas, indignación, menosprecio, sorpresa y desasosiego. Como él mismo lo anota: la dificultad de razonar o de discutir viene de que las citadas pasiones suelen inflamar el ánimo y llevan a reemplazar el discurso por el clamor o por el insulto. Justamente por eso es valioso ahondar en lo que las motiva. (p. 48).

Y es que Gómez Dávila no permitió que ningún tipo de condicionamiento externo, ni ideológico ni profesional, lo limitara: gestó su obra como le pareció y dijo siempre, parresiásticamente, lo que interpretaba de su lectura de la realidad, del mundo, de las personas... sin concesiones ni paliativos, siempre filosofando intempestivamente, pero con suma elegancia. Como lo expresó Sloterdijk (2000): “De lo inofensivo solo brota lo inofensivo, de lo peligroso brota el pensamiento, y cuando el pensamiento encuentra el punto exacto de la forma, surge el momento artístico. El autor que nos es útil es el autor que se contamina él mismo con las materias con las que trabaja” (p. 146).

## ¿Otra filosofía con un discurso “otro”?

Concluyo este capítulo señalando que a quien le corresponde analizar el discurso termina generando una palabra que ordena los discursos, pues usa un método de análisis que indica los temas que serían sus objetos de estudio válidos. Habitualmente queda por fuera de los mismos la cuestión sobre la construcción del sentido y la representación del mundo en los conceptos articuladores de un discurso. Y mucho menos se considera la opción de subvertir un orden determinado desde la crítica de los conceptos y las representaciones que supuestamente portan la verdad. Para poder salir de ello se requiere de otro análisis consistente en la acción crítica de los discursos.

Y frente a ello, señalo la existencia de discursos difíciles de inscribir en los cánones de la tipología discursiva por su cualidad irónica que facilita la recreación del sentido. Glosando a Ferrater Mora (1946), recuerdo que la ironía se acerca más a un método ético-praxeológico que a un puro y estéril juego mental, por lo que es válido afirmar que la ironía constituye en sí misma una moral (p. 48). Claramente el sentido que he dado en este capítulo al concepto “ironía” se desprende del pensamiento de Kierkegaard (2000), para quien la ironía es autonomía moral, separándose de la forma como se concibe en la retórica. La ironía es la rebeldía de quien se distancia de la realidad establecida para darle un sentido a su existencia, y, por ende, asume todos los riesgos de su opción:

Una individualidad llena de anhelos, esperanzas, deseos, nunca puede ser irónica. La ironía (como constitutivo de toda una vida) reside precisamente en lo contrario, en guardar el dolor justo donde otros tienen sus anhelos. No ser capaz de poseer a la persona amada no es ironía. Sin embargo, ser capaz de poseerla con demasiada facilidad, de manera que ella llegue a mendigar y suplicar pertenecerte y luego no ser capaz de conseguirla: eso sí es ironía. No ser capaz de granjearse las maravillas del mundo nunca es ironía; pero tenerlas, y en abundancia, al alcance de la mano, hasta el punto de que el poder y la autoridad casi te son impuestos, y luego ser incapaz de aceptarlas: eso es ironía. (2012, p. 57).

Como ejemplos actuales tenemos el lenguaje de las tribus urbanas y sus manifestaciones estéticas como el grafiti y el rap, las literaturas que rompen con los dictámenes de la literatura culta llamándose a sí mismas “sucias” o “basura”, la moda de hoy que se puede concebir como “usa lo que te guste”, la música y el arte contemporáneos que rompen los cánones de la belleza clásica, las editoriales que se presentan como alternativas o marginales, o las filosofías poéticas<sup>152</sup>.

---

152 Para ampliar el análisis de estos textos marginales que propongo, ver, entre otros: Hernández (2000). “Las malas palabras como paradojas. La transgresión de la normatividad

Todos ellos, por marginales y alternativos, tienen en común una dimensión ética que se distancia de la retórica persuasiva, porque si la verdad se concibe como el permanente hacerse con los otros, la vida solo podría ser expresión, es decir, una poética. Y una vida poética es aquella que contempla toda dimensión de la realidad *sub specie ironia*, es decir, desde el enfoque de lo absoluto que, paradójicamente, es la nada. Y esto únicamente se logra en el límite del mundo, allí donde todas las diferencias se anulan, y, sobre todo, aquella que se ha determinado entre filosofía y poesía, pues “sin filosofía los poetas son imperfectos; sin poesía, son imperfectos los pensadores y los críticos” (Novalis, 1987, p. 32).

Pensar cómo aplicar lo parresiástico al mundo actual me sugiere no olvidar que somos seres determinados, subjetivados en torno a los paradigmas establecidos. “La idea de Foucault acerca de ‘lo parresiástico’ excede el simplismo de rechazar molarmente las verdades instituidas desde los relatos/prácticas dominantes dirigiendo más bien la apuesta a reconocernos [...] como seres pasibles de de-sujetarnos en pos de construir una idea de sí más crítica respecto de la contingencia política e imaginario-social que ha moldeado ese ‘ser como somos’ (Romano, 2004, p. 1). Así, la parresía, más que un “ideal” de vida, es puerta abierta hacia una crítica franca sobre “lo-que-nos-creemos-que-somos”, pues permite desfabular y deshabitatar las creencias, reconduciendo desde el trabajo sobre uno mismo a ese sí, forzándolo a enfrentar, desde prácticas concretas, cambios parciales consigo mismo. Se trata, en últimas, de lo que Foucault llama “ontología crítica de nosotros mismos”.

---

social y la ética en los jóvenes”, en *Aproximaciones a la diversidad juvenil*, Centro de Estudios Sociológicos del Colegio de México, pp. 249-261; Julio (2012). “Culturas juveniles y tribus urbanas: ¿homogeneización o diferenciación?” *Praxis Pedagógica* 13, pp. 144-165; Hernández (2001). “Ironía y método en la filosofía de Wittgenstein”, *Signos Filosóficos*, número 6, UAM-Iztapalapa, México, pp. 153-165; Nateras, A. (comp.) (2002). *Jóvenes, culturas e identidades urbanas*. UAM- Iztapalapa.

Por eso recuerdo, para terminar, que, si bien la acción praxeológica se apoya sobre un marco conceptual teórico o empírico, y es validada por la epistemología y legitimada por la axiología, para ser completa y pertinente requiere, necesariamente, de una ontología (Juliao, 2017, pp. 84 y ss.), como componente más profundo del marco referencial de una persona, en el que las ideas y la vida de cada cual extienden sus raíces, y por eso, es el más difícil de penetrar. Creo que estos cuatro pensadores, como muchos otros tratados en este libro, nos ayudan a entrar en dicha ontología crítica.

### III. INCURSIONES PRAXEOLÓGICAS, POCO HABITUALES PERO PERTINENTES, PARA UN AUTÉNTICO FILOSOFAR

A partir de lo planteado en las dos primeras partes de este libro, considero que es necesario tener en cuenta que progresivamente el concepto y la realidad de la práctica (y mucho más la de las técnicas de sí) se volvieron extraños en la filosofía, casi exclusivamente enfocada en lo teórico (como historia de las ideas e interpretación y explicación de textos). Sin embargo:

...todas estas prácticas serán filosóficas en tanto procuren, en diversos grados, dar sentido a partir de fenómenos observados; o mientras inviten a expresar ideas, cotejarlas y analizarlas, para reconocer su relatividad e imperfección. Serán filosóficas en la medida en que cuestionen y debatan la realidad de lo que se sabe y se piensa; en la medida en que lleven a pensar de otro modo y trabajen las condiciones de legitimidad de dicho pensamiento. (Juliao, 2015b, p. 70).

Creo que el análisis praxeológico de las acciones humanas, individuales o colectivas, nos ayuda a “plantear buenas preguntas y a escuchar realmente al otro; se convierte en el desarrollo de una práctica y de un estilo de vida, determinado por tres operaciones (identificación, crítica y conceptualización, aplicación) netamente praxeológicas, que al mismo tiempo generan un método para analizar la propia práctica y la propia vida” (Juliao, 2017, p. 37). Por eso, en esta tercera parte del libro incursiono en ciertas “aplicaciones praxeológicas” que algunos autores, campos disciplinarios o movimientos filosóficos vienen ejerciendo en la misma lógica de lo que los hace formar parte de este libro: la reflexión y la aplicación del filosofar como un estilo de vida,

el establecimiento del decir veraz y la parresía como opción de vida, el caminar marginal como alternativa a una vida coherente con lo que se piensa y se cree. Temas como el otro y las interacciones humanas, la educación y la construcción de ciudadanía, la moral entre lo privado y lo público, la política y el establecimiento de la democracia, la posibilidad de discursos alternativos, la literatura y el cine como discursos parresiásticos, la pedagogía adecuada a esta forma de filosofar, entre otros, serán abordados desde los mismos pensadores (y uno que otro diferente) que hemos venido trabajando (Sócrates, Nietzsche, Foucault, Levinas, Rancière) y uno que otro diferente.

En últimas, se trata de seguir comprendiendo cómo se construye eso que Schütz (1962) llama “el mundo de la vida cotidiana”, para captar cómo el pasado se hace presente en nuestra acción, cómo la historia colectiva se incorpora en los significados que producimos al actuar y en referencia a nuestro entorno, teniendo en cuenta los diferentes niveles de análisis de las prácticas: “reflexión frente a sí mismo (búsqueda de coherencia biográfica), frente a las relaciones entre el actor y los otros (en el marco de los contextos y situaciones), y entre el sujeto como actor y los entornos externos” (Juliao 2017, p. 177). Muchos otros temas de reflexión quedan abiertos porque las prácticas humanas y sociales son múltiples, diversas y complejas, y de algún modo impactan a la filosofía. Espero que estas incursiones praxeológicas, así sean poco habituales, abran a lector muchos otros espacios, diversos y alternativos, de reflexión filosófica y de aplicación vital.

# 1. La cuestión del prójimo... y el interlocutor de Sócrates

*La obra humana más bella, es la de ser útil al prójimo*

Sófocles

La cuestión del prójimo es propia del campo religioso judeocristiano; incluso algunos afirman que solo en este contexto adquiere su pleno significado. Y es sobre todo la parábola del “buen samaritano” o parábola de la misericordia (Lc 10, 30-35), que se ha vuelto paradigmática en una ética actual de la solidaridad, la que plantea mejor la cuestión<sup>153</sup>. La novedad de la parábola está en la categoría de “prójimo”: “Y, ¿quién es mi prójimo?” (Lc 10, 29). Esta es la cuestión concluyente y decisiva; aquí está la clave del debate. ¿Quién es prójimo? ¿El cercano? ¿El que se acerca? ¿Cómo se llega a ser prójimo? Y la respuesta de la parábola altera los términos de la proximidad o “proximidad”. En la tradición judía era normal traducir prójimo por ‘próximo’, ‘vecino’, ‘cercano’, ‘de los míos’, ‘de los nuestros’. El prójimo era el miembro de la propia familia, grupo, clan o pueblo (luego un samaritano no era “de los suyos” para un judío); quien quedaba por fuera del propio grupo se convertía en enemigo o, en el mejor de los casos, en un sujeto ignorado, excluido e indigno de amor. En esta lógica, el amor al prójimo se limitaba al amor etnocéntrico o se traducía así: “Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo”. Pero la parábola cambia el enfoque al dar otra definición del prójimo: “[Prójimo] es el que practicó la misericordia con el herido” (Lc 10, 37). Prójimo ya no es quien está próximo a mí (porque pertenece a los míos, a mi grupo, familia, partido, pueblo), sino quien se aproxima al

---

153 Las referencias a esta parábola ya no están solamente en libros de teología, moral o espiritualidad cristiana; aparecen también en discursos de creyentes de diversas tradiciones religiosas y de no creyentes, de agnósticos y ateos. Es un buen ejemplo de que lo más puro y genuino del evangelio cristiano es patrimonio de toda la humanidad.

herido, al necesitado, al excluido, a la víctima. Prójimo soy yo en la medida que me aproximo o me hago próximo a la otra persona con un propósito misericordioso o solidario. Por lo tanto, amar al prójimo no es ya solo amar al próximo; es sobre todo aproximarse al que está necesitado de solidaridad y ayudarlo a salir de su miseria<sup>154</sup>. Como lo resalta Entralgo (1968):

El Samaritano, en cambio, no solo *ve* al herido y *adquiere conciencia y convicción* de que este es un hombre doliente y menesteroso. Además de esto, *se acerca* a ese hombre, quiere *encontrarse* efectiva y personalmente con él. Frente al sacerdote y al levita, que rechazan el encuentro con el herido, él lo acepta; más aún, lo busca. Tal acto humano —el *encuentro*— es el sustituto de la relación de proximidad. (p.26).

Ahora bien, cristianismo y filosofía son simbióticos y muchos conceptos han pasado de uno a otra, y viceversa; pero no deja de ser extraño que la filosofía, incluso cristiana, no haya trabajado suficientemente esta cuestión<sup>155</sup>. Es cierto que muchos discursos filosóficos se han construido desde

---

154 Y en el fondo, este cambio de lógica del Nuevo Testamento cambia incluso la cuestión de si el amor (a Dios y al próximo) puede ser considerado una obligación o mandamiento. Recordemos que el problema estriba en considerar si ese amor puede ser realmente ordenado. Kant, por ejemplo, cuestiona si realmente el hombre puede amar (en el sentido de inclinación sensible) a otro solo por deber; para él esto solo es posible si se trata de "amor práctico" que consiste en "hacer el bien por deber, aun cuando ninguna inclinación empuje a ello y hasta se oponga una aversión natural e invencible" (*GMS, Ak, IV, 399*) (como se citó en Martínez 2015, p. 141).

155 Una de las pocas excepciones es Kierkegaard, sobre todo con *Obras del amor* (1847) que consiste en una minuciosa exégesis sobre el mandamiento del amor al prójimo y el carácter revolucionario que este adquiere en el cristianismo. Lacan, en su Seminario XXI (1973-1974), recomienda su lectura, afirmando que "*nunca se articuló nada mejor sobre el amor (divino)*". Por su parte, Cuervo (2010) lo considera el punto donde confluyen las cuestiones esenciales de Kierkegaard.



el presupuesto de que no existe respuesta posible sin resituar y deconstruir ciertas preguntas. La *proximidad* es un tema existencial, que únicamente se vuelve ético después de amplias transformaciones. Y la búsqueda del sentido, así como el cuidado de sí (temas claves de la filosofía), pareciera que tienen que ver más con la trascendencia y la inmanencia, que con la proximidad. Asimismo, la tradición occidental siempre ha considerado primero la universalidad del saber, y solo después, los casos singulares. De algún modo, se ha pensado que el filósofo habla para todos, no para el prójimo, y las condiciones de su discurso conciernen más a la coherencia y las primeras intuiciones, es decir, a la verdad, que es su objeto impersonal. Sin embargo, pienso que la construcción y el cuidado de sí mismo, y la búsqueda de la felicidad, temas filosóficos clásicos, siempre tendrán que ver con el otro, pese a que el énfasis se haya colocado sea en ese otro privilegiado (que se encuentra en el amor o la amistad), sea en el colectivo (donde se disuelven y desaparecen los otros concretos). El prójimo, en sentido etimológico, no aparece por accidente, como objeto fortuito de la aplicación de una regla válida por su universalidad; al prójimo uno se lo encuentra<sup>156</sup>; pertenece a esa virtud que es la misericordia, ese no dejar al herido o excluido sin ayuda.

El interés dado en la actualidad a las situaciones existenciales y, en particular, al problema de la comunicación, obviamente nos acerca al tema del prójimo. Pero, filosóficamente, sigue siendo considerado “otro”. La reflexión sobre el reconocimiento se ha desarrollado en referencia a la lucha y ha sido conceptualizada en la relación amo-esclavo, que alcanza un suceso prodigioso<sup>157</sup>. Pero, resulta que la proximidad apasionada del odio es precisamente

---

156 Encontrar es algo diferente a reconocer. Se reconoce lo homogéneo o conmensurable; todo aquello susceptible de volver a ser puesto en su lugar original. Encontrar, en cambio, es hacerle frente a lo heterogéneo, a lo que no nos es familiar. Y esto solamente podrá darse si hay algo otro que surge de repente; si hay algo heterogéneo que rompe con la univocidad.

157 La dialéctica amo-esclavo de la *Fenomenología del espíritu* hegeliana ha recibido múltiples interpretaciones y es fuente inacabable de recursos para los filósofos posteriores. Una de las más representativas es la elaborada por Marx. En sus *Manuscritos*

lo contrario de la proximidad del *ágape* que caracteriza tradicionalmente el tema del prójimo. Y ella no implica la reciprocidad de las conciencias, ni la intimidad (sin excluir, por supuesto, este tipo de relaciones) sino que está vinculada a la comunicación, por cuanto esta se traduce en hechos, no en discursos ni sentimientos. Convertirse en prójimo de alguien, amarlo “como a uno mismo”, no es invadirlo, sino servirlo. Esto es lo que la filosofía, en su conjunto, ha trabajado bastante poco.

Por otra parte, algunos filósofos que han marcado nuestra contemporaneidad, por ejemplo, Foucault y Levinas, quienes, pese a sus grandes diferencias, tienen en común el que ambos modifican la pregunta por la ética, cuestionando el lugar desde el que se la ha tratado de responder (el sujeto) y al hacerlo retoman la cuestión de la alteridad, y de paso, la de la proximidad y el reconocimiento. Foucault (2005) extrae al sujeto fuera de sí, pero no pone en su lugar lo que es el centro de la cuestión ética: el encuentro con el otro en su total otredad y en la radical de-substanciación del sujeto que supone dicha proximidad y encuentro. Levinas (2012) se plantea, en cambio, hasta dónde la primacía de la cuestión del ser (y del sentido) debe ceder ante la cuestión del otro situado fuera del horizonte del ser; hasta qué punto es el ente, en cuanto prójimo concreto, más esencial que el ente como encarnación del ser universal<sup>158</sup>. Foucault señala que no existe un fundamento firme para el sujeto; Levinas afirma que dicho fundamento es el otro; pero hay que medir las consecuencias: no se trata de remplazar un fundamento por otro,

---

*económico-filosóficos* opera un discurso de clases (burguesía-proletariado): el capitalista vendría siendo el amo y el proletario el siervo, si se hace una analogía con la dialéctica de señorío y servidumbre.

158 En *Totalidad e infinito*, Levinas (2012) plantea la posibilidad de romper el encantamiento que se genera cuando se intenta poseer al otro, totalidad donde la subjetividad y la infinitud quedan encalladas, siendo el sujeto cautivo de sí mismo. El otro permanece siempre atrapado en el paradigma de la conciencia, en lo ontológico de lo mismo como alteridad simétrica, permitiendo una salida a esta referencia al ser quien, quien a su vez en su conocer, tiende a quedarse encerrado en su conciencia subjetiva.

sino de cancelar el juego de los fundamentos por la fuerza revolucionaria de la noción de prójimo como huella.

El punto esencial, para mí, es que el otro es a la vez otro y prójimo, lo que marca ya una distancia, pero una distancia que puede abolirse. Porque “prójimo” invoca, por definición, la proximidad, que es una reducción de la alteridad e incluso debería ser, en el límite (si hay que amar al prójimo como a uno mismo), una negación de la alteridad (Žižek, Santner, Reinhard, 2011). La pregunta es si se puede alcanzar dicho límite, si el absoluto del otro sobrevive, hagas lo que hagas, en la distancia de la proximidad (por pequeña que esta sea) o, en otros términos, si la comunicación culmina en la comunión, y la proximidad en la unidad. Esta comunión y esta unidad existen, al menos, en el voto de amor, amistad y simpatía. Por lo tanto, uno puede preguntarse si, y cómo, y en qué medida, este voto puede cumplirse, y cómo y en qué medida.

Hoy muchos pensadores consideran que sobre esta cuestión los puntos de vista metafísicos no son muy útiles y que el problema debe ser confiado a la fenomenología. Sin embargo, esto no me parece exacto; creo que comenzar planteándola desde la metafísica puede ser benéfico.

## **Un acercamiento metafísico a la cuestión del prójimo**

Comienzo señalando que, en el orden espiritual, la comunión es posible. Sin embargo, existe un obstáculo que consiste en la interposición, entre “yo” y “él”, entre el otro (incluso cercano) y yo, de las múltiples mediaciones de la corporalidad, de su opacidad y ambigüedad. Es indudable que el cuerpo (fisonomía, gestos y palabras) es el significante de la subjetividad, y, por ende, factor de comunicación. Pero siempre con la condición, no tanto de una interpretación (pues el cuerpo es parte de la subjetividad y el sentido de sus actitudes existe dentro de ellas mismas), sino de una atención, que es lo más difícil de lograr (porque, en el curso normal de la vida, todos nos escuchamos solo a nosotros mismos, y, además, incluso siendo profunda y ardiente, la atención puede desaparecer). De todos modos, existe una distancia y toda distancia implica un salto. La discontinuidad del “yo” al “él” (incluso si “él”

es un “tu”) hace de la comunicación, más aún de la comunión, una empresa incierta y, a menudo polémica. Foucault, referido por Martí, nos ayuda a comprenderlo:

Usando la imagen propuesta por Deleuze, la interioridad, el sí mismo, es entonces un *pliege* (Deleuze, 1987, p. 157). *Foucault*. Barcelona: Paidós; pág. 157), un efecto de la exterioridad. Así pues, el desmantelamiento del sujeto por parte de Foucault es en cierto modo total e implacable, precisamente porque alcanza ese espacio de mismidad tan celosamente guardado como valor de propiedad, tanto en el sentido de ser nuestra posesión radicalmente última, como en el sentido de ser el punto en el que somos lo que somos propiamente. ( Martí, 2014, p. 800).

Aun así, hay que admitir, desde el punto de vista metafísico, la posibilidad no solo de superar el obstáculo (que no es accidental) sino de eliminarlo. Lo primero que se debe considerar es que se trata de comunión entre mentes o conciencias. Si el cuerpo excluye todo lo que no es corporal, y en este caso, si la proximidad sigue siendo separación, el contacto siempre deja una distancia infinita entre las cosas más cercanas (cualquier distancia, por el solo hecho de existir, es infinita); pero cuando la mente o conciencia está en juego, la comunión se puede lograr, y abolir de alguna manera la dualidad. Así, en el orden espiritual, y siguiendo los planteamientos de Jolivet (1956, p. 222) hay que superar la fórmula agustiniana, según la cual *videre est habere* (*ver es tener*), cambiándola por *videre est esse* (*ver es ser*), donde *videre* define la atención al otro como persona cercana o prójimo, y *esse* la identificación con el otro.

Por lo tanto, se trata de un debate entre lo posible y lo realizado, donde no se pasa lógicamente de uno a otro. Pero resulta que la metafísica es el campo de las posibilidades y nos permite aquí pensar que la comunicación o la proximidad se pueden completar en la intimidad o la identidad plural de la comunión, sin ocultarnos que se dificulta por la interposición invasiva del cuerpo y sus expresiones, es decir, que la comunión siempre es una experiencia inteligible.

Queda por ver si es real. La experiencia metafísica es difícil de explicar en términos discursivos, porque nuestro idioma depende de la imaginación y sus fantasías; pero, por el contrario, esta experiencia se vive tan plenamente en la amistad y el amor que adquiere en sí misma un valor metafísico. La reflexión del metafísico solo se fundamenta racionalmente (capturando la esencia en el hecho). Ahora bien, la razón es el lugar donde los espíritus o las conciencias únicamente pueden comunicarse bajo la forma de comunión. En dicho caso hay cero espacialidades y los problemas de la multilocación se vuelven irrelevantes. Lo que soy aquí y ahora, como espíritu, tú puedes serlo también sin la distancia, y lo que eres, puedo yo serlo a mi turno.

Sin embargo, todo esto es teoría, es decir, verdades (me parece), pero abstractas. Y por eso convencen mal, porque la experiencia inteligible que invocan, para justificarlas y así justificarse, nunca es perfecta. Lo anterior, tiene que ver, principalmente, con que nunca somos tan solo mentes (lo que aún suena abstracto), sino también y, sobre todo, experiencias. Con ello se comprende que lo espiritual se satura constantemente con representaciones y pasiones que limitan la transparencia y perturban el juego del *videre*, la mirada o la atención. Basta recordar la dificultad existente para escuchar, incluso a aquellos que más amamos. Es preciso admitir que el cuerpo no deja de expresarse (exteriorizarse) en vez de interiorizarse o espiritualizarse y, como tal, genera distancia y separación.

Entonces, si pese a todo la comunión es posible y a veces ocurre –cuando, por un esfuerzo sincero, que es purificación y unificación, creamos las condiciones para la transparencia–, esta comunión, que tiene un encanto inefable y una plenitud admirable, tiene también la fugacidad del instante. La identidad del *videre* y del *esse* no puede perpetuarse en el acto que los realiza; ella cede, apenas es realizada, al movimiento que me lleva de nuevo a mí como otro y restaura al otro en su realidad de prójimo, reintroduciendo la distancia y la alteridad, y con ellas la obligación del salto. Esto es lo que explica la sensación de ilusión experimentada y el escepticismo frente a la verdad instantánea de estas comuniones demasiado fugaces. Pero es el sentimiento de la ilusión lo que es ilusión. Porque si bien es cierto que son raros y

requieren de mucha espiritualidad, los verdaderos momentos de comunión, en la amistad y el amor, son hechos reales.

Por último, el mayor obstáculo es que estamos poco hechos para el éxtasis. No se trata solamente de destacar por qué me es difícil salir de mí mismo, sino de señalar que somos por esencia discursivos. Solo tenemos lo que decimos. La experiencia de comunión requiere que la digamos, a nosotros mismos primero, y también a otros a través del diálogo; sin embargo, el sentido y el encanto del momento inefable se desvanecen en el esfuerzo que hacemos para traducirlo en palabras, las cuales siguen siendo insuficientes y no nos logran satisfacer. Porque su defecto esencial es reintroducir el cuerpo, su masividad, ambigüedad y multiplicidad, como imágenes y conceptos, en un campo que de por sí los excluye. Así nos desilusionamos y no encontramos, en el discurso (con el que queremos decirnos lo que no se puede decir), lo que se vivió simple e intensamente en la experiencia, la verdad profunda y segura de la comunión en su dimensión espiritual. Martí (2014) muestra que Levinas es mucho más contundente: la exigencia ética, en mi encuentro con el otro, me concierne únicamente a mí:

El otro no es cualquier otro, no es uno de un conjunto de entes; es el prójimo, en su singularidad absoluta, no universalizable. Yo soy insustituible en mi responsabilidad ante el prójimo, su reclamo me obliga a mí. El imperativo kantiano supone actuar conforme a una máxima valedera para todos, esto es, como si cualquier otro pudiera estar en mi lugar. La obligación de la que habla Levinas, por el contrario, se funda en el hecho de que nadie puede ocupar mi lugar ante el otro. Aquí no rige ley universal, repetible, extrapolable, sino el puro acontecimiento del cara a cara con el prójimo. (p. 802).

Por eso el otro es más mi prójimo que “otro yo”, por eso la comunicación se aproxima a la comunión sin completarla totalmente, y por ello consentimos, poco a poco, una soledad que hubiéramos podido, siendo más sinceros o estando mejor informados, llenar de más amistad y amor. Participar o

comunicarnos, lo que nos hace abordar y tratar al otro como prójimo, parece bastar, sin comunión y como esfuerzo de voluntad generosa (que toma el aspecto del salto), para los requisitos de la obligación práctica de la caridad, que es una virtud moral y la más alta de todas: el *ágape* cristiano es excesivo pues va más allá de toda identidad con el otro y lo ama en su privación de todo lo reconocible por mí, esto es, en su total otredad. Sin embargo, se debe entender que esta misma virtud, que nos compromete a superar las reticencias y prejuicios del egoísmo, no está terminada, desde su valor espiritual, o incluso se inaugura solamente en la comunión donde yo me identifico con mi prójimo, en una unidad que me hace abundar en el sentido de mi espiritualidad y que solo alcanza su perfección en el precepto del amor.

## Y en esto del prójimo, ¿el filósofo qué?

Dialogar y combatir son acciones humanas: a veces luchamos contiendas intelectuales, esgrimimos argumentos, descalificamos al prójimo sin razón, con aires de superioridad, hasta humillarlo; a veces libramos guerras descarnadas, cavamos las tumbas de miles de cadáveres para olvidarlos en el silencio. En ambos casos, en el dialogar y el combatir, hay un punto de ruptura del cual Sócrates nos da un ejemplo en la *Apología* de Platón: ante la violencia endémica de la humanidad, la integridad, la voz del orador veraz, siempre vencerá.

Ahora bien, el filósofo, como tal, habla. El otro, para él, es un interlocutor u oyente. Muchas filosofías han nacido del diálogo: cada doctrina trata de imponerse en una atmósfera que pretende resolver los problemas y tomar conciencia de sí misma en una oposición que debe ser superada. Platón supone cerca de él a los megáricos; Leibniz, a Malebranche y Locke; Hegel, a Fichte y Schelling. Estas disputas ilustres pertenecen a la esencia de la filosofía: la vigilancia sobre el interlocutor obliga al rigor. Del mismo modo, el discípulo con sus preguntas obliga al maestro a explicar. El filósofo no es un ser solitario y su trabajo es un discurso que siempre se dirige a alguien. Prever la objeción pone al filósofo en guardia contra la irreflexión de la creencia o el artificio

del sofisma. Su gloria está en ser oído y, si es posible, en persuadir. Al hacerlo, también espera, por supuesto, prestar un servicio revelando la verdad que tuvo el privilegio de encontrar. Pero él se dirige a todo el mundo, a otras mentes bien preparadas, por lo menos. No se trata exactamente del prójimo.

Sin embargo, una vez en la historia, un filósofo se acercó a nuestra cuestión: sucedió que prestaba su servicio filosófico a cualquiera que encontrara fortuitamente, se aproximaba, incluso sin ni siquiera preguntar nada, a un individuo cualquiera. Se trata de Sócrates. Un Sócrates histórico o legendario, poco importa; Sócrates, al menos tal como se presenta a nuestra comprensión. El socratismo, si se prefiere, parece implicar una especie de prójimo: “Dejando aparte el encuentro entre el Samaritano y el herido, tal vez sea el diálogo que Sócrates y el esclavo sostienen en el *Menón* platónico la más preciosa ilustración de esta básica comunidad interhumana que la nostridad del encuentro patentiza” (Lain Entralgo, 1968, p. 105).

Ciertamente, no puedo ignorar la idea platónica de que hay una erótica en Sócrates; que Sócrates es el amante y que el amor engendra sus bellos discursos. Pero la lección de esta erótica es precisamente la superación de la persona, tanto porque el amor tiene un carácter educativo como porque el amor es finalmente, en su proceso, reconocer la universalidad de los valores. Solo entonces, el filósofo que atraviesa las etapas de esta dialéctica está dispuesto a ver en cualquiera a su prójimo y prestarle los servicios que un filósofo puede dar.

El momento crítico se encuentra en la ironía que debe conducir a la maquéutica. Debido a que Sócrates no es un maestro que adoctrina, sino alguien que sabe que no sabe nada, no tiene oyente y no se compromete en controversias. Más bien, es instruido por quien está ahí con él, que habla de cualquier cosa, virtudes o vicios, de su oficio o de su actividad política. Debido a que este hombre habla, se está refiriendo a la verdad, o al menos lo pretende y realmente quiere. El encuentro deberá llevarlo a elevarse, ya sea del saber irreflexivo al conocimiento consciente, ya sea de la ilusión a la certeza de su ignorancia. Entonces, manifestará su condición humana y mostrará lo que realmente quiere: la verdad o cualquier cosa que valga la pena.



En Sócrates, el filósofo se acerca al hombre, no para instruirlo, sino para instruirse. No hay duda de que esta artimaña pedagógica es sospechosa. Pero ¿por qué sospechar así? ¿Por qué creer que Sócrates, de buena fe, cree que no sabe nada y no que estaría deseoso de un saber que los otros tienen? Y su referencia al don hereditario de su madre significa que en él la filosofía está al servicio del otro: ella no busca conquistar o dominar, ni siquiera persuadir. No hay ni maestro ni discípulo: Sócrates está ahí quizás por sí mismo, está ahí ciertamente por el prójimo a quien desea ayudar a descubrir el fruto que posee:

Entre la conversación funcional y el coloquio personal *stricto sensu* háyase el *diálogo socrático*. Meta de este no es la consecución de un fin práctico, como en el caso de la conversación funcional y del diálogo sofístico, mas tampoco —al menos, directamente— el bien propio de la persona a quien se habla; su meta es la contemplación posesiva de una verdad, la “verdad objetiva” de la materia sobre que se dialoga. Para Sócrates, el otro —llámese Fedro, Fedón, Pausanias o Erixímaco— es a la vez objeto educable mediante el ejercicio de la dialéctica e instrumento inteligente para la común conquista de la verdad. Más que “amigos”, en un sentido estrictamente interpersonal del término, Sócrates y sus interlocutores son “camaradas verbales” de una misma empresa intelectual; su convivencia no pasa de ser una “camaradería itinerante”. (Laín Entralgo, 1968, p. 260).

Aquí, el respeto por el otro en la libertad absoluta de su búsqueda se une al respeto por la verdad; el arte socrático no consiente ningún sacrificio. Esto demuestra la imposibilidad de alcanzar el sentido fuera de esta colaboración. Si el otro no está ahí, el pensamiento sigue siendo inexpresivo y la verdad se pierde para siempre, sea que haya una, sea que solo haya falsedad, ella continuará envenenando al portador. Sin el tamiz de la ironía, ninguna garantía es legítima, y cada uno puede permanecer engañado sobre sí mismo. Somos muy complacientes con nuestra propia inteligencia, nos satisface estar en paz; por eso no analizamos a fondo. Y aquí el diálogo no es una controversia que

pretende el éxito, ni ningún intento de sustituir su pensamiento por aquel de los demás, pues como aparece, no hay verdad más allá de lo que brota de lo más profundo de nuestra intimidad. “Uno no introduce la visión en un ojo ciego”, como dijo Platón (*República*, Libro VII).

Pero se debe considerar que esta proximidad cuidadosa y no oficial implica una cierta noción de la filosofía. Ella no es un sistema bien construido que se podría presentar en un discurso accesible. Ella requiere, sin duda, la fórmula más exacta, pero el vocabulario no contiene el Ser. El Ser es el significado y el sentido ¿y dónde estaría el sentido sino en nosotros? ¿Y cómo sabemos que no se requiere ningún esfuerzo para expresarlo? ¿Y para qué expresarlo si nadie manifiesta curiosidad por ello? La curiosidad de Sócrates lo lleva al punto vital donde su interlocutor a la vez tiene y es. Si parece que no tiene nada más que palabras, es invitado a ser, en un esfuerzo sostenido por ir más y más profundo.

El amor al prójimo parece algo inútil en el contexto de nuestro debate, pero nos muestra los problemas fundamentales. Ya no estamos en la época de los griegos de Platón, que no se apreciaban por principio o norma, sino que se amaban, tal vez, deliberadamente. Y es posible que hayamos perdido la capacidad de amarnos y vivir la amistad como ellos lo hacían cotidianamente. ¿Dónde queda el alma o la conciencia cuando la explotación del hombre por el hombre lo convierte en medio y hace que toda relación sea utilitaria? Lo económico determina nuestras relaciones más íntimas y establece el aspecto social del amor, que nunca soporta la esclavitud, pues la amistad real se establece sin apropiación o explotación. Pero, cuando el trabajo aliena, cuando los encuentros son fugaces, cuando se obstaculizan las relaciones duraderas con toda una larga serie de reuniones regulares, cuando no tenemos tiempo para amar, sino tan solo para mantener algunas relaciones agradables con los que colaboramos, ¿no termina nuestro corazón siendo una mercancía? Así no es posible aprender a amar, aunque nos enseñen cómo amar: la sabiduría del amor se volvió técnica. El otro solo es interesante: un objeto del que se espera algún beneficio. La generosidad ya no es obvia. La rutina del trabajo ahoga el deseo inconsciente de la verdadera unidad, lo que hace que todo

el mundo siga estando absolutamente solo. Los autómatas son incapaces de amar, solo saben intercambiar esperando lograr un mercado justo. Tanto el amor, como la amistad, se limitan a una relación de equipo: relaciones “bien aceitadas” de personas que se llaman “compañeros”, pero no “amigos”, que permanecen como extraños, sin alcanzar una relación profunda, una complicidad, pero que se tratan con cortesía, aportándose un mutuo confort.

Otras reflexiones serían posibles e incluso necesarias. Pero si los métodos y las ciencias pueden desarrollarse a través del trabajo colectivo, la filosofía siempre requiere de una adhesión tan personal y tan íntima, de una experiencia donde somos tan insustituibles, que el esfuerzo solo se origina en sí mismo. Juntos explotamos el descubrimiento de uno solo. Así, estimular el descubrimiento es la esencia del socratismo; no libera de la soledad, pero despierta un deseo de verdad que no se propone llenar, en su respeto por la libertad del otro. De ahí que se manifieste como la única pedagogía válida en este campo.



## 2. La defensa de otra palabra y la búsqueda perdida del consenso

*Cuando la gente está de acuerdo conmigo siempre  
siento que debo estar equivocado*

*Oscar Wilde*

¿Pensar uniformemente -como una sola persona- será signo de pensar bien? La noción de consenso oculta con demasiada frecuencia el conformismo y la renuncia a la propia palabra. ¿Una forma de pensar unívoca no implica correr los riesgos de no poder expresar la diversidad, los talentos y la innovación? ¿Será renunciar a la complejidad natural de la existencia? ¿Acaso la diversidad, la presencia de otras palabras, discursos y acciones no enriquece?

### El relato bíblico de Babel

Babel: nada de peleas ni altercados; ningún desacuerdo ni competencia, ninguna lucha entre clases, partidos o facciones. Nada de gestores buscando soluciones o políticas alternativas para la paz social, ni organizaciones devastadas por conflictos y crisis, ni llamados a buscar el consenso. En el mundo de Babel, todo estaba tranquilo: “Todos forman un solo pueblo y hablan un solo idioma; esto es solo el comienzo de sus obras, y todo lo que se propongan lo podrán lograr”<sup>159</sup> (Gen. 11,1-9).

---

159 Ese “hablar” es en hebreo el “*dabar*”, que podríamos traducir como “discurso inspirado, habitado”.

Este primer idioma -el hebreo, en la tradición judía<sup>160</sup> -, es el lenguaje de Adán, el idioma con el que Yahveh extirpó el mundo de las tinieblas y de la “confusión”. Lengua sagrada y veraz, plenamente performativa<sup>161</sup>. Aquí, no existe la menor distancia entre las palabras y las cosas, entre el decir y el hacer, entre la palabra y la creación. La simultaneidad entre las palabras y las cosas -como lo ha demostrado Foucault- le otorga al lenguaje un sorprendente poder de verdad. La fuerza de las palabras y, con ella, la unión de las mentes es tal que la paz entre los habitantes de Babel es absoluta. Ellos piensan, hablan, actúan como una sola persona. Están en el inicio del lenguaje, más allá de la dialéctica. No hay necesidad de preparar coloquios, simposios o cumbres; no hay que convocar mediadores, establecer compromisos o redactar acuerdos o tratados, ni hay que deliberar indefinidamente: el consenso existe desde el principio. Todo es dicho y hecho al unísono, sin notas disonantes.

Todos sabemos el resto: estos ciudadanos se ponen a jugar como empresarios orgullosos; construyen una ciudad y bien pronto erigen una torre más alta que el cielo. Con una sola lengua y una manera única de pensar, la sinergia va de suyo. La información fluye sin obstáculos. La organización es un mandamiento. La realización no requiere ningún control. La gestión, de hecho, marcha por sí misma y funciona bien, demasiado bien. La torre de Babel pronto se levanta, incluso hasta oscurecer la tierra. Y entonces Yahveh actúa, confunde el lenguaje de estos constructores ingeniosos y los dispersa. Es el final de aquel tiempo cuando “las palabras brillaban en la semejanza universal de las cosas” (Foucault, 1998, p. 63).

La multiplicidad de lenguas, a partir de entonces, estructuraría la diferencia entre los seres humanos para siempre. Por eso la destrucción de Babel

---

160 Para la tradición judía, el hebreo conserva la marca de esta primera alianza. Para los cristianos, por mucho tiempo lo hará el latín. La modernidad ha debido construirse allí: ningún lenguaje, excepto aquel de la onomatopeya, puede reducir la brecha entre las palabras y las cosas hasta el punto de imponerse como lenguaje de la verdad.

161 “Y Dios dijo: ‘Que haya luz’ y la luz se hizo (Gen. 1,3-5).

se interpreta tradicionalmente como un desastre lingüístico y social: con la separación de las lenguas, se inicia la multiplicación de los pueblos y la interminable historia de las guerras y la violencia. De la división viene la alteridad; y de la alteridad, la incompreensión; y de esta, las disputas y peleas. Solo unas pocas líneas, en el capítulo XI del Génesis, evocan este desastre. Y en cuanto a la Babilonia que inspira esta narración, cayó en ruinas durante mucho tiempo. Pero ¿qué importa? La suerte está echada y la memoria no se debilita. Los escritores, los poetas y los pintores -desde Brueghel- han revivido a lo largo de los siglos este alucinante rascacielos de ladrillos y asfalto que, al tocar las nubes, amenaza con derrumbarse.

Incluso en nuestro mundo desencantado, la nostalgia resurge; en medio de una crisis generalizada, empezamos a soñar con una gobernanza “global”: las disensiones, el malentendido, las peleas, la ruptura entre “ellos” y “nosotros”, la competencia, los conflictos de interés, entre muchos otros problemas, ya no tendrían razón de ser. Es lo que llamo “el complejo de Babel”: llegar a ser -entre personas que se entienden- los ciudadanos de un universo desbordante, en el que los debates no serían sino un juego de niños, dedicados a la delicadeza del consenso. Como si las fuerzas de lo único permanente (el cambio) no estuvieran siempre trabajando para producir combinaciones, divisiones, alianzas y enfrentamientos siempre renovados. ¿Habría que quejarse? La historia nos enseña reiteradamente que cuando los individuos piensan en coro, unánimemente, el Leviatán se aprovecha.

Pero quiero volver un momento al paraíso de Babel. Sin intentar despojar al Señor de su reputación de dios celoso y enojado, ¿se puede afirmar con certeza que la caída de Babel fue un desastre? Al confundir el lenguaje de los seres humanos, ¿habría Dios “mal dicho” o “mal hecho”? Yo creo más bien que se trató de un “bien decir” y un “hacer bien”, de una recreación, del advenimiento del hombre a lo “profundamente humano”. Porque, en el corazón de la unidad original, en el mismo lugar de la transparencia, de la inaudita proximidad entre las palabras y las cosas y entre los seres, ¿qué habría, si no fuera el reino de la semejanza y la indistinción?, y ¿acaso no adquiere la humanidad su forma humana en la alteridad? Mientras que los hijos de Noé

permanecían indiferenciados, eran como seres unicelulares que no conocen ni diferencia, ni vecindario, ni diálogo, ni emulación. Para ellos, el consenso no era solo un estilo de vida, sino una forma de ser. ¿Inventan prácticas? ¿Toman decisiones? Sí, en cierto sentido, ya que “proyectan” llegar al cielo. Pero, en verdad, hay algo de la hormiga taylorista-fordista<sup>162</sup> en esta ambición unánime y obstinada. Estos ciudadanos son todos idénticos, es decir, sin la menor posibilidad de existir de otra forma que aquella como ya son. Al igual que la *Metrópolis* de Fritz Lang<sup>163</sup>, son hombres-robot en una sociedad totalitaria. Únicamente después de su dispersión adquieren alteridad y ganan en humanidad.

Al asumir esta hipótesis como verdadera, no creo que se trate de ningún desastre propiamente dicho. La destrucción de Babel habría significado más bien un nuevo comienzo, después de las confusas vicisitudes y fracasos de los episodios precedentes. Ciertamente, con la división, la humanidad se ha dispersado, pero ha ganado su propia identidad<sup>164</sup>. La “palabra” ya no se nos da como una calcomanía de la realidad; tendremos que inventarla. Esta interpretación favorece la heterogeneidad y la autonomía, que son las características de esta modernidad de la que somos herederos. ¿Por qué la “abundante producción de discursos” (Foucault, 1976, p. 129) debería solidificarse en una unidad de percepciones y puntos de vista? ¿Debemos renunciar al “yo”, para convertirnos, como dijo Jankélévitch (1986), en “compañeros de cuarto”? No se trata de sostener que uno tenga necesariamente razón contra todos, ni de defender una sociedad de disputas y del lucrarse cada uno por

---

162 Recuerdo la película *Los Tiempos modernos* de Charles Chaplin.

163 *Metrópolis* es una película muda alemana de 1927, del género de ciencia ficción, dirigida por Fritz Lang y realizada por la productora UFA. Es considerada una de las grandes películas del cine expresionista alemán y de la historia del cine mundial. Fue el primer filme considerado Memoria del Mundo por la Unesco

164 Recordemos que cada episodio del relato de la Creación se da bajo el modo de división. En el primer día, Dios “separa” la luz de la oscuridad, etc.



sí mismo. Pero las preguntas están ahí, de todos modos: ¿qué sería de una palabra encerrada en el compromiso y protegida, en últimas, de toda posible disonancia? ¿Cómo podríamos nosotros, si realmente somos humanos, hacer nuestras las palabras y decisiones contrarias a nuestra íntima convicción? ¿Qué sería un pensamiento consensual que obligaría al sujeto a renunciar a lo que él considera relevante o legítimo? ¿Acaso esto no sería totalitarismo, o al menos, dogmatismo?

¿Cómo, finalmente, imaginar espacios de producción de bienes e ideas sin la vitalidad de un *logos* viviente y sin el ejercicio constantemente repetido de la parresía, de la libertad que cada uno tiene en cada momento de “decir la verdad”, incluso a riesgo de ser sancionado o puesto a un lado? (Foucault, 2011). En definitiva, ¿podemos abordar la cuestión de las prácticas, especialmente en el espacio educativo y de las organizaciones, sin caer en la trampa de una racionalidad petrificante que desdibujaría lo múltiple y reducirá las convicciones a compromisos insatisfactorios, convirtiendo a los actores en meros coristas o aduladores?

## El consenso o el sueño de unidad

El *Diccionario de la lengua española* señala que consenso (del latín *consensus*) es “el acuerdo producido por consentimiento entre todos los miembros de un grupo o entre varios grupos”; otros diccionarios dicen que se trata de un término académico, moderno (del siglo XVI). La falta de consenso expresa el disenso (desacuerdo, desavenencia). Me quiero centrar en el concepto “consenso” a partir de la cultura política iniciada por Rousseau, pero también de la racionalidad comunicativa defendida por Habermas. ¿Cómo definirlo? Simplemente se trata de un acuerdo entre las partes interesadas. Y los sinónimos abundan: comunión, concierto, concordia, comprensión, fraternidad, armonía, inteligencia, paz, simpatía, unión, entre otros.

Desde el siglo XVIII, de hecho, el consenso hace parte del proyecto democrático del vivir juntos; presupone un contexto ideal de habla, en el

que los pares son iguales entre sí y llegan a un acuerdo después de haber debatido. Es la derrota de la verticalidad autoritaria medieval o feudal y el advenimiento de una sociedad horizontal: el *logos*, en lugar de caer del cielo o del soberano, emana ahora de los actores del espacio público. Al hacerlo, el consenso surge como piedra angular del *contrato social* y, más ampliamente, de la filosofía de la Ilustración<sup>165</sup>, que deslegitimará los modelos feudales y absolutistas. Por supuesto, horizontalidad no significa nivelación. Si es posible para los “mejores” de entre nosotros convencer a los otros, dice Kant, es tanto mejor. La razón del más erudito, del más competente, permite que surjan argumentos relevantes y el acuerdo final entre individuos libres, involucrados en la discusión de buena fe (Kant, 2007). Para la Ilustración, el consenso será, por tanto, la expresión de la sabiduría y la mesura: permite superar las diferencias, desafiar y confundir los conflictos de la individualidad. Es necesario para que las personas puedan asociarse, decidir con una misma voz y actuar.

Pero, aunque luminoso, este panegírico mantiene su cuota de sombra y genera muchas objeciones: ni una palabra dice, por ejemplo, sobre el estatus social requerido para poder hablar en una asamblea, para ejercer la parresía. Tampoco trata de los riesgos que implica el ejercicio de la libertad de expresión: ser inscrito en el índice, la prohibición social, la exclusión. Ni una palabra, por último, sobre si los más influyentes son necesariamente

---

165 Es curioso, pero no es fácil señalar en qué consiste el proyecto de la Ilustración; y ello por dos razones. La primera es que no es una época de innovación radical, sino de síntesis; pues las grandes ideas de la Ilustración no se originan en el siglo XVIII, sino que provienen de la época clásica, la Edad Media y el Renacimiento... aunque es cierto que con estos ingredientes antiguos se creará una mezcla nueva. La segunda es que la Ilustración “fue más un período de debate que de consenso” (Todorov, 2008, p. 10), y esto es así no solo porque la Ilustración absorbió y articuló “opiniones que en el pasado estaban en conflicto” (p. 9), sino también porque la atraviesan múltiples tensiones internas como las que se producen entre racionalismo y empirismo, universalismo y particularismo, entre otras.

los más competentes. Ciertamente, no todos nuestros contemporáneos han leído a Rousseau, Kant o la teoría de la acción comunicativa de Habermas. Pero la modernidad, comenzando por aquella de la empresa, se ha nutrido de sus lecciones. La adhesión al principio del consenso parece evidente para todos, incluidas las ciencias humanas y sociales<sup>166</sup>. Como resultado, cualquier crítica parece arriesgada. ¿Qué otro remedio tendríamos para superar los inconvenientes de la pluralidad en el espacio social? ¿La humanidad ha logrado con ello algo mejor? ¡Difícil decirlo! Pero plantear así la pregunta, ¿no es responder de antemano, considerando que lo plural es un inconveniente y que como afirma Burnet (1952, p. 16): “la existencia de lo Múltiple es una brecha en la unidad de lo Uno”? Admitamos que la democracia, por miedo a ver la multiplicidad que la funda transformada en divisiones mortales, ha hecho del consenso una panacea y el final de los debates. A medida que las oposiciones van siendo pisoteadas y surge la tentación de que la unidad se haga ley, el consenso a menudo se convierte en el tema políticamente correcto para escapar al debate. Lamentable, pues como dijo Heráclito, “Los hombres no saben cómo lo que varía está de acuerdo con uno mismo. Hay una armonía de tensiones opuestas, como la del arco y la lira (como se citó en Burnet 1952, p. 16). ¿De dónde viene el poder de impacto de la flecha, sino de una tensión exactamente opuesta a ella? Y sin disonancia, ¿qué sería de la música? Sin la tensión que ella produce, no existiría ningún cuarteto de Beethoven. Sin embargo, esta idealización de la monodia<sup>167</sup> es tal que el principio de igualdad y la autonomía

---

166 Muchas de las experiencias llevadas a cabo por las ciencias sociales han ayudado a rehabilitar el consenso. Pero estas experiencias tienen la desventaja de crear una situación absolutamente ideal de igualdad. De ahí su límite. La realidad no es necesariamente la que se construye en los laboratorios.

167 Monodia proviene del término griego μονωδία (monodia), compuesto de μόνος (monos) que significa ‘solo’, ‘único’ y ὕδῃ (ode) que quiere decir ‘oda’, ‘canto’. En música, este término generalmente se refiere a una composición musical para una sola voz (una sola melodía), en contraposición a la polifonía.

del sujeto pueden caer repentinamente en la fosa, después de ser alzadas a lo más alto<sup>168</sup>.

Porque si existe una conquista inalienable de la modernidad, es precisamente la de la autonomía. Sé que algunos piensan que demasiada democracia mata a la democracia; pero aquí se esconde otro cliché: ¿está la democracia tan llena que necesitamos que se rebose la copa? Ciertamente era más sencillo obtener el acuerdo en la antigua ciudad de Babel que en nuestras repúblicas contemporáneas. Y, sin embargo, ¿es necesario recomponer la unidad perdida renunciando a la libertad de ser uno mismo? Siempre se puede objetar que el consenso asegura la construcción de un nosotros homogéneo, mientras que la democracia siempre estará amenazada por la dispersión. Y mucho más en el mundo educativo y de las organizaciones, donde la democracia es algo que se declara, pero en realidad se teme. La empresa o la escuela tienen horror a los diferendos: los interminables debates en los comités, los desacuerdos, la diatriba y la polémica son, a los ojos de los líderes empresariales o los directivos escolares, tan peligrosos como costosos. Sin embargo, la democracia y el capitalismo siempre han ido de la mano. El liberalismo de los filósofos burgueses y de los fisiócratas ha sido, en gran medida, el preludeo de los ideales de la Revolución. Pero, en los recintos de la empresa y de la escuela, la democracia ha sido desde siempre un *no sujeto*. ¿Cómo vivir fuera del espacio de sentido que nosotros mismos hemos creado?

Ahora bien, la brecha entre el ideal democrático y la realidad del mundo escolar o laboral ha desaparecido hace tiempo. La exigencia de democracia ha terminado por golpear las puertas de la empresa y la escuela: “gestión por proyectos”, “gestión participativa”, “grupos de discusión”, “círculos de

---

168 “Ahora bien, para muchas actividades que afectan al interés de la comunidad, es necesario un cierto mecanismo mediante el cual algunos miembros de la comunidad deben comportarse de manera puramente pasiva a fin de ser dirigidos, en virtud de una unanimidad artificial, por el gobierno hacia propósitos públicos o, al menos, ser impedido de destruir sus propósitos. Sin duda, entonces, no es permisible razonar: estamos obligados a obedecer” (Kant, 2007, p. 45).

calidad”; se han adornado con valores y actitudes de la democracia participativa. Pero, con demasiada frecuencia, no todo es diáfano: los empleados y estudiantes son invitados a dar lo mejor de sí mismos; sin embargo, la estabilidad sigue siendo la regla y las decisiones siguen viniendo de arriba. De ahí el recurso frecuente a las consultas formales, todas empaquetadas bajo el rótulo de “cultura corporativa” o de “proyecto educativo institucional”. Luego se trata realmente de un consenso de fachada, obtenido por intimidación o dimisión de los actores. Un consenso real “no puede obtenerse si uno se contenta con consultar y luego formular una solución desde arriba, establecida sobre la base de un hipotético interés general” (Crozier, 1999, p. 155). Y esa verticalidad es tanto más dolorosa, para un empleado o estudiante, porque se le ha pedido contribuir en su misma intimidad: ¿dar lo mejor de sí mismo, no es acaso ofrecer su inteligencia, su tiempo, su talento, su imaginación?

El sistema taylorista-fordista no pedía tanto. Hoy, se solicita el “hombre total” y es sobre él que se cuenta para producir lo mejor y adherirse en cuerpo y alma a la dinámica unitaria de la empresa o la escuela. Para lograr la cohesión, es preferible, como todo gerente o rector sabe, no depender demasiado de la propensión natural de las personas a unirse. “Para que funcione la dinámica de trabajo, tiene que haber una organización que funcione, con personas que juegan el juego. Esto significa que, a nivel superior, el establecimiento de la organización y la elección de los hombres toma una importancia decisiva” (Crozier, 1999, p. 139). La fortaleza financiera, el genio directivo, la competencia de los equipos ya no bastan para asegurar el éxito de una empresa o escuela. Como una nave, para navegar, han de tener una disciplina fuerte y un consentimiento unánime. En lugar de costosas instancias de control, de normatividades, de disciplina autoritaria, de cultura más o menos eficaz, del entrenamiento, la adhesión debe ahora ser adquirida “aguas arriba”. El tiempo para la disciplina ha terminado; comienza el de la entronización. Entrevistas de reclutamiento, pruebas, asesoramiento de psicólogos acreditados, profesiones de fe. Y uno entra a la empresa o a la escuela como se entra en las órdenes religiosas. El estado actual del mercado laboral, en Occidente, permite esta implantación sectaria y, con ella, la aparición de lo sagrado en el proceso gerencial.

## “Google busca contratar solo a los mejores” ... ¿Y eso qué?

¿Quiénes serán elegidos? ¿Cómo reconocerlos? ¿Qué técnica eficaz conseguirá separar el grano de la cizaña con la misma cualificación? ¿Cómo podemos garantizar la cooperación de los elegidos en cada momento? ¿Y cómo lograr una fidelidad a cualquier precio? ¿Motivación auténtica, al abrigo de las tentaciones egoístas? En Google, trescientas cincuenta personas iban a ser “dedicadas al reclutamiento” (Girard, 2009). De hecho, Google, Apple o Microsoft funcionan de manera similar. Aprovechando una posición casi monopolística, estas empresas pueden crear artificialmente un ecosistema comparable a las sociedades cerradas descritas por Bergson o Popper. Sociedades comunitarias de fuerte identidad, jerárquicas, paternalistas, protegidas del mundo exterior; se asemejan a la ciudad de Babel antes del supuesto “desastre”. Y algunas escuelas siguen su modelo.

¿Se trata de un retorno a las fuentes? Después de todo, en el mundo cristiano, ¿no fueron los monasterios los primeros creadores de bienes y servicios? Más allá del mundo y fuertes en su cohesión interna, pudieron desempeñar muy temprano un importante rol económico. En Google, el gobierno tripartito, el reclutamiento elitista, la organización del trabajo en pequeños grupos, la camaradería, las comidas gratis, masajes, saunas y campos deportivos: todo eso significa simplemente encerrarse. Encerramiento hecho de cuentos y leyendas, globos, dulces y juguetes, para un pueblo de superdotados: los *nooglers*<sup>169</sup>. Ciertamente, la guardería Google es un vivero de Peter Panes genios; pero la libertad de crear está disciplinada por el juicio implacable de los compañeros y por la obligación de los resultados. Y es que las instancias de control funcionan, tanto en el paraíso como en cualquier otro lugar. Como vemos los marcadores del “nosotros” son sólidos en nuestra época global. Y tienen todas las posibilidades de durar mucho tiempo. Pero el que

---

169 Puede leerse testimonio sobre este tipo de reclutamiento en <http://blog.trabajando.com.ar/recursos/59-la-experiencia-de-convertirse-en-noogler>

Europa, China, Arabia Saudita, India, Japón e incluso Suramérica terminen acercándose a las tierras de *Mountain View*, significa que el claustro deberá abrirse y tal vez será testigo de una reconstrucción de la Babel dispersada. Sin embargo, la mayoría de las actuales empresas e instituciones escolares no tienen el deseo de establecerse como una torre de Babel o como un monasterio. Existen en y a través de un ambiente al que enfrentan cotidianamente y la lucha es dura. Las fuerzas del mercado, la competencia, la obligación de generar beneficios, los caprichos y las sacudidas de un entorno ahora globalizado no facilitan la tarea.

El peligro, para una empresa privada, raramente surge de disensiones o disputas internas. Incluso cuando las opciones estratégicas parecen cuestionables a los ojos de los empleados, la crítica sigue siendo mesurada. Y este es el misterio: ¿por qué, entonces, por parte de los líderes empresariales o las autoridades escolares, esta obsesión por la palabra uniforme, ese gusto inmoderado por los coros y el bendito asentimiento, el culto a la unanimidad y a un discurso fingido? ¿No es la sumisión más esclerótica que la misma autonomía? ¿No son los hábitos más perniciosos que la palabra franca y parresiástica? ¿No son el silencio y los susurros de corredor más peligrosos que una palabra disonante?

## La razón, fórmula del consenso

Habermas (1981) hace de la comunicación racional el antídoto de la discordia. Solo la “fuerza sin violencia del discurso argumentativo” (p. 27), nos dice, puede hacer posible lograr el acuerdo y llegar al consenso. Y es verdad: a menos que se amen las guerras, la sangre, las lágrimas y la violencia, hay que elegir las palabras. Sé, sin embargo, que hay palabras que matan, discusiones que no son sino artificio y apariencias, sentencias autoritarias disfrazadas de consenso y asentimientos forzados. Sin embargo, todos somos capaces de racionalidad y, como tales, capaces de ponernos de acuerdo sobre proposiciones racionalmente fundamentadas. La legitimidad del consenso estaría entonces en el talento que tengamos para reconocer la evidencia de

las “buenas razones” usadas en la discusión (p. 38). Ahora bien, estas buenas razones (la experiencia así lo muestra) pueden estar en todos lados y servir a causas perfectamente contradictorias. Pero, para los defensores del consenso, la razón garantiza la pertinencia, incluso la legitimidad, de las decisiones tomadas después de una justa deliberación. Mi pregunta es si esta idea resiste a la prueba de los hechos.

Los estudios de Janis (1972) sobre el pensamiento colectivo explican los mecanismos que construyen el consenso. ¿Son las buenas razones forzosamente razonables? Janis trabajó con esas desastrosas decisiones que tomaron expertos, políticos y militares, en algunos escenarios de crisis en Estados Unidos –la seguridad decretada inviolable en Pearl Harbor, el ataque a la Bahía de Cochinos, el cruce en Corea del paralelo 38 en Corea por Mac Arthur– y muestra como, en todos esos casos, la aniquilación de la autonomía del sujeto en favor de un pensamiento grupal ha conducido a opciones irracionales. Los seres humanos estamos hechos de tal forma que preferimos equivocarnos juntos que asumir nuestras diferencias. ¿Será que esta desafortunada tendencia a “pensar en coro” nos concierne a todos en esta aldea global? En 2005, muchos señalaron la crisis económica que se avecinaba, oculta por la burbuja inmobiliaria, y así denunciaron los riesgos que iba a sufrir el sistema financiero mundial. En ese momento, nos recuerda Attali (2008) una “actitud positiva” se impondrá en todas partes: en las empresas, bancos, gobiernos e incluso en las bibliotecas. Los gurús especializados generarán optimismo “promoviendo discursos y eventos alegres, con viajes exóticos y cruceros para ejecutivos. Los menos optimistas, se someten a sesiones de coaching” (p. 82). Todos conocemos el desenlace. Cuando todos callan y nadie se atreve a optar por la diferencia, el conformismo grupal genera una ceguera unánime y planetaria: mientras más se aproxima el consenso a la unanimidad, más racionalmente fundado se supone. Una vez consagrado por los gregarios, el error se convierte en un maná para los necesitados de certezas. Y quien no quiere hacer parte del coro es considerado, en el mejor de los casos, un loco estúpido.

Para asegurar su cohesión, la empresa moderna gasta mucho: genera vínculos de pertenencia, solicita adhesión, fabrica una cultura organizacional,



ejerce su influencia unificadora sobre los comportamientos, el lenguaje, el pensamiento y el inconsciente de cada uno. Para todo eso genera un lenguaje: eslóganes y valores institucionales; mitos fundadores y una genealogía. En resumen, produce un consenso artificial y débil. Como resultado, la mínima palabra disonante genera estupor y temblor. Así que, cuando la inquietud estalla, nadie entiende nada.

Ahora bien, en la naturaleza, un cierto margen de desorden es lo que le permite a la vida innovar y continuarse. Según Nietzsche, es un prejuicio creer que se podría oponer orden al desorden y claridad al caos. Todas las utopías se han enfrentado a este obstáculo: el ser humano no puede sobrevivir cuando se le priva de ese margen de desorden que genera su libertad. Es necesario ser capaz de expresar la discordancia en voz alta.

El consenso promete resolver los desacuerdos a través del compromiso. Pero el consenso exige, tanto como da. Al apostarle al compromiso, éste nos pide que renunciemos a algo. Para que haya una decisión<sup>170</sup> tienes que ceder, cortar, renunciar a una parte de ti mismo. Porque la voluntad general no es espontáneamente unánime<sup>171</sup>. Y mi opinión puede ser cercenada de tal forma que se volverá irreconocible. O puede ser una opinión contraria a la mía la que finalmente prevalecerá. ¿Qué decir entonces? Eso significa, simplemente, concluye Rousseau, que mi opinión no era conforme a la voluntad general. Es, por eso, nos dice, “que yo estaba equivocado” (1959, L, IV p. 441.)

Aquí tocamos el corazón de la modernidad. Sin duda nos parecerá postmoderno querer rehusarnos. Pero renunciar ¿a qué? A lo que preferíamos, a

---

170 El verbo *dicidir* proviene del latín *decidere*, que se compone del prefijo *de* y del verbo *caedere*: ‘abatir’. Pues la decisión mira a la vanguardia, cortándola: es la elección que incluye la renuncia.

171 Unanimidad “es cuando los ciudadanos, que han caído en la esclavitud, no tienen ni libertad ni voluntad” (Rousseau, 1959, L, IV, p. 438). Rousseau, que tenía cierto talento para la “disonancia”, es consciente de que la unanimidad es más bien una mala señal para la democracia.

lo que estábamos profundamente persuadidos, a lo que nos parecía mejor, más allá de nuestro propio interés. Mejor para nosotros, para otros, para la institución a la que pertenecemos. En resumen, a lo que hacía parte de nuestra verdad, tal vez incluso de una verdad superior a nosotros mismos. Pero el compromiso vuelve secundaria la convicción personal; descarta las pretensiones del yo.

Y al hacerlo, se arriesga a preferir recitar a contradecir. “¡Y sin embargo se mueve!” se queja Galileo<sup>172</sup>, pero el corazón ya no está allí. Prudencia y renuncia: el compromiso no es más que sacrificio, humillación, derrota de la inteligencia, triunfo del pensamiento mayoritario, en pocas palabras, *doxa*. Y la *doxa*, la opinión común, vive sometida a las modas, ávida de resultados inmediatos y certezas; de ahí su capacidad de someterse a los modelos más contradictorios. El mundo empresarial y el educativo son el juguete de estos movimientos colectivos pendulares. Cada década renueva sus claves de gestión, importa modelos, recetas exitosas, lemas, gadgets teóricos y mitos. De ahí esa conformidad con los caprichos de la moda y ese gusto pronunciado por el eufemismo. Al final, es solamente una cuestión de estar en la jugada, que equivale a hacer como hacen todos los demás. Por lo tanto, ¿hasta qué punto podemos hablar de “presión competitiva”? ¿No es esta expresión un eufemismo para evitar hablar de “seguimiento”?

El abandono del referente a sí mismo se ve facilitado por una tendencia al compromiso (reunirse a la tendencia general), que refuerza a todos en su derecho. Elevada al nivel de evidencia por el grupo, cualquier cosa es entonces purificada de los pecados de los cuales la conciencia individual la acusa. La contradicción es, por tanto, eliminada. “Cada uno resiente menos esta presión y tensión, compensadas por el resultado común” (Moscovici & Doise, 1992, p. 235). Es la paradoja de todas las paradojas: todo indica que la competencia entre empresarios y funcionarios educativos no es aquí un factor

---

172 *Eppur si muove* es la hipotética frase en italiano que, según la tradición, Galileo Galilei habría pronunciado después de abjurar de la visión heliocéntrica del mundo ante el tribunal de la Santa Inquisición.

de división, sino un elemento de coalición estructurado por la conciencia de un destino común (“todos en la cama”). Este acuerdo implícito favorece el conformismo, el mimetismo y, por último, el abandono de la apreciación individual, a favor de la conformidad con los estereotipos del grupo.

Ciertamente, como lo muestra la psicología social, cuando “las diferentes opiniones pueden expresarse libremente, la discusión permite que cada uno defienda mejor su punto de vista y se involucre más en la actividad del grupo” (p. 235). Pero todo esto funciona únicamente en el caso de grupos experimentales. En la realidad, la tendencia a la uniformidad de las conductas, el miedo al mañana, la sumisión a la autoridad de un líder o, más frecuentemente, a un referente ideológico, el recurso a modelos o estereotipos comunes, la certeza de estar en lo cierto ya que los “otros” piensan de la misma manera, contribuyen a la reconstrucción ilusoria de la Babel perdida.

## ¿Habrá que concluir?

Entonces, ¿no hay más alternativas? Por un lado, la apología de un consenso (re)fundador de la modernidad (teoría optimista, moderadora, no individualista y llena de ventajas); por otro, una posmodernidad desencantada que, después de eliminar los dioses, la Ilustración y el *cogito*, ¿nos conduce al narcisismo y a la disputa? En suma, ¿debemos ser los partidarios del acuerdo cordial o, más bien, del individualismo del ego? Prefiero pensar todo esto en términos diferentes. El consenso no tiene el monopolio de la verdad pues se puede decidir lo peor a partir de un mutuo acuerdo. La historia nos ofrece múltiples ejemplos calamitosos. Que el consenso (siempre que no sea una farsa) puede ser benéfico, no se niega. Pero que el mundo de los negocios o de la educación no lo convierta en un pretexto para erradicar lo múltiple en nombre de lo uno, lo “abierto” en nombre del “todo”, el “justo una idea” por “la idea justa” (Deleuze, 1990, p. 57), la iniciativa a cambio de la regla, la palabra valerosa (parresía) en nombre del discurso común. Nadie se daría cuenta. ¿Y qué sería de nuestro talento y creatividad? Uno debe poder cuestionar las reglas de una organización, contestar sus contornos, sin ser acusado

de un delito de lesa humanidad<sup>173</sup>. Especialmente dado que las verdades se forjan contra las verdades anteriores y no en la repetición de lo “mismo”<sup>174</sup>. Sin embargo, esto no es nuevo: una palabra común, un orden aprobado por todos y que ya ha sido demostrado, ¿no es fácil renunciar a ello!: “Es cierto que los cambios hechos a las costumbres antiguas rara vez tienen aprobación general, y uno siempre se mantiene en las costumbres antiguas, a menos que la experiencia haya dado a conocer su abuso”, escribía Tito Livio (1811, p. 29). Pero hoy, ante una crisis sin precedentes, debemos, más que nunca, innovar o perecer. Y la innovación, por definición, es herética. Es esto lo que instituye “una especie de época práctica, de suspender la primera adhesión al orden establecido” (Bourdieu, 2008, p. 150); siempre que la iniciativa no esté cubierta por un barniz.

Hay que ser realistas: ¡Babel ya no existe! En los escombros del mito, las personas se dispersaron y la humanidad se emancipó. Lo múltiple le gana a lo uno y el otro se despliega en la multiplicidad. La humanidad está repleta de seres únicos e irrepetibles. El “yo” y el “tú” se miran, se hablan, se aman o se odian; y el “nosotros” es el fruto de su frágil alianza. Pero en este juego todo el mundo es el escritor de su propio destino. Una vez que Babel ha sido destruida, ¿debemos llorar y hacer duelo? ¿Debemos reparar la naturaleza antigua y reconstruir la mítica ciudad, la unidad, la fusión, la “coincidencia mística y devoradora del sujeto y del objeto”? (Jankelevitch, 1986). Algunos han intentado el experimento, pero siempre ha sido peor. Porque cada intento ha sido y sigue siendo un sueño loco, en el que el otro es aniquilado. Todos iguales, todos unidos: ni disonancia ni diferendos. Lo repito: la ósmosis, aunque sea consensual, es un modelo de ameba. Así que no hay que llorar por Babel:

---

173 Habermas señala que la incapacidad o la negativa a someterse a las normas de una institución se debe a la idiosincrasia o a la sintomatología clínica.

174 “Cuando volvemos a un pasado de errores, encontramos la verdad en un verdadero arrepentimiento intelectual. De hecho, uno sabe en contra de un conocimiento anterior, destruyendo el conocimiento mal hecho, superando lo que en la mente misma impide la espiritualización” (Bachelard, 1974, p. 15).

“*Sapere aude*” es el lema que ha pasado a través de los siglos. Nos enfrenta a nosotros mismos, con el valor de ser uno mismo. ¿Significa esto que hemos entrado en la era del individualismo egoísta? ¿De la falta de lazos? ¿Ha introducido la modernidad el gusano en el fruto, haciéndonos sujetos libres, capaces de ejercer un discurso divergente? Si este fuera el caso, no habría por que arrepentirse, porque “al final de la univocidad, se anuncia algo [...] que esta voz única no puede pronunciar” (Lyotard, 1983, p. 127).



### 3. El coraje como actitud del ciudadano o sujeto político<sup>175</sup>

*Coraje es caminar hacia el peligro, a sabiendas de los riesgos*

Gayle Forman

Ahora pretendo abordar el problema del ciudadano, como sujeto político, desde la perspectiva de la subjetivación. Esto significa pensarlo como un proyecto siempre en curso (construcción de ciudadanía) y no como algo dado o terminado. Lo que afirmo es que el ciudadano (sujeto político) está en construcción permanente, no es algo que exista simplemente por tener una cédula de ciudadanía, sino un proyecto a generar.

Por eso estas preguntas son fundamentales: ¿Cómo construir ciudadanía? ¿Qué camino seguir para construirse como sujeto político? Si aquí no distingo los conceptos “ciudadano” y “sujeto político” es porque asumo que la ciudadanía no es algo dado o heredado, sino que es pura praxis o acción, fruto del compromiso; tampoco corresponde a un proceso de fabricación de algo, pues es cada uno quien ha de lograr la posición de animal político, pasando de sujeto responsable en su acción cotidiana a la de sujeto dueño de sí mismo, coherente con su “ser político” en todas sus formas. Esta transformación de lo prepolítico a lo político, en total compromiso con el propio desarrollo ciudadano, requiere asumir que la subjetivación política es la real diferencia entre lo prepolítico y lo político. Entonces, ¿cuál es

307

---

175 Una primera versión de este capítulo se presentó como ponencia en Bucaramanga el 20 de mayo de 2016, en el marco del I Foro “Rol de la academia dentro del proceso de Paz y Posconflicto”, organizado por UNIMINUTO, la ESAP y las UTS; luego fue publicada, con algunos ajustes, en la revista *Polisemia* (núm. 21, 2017, pp. 79-89), pp.79-89. Este capítulo es una versión revisada y aumentada de todo lo anterior.

la auténtica actitud ciudadana? Siguiendo a la tradición filosófica que ha pensado lo político desde la perspectiva de la acción, desde la praxis, y en especial a Hannah Arendt (2005b), sostengo aquí que es el coraje, virtud inspirada en la actitud parresiástica que promovieron los antiguos pensadores griegos.

Entonces, hablar de subjetivación política nos conduce a la cuestión del llamado “coraje” o audacia política, como característica y virtud esencial del auténtico ciudadano, que constituiría su diferencia frente al no ciudadano. Siempre desde una filosofía política de la acción, sería el paso del observar, interpretar y comprender un problema, concreto y vivido, a la voluntad praxeológica de actuar para resolverlo con todo el compromiso que se requiera. Así como Thoreau escribió: “Hay miles de personas que por principio se oponen a la esclavitud o a la guerra pero que, en la práctica, no hacen nada para acabarlas” (2007, p. 27), se trata del paso praxeológico del ver (situar y comprender la situación) al actuar (decisión valerosa para solucionarla). Pero, como las personas por lo general somos pragmáticas, temerosas o precavidas, siempre esperamos que sea otro quien comience a actuar. Pues bien, el auténtico ciudadano es quien se atreve a dar ese “primer paso”, convencido de que otros lo seguirán y así su “praxis testimonial” beneficiará a todos.

Ciudadano es entonces quien con coraje transforma sus análisis, palabras y pensamientos en actos y compromisos, pasando de la comprensión de una situación, y de la indignación que esta puede haberle generado, a la acción. Ahora bien, esto no excluye asumir que algunas palabras o discursos ya son actos en sí mismos y, por ende, que hay palabras que son parresiásticas o valientes con solo decirlas; por ejemplo, cuando se denuncia públicamente una injusticia en vez de quedarse callado ante ella, o cuando se dice la verdad (o se enseña lo que se cree, aunque no sea la verdad oficial) sin temor a las consecuencias que ello pueda traer. Por ende, lo que aquí llamo transitar praxeológicamente del ver al actuar es el paso de una palabra cautelosa o temerosa, que se expresa en lo privado o se queda en los pensamientos, a una palabra política que se dice sin temor y públicamente. Así, un pensamiento libre es claramente una acción política.



Cuando esto hace el ciudadano (sujeto político), con su pensamiento, su palabra y su acción, en este caso totalmente coherentes, ingresa realmente en el espacio público. Sea con una palabra valiente o con una acción pertinente, el propio ciudadano es quien ejerce su acción en dicho espacio político, liberando sus ideas, creencias o convicciones de su pensamiento para exponerlas (en el sentido de decir las y de “exponerse” al hacerlo) y encarnarlas de modo praxeológico en actos concretos. Gros lo señala cuando expresa que “el coraje es principalmente exponerse, en el sentido de que solo hay verdadero coraje cuando uno se exterioriza” (2006, p. 22). El coraje es entonces una cualidad que se actualiza cuando se exterioriza porque no basta con las intenciones, dado que su esencia es precisamente “actualizar las intenciones”.

Como alguna vez lo señaló Nelson Mandela, la valentía no es ausencia de miedo, sino el esfuerzo para triunfar sobre este. El valiente no es quien no siente miedo, sino quien logra conquistar dicho miedo y, en consecuencia, actúa con coraje. Hay que decir también que el sujeto o ciudadano que actúa con valentía no espera la menor recompensa o gratificación, pues el coraje es un ejercicio de total gratuidad; más allá de la satisfacción de sentir que se hizo lo correcto, que se actuó coherentemente con las propias ideas, no se debe esperar ningún otro beneficio. Simplemente, el coraje es levantarse para defender aquello en lo que se cree. Pero hace falta aclarar algo más: el concepto de coraje no es tan consistente como para atribuirle un solo sentido. Como lo plantea Manuel Cervera-Marzal (2012) se podría establecer una tipología del coraje político o ciudadano: el coraje de la verdad (que Foucault llama *parresía* y que se puede encarnar en la figura del militante político), el de la libertad (que Arendt considera heroísmo y de algún modo refleja a la persona del revolucionario) y el de la no violencia (*satyagraha* para Gandhi, entendida como la actitud de la desobediencia civil). Yo agrego aquí una cuarta posibilidad, que de algún modo podría recoger las tres anteriores: el coraje de enseñar, cuando muchos afirman que el oficio de maestro es una tarea necesaria para la sociedad, pero imposible de realizar, sobre todo por aquello de la autonomía del sujeto que decide o no aprender y que es el único responsable de su propia formación.

La historia nos presenta ejemplos diversos de cada uno de estos tipos de coraje: Sócrates, Montaigne, Rousseau o Simone Weil, con diversos tipos de discurso (orales o escritos) que expresan la propia verdad y persuaden por su coherencia; León Trotsky, Che Guevara, George Orwell o Flora Tristán, que rechazaron el orden establecido y lo arriesgaron todo por su propia verdad; Henry Thoreau, Mahatma Gandhi o Martin Luther King, e incluso el movimiento hippie, como ejemplos de resistencia civil frente a lo establecido; y nuevamente Sócrates, junto a maestros como María Montessori, Antón Makarenko, Celestín Freinet o Paulo Freire, quienes, pese a todo, lograron ejercer el “oficio de maestro” y nos legaron auténticas revoluciones pedagógicas.

### **La militancia de lo veraz (parresía): hacer de la vida un testimonio**

Este acercamiento al concepto de parresía (testimonio audaz de la verdad) se inspira en la reivindicación del concepto y su práctica realizado por Foucault en los últimos dos años de su vida, en sus cursos en el Colegio de Francia (París), que ya he tratado suficientemente en capítulos anteriores. Como ya señalé, hay que reconocer un significativo viraje en su reflexión filosófica, aún no suficientemente trabajado. Simplemente aclaro aquí que se trata de asumir una postura ética haciendo de la propia vida un “testimonio de la verdad” que tendrá necesariamente efectos políticos.

Foucault había planteado la cuestión del orden de los discursos como producción de los saberes, normas de comportamiento y modos de subjetivación, en el despliegue de una especie de máquina de poder-saber cuyos protagonistas (el psiquiatra y los locos, por ejemplo) parecen no tener margen de maniobra subjetiva. Discursos y dispositivos producen literalmente sujetos, sometidos al lugar que les es asignado. Ahora este último Foucault (2008) plantea un giro con la problemática del “cuidado de sí” y de la palabra veraz (parresía); parece oponerse a esta lógica del orden discursivo, pues interroga la posición del sujeto ya no como sujeción o producción, sino como acto, es decir, como ética: hay que pensar al sujeto como actor político, que

expresa públicamente lo que molesta, lo que no es agradable de oír, pero debe ser dicho, reversando así la cuestión del poder y la democracia. La parresía se define, entonces, como la toma de la palabra del ciudadano valiente que, rechazando la complacencia y la adulación, decide decir la verdad, cualquiera que sea el precio (para el pueblo, pero sobre todo para él mismo). Por ello, se puede hablar de “militancia de lo veraz”.

Este estilo de vida del hombre valiente, que toma la palabra para decir la verdad, ha sido constante en el curso de la historia. Según Foucault, el ascetismo cristiano medieval permitió que este modo de existencia, iniciado por los cínicos, pasara a la modernidad, donde se encuentra la figura del militante político que, como Simone Weil, no solo denuncia lo que no acepta (para ella, el capitalismo imperialista y la crueldad franquista), sino que va más allá, pues exige un coraje real al dirigirse a sus amigos más cercanos, con una verdad que es autocrítica; o como lo dice ella: una “reflexión para desagradar” (1960, p. 218). Guardadas las diferencias, es el mismo caso de Sócrates, que encarna la relación entre filosofía y vida ciudadana, entre filosofía y parresía, y entre vida ciudadana y parresía. Sócrates muestra en qué consiste ese cuidado de sí, centrado sobre cierto modo de veridicción, que pretende configurar un tipo concreto de existencia ciudadana, incluso si ello lo hace incomprendido por sus más cercanos amigos.

Es que aún entre los suyos, o mejor, sobre todo entre los suyos, el militante es mal visto; sacrifica su nombre al decir la verdad y obrar con justicia y, por su coraje, se expone a ser marginado. Al presentarse como el más fiel a la causa es estigmatizado. El militante, por creer y decir su verdad, siempre ha desequilibrado al revolucionario, quien, al ponerse del lado de los dominados, se cree libre de toda crítica. Ahora bien, “militante” no necesariamente significa ‘partidario’. Este último es quien expresa su verdad comprometiéndose con un partido político. Pero, hay que distinguir radicalmente el espíritu militante del partidario: la diferencia está en la forma como abordan la problemática y como la reflexionan. Ambos luchan por la verdad; pero mientras el militante lo hace de forma pensante (se podría decir filosófica), el partidario avanza a ciegas. Weil (1960) dice que estos últimos piensan “en cualquier

dominio, solo tomando posición ‘a favor’ o ‘contra’ una opinión. Después se buscan los argumentos, según el caso, sea a favor, sea en contra” (p. 69). El error es tomar primero posición y luego justificarla. Sócrates, en cambio, realmente preocupado por la verdad, procede de forma contraria: observa, recoge, selecciona, clasifica y organiza la información. Y solamente después, asume una opinión racional, conforme a la verdad, en tanto esto es posible al razonamiento humano. Además, señalo que a ese error del partidario se agrega el abordar los problemas de modo dualista (a favor/en contra) sin verlos en toda su complejidad.

En definitiva, la parresía no es solo coraje en acto (encarnar la verdad en la vida como lo hicieron los cínicos griegos) o en palabra (decir públicamente la verdad que molesta, como Sócrates): ella es también coraje de pensamiento o “coraje intelectual” para evitar el simplismo partidista, pues es tentador (por ser sencillo) eludir la reflexión adhiriéndose acríticamente a lo que el partido (o el sistema) nos define. Como afirma Weil (1960): “nada es más confortable que no pensar” (p. 60).

## El heroísmo veraz: ser revolucionario

El coraje de la libertad<sup>176</sup>, concepto asociado a la polis griega, concierne también al revolucionario de los tiempos modernos, pese a que la historia ha hecho que el término “revolución” siempre se asocie a las peores atrocidades. Por eso no sorprenden los temores de algunos frente a la inclinación totalitaria del héroe arendtiano quien, en nombre de la libertad, supera su miedo a la muerte y se expone públicamente pese a los riesgos que ello implica<sup>177</sup>.

---

176 Teorizado por Arendt, sobre todo en *¿Qué es la política? (2005b?)* se basa en el coraje y el amor por la libertad de aquel que prefiere morir a la servidumbre: “solo puede ser libre aquel que está dispuesto a arriesgar su vida” (2005, p. 83).

177 Sigo aquí el trabajo de Miguel Abensour sobre el heroísmo revolucionario en Arendt, titulado *Para una filosofía política crítica* (2007, pp. 257-263).

Abensour (2007) expresa que “El siglo ha conocido formas de heroísmo totalitario, sea en la exaltación del soldado que busca la movilización total, sea en la glorificación del hombre nuevo” (p. 257). Pero cabe anotar que el héroe, para Arendt, surge en y para la *polis*, siendo esta cualidad política del heroísmo lo que lo aleja de la tiranía y el totalitarismo. El héroe arendtiano no es un superhombre (como la historia oficial muestra a la mayoría de los “héroes”) pues se trata de un heroísmo al alcance de todos, reconciliando así heroísmo y democracia. Además, ese heroísmo, al ser posible para todos, es también experiencia colectiva: es cuestión de un “nosotros”, nunca solo de un “yo”.

Arendt propone un coraje nuevo y paradójico que, según Abensour (2007), es el “heroísmo de los sin nombre” (p. 262). Como escribió Enrique Lihn (2009) en su *Elegía a Ernesto Che Guevara*:

Las condiciones de la tragedia están dadas, y no faltan lo  
héroes;

más bien ellos forman ahora un ejército regular,

un río subterráneo que se ramifica en los lugares estratégicos,

un árbol subterráneo cuyo follaje es la tierra

[...] y hay también el conducto de los héroes; todos los héroes  
llevan a él como los pasos de una prueba de fuego;

[...] el signo de igualdad entre el que inicia la marcha y quienes  
le siguen guardando esa distancia camino de la lógica y del azar  
entremezclados “por el pantano cubierto de manglares”.

Hay el hombre Ernesto Che Guevara cuyo nombre es legión,  
pero de hombres que avanzan a favor de la historia [...]

Ahora bien, el heroísmo revolucionario, más allá de visiones idílicas, no puede ocultar su problematicidad. Al tratarse de que prime la libertad en lo humano (lo que expresa la máxima zapatista “mejor morir de pie que vivir arrodillado”) el revolucionario puede caer en el nihilismo por su disposición a sacrificar la propia vida (e incluso la de otros) para salvaguardar la libertad. Indudablemente detrás de esta idea se oculta una idea absolutista –e irreal

– de la libertad. El espíritu revolucionario, para lograr su objetivo, requiere de una versión relativa y restringida de la libertad. Así lo propone Arendt: el heroísmo revolucionario es humano, es decir, reconoce su finitud; en caso contrario es martirio o sacrificio.

Yo concluyo que para evitar este error la revolución requiere de una ética de los límites y de lo relativo, que no absolutice ningún extremo: ni rechazo o aceptación, ni singular o universal, ni individuo o historia ni, sobre todo, ni libertad o vida. Sin esa reflexión permanente, el revolucionario se vuelve totalitario, torturador.

Hay que recordar que el verdadero héroe es intrépido: no es quien no tiene miedo, sino quien reconoce y supera su finitud y su temor a la muerte, comprendiendo que esta solo tiene sentido desde la libertad. Su fuerza es más interior que física: se trata del dominio de sí, que es aprendizaje como lo señalan los antiguos, sobre todo Doroteo de Gaza quien “recomienda comenzar por habituarse a quitar pequeñas cosas, una vana curiosidad, una palabra inútil, para prepararse poco a poco a mayores sacrificios” (Hadot, 1998, p. 367).

El héroe revolucionario no es entonces un superhumano, semidiós y medio-hombre. El concepto aquí designa ante todo a esos héroes anónimos que, desde los comuneros colombianos hasta los zapatistas mexicanos y los “sansculottes” franceses, vivieron las revoluciones modernas. El héroe revolucionario nace y vive entre gente corriente y sufre problemas semejantes que generan empatía e identificación con él. Cuando Camus (1953) se pregunta a sí mismo qué es un hombre rebelde, responde: “Un hombre que dice no. Pero si niega no renuncia: es también un hombre que dice sí, desde su primer movimiento. Un esclavo, que ha recibido órdenes toda su vida, de pronto juzga inaceptable un nuevo mandato” (p. 27).

La vida del Che Guevara es el mejor ejemplo de heroísmo revolucionario en el Caribe americano. Nada lo predestinaba, nada lo obligaba a más. Su vida es paradigmática de múltiples cosas: heredero histórico de Simón Bolívar, alter ego espiritual de Fidel Castro, símbolo de la revolución moderna y “vengador” del Nuevo Mundo, no solo animó a muchos que se fueron a las

armas, sino a buen número de intelectuales. Su lección fundamental es que las ideas deben convertirse en acciones para no quedar reducidas a sueños. Creyó, a cualquier precio, en la liberación de los marginados y explotados latinoamericanos y de todo el mundo desposeído. ¿Qué significan la vida y la muerte del Che en términos simplemente humanos? Si eligió el no confort de la guerra y el riesgo de la muerte, fue porque una fuerza interior lo impulsaba a actuar y una causa lo llevaba a comprometerse: la libertad. Su enseñanza es que la esperanza siempre es posible. La experiencia cubana y boliviana del Che constituye un ejemplo representativo de lo que hemos llamado “coraje de la libertad”.

## **El coraje de la no-violencia (satyagraha)**

Aquí no se trata de negar el conflicto sino de participar en él sin violencia. El coraje de la no-violencia es resistir rechazando la posibilidad del “ojo por ojo” ante la crueldad o violencia del adversario. Ejemplos claros son la resistencia no-violenta o la desobediencia civil. Ante el agresor, el agredido puede optar por una de tres acciones: colaborar con él para salvarse, no hacer nada o evadir, o finalmente, resistir. Esta última acción es la más peligrosa, pues es posible resistir tanto con violencia como sin ella. Quienes resisten sin violencia, generalmente, actúan así porque no tienen armas, y no tanto por convicción. El ejemplo de Gandhi resulta incomprensible para muchos: ¿cómo un grupo de individuos desarmados resiste o actúa contra un adversario que tiene armas y seguro no dudará en utilizarlas si es necesario? Y es incomprensible porque implica un doble coraje: resistir (decir “no”) y resistir sin armas, es decir, con conciencia de debilidad frente a su adversario. Un ejemplo: El desafío de Gandhi en 1930 al colonialismo británico sobre el monopolio de la sal desencadenó una ola de desobediencia civil que ayudó a la expulsión del imperio británico. Las leyes de la sal gravaban su producción por lo que el país importaba sal británica. Gandhi y sus partidarios iniciaron una marcha para producir sal india y trasladarla sin pagar el impuesto: los británicos oprimieron la marcha, detuvieron a miles, y se negaron a realizar

cualquier concesión. Sin embargo, la resistencia generó efectos a largo plazo que subsanaron su incapacidad para lograr los objetivos inmediatos y deseados. Primero, sirvió de inspiración a quienes participaron (la mayoría no se había organizado antes); segundo, anunció al mundo que los hindúes eran una fuerza a tener en cuenta, y que el gobierno británico se había visto obligado a negociar con su líder; tercero, estimuló otras acciones de desobediencia civil; y, por último, tuvo una alta influencia en el pensamiento y la estrategia de otros como Martin Luther King. Se podría señalar así mismo la ola de movilizaciones no-violentas, en 1944, contra las dictaduras militares de El Salvador, Guatemala y Nicaragua que llevaban años en el poder.

Gandhi (2007) explica el porqué de este coraje: “el objetivo del desobediente consiste en convertir, no en constreñir, a aquel que hace el mal” (p. 140). Pero la vida y la historia muestran que persuadir mediante la razón no siempre se logra. Entonces, ¿con qué otro mecanismo se puede convencer al adversario político de su error? Gandhi (1990) responde: “Para obtener un resultado decisivo no basta convencer a la razón; hace falta igualmente tocar el corazón” (p. 162); cuando persuadir con el discurso racional ha fracasado, hay que usar medios no racionales. Según Gandhi, aceptando voluntariamente sufrir, el desobediente expresa su convicción; hay que sacrificarse para llegar al corazón del adversario y despertar su conciencia adormecida: a quien me golpea yo debo, como Jesús lo enseña, ofrecer la otra mejilla. Gandhi (1960) lo dice claramente:

Yo busco despuntar completamente la espada del tirano, no atacándolo con un acero mejor afilado, sino engañando su expectativa de verme ofrecer una resistencia física. Encontraré en mí una resistencia del alma que sale de su alcance. Esta resistencia primero lo engeguereará y después lo obligará a inclinarse (p. 110).

Así, el coraje es una condición de la acción no-violenta. Para persuadir es preciso oponerse sin violencia. Pero es útil recordar aquí los planteamientos de muchos (entre ellos Weber) que recuerdan que la ética del Sermón de la



montaña solo vale en las relaciones entre individuos, pero no entre grupos y naciones; es algo ético y para nada destinado a la política. Entonces hay que reconocer que la audacia parresiástica de Gandhi es justamente politizar esta ética, lo que tiene un doble interés: por una parte, reintroduce la ética en el escenario frío y cínico de la política; por otra parte, valida la acción no-violenta como forma innovadora para resolver conflictos.

El coraje de la no-violencia, como se dijo de los dos anteriores (verdad y libertad), vale también a nivel intelectual: se trata de romper con la ideología de la violencia que funciona como “verdadero chantaje en los ciudadanos al afirmar que la única forma de ser valientes es ser violentos, llamándolos cobardes si no lo son” (Muller, 2005, p. 77). Es cierto que, frente a un conflicto extraño, hay que elegir entre intervenir o mantenerse alejado; pero es falso creer que la única forma de intervenir es la violencia. Rechazar la alternativa dualista (violencia/cobardía) e introducir la opción de una acción no-violenta, es coraje intelectual, puesto que va en contra de la cultura dominante que no deja de justificar sutilmente el uso de la violencia.

## **El imposible, pero necesario, oficio de maestro: el coraje de enseñar**

Sócrates es uno de los más claros ejemplos de un maestro de vida que enseña que la sabiduría consiste en el conocimiento y cuidado de uno mismo, lo que permitirá conocer la realidad, en su totalidad holística y compleja.

Desde ahí distingo entre un “enseñador sofista” y el “educador socrático”. Ambos se incluyen en la categoría de maestro (didáskalos). Pero Sócrates insiste en el maestro que examina el alma del discípulo: no se propone depositar nada en él, sino iluminar, es decir, lograr que el propio discípulo discerna cuáles son las creencias que sostienen sus propios deseos, y los deseos que sustentan cómo habría de vivir. El logro del maestro no consiste en depositar nuevos conocimientos, sino en favorecer que el discípulo pueda decir lo que realmente cree, siente y quiere, y así despejar de su espíritu los discursos

ajenos; que el discípulo pueda, en otros términos, responder con sus propias creencias a sus deseos y sus actos específicos; de modo que, haciéndolo, se convierta en un auténtico ciudadano o sujeto político.

No es que Sócrates lo sepa todo; al contrario, su estilo es aprender dialogando. Conversa con sus discípulos y su método es novedoso: parte del juicio que cada cual tiene sobre las cuestiones de la vida que él propone y cuestiona; examina sus respuestas, suscitando la reflexión crítica. Sócrates es un hombre que busca, pero con el otro; sabe que entre dos (o varios), se comprenderá mejor la verdad de lo real. Bien conducido el diálogo hace estallar las falsas ideas; genera, progresivamente, la unanimidad, ayudando a encontrar la verdad. Y siempre hay un tercero ausente con el que se dialoga, el cual es preciso buscar más allá de la opinión, y se llama “verdad”: es en el entredós del diálogo que surge ese tercero que es lo verdadero.

Desde esta perspectiva, ¿en qué consiste el quehacer y el oficio del maestro? ¿Qué nivel de responsabilidad y autonomía tiene en el proyecto educativo, de sociedad y de país? ¿Qué cambios en el proceso de aprendizaje y enseñanza son posibles desde su quehacer profesional? ¿Qué importancia tienen sus prácticas educativas frente a las teorías pedagógicas vigentes? Todas esas y muchas más son cuestiones que ayudan a definir o perfilar la problemática de ese oficio, imposible pero necesario, del maestro. Aquí se trata, entonces, de las condiciones de una praxis educativo-pedagógica que conserve el sentido de la praxis socrática de no reducirse a la simple y pura producción de saberes, o peor, de estructurar un sujeto responsable sino de lograr el advenimiento de las acciones y palabras de las que los estudiantes, sin importar el nivel en que estén, puedan ser plenamente sus autores, en un contexto de construcción de ciudadanía. Porque es en términos de praxis como hay que pensar las profesiones imposibles y las prácticas pedagógicas; en términos de ese concepto aristotélico enriquecido hoy con la idea marxista de que la praxis es portadora -y ella misma es guiada- por esa temporalidad propiamente humana (historia), constituida en el orden de lo posible, de la alteridad/alteración, de la creación, de un proyecto emancipador, es decir, praxis comprometida que supone siempre el coraje y la valentía.

Esta misma problemática ha sido desarrollada por Meirieu (1998) cuando plantea la cuestión de la producción del sujeto educativo tomando como modelos referenciales los desastrosos resultados que narran las historias del monstruo de Frankenstein, Pigmalión, Pinocho, Robocop, etc. La quimera manufacturera se estrella, tarde o temprano, con un sujeto que ofrece resistencia al poder que se pretende ejercer sobre él, dado que su libertad siempre escapa a la voluntad del maestro. La relación educativa hay que construirla, pues, en una acción que permita la aparición de un sujeto que desea y habla en nombre propio, como un verdadero ciudadano, y ello requiere de una actitud de coraje parresiástico y ciudadano.

## A manera de conclusión

He presentado algunas figuras del coraje (parresía) en su sentido político: el militante, el revolucionario, el desobediente y el maestro. Y ello plantea otras problemáticas: ¿el coraje ciudadano implica ser militante o revolucionario? ¿Son compatibles las nociones de no-violencia y de verdad? ¿Es posible ser revolucionario sin ser violento? ¿Ser auténtico maestro es necesariamente ser revolucionario o militante político?

Hay que confrontar la no-violencia del desobediente con la verdad parresiástica del sujeto ciudadano porque son sus formas específicas de coraje. Quien mejor ha teorizado esta cuestión es, como he señalado, Gandhi. La sociedad política (y la escuela incluida en ella) siempre es espacio de confrontación de diversas verdades; todas con propósitos correctos pero parciales. Y normalmente, los individuos no asumen la relatividad de su verdad. La historia muestra siempre que aquel que cree poseer la verdad absoluta (sea religiosa, política o científica) es capaz de espantosos crímenes para defenderla<sup>178</sup>. La pregunta entonces es: ¿cómo Gandhi sostiene una idea de lo po-

---

178 El riesgo de una política fundada en una supuesta verdad absoluta es importante porque su búsqueda culmina en la guerra santa de los tiempos modernos. La historia,

lítico como búsqueda de la verdad, evitando al mismo tiempo que la acción política termine siendo autoritarismo o anarquía? La respuesta es, en el fondo, muy sencilla: mediante la distinción entre verdad absoluta y verdades relativas. Si la verdad absoluta existe, no podemos llegar a ella; solo conocemos verdades relativas, por eso no puedo juzgar o castigar al otro por detentar otra verdad. Y “si la verdad no implica por sí misma la deslegitimación radical de la violencia, entonces llegará siempre un momento en el que la violencia aparezca como un medio legítimo para defender la verdad” (Muller, 2008, p. 139). Gandhi, consciente de ello, había ligado sólidamente la no-violencia a la verdad para que esta última no terminara en conflicto armado.

Ahora bien, ¿el coraje ciudadano en cualquiera de sus vertientes (decir veraz, enseñar a ser reflexivo y crítico, desobedecer) implica siempre ser revolucionario? Habría que (re)conceptualizar la noción de revolución, pues por lo general se asocia “violencia” con “revolución”. Sin embargo, la historia reciente muestra múltiples acciones de resistencia civil no violenta, lo que nos invita a considerar la posibilidad de que el ciudadano sea revolucionario sin ser violento. Entendiendo que todo, o casi todo, ya ha sido dicho y reflexionado respecto de la versión “violenta” de la revolución, una revolución no-violenta es posible (Juliao, 2007, p. 168). Esta realidad podría conducir al replanteamiento de la filosofía política tradicional y, sobre todo, a reconsiderar el rol político del oficio de maestro.

---

escribe Gandhi, nos enseña que “millares de atrocidades han sido cometidas en nombre de Dios”. Gandhi asegura no conoce “mayor pecado que oprimir al inocente en nombre de la verdad”.

## 4. Una lectura paralela de la democracia:

### Foucault y Rancière

*El discurso revolucionario, cuando toma la forma de una crítica de la sociedad existente, desempeña el papel de un discurso parresiástico*

M. Foucault.

De entrada, afirmo que, como he expresado en otros capítulos, que el último Foucault, aquel que se ocupa ante todo del sujeto y de la verdad, y que afirma el rol del filósofo frente al poder, no puede oponerse al Foucault de las disciplinas y de los procesos de sometimiento, aquel de *La historia de la locura* y de *Vigilar y castigar*. Claro que los dos puntos de vista parecen contradictorios. El primero, llamado del orden de los discursos es aquel de la producción de saberes, normas de comportamiento y modos de subjetivación, el del despliegue de una máquina de poder-saber. La otra problemática, aquella del cuidado de sí y de la palabra verdadera (parresía), parece oponerse a esta lógica del orden discursivo. En efecto, ella plantea al sujeto no como sujeción ni producción, sino como acción o praxis, es decir, como ética. Allí donde, en la lógica de los saberes, poderes y normas, parecía disolverse el sujeto, ahora, de algún modo extraño, retorna. Esta aparente paradoja abre la puerta al tipo de preguntas que planteo aquí frente a la urgencia de un renovado pensamiento sobre la acción política.

Ahora bien, Rancière sostiene que el sujeto político “*nunca interesó a Foucault, al menos en teoría. Él se ocupa del poder*”<sup>179</sup>. Juicio, a mi modo de ver, injustificado, ya que la subjetividad es la culminación misma de la obra

---

179 Entrevista a Rancière en el número 1 de la revista *Multitudes*.

de Foucault; lo que pasa es que son dos conceptos disímiles de subjetividad política. A diferencia de Rancière, para quien la ética neutraliza la política, el sujeto político en Foucault es inseparable de la *éthospoiesis*, (la formación del *éthos*, la formación del sujeto). La necesidad de combinar la transformación del mundo (instituciones, leyes) y el desarrollo de uno mismo, de los demás y de la vida es, según Foucault, el problema mismo de la política. Estos dos conceptos expresan dos proyectos políticos y dos percepciones heterogéneas que provienen de una lectura divergente de las instituciones y del funcionamiento de la democracia griega. Ambos enfoques difieren no solo en su concepción de la política, sino también en la del lenguaje y el discurso.

Rancière es uno de los filósofos franceses vivos más atractivos. En su libro (2011) *El tiempo de la igualdad: diálogos sobre política y estética*<sup>180</sup> (2011), habla ampliamente de muchos otros pensadores, entre ellos, de Foucault<sup>181</sup>.

---

180 El título en francés es significativo: *Et tant pis pour le gens fatigués* ("Lástima por los que estén cansados")

181 El libro recoge entrevistas de Rancière realizadas entre 1981 y 2007, que tienen un gran interés por varias razones. La primera es que con ellas aclara temas fundamentales planteados anteriormente; y lo hace con claridad, precisión y rigor. La segunda razón que despierta interés por las entrevistas es su reflexión crítica sobre muchos pensadores anteriores y contemporáneos de los que demuestra un amplio conocimiento: Lacan, Castoriadis, Nancy, Badiou, Deleuze, Negri, Agamben, Derrida. Hay un análisis más profundo de sus afinidades y diferencias con Hanna Arendt, Michel Foucault o Pierre Bourdieu. Y una formulación de su polémica con la teoría democrática de Habermas o su análisis sobre Guy Debord y su "sociedad del espectáculo". La tercera razón es que Rancière demuestra que tiene capacidad crítica para expresarse sobre los acontecimientos del mundo que lo rodea, sobre todo de su país, Francia, que es el que mejor conoce y ejemplifica de modo más concreto. Finalmente, estamos ante una biografía intelectual y política detallada de Rancière, sobre todo de su relación con Althusser o de su militancia en el grupo maoísta *Gauche Prolétarienne*; es claro que, aunque mantiene una distancia crítica con lo anterior, nunca tiene el resentimiento del converso.

Rancière habla sobre un Foucault que ya no le puede responder; aunque lo hace con respeto, por supuesto. Plantea, de entrada, que Foucault influyó en él, sobre todo con su noción de “arqueología” (la voluntad de pensar las condiciones de posibilidad de una forma enunciativa o la constitución de un objeto). Dice que Foucault no habla de política ni del sujeto político: la política es la democracia, es decir, el dispositivo de enunciación y expresión de un colectivo que no acepta cómo están repartidas o funcionan las cosas públicas; para él, Foucault habla de *policía*<sup>182</sup>, es decir, de gobierno de sí y de gobierno de los otros; habla de tecnologías de poder, y esto, para Rancière, no es política. Tampoco lo es la estética de la existencia de Foucault, que, según él, es una pura estilización de las conductas privadas.

Más allá de esta crítica, cabe pensar en lo que tienen en común; no pertenecen a la misma época (Foucault nació en 1926 y Rancière en 1942), pero tampoco a generaciones diferentes. Ambos viven el mayo de 1968 y reciben influencia de Althusser<sup>183</sup>, sobre todo aquello de que la ideología no es solo un discurso (lo simbólico) ni una red mental (lo imaginario); ni siquiera un modo de ver y de sentir sino también, y, sobre todo, unas prácticas. Contra la ideología como discurso, imaginario y práctica establecida combatieron

---

182 Se refiere al Estado policial y las resistencias que produce, no a la acción política democrática de los que se oponen y crean alternativas.

183 Hay que recordar que Rancière reinterpreta la crítica althusseriana del sujeto desde una argumentación que muestra cómo este busca en realidad confrontar el sujeto de la ciencia: “‘lacritica del sujeto’, la teoría del ‘proceso sin sujeto’, es el truco que le permite al dogmatismo hablar nuevamente en nombre del proletario universal, sin tener que plantearse la cuestión de saber desde dónde habla y a quién” (Rancière, 1974, p. 221). No es en términos de sujeto o subjetividad que hay que pensar la cuestión política (ni sujeto individual, ni sujeto colectivo), sino en términos de *procesos de subjetivación* que ocurren en las relaciones sociales y de poder, en los lugares de trabajo o en el ámbito doméstico, en el trato con las instituciones tanto como en el espacio público-político. Es ahí donde los análisis de Rancière se entrecruzan con (y se diferencian de) los de Foucault.

tanto Foucault como Rancière. Y los dos estuvieron siempre del lado de los excluidos, aunque vinculados a tradiciones políticas diferentes: el liberalismo en Foucault o el anarquismo en Rancière.

Para Rancière, la democracia griega indica que la política tiene como principio exclusivo la igualdad; así como en el lenguaje hay que tener el mínimo de igualdad requerido para comprenderse, habría que verificar el principio de la igualdad política. La palabra requiere de un acuerdo lingüístico; la acción política puede aumentar y aprovechar el poder de la igualdad contenida en el lenguaje, así esta sea poca. En Foucault, en cambio, la igualdad es una condición necesaria pero no suficiente para la política. La *parresía* determina una relación paradójica con la democracia, ya que el “decir veraz” introduce la diferencia (el discurso) en la igualdad (de la lengua), lo que implica una diferenciación ética. La acción política se da en las relaciones paradójicas que la igualdad mantiene con la diferencia, lo que termina produciendo nuevas formas de subjetividad y singularidad. Quiero plantear más a fondo estas similitudes y diferencias, pues en realidad lo que Rancière sostiene es solo la imposibilidad de ver en la filosofía de Foucault un recetario político aplicable a los conflictos políticos y sociales. ¿Qué es entonces lo que facilita alguna concurrencia entre lo que Foucault construye históricamente y lo que Rancière demanda como un quehacer político para hoy?

## El “decir veraz” (parresía)

Foucault aborda la democracia desde la acción de “decir la verdad” (parresía), en concreto, a través del discurso de quien se levanta en la asamblea y asume el riesgo de decir la verdad sobre los asuntos de la ciudad. Toma, como elemento para analizar la democracia, un tema clásico de uno de sus maestros, Nietzsche: aquel del valor de la verdad, de la voluntad de verdad o incluso, de ¿“quién” quiere la verdad?

Esta relación entre verdad y sujeto ya no la plantea en los términos de su trabajo previo sobre el poder: ¿Cómo el poder hace del sujeto hablante, trabajador, o del sujeto vivo, un sujeto de saber? Desde finales de los años 1970,



su punto de vista ha cambiado: ¿con cuál discurso veraz el sujeto puede decir algo sobre sí mismo y los otros? Así, la pregunta que atraviesa su lectura de la democracia griega está guiada por una cuestión típicamente nietzscheana válida también hoy: ¿qué es decir la “verdad” después de la muerte de Dios? A diferencia de Dostoievski, el problema ya no es el “todo vale” sino “si nada es verdad ¿cómo vivir?” Si la preocupación por la verdad consiste en su permanente problematización, ¿cuál vida y qué poderes, conocimientos y prácticas discursivas pueden apoyarla?

La respuesta capitalista a dicha pregunta es la creación de una especie de mercado de vidas, donde todos pueden comprar la vida que les conviene. Ya no son las escuelas filosóficas, como en la antigua Grecia, ni la religión cristiana ni el proyecto revolucionario de los siglos XIX y XX los que proporcionan medios de vida y modelos de subjetivación política<sup>184</sup>; ahora lo hacen las empresas, los medios de comunicación y las redes sociales, la industria cultural.

En el capitalismo contemporáneo el manejo de la desigualdad se vincula a la producción y gestión de los modos de subjetivación. La política hoy actúa, a la vez, mediante la división y la distribución de roles y por la división de las funciones y el orden en los estilos de vida: todos los ingresos, todos los beneficios, todos los salarios se refieren a un *êthos*, es decir, a una forma de hacer y decir que prescribe e implica determinadas conductas. El neoliberalismo

---

184 El concepto “subjetivación política” que se problematiza en este texto se encuentra en un reciente artículo de Tassin (2012), que lo sintetiza en lo siguiente: “la idea aquí de subjetivación es la de la producción de una disyuntura, de una desidentificación, de una salida fuera de sí, más que la de un devenir sí mismo, más que una apropiación de sí, un recogimiento de sí que identifique un ser a lo que es, o a lo que se supone que debe ser, o a lo que desea ser, o incluso a lo que se le exige que sea” (p.37). Que sea política significa que ocurre bajo el efecto de condiciones exteriores, de circunstancias y modalidades externas al sujeto; pero también que procede de una ex-herencia (o da muestras de una desherencia) o eclosión. En síntesis, significa que lo que yo soy por nacimiento o pertenencia sociohistórica no define de antemano *quién me descubro ser* en un proceso concreto de subjetivación política.

es, a la vez, la restauración de una jerarquía basada en el dinero, el mérito, la herencia y una real feria de vidas donde las empresas y el Estado, en sustitución del maestro o confesor, prescriben cómo comportarse (cómo comer, vivir, vestirse, amar, hablar, etc.). El capitalismo contemporáneo, sus negocios e instituciones, su afán especulativo, prescriben una preocupación por sí mismo y un trabajo personal tanto físico como psíquico, un “buen vivir”, una estética de la existencia que parece señalar las nuevas fronteras de la subyugación capitalista y de la valoración, marcando una pérdida sin precedentes de la subjetividad.

Ahora bien, para problematizar todo esto, los últimos cursos de Foucault en el *Colegio de Francia* (1982-1984) son una herramienta irremplazable. Para un análisis adecuado se requiere, en primer lugar, no aislar el acto político en sí mismo, como lo hace Rancière, ya que, según Foucault, puede pasarse por alto la especificidad del poder capitalista que maneja política y ética, división desigual de la sociedad, producción de modelos de existencia y prácticas discursivas. Foucault nos invita a mantener juntos el análisis de las formas de subjetivación, el análisis de las prácticas discursivas y el de las técnicas y procedimientos para conducir la conducta de los demás<sup>185</sup>. Para decirlo brevemente: sujeto, poder y conocimiento deben ser considerados tanto en su irreductibilidad como en su relación necesaria. La parresía, al encauzar la subjetivación política hacia la esfera de la ética personal y de la constitución moral del sujeto, nos ofrece la oportunidad de pensar las complejas relaciones entre estos “tres componentes distintos, que no son reducibles el uno al otro [...] pero cuyas relaciones son constitutivas unas de otras” (Foucault, 2010, p. 10).

---

185 Deleuze (2003) precisa lo que hay que entender por subjetivación en Foucault, quien une la dimensión política colectiva (Rancière) con la dimensión política singular (Arendt). “Una línea de subjetivación es un proceso, una producción de subjetividad en un dispositivo [...]. Es una línea de fuga. Escapa a las líneas precedentes, se escapa de ellas. El sí mismo no es ni un saber ni un poder. Es un proceso de individuación que recae sobre grupos o personas, y se sustrae a las relaciones de fuerza establecidas como saberes constituidos” (p. 318).

## Entrelazando cuatro conceptos clásicos: *parresía*, *politeia*, *isegoría*, *dynasteia*

En sus dos últimos cursos, Foucault muestra que la *parresía* (el decir veraz), la *politeia* (lo que garantiza la igualdad de los ciudadanos) y la *isegoría* (el derecho legal para todos de hablar, sin que ello dependa de su condición social, privilegios de nacimiento, riqueza o conocimiento), establecen entre ellas relaciones paradójicas. Para que la *parresía* pueda existir, se requiere a la vez de la *politeia* y la *isegoría*, porque si bien cualquier persona tiene derecho a hablar en público, no es la distribución igualitaria de dicho derecho lo que permite ejercerlo.

El ejercicio efectivo de la *parresía* no depende ni de la ciudadanía, ni de un estatus legal o social. *Politeia* e *isegoría*, y la igualdad que declaran, son condiciones necesarias, pero no suficientes para hablar en público. Lo que hace que esto sea una realidad es la *dynasteia*<sup>186</sup>: el poder, la fuerza, el ejercicio y la realización efectiva del discurso que movilizan las singulares relaciones del hablante, consigo mismo y frente a quienes se dirige; es una fuerza de diferenciación ética, ya que se trata de una toma de posición frente a uno mismo, a los otros y al mundo. La *parresía*, tomando partido y dividiendo a los iguales, y generando controversia y litigio dentro de la comunidad, es una acción arriesgada e indefinida que introduce el conflicto y el agonismo<sup>187</sup> en el espacio público y puede llegar hasta la hostilidad, el odio y la violencia.

La búsqueda y afirmación de la verdad en la asamblea griega (y hoy se puede pensar en las asambleas de los movimientos sociales y políticos

---

186 El término *dynasteia* indica (con *dynastes*, *dynasteuo*) formas de poder ilimitado que pueden ser de carácter arbitrario. Según las fuentes de la época clásica, *dynasteia* puede referirse al poder personal absoluto, a la hegemonía de una ciudad, o al poder político de forma dinástica o territorial.

187 Agonismo. Del griego ἀγωνισμός *agōnismós* (rivalidad), derivado de ἀγωνίζεσθαι *agōnízesthai* (combatir, luchar).

contemporáneos, o en las redes sociales, ya que la democracia griega, a diferencia de la moderna no era representativa), presupone una fuerza, una acción sobre sí mismo (tener el valor de arriesgarse a decir la verdad) y sobre los otros (para persuadirlos, para guiarlos o dirigir sus comportamientos). Es en tal sentido que Foucault habla de diferenciación ética, de un proceso de individualización que desencadena el hablar parresíastico. La parresía implica que los sujetos políticos se constituyen a sí mismos como sujetos éticos, capaces de asumir riesgos, de desafiar y dividir a los iguales por sus puntos de vista, es decir, capaces de gobernarse a sí mismos y de mandar a los otros en una situación de conflicto. La parresía cambia la situación, abre a una nueva dinámica, precisamente porque introduce algo nuevo; su estructura, incluso si se trata de un Estado, es una estructura dinámica y agonística que desborda el marco igualitario del derecho, la ley y la constitución. Las nuevas relaciones que el decir-veraz expresa no están contenidas ni previstas en la constitución (en la igualdad) y, sin embargo, es únicamente a través de ellas y por ellas que la acción política es posible.

Entonces, según Foucault, la búsqueda de la verdad depende de dos regímenes desiguales: del derecho (la *politeia* y la *isegoría*) y de la *dynasteia* (poder o fuerza), y por esta razón la relación entre la enunciación (discurso) verdadera y la democracia es difícil y problemática. La parresía, al introducir una diferencia de hecho en la igualdad establecida y expresar el poder de autoafirmación, determina una doble paradoja. En primer lugar, no puede haber discurso cierto sino a través de la democracia, pero el discurso verdadero introduce en la democracia algo bastante diferente e irreductible a su estructura igualitaria, que es la diferenciación ética. En segundo lugar, la posibilidad de que el discurso verdadero muera o sea silenciado está consagrada en la igualdad, porque el conflicto, el agonismo y la hostilidad siempre amenazan la democracia. Es lo que en realidad ha sucedido en nuestras democracias occidentales donde ya no hay espacio para la parresía. El consenso democrático es la neutralización del decir veraz, y de la subjetivización, y de la acción que le sigue.

## Discurso y praxis política: crisis de la parresía y postura cínica

La diferencia entre Foucault y Rancière emerge con mayor claridad al profundizar en la relación que lenguaje y discurso mantienen con la política y el proceso de subjetivización política.

Cuando Rancière se refiere al hecho de que los excluidos (el *demos* o proletariado, los pobres o marginales) toman la palabra señala que esto no describe una toma de conciencia, que sería la expresión propia de aquel que habla (su interés o su pertenencia a un grupo social), sino la igualdad del *logos*. La desigualdad de la dominación presupone la igualdad entre seres hablantes, ya que para que el orden del maestro sea ejecutada por sus subordinados, el maestro y los subordinados deben entenderse con un lenguaje común. Hablar, aún en el caso de relaciones de poder altamente asimétricas, implica un acuerdo en el lenguaje, una “comunidad donde la igualdad es la ley” (1998, p. 102)<sup>188</sup>.

Así, para que la acción política sea posible, debemos suponer primero una declaración de igualdad que funciona como base de medición y fundamento de la diferencia entre la regla (igualdad) y el caso (desigualdad política). Habiendo declarado la igualdad en algún lugar, hay que consumarla, se debe ampliar y fortalecer: la política de igualdad se legitima en la lógica y la estructura del lenguaje. La política es la creación de una “escena donde se juega la igualdad y desigualdad de los actores del conflicto como seres hablantes” (1996, p. 80).

Para Rancière, en efecto, hay una lógica del lenguaje, pero esta lógica es desmentida por la dualidad del *logos*, que es palabra y expresión. La palabra es, a la vez, el lugar de una comunidad (discurso que expresa los problemas) y de una división (palabra que emite órdenes). Y el discurso político debe

---

188 Lo mismo dirá más adelante cuando habla de dos lógicas: “La lógica igualitaria implicada en el acto de hablar y la lógica desigual inherente al lazo social” (1998, p. 115).

argumentar y manifestarse en contra de esta dualidad, estableciendo que tanto el *demos* de la antigüedad como los proletarios modernos son seres que, por el hecho mismo de que hablan y argumentan, son seres de razón y discurso y, por lo tanto, iguales a los que les mandan. “La disputa no es sobre el contenido del lenguaje [...] Se refiere a la consideración de los seres parlantes como tales” (1996, p. 71).

Pero si Rancière juega con los universales y la racionalidad discursiva, Foucault describe la subjetivación como el proceso inmanente de ruptura y constitución del sujeto. La parresía en Foucault, para usar una fórmula de Guattari, surge del lenguaje. No hay lógica racional o discursiva, porque lo dicho no está indexado en las reglas del lenguaje o la pragmática, sino asociado al riesgo de tomar posición, con la autoafirmación existencial y la praxis política. No hay una lógica del lenguaje, sino una estética del discurso, en el sentido de que lo dicho no prueba lo que ya está allí (la igualdad), sino que se abre a algo nuevo que ocurre por primera vez en el acto mismo del habla.

La parresía es, entonces, una forma de expresión muy diferente de aquella de la pragmática discursiva de los performativos. Estos últimos plantean fórmulas o rituales lingüísticos que presuponen un estado más o menos institucionalizado del hablante y en los cuales el efecto que debe producir lo dicho ya está dado institucionalmente de antemano (“La sesión está abierta”, declarado por quien tiene facultad para ello, solo repite algo ya sabido). La parresía, por el contrario, no asume ningún tipo de estatus, porque es el enunciado de cualquiera. A diferencia de los performativos, ella “se abre a un riesgo indeterminado, a campos peligrosos, o en todo caso, a posibilidades no determinadas” (Foucault, 2010, p. 61). Su aparición determina una fractura, un cambio de situación y hace posible una serie de efectos desconocidos de antemano. Los efectos del discurso parresiástico no solo son siempre singulares, sino que, ante todo, afectan y comprometen al sujeto hablante. Por eso, la reconfiguración de lo real concierne primero a quien toma la palabra. Dentro de la declaración parresiástica se anuda un doble pacto del sujeto: se obliga a la declaración y a su contenido, a lo que dijo y al hecho de decirlo. Hay retroacción de lo dicho sobre el modo de ser del sujeto: “Al producir el

acontecimiento de lo declarado, el sujeto cambia, o afirma o, por lo menos, determina y especifica cuál es su modo de ser en tanto que habla” (p. 66).

La parresía manifiesta así el coraje y la postura de aquel que dice la verdad, que dice lo que piensa, pero también manifiesta el valor y la posición del interlocutor que se compromete a aceptar como verdadera la verdad hiriente que oye. El que dice la verdad, quien dice lo que piensa, “signa de alguna manera él mismo la verdad que enuncia, se une a esta verdad, y está obligado, por lo tanto, a ella y por ella” (p. 14). Pero también asume un riesgo que concierne a la misma relación que mantiene con aquellos a quienes se dirige. Si el maestro tiene un saber técnico y no arriesga nada al hablar, el parresial asume tanto el riesgo de la controversia como el de la hostilidad, la violencia, el odio y la muerte. Asume el riesgo de dividir a los iguales. Así, entre quien habla y lo que afirma, entre quien dice la verdad y quienes acogen su discurso se establece un vínculo emocional y subjetivo, que podemos llamar “creencia” y, como lo recuerda James (2009), es una “disposición para la acción”. Esta relación con uno mismo, con los otros y la creencia que los une no están contenidas ni en la igualdad ni en la ley.

Rancière considera la crisis de la democracia griega una mera pretensión de la voluntad de los aristócratas para la restauración de sus privilegios de nacimiento, de estatus y de riqueza, mientras que Foucault, sin dejar de lado este aspecto, ve en esta crisis una relación entre la política y la ética, entre igualdad y diferenciación. Los enemigos de la democracia resaltan ese problema que los defensores de la igualdad como único principio de la política (Rancière, Badiou) no ven y que es una de las trampas en la que cayó el comunismo del siglo XIX y XX, sin lograr respuestas factibles.

Como estos últimos sostienen, si todos pueden expresar su opinión sobre los asuntos de la ciudad, habrá tantas constituciones y gobiernos como individuos. Si todos pueden hablar, entonces a los locos, borrachos y tontos se les puede permitir opinar sobre los asuntos públicos de la misma forma que a los competentes. Si hay distribución de la palabra sin control del derecho de hablar, cualquiera puede decir todo y nada. Entonces ¿cómo distinguir el buen del mal orador? ¿Cómo lograr una diferenciación ética? La verdad,

dicen siempre los enemigos de la democracia, no puede ser dicha en un campo político definido por la indiferencia entre los sujetos hablantes. “La democracia no puede dar lugar a la diferenciación ética entre sujetos hablantes, deliberantes y decisores” (Foucault, 2010, p. 46). Estos argumentos recuerdan inmediatamente la crítica neoliberal al igualitarismo socialista (los aumentos salariales iguales para todos, la igualdad de derechos sociales para todos): la igualdad impide la libertad, la igualdad impide la diferenciación ética, la igualdad ahoga la subjetividad en la indiferencia de los sujetos de derechos.

Foucault, del mismo modo que Guattari, nos advierte que no podemos oponernos a la libertad neoliberal que, en realidad, expresa la voluntad política de restablecer jerarquías, desigualdades y privilegios, desde una política igualitaria; hacerlo obviaría las críticas que los movimientos políticos plantearon al socialismo igualitarista, mucho antes que los liberales. Por eso no se limita a denunciar a los enemigos de la democracia, sino que, desde el pensamiento de los cínicos antiguos, tuerce las críticas aristocráticas en su mismo terreno: aquel de la diferenciación ética, de la constitución del sujeto y de su futuro.

Desde la crisis de la parresía emerge una verdad que ya no se expone a los riesgos de la política. El decir veraz se desvía hacia la esfera de la ética personal y la constitución del sujeto moral, desde una doble alternativa, aquella de la metafísica del alma y la “estética de la vida”, es decir, del conocimiento del alma y su purificación, que da acceso al otro mundo; y aquella de las prácticas y técnicas para probar y experimentar el cambio de sí mismo, de la vida y del mundo, aquí y ahora. Se trata de la construcción de sí mismo ya no como alma, sino como estilo de vida. Esta alternativa ya existía en Platón, pero son los cínicos quienes realmente lo explicitan. La diferencia entre los cínicos y el platonismo se puede resumir así: los cínicos plantean otra vida/otro mundo, otra subjetividad y otras instituciones, pero en este mundo, aquí y ahora; mientras que para Platón se trata de otro lugar, del otro mundo y la otra vida, idea que continuará vigente con el cristianismo.

El cínico vuelve al tema tradicional de la vida verdadera donde se había refugiado el decir veraz. La vida verdadera, en la tradición griega, es una vida



que escapa a la perturbación, los cambios, la corrupción, la caída, y se mantiene sin modificaciones en la identidad de su propio ser. Los cínicos invierten la vida verdadera reivindicando y practicando una “vida otra”, “otredad que debe conducir a cambiar el mundo. Una vida otra para un mundo otro” (Foucault, 2010, p. 264). Cambian el tema de la “vida soberana, tranquila para uno mismo y para los demás” por la “vida militante, vida de combate y lucha contra sí mismo y por sí mismo, contra los demás y para los demás” (p. 261), como combate, en el mundo y contra el mundo. Los cínicos, más allá de la crisis de la parresía, de la impotencia de la democracia y la igualdad para producir una diferenciación ética, unen indisolublemente política y ética (y, por ende, verdad). Dramatizan y reconfiguran políticamente la cuestión de la relación con uno mismo, separándola de la buena vida, la vida soberana del pensamiento antiguo.

## **Dos formas de entender y vivir la acción política**

Ahora bien, estas dos lecturas de la democracia griega que hacen Rancière y Foucault provienen de dos modelos muy diferentes de lo que es la acción revolucionaria.

Para Rancière la política se constituye en cuanto compensación del daño causado a la igualdad a través de la demostración, la argumentación y la interlocución. Con la acción política, los dominados pueden demostrar que hablan en lugar de hacer ruido. También pueden demostrar que no hablan otro idioma, sino que hablan y dominan la lengua de sus amos. Por último, pueden demostrar, mediante argumentos adecuados e interlocución, que son, a la vez, seres de razón y de discurso. Este modelo de acción revolucionaria busca incluir, reconocer; algo que, pese a lo polémico, es un reconocimiento dialéctico. La política convoca a la división en partes donde, a la vez, “ellos” y “nosotros” se oponen, donde dos mundos se dividen sin dejar de reconocer que pertenecen a la misma comunidad: “Los no tenidos en cuenta, compartiendo, se apropian, por efracción, la igualdad de los otros, pudiendo ser así tenidos en cuenta” (1996, p. 159).

Si queremos encontrar algo que se asemeje al modelo Rancièrè, habría que referirse no a la democracia política, sino a la democracia social que se formó a partir del *New Deal* y la posguerra. Esta socialdemocracia es, de modo reformado, el modelo dialéctico de la lucha de clases donde el reconocimiento y la disputa entre nosotros y ellos son el motor del desarrollo capitalista y de la misma democracia. Lo que Rancièrè (2005) defiende en la democracia social del estado de bienestar es una esfera pública de interlocución, donde los trabajadores (sindicatos) se incluyen como sujetos políticos y el trabajo ya no es un asunto privado, sino público. La dificultad de la posición de Rancièrè (y más generalmente, de toda la izquierda) es la dificultad para criticar e ir más allá de este modelo que sin duda ha expandido los límites de la democracia en el siglo XX, pero hoy en día es un obstáculo real al surgimiento de nuevos temas y sujetos políticos, ya que es constitucionalmente incapaz de incluir sujetos diferentes al Estado, los sindicatos y los empleadores.

Muy diferente es el modelo político de Foucault, que emerge de su análisis de la democracia griega. ¿Por qué será que busca una escuela filosófica como los cínicos, una escuela en la margen, minoritaria, una escuela filosófica popular sin mucha estructura doctrinaria, para problematizar la subjetividad política? Lo que parece sugerir Foucault es lo siguiente: venimos de la política, a la vez dialéctica y totalizante de la *demos*. “Los sin partido - los antiguos pobres, el tercer Estado o el proletariado moderno - solo pueden tener la nada o el todo” (Rancièrè, 1996, p. 27). No se ve bien que los cínicos, así como los movimientos políticos surgidos de 1968 (del movimiento femenino al de los desempleados), digan “somos el pueblo”, es decir, somos a la vez la parte y el todo.

En el modelo de Foucault, el problema no es que cuenten los “sin partido”, demostrando que hablan el mismo idioma de sus amos, sino aquel de una transmutación de todos los valores, que concierne primero a los marginados y a su propio modo de subjetivación: en ella la igualdad se combina con la diferencia, la igualdad política con la diferenciación ética. Nos encontramos así con Nietzsche, a través de los cínicos que pasaron a la historia de la

filosofía como los que alteraron el valor. El lema de los cínicos sobre “cambiar el valor del dinero” se refiere tanto a la alteración de dinero (*nomisma*) como a la alteración de la ley (*nomos*). Los cínicos no piden el reconocimiento, no quieren ser contados o incluidos; ellos cuestionan las instituciones y formas de vida de sus contemporáneos a través de la experimentación y la prueba en ellos mismos, los demás y el mundo.

O sea que el problema de la constitución de sí mismo como sujeto ético - político requiere de juegos de verdad específicos. Ya no más el juego de la verdad del aprendizaje, la adquisición de proposiciones y conocimientos verdaderos como planteaba el platonismo, sino el juego de la verdad “volcada sobre sí mismo, sobre lo que podemos hacer, sobre el grado de dependencia alcanzado, sobre el progreso que logramos [...] Esos juegos de verdad no tienen que ver con los *mathemata*, no son cosas que se enseñan y se aprenden, se trata de ejercicios que cada uno hace, probándose a sí mismo, luchando en este mundo” (Foucault, 2010, p. 210). Los juegos de verdad política practicados mediante la constitución de una vida otra y de otro mundo, no son aquellos del reconocimiento, la demostración o la lógica argumentativa, sino los de un experimento político que aúna los derechos y la formación del *êthos*. Así, la oposición entre Platón y los cínicos, nos recuerda las diferencias que venimos señalando entre Foucault y Rancière.

## **La realización de lo político: *logos* y existencia, teatro y *performance***

Para Rancière la política solo se concretiza creando una escena teatral donde los actores interpretan el artificio de la interlocución política desde una doble lógica, al mismo tiempo razonable (ya que postula la igualdad) y poco razonable (porque esa igualdad no existe en ninguna parte) de la discursividad y la argumentación. Para que haya política, hay que construir una escena de libre expresión y razón, interpretando y dramatizando, en el sentido teatral del término, la diferencia entre la norma y el hecho, entre la lógica policial y la lógica de la igualdad. Esta concepción de la política es normativa.

Cualquier acción que conciba el espacio público de modo distinto a una interlocución, mediante la palabra y la razón, no es acción política.

De hecho, los movimientos contemporáneos nunca olvidan representar la lógica política descrita por Rancière construyendo una escena de palabra y razón reclamando la igualdad mediante la demostración, la argumentación y la interlocución. Pero esa lucha para ser reconocidos como nuevos sujetos políticos no es su única forma de acción política. Y lo más importante, estas luchas ocurren en un entorno que ya no es el de la dialéctica y la totalización del *demos* (aquello de ser a la vez la parte y el todo, “nada y todo”). Por el contrario, para instituirse como nuevos sujetos políticos, están obligados a destruir esa política del pueblo y la clase obrera, tal como se concreta en la democracia política y social de nuestras sociedades. Los movimientos políticos juegan y hacen malabares con estas diversas formas de acción política, pero en la lógica de que ello no se limita a escenificar la igualdad o su ausencia. La igualdad es la condición, necesaria pero no suficiente, del proceso de diferenciación donde los derechos para todos son los soportes sociales de una subjetivación que pretende producir otra vida y otro mundo.

Los cínicos, en lugar de una escena teatral, nos hacen pensar en los *performances* del arte contemporáneo, donde la exposición pública (en el doble sentido de manifestarse y ponerse en peligro a sí mismos) no se hace necesariamente por el lenguaje, la palabra o las semióticas, ni por la forma del drama teatral del juego de personajes, de la interlocución y del diálogo. ¿Cómo funciona ese proceso de subjetivación que abre el camino para una vida otra y un mundo diferente? No solo por la palabra y la razón. Los cínicos, además de ser seres hablantes, son también cuerpos que dicen algo, incluso si esto no pasa a través de los canales significantes. Cumplir con sus necesidades (comer, defecar) y deseos (masturbarse, hacer el amor) en público, provoca, escandaliza, obliga a pensar y sentir; todas estas son técnicas performativas que sugieren una multiplicidad de semióticas. Bastones, bolso, pobreza, falta de vivienda, mendicidad, sandalias, pies descalzos, entre otros, mediante los cuales el modo de vida cínico se expresa, son enunciados no verbales. El gesto, el acto, el ejemplo, el comportamiento, la presencia física constituyen

prácticas y semióticas de expresión que se dirigen a los demás por otros medios distintos de los hablados. En los performances cínicos, el lenguaje no solo tiene una función denotativa y representativa, sino ante todo una función existencial. Ella afirma una ética y una política, contribuyendo a construir territorios existenciales, como dice Guattari<sup>189</sup>.

En la tradición griega existían dos vías para la virtud: el camino largo y fácil, que pasa por el *logos*, es decir, por los discursos y los aprendizajes académicos, y la vía corta pero difícil de los cínicos, que de algún modo es silenciosa. La ruta corta o abreviada, sin discurso, es la del ejercicio y las pruebas. La vía cínica no se hace pública solamente por el lenguaje, por el habla, sino que se expone en su realidad material y cotidiana. Es una vida material y físicamente pública que reconfigura inmediatamente las divisiones constitutivas de la sociedad griega, el espacio público de la *polis*, por una parte, y la gestión privada de la casa, por otra parte. No se trata de oponer el *logos* y la existencia, sino de establecerse en su brecha para cuestionar los estilos de vida y las instituciones. Así, para los cínicos, no puede haber verdadera vida sino como otra forma de vida, que es a la vez forma de existencia, auto-manifestación, plástica de la verdad, pero también trabajo de demostración, convicción y persuasión mediante el discurso.

Es claro que en Rancière existe, como en la mayoría de las teorías críticas contemporáneas (Virno, Butler, Agamben, Michon) un sesgo logocéntrico. A pesar de su crítica a Aristóteles, seguimos en la dependencia y en el marco

---

189 Esto hay que entenderlo como un proceso de singularización que, al tiempo que nos sustrae (o busca sustraernos) de los universales existentes (universales que nos separan de lo que nuestra subjetividad puede, que nos subjetivan de modo alienado), pretende crear una presión existencial, un *grasping* dirá Guattari (1996), un modo de "agarrarnos" al mundo, de no quedar en el aire. Singularización que sin embargo no es repliegue sobre sí mismo, sobre el territorio del yo. Y que requiere, antes que un psicoanálisis, mapas cartográficos conectados a los territorios existenciales que se van conquistando. Trazar un mapa es hacer performance, puro desplazamiento, errar permanente, nómada. Véase *Cartografías esquizoanalíticas* (Guattari, 2000).

de las formulaciones del filósofo griego: el hombre como el único animal que posee lenguaje y que es un animal político porque tiene lenguaje. Al atacar la semejanza que el *logos* establece entre hombre y animal, los cínicos atacan los fundamentos de la filosofía y la cultura griega y occidental: “La animalidad jugaba, en el pensamiento antiguo, el papel de punto de diferenciación absoluta para el ser humano. Distinguiéndose de los animales es que el ser humano afirmaba y demostraba su humanidad. La animalidad era todavía algo repulsivo para esta constitución del hombre como ser razonable y humano” (Foucault, 2010, p. 288). Los cínicos no dramatizan la diferencia entre igualdad y política, sino las prácticas de la vida verdadera y sus instituciones, exponiendo una vida sin vergüenza, una vida escandalosa, una vida que se manifiesta como desafío y ejercicio, en la práctica, de la animalidad.

### **División y producción: la puesta en común de lo sensible**

El proceso de subjetivación política, para Rancière, implica un *êthos* y unos juegos de verdad. Requiere que el sujeto se constituya mediante la palabra y la razón, practicando los juegos de verdad de la demostración, la argumentación y la interlocución. Y esto, incluso si en ellos la política no puede definirse como una actividad específica, porque se articula con la ética (constitución de un sujeto de razón y de palabra) y la verdad (prácticas discursivas que demuestran y argumentan). No vemos cómo podía ser de otra manera. Pero si no se puede hacer de la política un modo de acción autónomo, igualmente es imposible separar la política de lo que Foucault llama “microfísica de las relaciones de poder”.

Esta división de lo sensible que establece Rancière, que organiza tanto la distribución de las partes (división de clases) como el modo de subjetivación (ellos/nosotros) no deja espacio para relaciones de poder. Se trata de una división racional de funciones y roles, modos de percepción y expresión producidos, y en esta doble producción las relaciones micropolíticas juegan un papel fundamental. La división de la sociedad en clases (o partes) se da por la simetría de las prácticas discursivas (saber), las técnicas de gobierno de las

conductas (poder) y las modalidades de la responsabilidad (sujeto). Pero este compartir dualista no solo resulta de la acción transversal de los tres dispositivos (saber, poder, sujeto), sino que está atravesado por relaciones de micropoder que la hacen posible y operativa. Las relaciones hombre/mujer, niños/padres, maestro/alumno, médico/paciente, entre otras, desarrolladas por lo que Guattari llama “equipamientos colectivos” (producir integración, producir ciudad) de sometimiento, son constitutivas de la división en partes<sup>190</sup>.

Existe entonces una distribución de lo sensible, una microfísica del poder que atraviesa también a los excluidos (y que los divide según otras líneas de la gran brecha dialéctica del nosotros/ellos). Es imposible entender el capitalismo contemporáneo sin problematizar la relación entre lo molar (las grandes oposiciones dualistas capital/trabajo, ricos/pobres, los que mandan/los que obedecen, los que tienen título para gobernar/los que lo no tienen) y la microfísica (relaciones de poder que se basan, pasan y se forman en interior mismo de los excluidos). Lo orgánico, la existencia y la vida no son conceptos vitalistas a los que se oponen los conceptos de la división política del *demos*, sino campos donde se ejerce la microfísica del poder y donde permanentemente hay luchas, litigios, sujeciones y subjetivaciones.

Ahora bien, las reflexiones sobre el modo como los cínicos consideraban la existencia y la vida pueden proporcionar armas de resistencia frente a los poderes del capitalismo contemporáneo que hacen de la producción de subjetividad la primera y más grande de sus fabricaciones. En el capitalismo contemporáneo es imposible separar la ética de la economía y la política. Foucault dice que el paso de la parresía del dominio político a la ética individual, “no es menos útil para la ciudad. Animándoos a cuidar de vosotros, es a la ciudad entera que soy útil. Si puedo proteger mi vida, es en interés de la ciudad” (2010, p. 83).

Indudablemente, las técnicas de formación de la *bios* (técnicas gobierno de sí y de los otros), integradas y reconfiguradas por el poder pastoral de la

---

190 Véase al respecto Foucault (1978) en su debate con Deleuze y Guattari sobre los equipamientos de poder.

iglesia cristiana, no cesarán de crecer en importancia a través de la acción del estado de bienestar. En el capitalismo la gran cadena de preocupaciones y ansiedades, la preocupación por la vida, resultan apoyadas por el Estado, al mismo tiempo que envía a la población a sacrificarse en la guerra. Cuidar de sí mismo, realizar un trabajo reflexivo sobre uno mismo y sobre la propia vida, significa preocuparnos de cómo hacer y decir lo necesario para ocupar el lugar que nos ha sido asignado en la división social del trabajo. Cuidar de sí mismo es una orden para subjetivarnos como responsables de la función que nos ha sido asignada. Estas técnicas se han probado ampliamente en los pobres contemporáneos (desempleados, trabajadores pobres, etc.). La pregunta que plantean los conceptos de existencia y vida no es la del vitalismo, sino aquella de ¿cómo politizar estas relaciones de micropoder mediante una subjetivización transversal? Si no todo es político, como dice Rancière (porque de ser así la política no estaría en ninguna parte) entonces todo es politizable, añade Foucault<sup>191</sup>.

La formación del *êthos*, de la *bios*, de la existencia que los cínicos practican no es una variedad del discurso moral; no es una nueva pedagogía o el vehículo de un código moral. La formación del *êthos* es, a la vez, un “lugar de experiencia” (Foucault, 2010, p. 4) y una matriz experiencial donde se articulan las formas de conocimiento posible, las normativas de comportamiento para los individuos y los modos de existencia virtual para posibles y nuevos sujetos. En cambio, para Rancière (1955) la política no es tanto una experiencia, sino una cuestión de forma: “Lo que da naturaleza política a una acción, no es su propósito o el lugar en el que se ejerce, sino solo la forma (que incluye la verificación de la igualdad en el ejercicio de la acción) de una comunidad que solo existe por la división” (p. 55).

---

191 Rancière parece descuidar, al definir teóricamente la política, aquello que él mismo analiza desde el punto de vista histórico: el trabajo sobre el sí mismo o la formación del *êthos* que describe magníficamente entre los trabajadores del siglo XIX.



## Conclusión: la subjetivación política

La subjetivación política, en Foucault, no es solamente una discusión sobre la igualdad y la desigualdad, ni una evidencia del daño causado a la igualdad, sino una verdadera creación inmanente que se enraíza en la brecha entre igualdad y desigualdad, y desplaza la cuestión de la política, abriendo el espacio y el tiempo indeterminado de la diferenciación ética, de la formación de un yo colectivo. Si la política es inseparable de la formación del sujeto ético, entonces la pregunta por la organización se vuelve central, incluso de modo diferente al del modelo comunista. La reconfiguración de lo sensible es un proceso que será objeto de un trabajo militante que Guattari (1989), ampliando la intuición de Foucault, definirá como un trabajo político analítico.

Rancière, por el contrario, no siente interés por la cuestión de las formas de organización de los colectivos políticos; únicamente considera los cambios producidos por los actos de subjetivación política. Es decir, no ve el acto de subjetivación en su acrecentamiento cercano a la inmediatez. Se niega a interesarse por las formas de consistencia de los grupos que los producen, mientras que pregunta específicamente por sus normas de constitución y funcionamiento, su modo de expresión y de democracia; precisamente, porque la acción política de la intervención es inseparable la acción de la constitución del sujeto.

Si la relación paradójica entre igualdad y diferencia no puede inscribirse en una constitución o estatuto, si no puede ni ser aprendida ni enseñada, sino solo experimentada, entonces la cuestión de cómo actuar en conjunto se vuelve fundamental. ¿Qué ocurre durante y después del discurso, cómo este acto de diferenciación retorna, no solo en quien lo enuncia, sino también en quien lo recibe, es decir, cómo se forma una comunidad unida por la enunciaci3n y el artificio que no se cierra en su propia identificaci3n, sino permanece abierta a la diferenciación ética?

[Nunca plantear] la cuestión del *éthos* sin preguntar al mismo tiempo sobre la verdad y la forma de acceso a la verdad que

podrá configurar este *êthos*, y sobre la estructura política dentro de la cual este *êthos* hará valer su singularidad y diferencia [...] nunca plantear la cuestión de la *aletheia* sin revivir al mismo tiempo, sobre esta misma verdad, la cuestión de la *politeia* y del *êthos*. Lo mismo para la *politeia*. Lo mismo para el *êthos*" (Foucault, 2010, p. 63).

La cuestión política es entonces: ¿cómo reinventar y practicar la igualdad en estas nuevas condiciones?

Creo que todo lo anterior puede sintetizarse con una anécdota según la cual Foucault, en medio del trabajo con los prisioneros del GIP, le enseñó a Rancière que "las articulaciones entre teoría y praxis no se llevan a cabo sobre la modalidad de una teoría que se aplica, de un saber sobre la sociedad que va a transformarse en acción sobre la sociedad, sino mucho más bajo la forma de encuentros entre formas de discurso y prácticas que se elaboran en diferentes lugares" (Rancière, 2014, p. 74). La lección praxeológica es que la ciencia no se trae del exterior, que (en este caso) los prisioneros tenían sus propias teorías sobre la cárcel. Que siempre hay que ir al encuentro del pensamiento real, aquel que se expresa y opera en las instituciones, en los discursos de la gente común, en las prácticas, en las luchas. Que es necesario deslocalizar el pensamiento de las instituciones académicas oficiales y de sus divisiones disciplinares, para percibirlo operando en los discursos reales que pretenden nuestra dominación, pero también en los de aquellos que luchan contra la dominación; y, del mismo modo, desacatar las fronteras disciplinares, yendo al encuentro de saberes otros, heterogéneos: "Michel Foucault habló alguna vez de una filosofía que sería un poco como una guerrilla, en la que el filósofo nunca estaría allí donde se lo esperaría" (Rancière, 2004, p. 33)

De algún modo, se afirma que la subjetivación política no puede pensarse al margen de las manifestaciones éticas, artísticas e incluso espirituales de la política, puesto que estas despliegan, de diversas formas, unos efectos sobre lo que se asume como común, y reconfiguran nuevos modos de concebir el sujeto político por caminos inusuales de la subjetivación. Como lo dice Galvis (2016):

La subjetivación política está en el centro de los debates que se plantean a la hora de considerar, en primer lugar, la crítica práctica y permanente de nuestro ser histórico, crítica que se propone como un movimiento ético del sujeto sobre sí mismo, en el marco de una ontología crítica del presente, tal y como la presenta Michel Foucault; en segundo lugar, la manera como las prácticas artísticas y la política permiten reconfigurar el paisaje de lo sensible a partir de una cierta comprensión estético-política que solo tiene sentido en su relación con la división de lo sensible, esto es, en términos de Rancière, con la distribución espacio-temporal de los lugares, las funciones y las partes en una esfera común. (pp. 31-32).

Y ello porque la subjetivación, según Tassin (2012), “designa un proceso y no un estado” (p. 37), lo cual significa que no puede asignársele un estatus o categoría, una identidad fija y establecida. O, dicho de otro modo, aunque la subjetivación no es un sujeto (donde hay subjetivación no hay sujeto), tampoco es un llegar a ser sujeto, como si ya supiéramos lo que significa “ser sujeto”: no hay sujeto ni en el origen del proceso ni en su culminación. La subjetivación es un devenir, un caminar sin detenerse, caminar, que en sí mismo, no se configura como un punto de partida o de llegada, sino que siempre es un transitar errante.

Por eso la subjetivación política de la que se ha hablado produce “seres sin identidades ni asignaciones, sin pertenencias ni obligaciones de fidelidad” (Tassin, 2012, p. 38). Y esto cambia radicalmente, creo yo, la idea de lo político: de lo que se trata es de generar un espacio de polémica, de litigio, de discrepancia, para convocar y confrontar las identidades, llevando a que estas se configuren en una dinámica heterológica de lo propio impropio. Así, la política se expresa en el momento en el que se genera un *topos* polémico de enunciación, en el que muchas instancias cuestionan su propia identidad y la lógica que las atraviesa, divide o moviliza. Luego, el rasgo diferencial en este proceso de subjetivación política es el intervalo: el surgimiento de una subjetividad nueva que confronta lo policial, pero que no asume un lugar propio.

Todo esto es más decisivo en la sociedad actual que podemos llamar, entre otras cosas, “sociedad extractivista y expropiadora”<sup>192</sup>, que ha cambiado la centralidad del ciudadano y del trabajo, por la del consumo y la especulación (ya no funciona produciendo sino especulando), generando así violencias y exclusiones a todo nivel, pero sobre todo una “cultura extractiva” normalizada (corrupción, delincuencia institucionalizada, narcotráfico) en la que robar o matar ya no son cosas graves. Tal vez es el momento parresiástico de dejar de pensar en que el Estado es central para el cambio político y poner el centro en la comunidad, en el hermanamiento (más que en la solidaridad), en crear vida más que en especular con ellas.

---

192 Las instituciones políticas extractivas se caracterizan por: a) distribuir el poder político en pocas manos y b) un estado central que no es fuerte pues no provee los bienes públicos claves. Las instituciones inclusivas, en cambio, son aquellas que permiten y alientan la participación de la mayoría en las actividades económicas y políticas, estimulando la educación y el desarrollo tecnológico. Las instituciones extractivas están diseñadas para extirpar las riquezas de un sector de la sociedad para beneficiar a una élite privilegiada.

## 5. Un caso de parresía en el cine:

### los Paraísos de Ulrich Seidl

*El espíritu lleva en sí mismo su propia morada  
y puede en sí mismo hacer un cielo del infierno o un infierno del cielo.*

El paraíso perdido, John Milton.

He señalado que Foucault atribuye un lugar central a la experiencia que vincula la autotransformación personal con el acceso a la verdad, cuestión que hemos remontado hasta los planteamientos originales de Sócrates. Desde esta perspectiva, ya lo mencioné en capítulos anteriores, la verdad se convierte en una experiencia en la cual hay que transformar nuestra existencia para acceder a lo verdadero. Aparece así toda la problemática de lo espiritual y de su relación con la filosofía, redefiniendo a esta última como una experiencia de transformación de sí mismo ante la prueba de la verdad. A través del concepto de *parresía*, Foucault problematiza la relación entre discurso verdadero y transformación de sí mismo. La noción de *parresía*, en sentido foucaultiano, está afectada por el modelo cartesiano de experiencia de lo evidente. A grandes rasgos, para Descartes la verdad es lo (racionalmente) innegable. En el marco de una investigación filosófica, lo que puede ser puesto en duda debe ser puesto en duda y, entonces, el discurso que no es examinado o criticado no necesariamente tiene una relación válida con la verdad. Según dice Foucault, en cambio, el “*parresiasta dice la verdad porque él sabe que se trata de la verdad, y sabe que es verdad porque realmente es verdad*” (1983, §I).

Por eso este trabajo sobre sí mismo implica un cuestionamiento constante y, sobre todo, una vigilancia permanente frente al mundo, los otros y sí mismo. No se trata ya solamente de recrearse a sí mismo en respuesta a la sumisión, sino de tener el coraje de convertirse en otro, y ello, en un mundo “totalmente otro”. Esta relación entre vida y verdad supone ponerse

constantemente en juego, siempre con el riesgo de un abandono de sí requerido para la aparición de una vida diferente (otra): se trata entonces de trazar las dimensiones éticas que implica este coraje de decir la verdad. La parresía, como otra forma de pensar la relación entre subjetividad y verdad, como una forma de subjetivación en la cual el sujeto no se aferra a la verdad de forma identitaria, es una actitud por la cual el sujeto se pone perpetuamente en juego. Es importante resaltar la relación establecida por Foucault entre el concepto de crítica y el de parresía. Y subyacente, pero presente, está la cuestión del rol del intelectual y aquella de la tarea social de la filosofía.

La pregunta de base es simple: ¿qué significa hoy hablar con la verdad? Sujeta a numerosos malentendidos, evocar esta noción supone el peligro de caer bien en lo impreciso, bien en la propaganda. Con todo, si lo falso y la mentira existen, y mucho más en el mundo actual de redes que difunden la llamada “posverdad”, es necesario tratar en alguna parte del decir verdadero y la verdad como contraria a lo retórico. El modo de vida aparece, en esta perspectiva, como el correlativo esencial, fundamental, de la práctica del decir veraz de las otras. Y habrá, según Foucault, cuatro modalidades de discurso que reposan sobre la noción de verdad: la profecía, la sabiduría, la enseñanza y la parresía. Mi interés se centra aquí sobre esta última modalidad del decir veraz que hemos tratado en capítulos anteriores, recordando que lo que distingue precisamente esta modalidad del decir veraz de los otros, es que el sujeto del discurso, el parresial –a diferencia del profeta, del sabio o del enseñante– asume un riesgo en la práctica misma de su discurso porque la verdad que enuncia es particularmente perturbadora.

En la historia del pensamiento occidental pueden distinguirse diversas formas de parresía: la de Sócrates, la de los cínicos, la de la literatura antigua y neotestamentaria, entre los primeros cristianos, y después de un desplazamiento, hacia los siglos IV-VI, la parresía de los ascetas cristianos. Habrá luego una parresía revolucionaria, incluso anarquista y terrorista, como un “paso al límite, paso dramático o delirante, de este coraje por la verdad” (p. 170), y finalmente, una parresía que, a partir de mediados del siglo XIX, según Foucault, se manifiesta en el arte (Baudelaire, Manet, Flaubert). Como todo arte

está orientado contra las formas ya adquiridas, todo arte tiene un “carácter antiaristotélico”. Y la parresía le otorga un “carácter antiplatónico”; el arte es anti-cultural. Si entendemos por cultura un conjunto de trabajos y técnicas implementados para tratar y mejorar ciertos hechos naturales a fin de desarrollarlos o explotarlos mejor, el arte tiende a bifurcar la cultura, generando así una ruptura escandalosa por la cual la verdad quiere tomar cuerpo. Ahora bien, esta ruptura escandalosa, por la cual la verdad se manifiesta, marca los dos filmes de Ulrich Seidl<sup>193</sup>: *Paraíso-Amor* (2012) y *Paraíso-Fe* (2012)<sup>194</sup>, que analizo desde las diversas formas de parresía delimitadas por Foucault. El discurso parresiástico en estos filmes a veces se apropia las características de la parresía socrática, otras veces las de la parresía cínica, e incluso las de la parresía cristiana. Mi hipótesis es la siguiente: el enfoque *alèthurgico* genera un impacto perturbador porque, por una parte, se enfoca en las certezas, destruyendo la comodidad que establecen; y, por otra parte, rompe el consenso, revelando su falsedad puesto que se lo considera como adquisición cultural. El objeto de estudio es el fuero interno humano y su devenir en un medio sin restricción (ni un régimen totalitario ni una restricción personal dictan las opciones).

---

193 Ulrich Seidl (Viena, 1952) es un guionista, productor y director de cine austriaco. Logró el gran premio del jurado en 2001 en el Festival de Venecia por su película *Hundstage* (Días de canícula), una historia surrealista. Su estilo es marcadamente documental y basa sus escenas en hechos de la vida cotidiana que cualquier persona puede comprender, presentando la soledad, crudeza y necesidades sentimentales de la vida. Su trilogía *Paraíso*, conformada por los largometrajes *Amor*, *Fe* y *Esperanza*, es uno de los trípticos cinematográficos más memorables de la posmodernidad, comparable en términos creativos (aunque apelen a universos muy distintos) con la “Trilogía de Tres Colores” de Kieslowski, con la “trilogía de la glaciación emocional” de Haneke o incluso con la “trilogía del amor”, de Linklater.

194 No abordé el tercer largometraje de la trilogía, *Paraíso: Esperanza* (2013), porque, desde mi perspectiva, se aleja de la problemática que aquí me interesa, aunque subraya una cuestión importante, la del modo de vivir de la generación que desciende de los personajes de los otros dos filmes, una generación “necesitada de afecto”.

## La parresía en Ulrich Seidl

Aquí la considero desde dos niveles, ligados uno a otro: a) el de las problemáticas tratadas; y b) el de los procesos discursivos usados. En un primer nivel, la parresía de Ulrich Seidl ataca la *doxa* desde los ejes bello/feo y normal/anormal: juega con lo oculto, incluso lo reprimido, obligándolo a desvelarse “tal cual”, tanto en la vida societal como en la individual. En estas condiciones aborda, en *Paraíso: Amor*, la problemática del turismo sexual, como una especie de colonialismo contemporáneo. En *Paraíso: Fe*, por otra parte, ausculta las manifestaciones de la espiritualidad en la época contemporánea y cuestiona no tanto la diversidad de religiones que circulan libremente, sino el ardor dominante de una voluntad propia que desea satisfacerse. La forma como se exploran esas problemáticas es por sí sola perturbadora, pues demostrando sin concesión el mecanismo de funcionamiento de lo humano (donde todos somos concernidos), no existen los “buenos” y los “malos” en lados diferentes. Hay una banalidad del mal, similar a la recordada por Arendt (2003) o Agamben (1998, 2002), excepto que en Ulrich Seidl se trata de aquella que cada uno puede encontrar en sí mismo. Sin embargo, esas problemáticas, desagradables y poco amables, podrían ser enunciadas de modo menos apremiante y sin generar tanta molestia<sup>195</sup>, si el discurso no demostrara cuán fácil es partir de lo banal para hundirse en los extremos y, luego, transformar lo extremo en banal<sup>196</sup>. Porque el miedo de encontrarse en el extremo desaparece desde que uno está en él: deslizamiento brillantemente identificado en *Paraíso: Amor* donde los acontecimientos se muestran en su brutalidad. Esto, según Niney (2007), parte de una estrategia de “distanciamiento

---

195 Existen otros filmes y libros que tratan las mismas problemáticas sin llegar a producir un impacto tan desestabilizador; por ejemplo, *Vers le sud* (Laurent Cantet, 2005) sobre la problemática del turismo sexual.

196 Para nada desprecio las diferencias entre un régimen totalitario y una democracia; y tampoco postulo que todos los ciudadanos, en un régimen totalitario, están implicados en la banalidad del mal.



del espectador para desestabilizar su percepción de la realidad y del cine”, según Niney (p. 169).

Esos filmes no recurren en efecto ni a la explicación histórica, ni a la crítica “constructiva”, ellos exhiben un cierto estado de las cosas presente, como un grueso síntoma o un monstruo, sin intentar explicar ni las razones (pasadas) ni las justificaciones (por un futuro más o menos brillante), y entonces de modo escandaloso... (p. 168).

Ahora bien, se trata de una acción que sitúa a aquellos que la ejercen “en contravención de la prohibición”, según la feliz expresión de Niney (2007, p. 166). Protagonistas y espectadores son ubicados en un cara a cara, aboliendo la muralla de la ficción por el choque de la verdad. Pero la operación más cruda, me parece, es aquella que conduce a encontrarse, en la irrupción misma de la verdad, cara a cara consigo mismo y a rencontrar el monstruo que se es. Esta operación culmina en *Paraíso: Fe*. Mostraré ahora más en detalle esos niveles de manifestación de la parresía en los dos filmes.

## La parresía desde el eje bello/feo

La primera cosa que choca, en los *Paraísos* de Ulrich Seidl, es la apariencia física de los personajes femeninos. En la tradición cinematográfica pareciera que la actuación está prohibida a las damas de más de 70 kg. En tanto que en *Paraíso: Amor*, irónicamente, se mantiene una disimetría entre esos cuerpos pesados y deformados de mujeres blancas que superan la cincuenta y los cuerpos esbeltos de los jóvenes negros. El filme transgrede así la *doxa* de lo bello. Chateau (2010) ha demostrado que la estética comienza a emerger como disciplina autónoma “en el momento mismo [siglo XVIII] cuando lo bello es degradado a un valor entre otros” (p. 6). Su relativización se amplifica progresivamente siendo contestada por lo extraño en Baudelaire, lo paroxístico en Bretón, la muerte en Valéry (pp. 107-108), o el sufrimiento en Dostoyevski (2012, p. 153). Pero en todos esos casos, y desde Sócrates hasta

Gustavo Klimt, pasando por Pierre Soulages, se trata de lo bello, aunque los criterios cambien y las fronteras se hayan modificado. Solo en los cínicos, parece, se niega su valor y, en su lugar, se entroniza aquel de lo feo (Foucault, 2010, p. 239). La parresía cínica acentúa la función deliberadamente reductora frente a las convenciones, incluidas aquellas que conciernen a la manera de vestirse, de comer, de llevar su vida sexual (p. 153). El cínico, conocido como el filósofo del hablar franco y de la insolencia, defiende una vida inmediata y salvaje, próxima a aquella del animal que no distingue entre lo bello y lo feo. Lo que atrae la cólera del cínico es la doble vida de la gente; por eso su provocación ofrece una imagen de la incoherencia en la cual viven, dominados por la apariencia. Lo bello se inscribe así en lo aparente, en el mostrarse. Pero la verdadera vida es una vida totalmente diferente (otra vida), que se desarrolla aquí, en este mundo. El cínico no conoce esa aspiración a otro mundo que aparece en el platonismo y marca el origen de la metafísica occidental (p. 226). El cinismo representa una “mueca a la verdadera vida” (p. 209).

Algo similar se capta en los filmes de Ulrich Seidl, incluso si lo feo no es valorado, aunque sí es tomado indiferentemente de la realidad, tal como un *ready-made*<sup>197</sup>. La Belleza es cuestionada: “¡Es increíblemente bella!”, exclama Teresa, el personaje principal de *Paraíso: Amor*, al ver su habitación de hotel en Kenia. Esta belleza paradisiaca da el título al filme y recuerda el estado en el cual se está: expulsados del Paraíso, aspirando a una belleza que nos es negada. Una barrera separa, en el filme, a aquellos para los que el “paraíso” está abierto de aquellos a los que les es cerrado, y los soldados armados vigilan la frontera. Se paga, pero como todo es pagable, todo es entonces comprable. El *ready-made* de los cuerpos de las mujeres blancas cumple funciones especiales

---

197 El término, que se podría traducir como ‘arte encontrado’ –o mejor ‘objeto encontrado’ (en francés, *objet trouvé*; en inglés, *found art* o *ready-made*) o ‘confeccionado’–, describe el arte realizado mediante el uso de objetos que normalmente no se consideran artísticos, a menudo porque cumplen una función no artística. Marcel Duchamp fue su creador a principios del siglo XX, comenzando el llamado “arte conceptual”.

a lo largo de todo el filme: autentifica la historia del turismo sexual y acentúa la imposible espontaneidad de ese amor, “delicadamente” pagado por las mujeres blancas a los jóvenes negros. Al fin de cuentas, neutraliza el lado porno de las escenas que están al límite, como por ejemplo aquella del aniversario de Teresa, donde el *strip-tease* del chico de la playa desencadena la orgía.

## La parresía desde el eje normal/anormal

Así mismo, desde el comienzo del filme, el discurso confronta la *doxa* según el eje normal/anormal. La escena de presentación del personaje principal tiene un interés semántico y una intensidad particular. En *Paraíso: Amor*, Teresa es presentada dando instrucciones a los conductores de los carritos chocones, un grupo de personas en situación de discapacidad mental.

Irrumpe así la audacia del discurso, resaltando que estas personas, pese a su condición, se divierten en la feria. Se ataca así una prohibición cultural tácitamente aceptada: aquella de no representar a los enfermos divirtiéndose, ya que, desde el punto de vista de los “normales” ellos son “infelices”<sup>198</sup>. Con todo, estas personas que se divierten en el filme lo hacen de la misma manera que todos. Alguno, más hábil, ríe con las colisiones; a otros no les gustan y se irritan al ser chocados; otros incluso permanecen completamente concentrados, sin expresar ninguna emoción. Tres personas, sentadas en un banco, como espectadores, reaccionan cada una a su modo: uno ríe ruidosamente; el segundo se molesta con aquel que ríe; el tercero se aburre. Así, la escena nos confronta con nuestra propia manera de pensar y cuestiona los límites entre lo normal y lo anormal. El realizador no oculta su intención de alterar la transparencia de la representación: “Esta escena provoca de un golpe una serie de preguntas en el espectador. Viendo esos rostros de los discapacitados, esas distorsiones de caras, uno se pregunta inmediatamente “¿qué es

---

198 Hay excepciones bastante prudentes, por ejemplo, *Le Huitième jour* (1995) de Jaco van Dormael.

la belleza?”, “¿qué es un cuerpo?”, y estos son precisamente los temas de mi filme”, afirma Uldrich<sup>199</sup>. Así, el cuerpo despojado de todo, desprovisto de todo ornamento, constituye, como en los cínicos y en los ascetas cristianos, “el teatro visible de la verdad” (Foucault, 2010, pp. 168-169). El cuerpo, por sí solo, puede perjudicar la *doxa* cultural.

Por parte, la manera como los carros chocones giran (la cámara frente al conductor, a su altura) muestra el respeto que la instancia enunciativa da a los protagonistas. Colocándolos a los pies de unos edificios aplastantes, representados sobre la imagen *kitsch* de la feria, los carros chocones semejan los vehículos que circulan sobre las avenidas de esta ciudad. Se construye así un mundo diegético<sup>200</sup>, donde realidad, juego y decorado cohabitan y se mezclan, donde el que se divierte lo hace presionando a los otros. Teresa ocupa un pequeño lugar, pero participa, así sea solamente dando sus instrucciones.

### El amor en *Paraíso: Amor*

El objeto prioritario del discurso parresial, en el filme, es el amor. O mejor, lo que se presenta mediante esta palabra cuando se la usa en relación con lo que se está viviendo. Munga, el joven negro de la playa, anuncia, al comienzo de su relación con Teresa, que se siente atraído por ella porque es bella; porque tiene una bella sonrisa. Pero, Teresa también tiene un cuerpo, y su cuerpo desnudo se expone en las escenas de amor y exige caricias reales; si

---

199 En entrevista realizada por Gregory Couataut para *Film de Culte* (14 de diciembre, 2012).

200 Cabe recordar que, desde los tiempos de Platón y Aristóteles, el concepto de *diégesis* se opuso a *mímesis*. La diferencia es que la primera, a través de la figura de un narrador, desarrolla un mundo ficticio pero verosímil cuyas convenciones pueden diferir de las del mundo real o, incluso, contradecirlas; mientras que, en la segunda, las convenciones del texto quieren apearse a las convenciones sociales. Dicho de otro modo, un texto “mimético” busca reproducir hechos naturales o sociales documentados, mientras que uno diegético busca crear y obedecer sus propias reglas.

bien a su compañero le falta la ternura, Teresa despliega sus instrucciones y el joven ejecuta: tocar sus senos, uno después del otro, no al mismo tiempo, y dulcemente, no pellizcarlos, mirarla a los ojos (“es decir en el corazón”), besarla con ternura. ¡Escena divertida! Las cosas no son sugeridas, todo se muestra en tiempo real, tanto el cuerpo de Teresa como las caricias de Munga y sus reacciones espontáneas. Es necesario ser confrontado así para comenzar a cuestionarse sobre lo que es el amor, sobre el contacto físico y sus relaciones, ¿el cuerpo tiene un rol en el amor o este determina la relación con el cuerpo? Pero también: ¿hasta dónde puede vivirse el amor en el discurso y a partir de cuándo las palabras pierden su poder mágico de suplir las “cosas”? Durante el juego Teresa es capturada; ella se descubre enamorada en el momento mismo en que el Apolo negro se cansa y desaparece. La pena de amor y el dolor del yo herido llegan a confundirse, el paraíso se transforma en infierno. Teresa sufre, y este sufrimiento es incluso más grotesco que el amor antes realizado. El turismo sexual es, por supuesto, despreciable, e incluso aquellos que lo practican prefieren no admitirlo sino ocultarlo bajo un montón de supuestos sentimientos. El escándalo del filme está en que resalta que el turismo sexual está confusamente ligado a la humillación, frecuentemente mutua, y que la manera como esta ocurre es inocente: el impulso de esconder lo falso en el envoltorio de lo verdadero. Llegados a esta fase del señuelo, fase de falso amor o fase de falso sufrimiento, y en cuanto “víctima”, Teresa llegará muy lejos: hasta la violencia física, la orgía sexual e incluso humillar a otro al que ella ya no da más instrucciones sino que le ordena lo que debe hacer y cómo debe luego desaparecer. Por eso el filme no aborda la problemática del turismo sexual resaltando la fealdad; el filme profundiza y llega a demostrar de donde viene lo feo: de nosotros mismos. El discurso cuestiona la pureza de los sentimientos, incluso del amor, y plantea la cuestión de la arrogancia del ser humano, lo que hace que haya en él una parte de inhumanidad que cohabita con la parte de humanidad y la domina a veces. Una vez activada, ella lleva al desenfreno.

El discurso en el filme se asemeja así a la parresía practicada por Sócrates, que consiste en una interpelación a la gente para examinar su conciencia. La

parresía socrática, su “*epiméleia heautáu*: ocúpate de ti mismo”, que Foucault (2010, p. 21) llama también un “cultivo de sí”, consiste en un examen de conciencia, necesario para el sujeto y su constitución como tal. Sócrates pedía a sus interlocutores dar cuenta de sí mismos, impulsándolos a buscar cuál relación hay entre ellos mismos y el *logos* (la razón) (p. 134): “Ahí donde el profesor dice: *Yo sé y escúchenme*, Sócrates va a decir: Yo no sé nada, y si me ocupo de ustedes, no es para transmitirles el saber que les falta, sino para que, comprendiendo que ustedes no saben nada, aprendan así a ocuparse de ustedes mismos” (p. 82).

Se trata de probar las almas, y esta misión, que atrae la atención de la gente sobre la necesidad de cuidar de sí mismos, conduce a Sócrates a la muerte (pp. 88-97, 105). Ulrich Seidl, a su vez y a su manera, acude a un “cultivo de sí”, a un examen de conciencia, para que se pueda evitar la trampa, para poder reconocer lo verdadero de lo falso, para no humillar pretendiendo amar.

## La escena de la orgía

Teresa festeja su aniversario, sus amigas de la playa soportan un fuerte sol: “¡Por ti y por el amor!”, y le ofrecen el regalo: un joven negro que va a hacer *strip-tease*. La cinta, que normalmente adorna los empaques, esta aferrada aquí a su sexo. Teresa tendrá la tarea complicada de desamarrarla. Los procesos discursivos son aquellos que Niney (2007) subraya: la cámara frontal, en un cara a cara, sin salirse del campo ni jugar entre el campo y el contracampo (p. 167). A algunos no les gusta este tipo de planos, “cuidadosamente compuesto (s) y sin otro punto de vista que aquel del pequeño teatro cínico del cineasta” (Béghin, 2012, p. 24). Se trata de los planos estables, correctos, centrados y limpios que predominan en los filmes de Ulrich Seidl y cuyo objetivo es mantener la espontaneidad de las reacciones de los protagonistas, sin evadir los detalles perturbadores, expulsándolos fuera del campo. Todo el arsenal de actos – desvestidas, danzas, caricias, etc. - va a ser probado. El stripper es despedido sin haber cumplido su misión. “Necesitamos las erecciones, una-dos-tres-cuatro-cinco”: Inge cuenta a todas las mujeres presentes.

La escena es perturbadora; está al límite del género pornográfico sin caer en él, pues faltan algunos elementos de este<sup>201</sup>; el filme muestra sus propios límites. Pero la escena no representa la abyecta situación como si fuera atractiva, sino todo lo contrario. Recuerdo que el sentido global transmitido por el filme es una cosa; pero el sentido que emana de los actos y los enunciados de los personajes es otra. Entonces, la enunciación comunica aquí los actos de los personajes sin justificarlos de ninguna forma. Paradójicamente, distanciarse de la declaración frente al comportamiento de los personajes es señal de autenticidad, y pasa por lo crudo de la representación. Así, lo que constituye esta escena, y lo que la hace repulsiva, es la imbricación particular entre sexualidad, comercio, cinismo y humor. El joven negro está presente como objeto, cuya única cualidad es aquella de poseer un órgano sexual. El objetivo de esta reunión es divertirse, pasar un buen momento. No habrá nada de catarsis, ninguna toma de conciencia, ni en las mujeres atormentadoras ni en la supuesta víctima. Con todo, pocos son felices, como se ve en el filme. Representación cruda, esta escena queda atascada en la conciencia. Todo refleja la imagen de África que tiene Ulrich Seidl<sup>202</sup>: “África me fascinó por su diversidad y sus angustias, su horror y su belleza, su miseria y la riqueza proveniente del turismo, siendo éste nada diferente a una forma moderna de colonialismo”.

Este neocolonialismo, como se ve en el filme, pretende los mejores sentimientos, la búsqueda de lo natural, la lucha contra la precariedad, sin olvidar la caridad. En varios momentos, Teresa da dinero para los parientes de su primer amante, que caen uno tras otros enfermos, y para los niños de la escuela que después visita. La decepción de la maestra es contundente: “¿Por

---

201 Véase la definición de *pornographique* que da Genín (2013) en “Entre l’industrie de l’Internet et la solitude des graffiti”, *Revue Proteus*, n° 5, pp. 6-14. Ahora bien, en el filme de Seidl, no hay grandes planos de penetraciones de órganos sexuales, característica esencial del género pornográfico.

202 En entrevista por *Univers Ciné* (23 de abril, 2013).

qué tan poco?”. Teresa queda estupefacta frente ante esta búsqueda de dinero demasiado directa. ¿Qué pasa con la caridad y los sentimientos, en general, en este engaño evidente? El dinero circula tanto bien como mal, acompañado de historias fabuladas por los nativos para estimular el comercio. Se establece un rompimiento entre lo vivido y el discurso, las palabras ya no transmiten ninguna verdad, el discurso no tiene nada que ver con la realidad. Como lo observa Jullien (2010, p. 27), los neocolonizadores son “esos Otros que pasan de la era de la subsistencia a la del gasto”, y que los “indígenas” sueñan con llegar a ser y, mientras tanto, se benefician a su manera. Este tipo de relaciones perversas se basa en un acuerdo mutuo:

Cada uno, en esas condiciones, se hace cómplice del otro. Porque nadie se engaña –ni el “indígena” en su rol, ni el turista del carácter ficticio de aquel–; e incluso, cada uno sabe que el otro no se deja engañar más, pero no obstante se asegura como si pudiera tomar ventaja de este trueque: uno para continuar, cueste lo que cueste, nutriendo su deseo de exotismo; el otro para sobrevivir de alguna manera. (p. 29).

Mejor que cualquier otra, la escena del aniversario de Teresa demuestra qué tanto esas relaciones son pervertidas, porque el dinero lo dicta todo: los sentimientos, los chistes y el deseo sexual, la humanidad y la inhumanidad. Por otra parte, no se trata de mucho dinero, pues dado el estatuto social de los personajes, es casi gratuito. Esas vacaciones en el “paraíso” son baratas. Así, el filme no promete salir de esta situación tan indigna, que exhibe tal cual es: ese universo del *hakuna matata*<sup>203</sup> es un paraíso de la apariencia, sofoca las distorsiones del ser. En ello está para nosotros el cambio que se plantea en la última imagen del filme, que muestra a Teresa caminando sobre la playa con paso decidido, mientras que tres chicos negros atraviesan el plano, girando en el sentido opuesto. Después de todas las ilusiones y desilusiones vividas,

---

203 Frase conocida que se repite en el filme, traducida como: ‘no hay problema’.



después del sufrimiento y la decepción, Teresa aprende a deshacerse de los sentimientos y a entrar en el juego con determinación y sangre fría<sup>204</sup>.

## Paraíso: Fe y cuestionamientos

En el segundo filme de la trilogía, *Paraíso: Fe*, la acción en la mayoría de las escenas se desarrolla en la parte inferior del marco. Nuestra mirada es re-dirigida hacia abajo de la imagen. Las apariencias son abandonadas, la verdad es buscada en una dura prueba del alma. Según el director, él y sus actores se prepararon durante siete años para hacerlo<sup>205</sup>.

La base de la imagen es el espacio de una existencia desnuda. Ni *pathos*, ni heroísmo, ni promesa de cambio. Un cara a cara sobre el límite de lo posible. Es el espacio reservado para arrodillarse, en oración, como Ana María. Es también la zona donde se avanza arrastrándose, como Nabil, privado de su silla de ruedas. Cada uno recorriendo su viacrucis, en el mismo espacio y en dos sentidos diferentes. La base de la imagen es el lugar donde igualmente se realizan las orgias, los cuerpos alargados, doblados, intercalados: nunca se ha representado de manera tan terrible el infierno. Una noche, Ana María de repente se detiene por un ruido que llega desde atrás de los arbustos del camino; ruido que no logra identificar, mezcla de gemidos y queja. Ana María se mueve y descubre, bajo la luz azulada de la luna, un claro donde una decena de cuerpos desnudos están a punto de disfrutar de la bacanal. Con el rosario en las manos, Ana María piensa primero en que tiene que enfrentarse a ellos, pero rápidamente el horror se apodera de ella, retrocede y huye. La escena es francamente pornográfica, pero, en el marco del filme, se transforma en escena de reprobación de una humanidad degradada al rango de animalidad en aras del placer. Confrontada a este mundo de lujuria, Ana María

---

204 Mi interpretación se distingue así de la de Royer (2013, pp. 9-11) para quien Teresa termina con el turismo sexual.

205 Entrevista por Michel Ciment (2013).

ora por su salvación y ofrece su cuerpo en sacrificio, azotándose la espalda. Cada vez que entra en la pequeña habitación donde sobresale un crucifijo, la cámara está ahí, dando la impresión de que alguien la espera. Para Ana María, la fe equivale al paraíso y ella vive en buen acuerdo consigo misma y con su Dios. Con la estatua de la Virgen, ella va al encuentro de los desesperados y desposeídos. Esos reencuentros muestran la imagen de un mundo sumido en la miseria, sin ninguna aspiración por lo espiritual, sumergido por los clichés dispersos de una religión cristiana olvidada cuando no es discutida fieramente. “¡Los pecados!”, exclama uno de los visitados en respuesta a los diez mandamientos que Ana María evoca, “¡Es ridículo, eso de los pecados!”<sup>206</sup>. Ana María intenta hacerle entender que hay “una verdad de la vida antes de la verdadera vida” (Foucault, 2010, p. 308), una vida diferente cuyo valor está en la renuncia a sí mismo y a la propia voluntad.

El personaje está, en efecto, comprometido en un apostolado parresial. Según Foucault, la parresía cristiana retoma el principio socrático de “*epiméleia heautáu*: ocúpate de ti mismo”, pero el decir veraz ya no es dirigido de un individuo a los otros, ahora pasa por la confianza en Dios (p. 297), que es “la verdad”. Tomada del platonismo, la relación entre la otra vida y otro mundo se trazará de modo sistemático y coherente en el cristianismo. La parresía de los primeros cristianos estará marcada por el riesgo que ellos toman para predicar el Evangelio: “El mártir es el parresial por excelencia” (p. 302). Por otra parte, se podría ver en el despojo de la vida del asceta cristiano algo parecido a lo practicado por los cínicos: “una manera de constituir, en el cuerpo mismo, el teatro visible de la verdad” (pp. 168-169); sin olvidar que se trata de otra verdad. También, los caminos por recorrer difieren. En la práctica sistemática del deshonor, los cínicos prueban su soberanía: evidentemente, ellos no aceptan los valores apreciados por la sociedad de la que ellos mismos

---

206 Todas las escenas-reencuentros en el filme pueden ser analizadas como representando diversos casos de práctica del deseo carnal: la familia, la pareja no casada, el hombre en duelo por su madre, la mujer prostituyéndose, y, en fin, la violación que sufre la heroína por parte de su marido, a la que ella se opone.

se burlan. Mientras que la humildad cristiana es una forma de renuncia a sí mismo, y una sanación. En este sentido, aquel que humilla es un benefactor. La perspectiva ha cambiado radicalmente. La confianza en Dios, presente en los primeros cristianos, se pierde luego, según Foucault, transformándose en su contrario: en una especie de desconfianza. En Doroteo de Gaza, la palabra *parresía* significa: ausencia de respeto (p. 307). Añado que, en la traducción en lenguas eslavas, el término se apropia el sentido de una especie de insolencia que surge cuando no hay ni siquiera el cuidado de examinarse. Una especie de despreocupación insolente. Así, el texto integral de Doroteo de Gaza, que contiene también sus preguntas y las respuestas que recibe de los dos grandes ascetas de su tiempo (*abba Barsanuphe* y *abba Jean*) representa un resultado de este “cultivo de sí mismo”. Ella exige un trabajo sobre sí mismo, un ejercicio asiduo de la capacidad de discernir los menores movimientos de su propia voluntad, sus inclinaciones, antes de que engendren gestos, actos, palabras y comportamientos. El principio de obediencia que aparece, y que Foucault sobrecarga de un sentido negativo, se ve, en esta perspectiva, como un antídoto capaz de neutralizar las pulsiones que piden ser satisfechas. La dificultad esencial de esta práctica proviene de la necesidad de remover y cuestionar los propios deseos para poder luego renunciar a la propia voluntad<sup>207</sup>. Para el asceta cristiano, la adquisición de un cierto número de conocimientos, los llamados *mathêmata* (Foucault, 2010, p. 309), no basta para la constitución del sujeto, pues él debe realizar toda una serie de ejercicios sobre sí mismo. El cambio radical que se produce con el cristianismo podría resumirse en la idea, que aparece por primera vez, de “una verdad de la vida antes de la verdadera vida” (p. 308).

Pretendiendo un estado avanzado en la práctica de este “cultivo de sí”, ironizada y ultrajada, Ana María continúa, asume su suerte y da gracias al Señor. Cuando, después de dos años de ausencia, su marido parapléjico y

---

207 Se trata de una obediencia al padre espiritual, figura muy importante en el ascetismo cristiano, y a la voluntad de Dios; por eso no hay que confundirla con la servidumbre o la sujeción.

musulmán regresa, Ana María lo acoge en su casa, le prepara la comida y le proporciona ropa limpia. Pero Nabil quiere más que esto. Y una mañana, le dice: “¡Los sentimientos! ¡Es lo que te falta, los sentimientos!”. Después de una escena de celos, recorre la casa y destruye todos los objetos de culto: imágenes de Jesús, crucifijos, estatuas. Cuestiona esta religión “perversa” y no se detiene ahí, abusa del arrepentimiento de la mujer e intenta violarla. Ana María debe luchar, responder a sus golpes, golpearlo ella también. Sus buenas obras se cancelan, su identidad cristiana, de la que estaba orgullosa, es cuestionada. Después de todo lo que hace, ella no puede más. Se dirige a la estatua de Jesús, que tanto amaba, para pedirle alguna explicación: “¿Por qué?... ¿Por qué tú me castigas así?... Te odio”. Ella escupe sobre él, toma el látigo y se pone a golpearlo. Con cada golpe, el crucifijo salta y la madera de la cruz golpea contra el muro con un ruido espeluznante. Es la única respuesta que obtendrá, ese ruido como un eco; ruido que le recuerda que eso ya había pasado. Ana María estalla en lágrimas. Se une a aquellos que escupieron sobre Él, lo abofetearon, se burlaron de Él en la cruz. El filme nos hace atravesar una frontera, aquella que separa los justos de los injustos, los creyentes de los no creyentes, los fieles de los infieles. El filme nos muestra cuán frágil es esta separación, benéfica para las apariencias y tranquilizante. No se trata de que Ana María no sea bastante creyente; al contrario, es que, en la naturaleza humana, existe esa pequeña debilidad de amar, más que todo, la propia voluntad, deseando satisfacerse. Avanzando en ese sentido, la humanidad ira hasta querer “sujetar” a Dios para obligarlo a cumplir sus deseos. Desagradable verdad<sup>208</sup> que el filme no escamotea. Es clara así “la violencia del arte como irrupción salvaje de lo verdadero” (Foucault, 2010, p. 174). Esta bárbara verdad ataca las conciencias “limpias”, critica duramente el consenso

---

208 Un periódico cristiano, después de haber analizado *Paraíso: Amor*, dice que: “La proposición del segundo componente es demasiado extravagante, de muchas maneras, para permitir una pausa reflexiva”; disponible sobre: <http://www.la-croix.com/Culture/Cinema/La-trilogie-Paradis-les-outrances-d-Ulrich-Seidl-2013-04-24-952246>; consultado el 25/02/2015.

cultural, porque muestra lo que se prefiere disimular: el monstruo que habita en nosotros, hoy como hace veintiún siglos y como antes. La arrogancia se torna banal.

Para concluir, señalo que los dos filmes de Ulrich Seidl corresponden al decir veraz de la parresía que constituye, en sí misma, un enfoque perturbador. El discurso, en estos dos largometrajes, retoma de los cínicos su cólera contra las apariencias, sin llegar a valorizar la vida animal. Al contrario, muestra cómo se manifiesta en una humanidad degradada al rango de animalidad. Retoma la parresía socrática para apelar a un “cultivo de sí mismo” y a una resistencia al consenso cultural; recuerda la urgente necesidad de tener cuidado de sí mismo. Y desde la parresía cristiana, el discurso que nos ofrecen los dos filmes evoca la alteridad de una vida no disimulada, transparente, sin mentira ni falsedad. Se plantea una reconsideración del estado actual de lo humano, al someter al análisis de dos estados del alma – el amor y la fe –, que pierden su contenido primigenio y lo asfixian. En efecto, el choque que los filmes producen demuestra en efecto todo lo que, en la cultura contemporánea, escandaliza decir la verdad. Porque no es la representación de lo deforme lo que le falta al interdiscurso y el intertexto contemporáneos; es lo deforme revelado como tal en el acto parresial lo que circunscribe la perturbación. En términos de Niney, estos filmes “simplemente rechazan el rescate de la realidad a través de imágenes” (2007, p. 167). Por consiguiente, la instancia del discurso asume un riesgo, pues su propósito no es tranquilizar sino probar la conciencia. Sin embargo, para que la parresía funcione plenamente, frente al parresial que muestra su coraje al decir la verdad, debe haber alguien que, como lo formula Foucault, confirme “su grandeza del alma aceptando que se le diga la verdad” (2010, p. 14). Así se cumpliría la *alèthurgie* foucaultiana. Sería una nueva forma de alianza, en plena confianza, exenta de toda disimulación, de toda mezcla.



## 6. Un caso de parresía en la literatura:

### el cuento *Consuelo* de Alice Munro

*La vida de la gente es suficientemente interesante si tú consigues captarla tal cual es,  
monótona, sencilla, increíble, insondable*

A. Munro

Parto de una opinión compartida por muchos artistas contemporáneos, que Agamben resume al decir que “el arte constituye un peligro fundamental no solo para quien lo produce, sino también para la sociedad” (1996, p. 12). En el campo de la ficción, y en el contexto de este libro, sitúo este peligro en el resurgimiento de un tipo particular de discurso audaz, de una necesidad de decir veraz. Este discurso siempre está en ruptura con las convenciones sociales, como por ejemplo aquel del *Campesino del Danubio* en la fábula de Jean de la Fontaine o incluso aquel del niño del cuento de Andersen, *El traje nuevo del emperador*, quien, cuando ve pasar al rey supuestamente vestido con un traje espléndido, dice: “¡Pero si no lleva nada!”. Se podría decir que esta voz sin adornos (que a menudo se escucha en la fábula por adulación o conveniencia), es tal vez la que está surgiendo, de modo contemporáneo en la periferia, expresada en formas consideradas de menor importancia, tales como el cuento o la novela corta, definida previamente como “una voz solitaria”, para usar el título del volumen que Frank O’Connor (2004) dedica a ese género solitario.

Es por tanto el cuento periférico, y particularmente los de Alice Munro<sup>209</sup>, los que voy a utilizar como un estudio de caso del resurgimiento, en la

---

209 Alice Ann (n. 1931) es una escritora canadiense, sobre todo de relatos. Considerada como una de las escritoras actuales más destacadas en lengua inglesa. En 2013 le fue

literatura contemporánea, de la parresía de los antiguos griegos: esa “libertad de expresión” o de “decir la verdad” o “hablar claro” que, como se ha visto, Foucault revaloriza, destacando desde el principio su dimensión de riesgo y de peligro. Muchos hoy consideran estos planteamientos como el testamento de Foucault, y algunos críticos sugieren leerlos como un reflejo de la posición misma de Foucault en ese momento último de su existencia<sup>210</sup>.

Como lo he señalado antes, este análisis foucaultiano es sorprendentemente contemporáneo, y su capacidad operatoria, una vez fuera del espacio de la antigua Grecia y confrontada al contexto actual, en este caso al del Condado de Huron, escenario del cuento *Consuelo* (*Comfort*) –publicado en 2001 en su décimo volumen de novelas: *Hateship, Friendship, Courtship, Loveship, Marriage*<sup>211</sup>–, que examino aquí en la perspectiva de un decir iconoclasta.

---

otorgado el Premio Nobel de Literatura. Munro, reconoce el influjo inicial de grandes escritoras —Katherine Porter, Flannery O’Connor, Carson McCullers o Eudora Welty—, así como de dos narradores: James Agee y, sobre todo, William Maxwell. Sus relatos breves se centran en las relaciones humanas analizadas desde la vida cotidiana. Por esto, y por su gran calidad, ha sido llamada “la Chéjov canadiense”. Algunas de sus obras son: *Dance of the Happy Shades* (1968), *Lives of Girls and Women* (*Las vidas de las mujeres*, 1971), *Something I’ve Been Meaning to Tell You* (1974), *Who Do You Think You Are?* o *The Beggar Maid* (1978), *The Moons of Jupiter* (*Las lunas de Júpiter*, 1982), *The Progress of Love* (*El progreso del amor*, 1986), *Friend of My Youth* (*Amistad de juventud*, 1990), *Open Secrets* (*Secretos a voces*, 1994), *The Love of a Good Woman* (*El amor de una mujer generosa*, 1998), *Hateship, Friendship, Courtship, Loveship, Marriage* (*Odio, amistad, noviazgo, amor, matrimonio*, 2001), *Runaway* (*Escapada*, 2004), *The View from Castle Rock* (*La vista desde Castle Rock*, 2006), *Too Much Happiness* (*Demasiada felicidad*, 2009), *Dear Life* (*Mi vida querida*, 2012).

210 Véase sobre todo el epílogo, redactado por F. Gros, al libro de Foucault *El coraje de la verdad*.

211 Títulada en español: *Odio, amistad, noviazgo, amor, matrimonio* (2015).



La hipótesis que subyace a este análisis es que Munro misma, tanto en esta colección como en la siguiente (*Runaway*, 2003), se apropia de la cultura grecolatina y transcontextualiza algunos de sus conceptos más fructíferos, para ubicar su praxis novelística entre la cultura académica sabia y la cultura popular, entre la fábula antigua y los hechos contemporáneos. Trataré de evocar el resurgimiento de la parresía en *Consuelo (Comfort)*, siguiendo esa ruta vibracional inesperada que se caracteriza por la no coincidencia de sus elementos, por la repetición y la duplicación de sus efectos, junto a la recuperación de hipotextos<sup>212</sup> clásicos, así como por la inclusión de la práctica del comentario, o de la voz crítica autoreflexiva en el interior mismo de la voz solitaria del cuento.

Para resumir brevemente la trama, este cuento se concentra en los últimos años de vida de Lewis Spiers, profesor de biología originario de Nueva Zelanda e instalado hace mucho en una pequeña ciudad cerca del lago Huron. Lewis se halla confrontado al acoso por parte de los fundamentalistas cristianos que trataron de imponerle la paridad en el turno de palabra para el estudio del evolucionismo y el creacionismo en sus clases (pp. 142-147). Él se niega a someterse a sus dictados y renuncia a la escuela donde enseñaba. Poco después, al descubrir que sufre de esclerosis lateral amiotrófica, opta por suicidarse. Pero lo central del cuento escenifica la lucha solitaria de su mujer, Nina, ex profesora de latín en la misma escuela, para que Lewis no sea sometido a un proceso de reintegración reificante durante el funeral, sino que conserve su estatus de rebelde y extranjero frente a la ortodoxia prevaliente. En otras palabras, ella conduce una lucha contra la comodidad de la pertenencia a la comunidad, contra el confort de las prácticas culturales ritualizadas, el bienestar del confinamiento, la rigidez y la impermeabilidad

---

212 Genette (1982), en su obra *Palimpsestos*, considera la "hipotextualidad" dentro de la categoría más general de la intertextualidad, como toda relación que vincula a un texto A (que llamaré hipotexto) a un texto posterior B en el que se inserta de una forma que no es el comentario". Por ejemplo, las epopeyas de Homero (la *Iliada* y la *Odisea*) serían los hipotextos de la *Eneida* de Virgilio.

a lo exógeno, es decir, una lucha para que la voz singular de la disonancia siempre persista.

Derrida nos recuerda que “un nombre propio no es nunca solo uno, simple palabra” sino que “describe siempre, bajo la articulación de una frase y de una escena, una multiplicidad de lugares, de instancias y fuerzas” (1976, p. 72). El nombre propio dado al personaje principal siempre está, en Munro, encriptado de forma más o menos explícita y hace parte de una estrategia de complicidad con el lector. Así, el optometrista en *El amor de una buena mujer* (1998) se llama Willens, el presunto pirómano de *Cortes Island* es Anson James Wild (salvaje) y el rebelde agonístico de *Consuelo*, es Lewis Spiers. Este apellido es claramente un nombre en clave, de doble sentido, que sugiere por paronomasia, a la vez, la palabra *spiel* (arenga, perorata, discurso) y la palabra “*spear*” (lanza, arpón). El primer sentido tiene que ver con un proceso de deslegitimación de la voz relegada al nivel de pura cháchara (algo así como “es el mismo cuento de siempre”), el segundo revela la intención de atravesar al enemigo para tratar de asegurar, mediante la fuerza, la relegitimación de la voz de su titular.

La metáfora agonística (del término *agón*)<sup>213</sup> está, de hecho, siempre presente cuando se describe a Lewis. La voz narrativa le atribuye un rostro con características salvajes, “fiero y vivaz [...] todo se concentraba en los

---

213 *Agón* (ἀγών) es una palabra que proviene del griego clásico y significa ‘contienda’, ‘desafío’, ‘disputa’. Es un debate formal que tiene lugar entre dos personajes, en el que usualmente con el coro actúa como juez. El *proto agonistes* (protagonista), es el primero en hablar; el *deutero agonistes*, es el segundo en hablar; el *trito agonistes*, sería el tercero en hablar, y así sucesivamente. El personaje que habla en segundo lugar siempre gana el agón, puesto que le corresponde siempre la última palabra. El agón es un claro representante de la sociedad griega de la época clásica, donde se daba una democracia participativa y se debatía sobre temas concretos desde puntos de vista contrapuestos que se debían argumentar. En el griego antiguo, este vocablo También significa el momento en el que el ser humano en que va a expirar o va a pasar de la vida a la muerte.

profundos ojos brillantes, la boca movediza y la facilidad de expresión, ese cambiante despliegue de surcos que ofrecían su repertorio de burla, incredulidad, paciencia irónica, disgusto sufrido. Un repertorio de aula, pero no limitado a las clases” (p. 133). Cuando Lewis se encontraba con Nina y sus amigos en un paseo, él “se encargaba de zanjar disputas y solventar dificultades” (p. 138), pero ella siempre temía que “pasara al ataque” (p. 155) y descubrió que sus antagonistas a menudo encontraban una salida “al dilema de ser devorados” (p. 157), porque “la fuerza de la personalidad de Lewis, su inquietante forma de enseñar le valían tantos adversarios como amigos” (p. 139). Nina se reúne con Lewis en Escocia en unas excursiones en las que ella se encuentra con un grupo de australianos y neozelandeses. La palabra usada para referirse a este grupo es “paquete” (pack), que designa tanto el grupo, como el conjunto y el paquete. Y se utiliza varias veces para evocar a Lewis: “Nina se encontró con un grupo (paquete) de australianos y neozelandeses” (p. 138). Seducido por Nina, Lewis decide acompañarla en su viaje y abandonar su tribu: “Dejó el grupo (paquete) a su suerte” (p. 138). La voz narrativa construye así una zona de indiscernibilidad, de indecisión entre el hombre y el animal, esa zona que Deleuze dice que no es una imagen sino una identidad fundamental, más profunda que cualquier identificación sentimental (1981, p. 21). Este registro de la animalidad confirma cómo se difuminan las fronteras entre la fábula y el cuento.

La dimensión cínica y el carácter agonístico del personaje se ilustran de forma particularmente elocuente en sus últimas palabras o más precisamente con el último mensaje que escribió antes de suicidarse. Este mensaje es un poema o, con mayor exactitud, unos versos burlescos y hoscos, que cito aquí en su totalidad:

Lo que Lewis había escrito y dejado para que ella lo encontrara era un poema. Varios versos de sátira mordaz. Llevaba un título “La batalla entre los Genesisistas y los Hijos de Darwin para el alma de la generación blandengue”:

*Un templo del saber se alzaba  
del lago Huron junto al ribazo,  
adonde insulsos necios acudían*

*a escuchar a cantidad de pelmazos.  
Y el rey de los pelmazos era un buen tío  
que sonriendo de oreja a oreja  
repetía su estúpida idea fija:  
¡Diles siempre lo que quieren escuchar! (p.153).*

Este poema hudibrástico<sup>214</sup> construido por Munro como últimas palabras de Lewis Spiers, palabras casi en su totalidad monosílabas, podría contraponerse, por ejemplo, al *Réquiem* de Robert Louis Stevenson (1950):

*Bajo este cielo amplio y estrellado,  
Cavad mi tumba y dejadme yacer.  
He vivido feliz, y feliz muero,  
Y mi único deseo es descansar.  
Este, es el verso que ha de figurar en mi tumba:  
"Reposa aquí donde siempre quiso estar;  
en su hogar junto al mar, el marinero;  
junto a la montaña, el cazador". (p.130).*

La dignidad de la serena aceptación de la muerte en este réquiem presenta la voz irénica de Stevenson en claro contraste con la voz agonística de los versos satíricos de Lewis, que adopta una postura final descarada, propia del cínico; se propone quitar las máscaras para reconocer al otro como lo que realmente es. Sus últimas palabras encajan claramente en este gesto cínico, del que Wetzell nos dice que "canta la historia y modela el misántropo, el misólogo"<sup>215</sup>, ese inocente

---

214 Se trata de un poema humorístico heroico-cómico escrito en dístico (octámetro) cuyo nombre deriva de *Hudibras*, poema satírico y paródico compuesto por Samuel Butler en el siglo XVII, influido por Rabelais y sobre todo por el Quijote de Cervantes.

215 "Misología" (del griego *miséo*, 'odiar' y '*logía*', 'tratado') es un término introducido por Platón (*República* o *Laques*), junto al de "misantropía", para describir el desprecio hacia los razonamientos. Un misólogo, siente rechazo u odio por los argumentos, por la lógica y el arte de razonar.

monstruoso que tiene y merece cada época” (*Enciclopedia Universalis* 6, 1026). Los versos malos y cómicos, como jingle, de Lewis participan de los tres tipos de parresía cínica identificados por Foucault. Como en la predicación cristiana, ellos utilizan la parábola. La escuela secundaria del suroeste de Ontario es contemplada antifrástica<sup>216</sup> e hiperbólicamente como un “templo del saber al borde del lago Huron”. Su estatuto se intensifica para poderlo denigrar mejor; el establecimiento es entronizado para ser destronado; así mismo la ejemplaridad negativa nombra a su director como el “rey de los pelmazos”. Aquí no se trata de un individuo específico (el director del colegio), sino de la encarnación suprema del demagogo, listo para cualquier compromiso con tal de mantenerse en su oficio que desacredita a la institución con su conformismo temeroso.

Los versos de Lewis también encajan en la categoría del comportamiento escandaloso, porque en lugar de testificar, ante la adversidad y la muerte, desde un punto de vista alto y de una dignidad apropiada, –como los que uno encuentra en el *Réquiem* de Stevenson–, caen en la maldición y la censura agria y violenta. Pueden ser leídos como una farsa heroica-cómica, carnavalesca, que es a la vez insultante y ofensiva para la institución, el director, los estudiantes y sus padres. Algo parecido ocurre en un pequeño texto titulado “El Sr. X, aquí llamado Pierre Rabier”, contenido en la obra *El dolor* de Margarita Duras (1999), en cual dice: “el dolor es una de las cosas más importantes de mi vida [...] y comparada con la cual la literatura me avergüenza” (p. 8), y donde aparece lo que Foucault llamó “memoria sin recuerdo”, el juego límite de la finitud y la resistencia, de los interdictos relacionados con la muerte, con la violencia entre los personajes por arriesgarse a perder la propia vida por lo que dicen, y por el modo como lo dicen. Pero también el juego límite de los

---

216 La “antífrasis” (del griego ἀντίφρασις, ‘decir lo contrario’) es una figura retórica que consiste en dar a un objeto o persona un nombre que denota cualidades contrarias a las que realmente posee. Así, por ejemplo, en griego antiguo se llamaba γλυκάδιον, ‘dulcecito’, al vinagre; lo mismo sucede con el nombre artístico del cantante afrocubano Ignacio Jacinto Villa, cuyo nombre artístico era *Bola de Nieve*.

espectadores, por otro lado, al aceptar el lugar en que la autora “nos coloca”: estos espectadores son valerosos ante la lectura que escandaliza porque denuncia. El decir de Duras en el texto citado me parece un ejemplo de lo que es la vida como arte de la existencia, vida verdadera, y su parresía cínica surge como un modo de decir y relacionarse con la verdad y con los demás, en una ética de la resistencia.

Finalmente, estos versos encajan en la categoría del diálogo provocador, e incluso la superan, debido al tiempo en que se escriben o se leen. Al ser las últimas palabras o el último mensaje que Nina conocerá tras el suicidio de Lewis, adquieren el valor de una voz doblemente indignada porque se presentan como una palabra que habla desde el más allá, que se sigue escuchando en el escenario del mundo después de caer el telón. Además de dejar estas últimas palabras escandalosas detrás de sí, el hecho de suicidarse también muestra la naturaleza cínica de Lewis. Foucault da el ejemplo de *Peregrinus* que se suicidó transformándose en una antorcha humana inmediatamente después de los juegos olímpicos de 167 a.C. para mostrar su indiferencia cínica frente a la muerte. Para el cínico, la forma como vive una persona muestra su relación con la verdad y la forma como muere recapitula una vida dedicada a alinear sus acciones con sus creencias. El cínico enseña a través de ejemplos y la muerte de Lewis es, en muchos aspectos, ejemplar.

Es claro que Lewis elige el momento más adecuado para suicidarse. Se aprovecha del hecho de que Nina está fuera de la casa para ingerir una dosis letal de analgésicos:

Habían hablado de aquello. Habían acordado el plan, pero siempre como algo que podía ocurrir – que ocurriría - en el futuro. Nina había dado por supuesto que estaría presente y que habría una ceremonia de reconocimiento. Música. Los cojines ordenados y una silla al lado para que ella pudiera sostenerle la mano. Dos cosas que no se le habían pasado por la cabeza: la extrema aversión de él hacia cualquier ceremonia y la carga que significaría para ella haber participado. Las preguntas, las opiniones, el riesgo. (pp. 131-132).

La muerte de Lewis es ejemplar, pues demuestra el valor que atribuye a sus acciones frente a la verdad. Para proclamar las verdades en las que cree, el cínico tiene que actuar de manera espectacular y provocativa. Lewis mostrará su desprecio insolente frente a todos los conformismos y todos los posicionamientos dogmáticos o partisanos. Se niega a hacer suya la palabra políticamente correcta que reconocen los comunitarismos fundamentalistas. Ahora bien, “la política de reconocimiento”, para retomar el título de la obra de Charles Taylor (2009), es una de las necesidades más acuciantes de las sociedades postcoloniales. Esta exigencia de reconocimiento, como también lo señala Gutmann (1994), está animada por el ideal de la dignidad humana y se sitúa en el cruce de dos direcciones: “para proteger los derechos fundamentales de las personas como seres humanos y hacia el reconocimiento de necesidades específicas de los individuos como miembros de grupos culturales específicos” (1994, p. 19).

Lewis muestra su desprecio frente a las necesidades de los creacionistas; se niega a tomar en cuenta sus exigencias y a cumplir con los requisitos del director sobre la paridad de tiempo dedicado a la enseñanza de la evolución y del creacionismo. Para alinear sus creencias con sus acciones, se niega a ser reintegrado después de su muerte en la comunidad que lo excluyó mientras vivía. Al escribir un último, insultante y duro mensaje, continúa haciendo oír una voz discrepante, que se adelanta a la contemporalización de una reconciliación póstuma: se opone al sentimentalismo edulcorante de las palabras tranquilizadoras que el director hubiera pronunciado en el funeral (una ceremonia de agradecimiento y elogio).

Nina a su vez asumirá la tarea de vivificar a Lewis en su rechazo del ritual. Hará todo lo posible para evitar que la ceremonia se lleve a cabo, negando así a la comunidad la comodidad de un cierre ritualizado para circunscribir dignamente la aventura humana individual. Le negará a la comunidad educativa ese solaz de justificar sus prácticas culturales.

La negativa de Nina, que se convierte en un gesto heroico, puede en estas condiciones considerarse en continuidad con las reescrituras poscoloniales de los mitos antiguos. Por eso, es posible comparar la tragedia de Sófocles,

*Antígona*, con el cuento de Munro, *Consuelo*. Al igual que Antígona, Nina se excluye de la comunidad por violar las leyes de la ciudad, pero ahí donde Antígona ofrece a su hermano el rito funeral prohibido por Creonte, Nina le niega al director el derecho a realizar el funeral de su marido. Hay en esta inversión irónica de la situación canónica mucho más que un efecto de intertextualidad paródica. Puede ser un contradiscurso canónico, un contra-canto, que también puede ubicarse en el contexto de un decir veraz: el del valor de la verdad y del gobierno de los otros y de sí mismo.

George Steiner en su libro *Las Antígonas* (1986) muestra que no existe un único texto literario que exprese la totalidad de las principales constantes de los conflictos inherentes a la condición humana, que son cinco: el enfrentamiento entre hombres y mujeres, entre la vejez y la juventud, entre la sociedad y el individuo, entre los vivos y los muertos, y entre los hombres y los dioses (p. 253). Estas antinomias básicas, estas constantes del conflicto están todas presentes en la metamorfosis que Munro hace del discurso original de la tragedia antigua.

Después de oponerse al director que encarna la autoridad suprema en el templo del saber, como Creonte en Tebas, Nina se opondrá al hijo del dueño de la funeraria. El joven había pasado una noche realizando un extenso trabajo cosmético en el cuerpo de Lewis para darle la apariencia de frescura y salud, y así poder exhibirlo en un ataúd abierto. Nina se niega a mirar su trabajo y a pagar por ello; exige en cambio una cremación inmediata. Muestra así el sentido del ascetismo cínico y su odio por el engaño de las apariencias, del artificio y la decoración; como lo dijo Wetzell, el cínico se propone “abrir una brecha en lo natural” (*Encyclopedia Universalis*, 6, 1025).

Manifestando su oposición irrevocable a la cosmetización de la muerte, Nina afirma una decisión ética que se inscribe contra las prácticas culturales de la comunidad en la que vive, pero también afirma una elección estética e incluso metaestética. El rechazo a cosmetizar el cuerpo de Lewis Spiers llama la atención del lector sobre el funcionamiento del artificio de la ficción. Tiene también un valor intratextual (se trata del personaje principal de la historia);



un valor extrarreferencial (que alude a las prácticas sociales y conmemorativas de una comunidad), y un valor autorreferencial (referido al proceso de fabricación de la ficción).

La ficción de Munro no es cosmética: es cáustica, intransigente, inflexible con lo imposible: ella tiene la intención de utilizar el artificio de la ficción para abolir aquel con el que se destruye la posibilidad de abolir en la construcción misma de su fábula. De forma aún más irónica y paradójica, el procedimiento cosmético es simultáneamente negado a nivel diegético y escenificado de manera performativa por la descripción detallada de las operaciones que están asociadas con la palabra misma del dueño de funeraria:

Ella dijo: ¿Qué es lo que haces en realidad? [...]

“Bien –dijo él, dejando la taza en el platillo–. Básicamente hay que vaciar los vasos sanguíneos y la cavidad ventral y, como ahí puede haber problemas si se forman coágulos y demás, hay que hacer lo que corresponde para evitarlo. La mayoría de las veces se puede utilizar la yugular, pero en ocasiones hay que realizar una punción en el corazón. Y se drena la sangre de la cavidad ventral con un instrumento llamado trocar, que es una especie de aguja muy fina insertada en un tubo flexible. Claro que si han hecho la autopsia y retirado los órganos la cosa es diferente. Hay que rellenar un poco, para reconstituir la silueta natural. (p. 163).

En este ejemplo y en toda la página que contiene la descripción de la secuencia de operaciones, el humor, necesariamente negro, expresa un contracanto, “la coextensión del sentido y del sin sentido”, dice Dumoulié (2002, p. 54). También se podría hablar de una sacudida del sentido; productor de inquietante extrañeza, cuando la voz se encarna en un cuerpo literalmente vaciado de órganos. La metatextualidad que demuestra este pasaje señala un distanciamiento de los sistemas de signos y una lucidez quirúrgica frente a los materiales constitutivos de la ficción, pero también apunta, a manera de

auto-reflexión, a la puesta en práctica, aquí y ahora, del bisturí y del trocar<sup>217</sup> para preservar la apariencia de la restauración de la vida.

La metatextualidad parece diseñada para enfatizar la primacía de la verdad desnuda cuya imposibilidad es afirmada constantemente, mientras es invalidada por la imposibilidad de aplicarla. Este intento de decir la verdad desnuda extrae sus fuentes de la experiencia fenomenológica y de la lógica de las sensaciones; el último párrafo del cuento enfatiza especialmente en la exacerbación del sentimiento, en la fuerza que atraviesa el cuerpo, en su acción directa sobre el sistema nervioso. En lugar de dar su consentimiento al rito colectivo sugerido por el director de la escuela, Nina recogerá las cenizas de su marido y las dispersará en un campo cubierto de algodoncillo pantanoso, con unos caballos como únicos testigos. Así, de manera simétricamente invertida respecto a Antígona, que arroja a plena luz del día polvo fino sobre el cadáver de su hermano, Nina espera que la noche llegue para hundir la mano en el vaso funerario todavía caliente:

Era como entrar despacio en el lago y al fin zambullirse para el primer y helado baño de junio. Al principio, una conmoción desagradable; luego, el asombro de seguir en movimiento, elevada por una corriente de devoción férrea: calma en la superficie de la vida, sobreviviendo, aunque el dolor del frío no dejara de embestir el cuerpo. (p. 165).

La comparación que se utiliza para describir la intensidad de la sensación, para expresar el dolor, es la de un baño en el agua helada del lago en junio. Este parangón es recurrente en la obra de Munro; por ejemplo, aparece en el cuento *El amor de una buena mujer*. Lo que produce es una redescipción de la realidad que convierte el calor de las cenizas en hielo ardiente: permite que el cuerpo entre en otro elemento, genera una línea de fuga que

---

217 Instrumento de cirugía, a modo de punzón cilíndrico, con punta de tres aristas cortantes, revestido de una cánula.

desencarna el cuerpo y que puede ser considerada, con Lyotard y Hölderlin<sup>218</sup>, como la fuerza de un rayo, el choque con la figura profunda del deseo. Ese *pathos* del evento sostiene la siguiente metáfora, la del cuerpo reapareciendo conducido por una corriente inflexible: “elevado por una corriente de devoción férrea”; ésta es una doble hipálage<sup>219</sup>, paradójica, que combina el elemento líquido con el elemento sólido, o como dice Lyotard, deja entrar el aire o el agua en las palabras. El uso de esta doble hipálage restablece el apellido de Lewis Spiers en la experiencia de Nina, sugiriendo mediante el empleo de la palabra “férrea” y por la aliteración en “s” el temor de esta lanza, que es la suya, y le permite aparecer de nuevo en la secuencia de las palabras. La atribución paradójica, que define la hipálage, borra de forma sintáctica la separación entre Lewis y Nina para hacer posible su encuentro en el lenguaje, en la voz del texto que revela un nuevo significado: el de la falta superada por un suplemento doloroso de presencia real.

La inclusión de la metáfora de la lanza o aguja de acero (o del trocar) es recurrente en los cuentos. Por ejemplo, la voz narrativa nos informa que Nina siente una fuerte emoción estética cuando oye cantar el *Mesías* de Handel en Navidad: “ese ‘Da consuelo a mi pueblo’ le atravesaba la garganta como agujas fulgurantes. Como si todo lo que era ella fuese reconocido, honrado e iluminado” (p. 158). En un cambio de perspectiva, propio de Munro, la paz interior se designa desde un dolor sublimado y con la ayuda de una metáfora guerrera.

La metáfora de las agujas estrelladas y de la “corriente férrea”, que aparecen juntas al final del cuento, operan una fusión de la memoria y el deseo, del dolor y la comodidad, de la pulsión de vida y la pulsión de muerte. La experiencia privada de Nina al introducir la mano en las cenizas, aún calientes, del

---

218 A propósito de Orfeo volviéndose para mirar a Eurídice, Lyotard dice: “Esa es la fuerza de la que habla Hölderlin, de hacer frente a la caída de rayos” (1985, p. 382).

219 Figura retórica que consiste en aplicar a un sustantivo un adjetivo que corresponde a otro sustantivo. Por ejemplo, en la frase *el público llenaba las ruidosas gradas*, pues se aplica el adjetivo “ruidoso” a las gradas en vez de al público.

cuerpo de su marido excede la hipótesis fenomenológica: pertenece a otro campo. Se trata de una superación epistemológica, un cambio de nivel, una transgresión a la que nos remite dicho acto: podemos ver un espasmo histórico, casi como un trance místico porque todos los elementos que identifican la ejemplaridad del momento místico están ahí presentes: la fusión del calor y el hielo, del líquido y el sólido, la sensación de ser elevado por encima del plano de la existencia.

Pese a la dificultad que existe en yuxtaponer una palabra moderna a una palabra antigua, se podría, sin embargo, como Munro parece invitarnos a hacerlo, prolongar estos fenómenos de vibración, llevándolos hasta su origen en la tragedia de Sófocles, cuya principal figura atormenta el cuento de Munro. La quinta estésimo<sup>220</sup> de *Antígona* presenta un sello particular en el que Munro se inspira para plantear la experiencia de Nina bajo las estrellas en el campo de algodoncillo. La tragedia de Sófocles en la que el coro habla directamente a Dionisos dice así: “Tu que diriges el coro de los astros inflamados y presides las llamadas que lanza en la noche, niño, hijo de Zeus, apareces a nuestros ojos, en medio de estos Thyiades cuyos bailes frenéticos te celebran toda la noche “ (2005, estésimo 5). Para retomar el análisis de Steiner (1986), el quinto estésimo es un “paso mágico entre todos, el coro comienza con el canto y el baile en un estado de apertura extravagante a la llegada del dios. Dionisos es como un rayo de energía pura que suda entre sí el baile que las estrellas bailan y aquel de los mortales” (p. 232).

Munro tituló su primera colección de 1968, *Danza de las sombras felices*, tomando el título de uno de los actos de la ópera *Orfeo y Eurídice* de Gluck. Confrontando este cuento, publicado en 2001, con el mito de Antígona y con la tradición de la fábula mística, Munro escenifica una vez más la cuestión del cotejo con la verdad, hace pública la relación consigo misma. Se involucra en una escena de interpelación en la cual ella se interpone como personaje

---

220 Aristóteles, en su *Poética*, señala que las partes de la tragedia se dividen en prólogo, episodio, éxodo, y la parte del coro que se divide a la vez en párodo y estésimo.

en lugar de responder a la pregunta “¿Quién eres tú?”. Ella da cuenta de sí misma, para usar la frase de Judith Butler (2005), y, al mismo tiempo que indirectamente se enfrenta a su propia relación con la verdad, expone de manera metanarrativa los materiales constituyentes de sus historias, historias que arrojan sospechas definitivas sobre todos los medios de representación y comunicación.

La cuestión de la palabra en la literatura está necesariamente ligada a aquella del personaje y del narrador, pero también a la del autor implícito y a la del propio autor. Así como las últimas lecciones de Foucault pueden leerse como una especie de “puesta en abismo”<sup>221</sup> de su propia postura en ese momento de su existencia, puede ser posible considerar este cuento de Munro como la puesta en abismo de la palabra del autor dentro del texto. El autor manifiesta y ejerce su responsabilidad frente a la violencia del estatuto ético y social de la verdad, restablece la cuestión de la parresía en el debate crítico del siglo XXI, al tiempo que se experimenta apropiándose, e irónicamente revirtiendo, el discurso canónico del mito de Antígona, es decir, la revuelta política y el coraje ético de una mujer que dice no a la voluntad de los poderosos. Esta apropiación y esta minimización de la voz dominante hacen parte, innegablemente, de una estrategia poscolonial de emergencia de una palabra liberadora, audaz y sin adornos que sustituye a la palabra canónica.

Sigue siendo verdad que elegir una palabra desnuda para decir la verdad sobre uno mismo es también el caso de la fábula, tal como la define Lessing en 1759: “Cuando se lleva una proposición moral general a un caso particular, lo que hace real este caso, que uno inventa a partir de una historia en la que reconocemos intuitivamente la proposición general, esta ficción se llama una fábula” (2008, p. 59). O como pienso que ocurre con Duras (1996) en *El dolor*: se esconde, se vuelve ausente por la propia fuerza de su texto, en un

---

221 La expresión, traducción literal del francés *mise en abyme*, se refiere al procedimiento narrativo de imbricar una narración dentro de otra, de manera análoga a las *matrioskas* o muñecas rusas.

lenguaje amparado en el olvido. Por otro, se presenta en su verdad como una “herida abierta” diciendo la verdad parresiástica, en un lenguaje que puede desvelarse como lenguaje del origen y de la muerte.

Por tanto, tal vez debemos considerar a las novelas de Munro como fábulas poscoloniales que se caracterizan por la aparición de una palabra ambivalente, necesariamente doble en medio de su pretensión de singularidad desnuda; esta es una palabra que revive las voces del pasado, pero intenta derrocarlas y tomar su lugar; se trata de una palabra que guarda la memoria de su origen oral, para generar novedades cifradas; una palabra dirigida a los excluidos, pero para hacerles frecuentar los *Labdacides* (la ascendencia de Edipo): la voz de Munro es quizá la voz fulgurante, pero eminentemente problemática, de la violencia destructiva de una lanza de acero y de una chispa de vida que surge. A Munro solo le interesa (al menos eso se vislumbra en sus cuentos) aquello que tiene cierta complejidad moral, es decir, lo que tiene varias aristas. Sus personajes no necesariamente están reflexionando sobre problemas éticos, pero sí muestran cómo, de las decisiones que toman, se pueden arrepentir después, porque de eso se trata ser humano. La historia de la gente sin historia es el más asombroso de los cuentos, el cuento eterno de la humanidad y el privilegio de estar vivos por un instante en ese viaje de la nada a las tinieblas que es la existencia.

## 7. La parresía en el arte contemporáneo

*La particular mirada que cada época histórica construye  
consagra un particular comportamiento de la percepción visual*

Jay

### ¿Un arte filosófico?

¿Y si consideramos las relaciones entre el arte y la filosofía invirtiendo nuestra razón intelectual que pretende que, desde hace veinticinco siglos, la filosofía proporciona la última palabra sobre el arte? ¿Y si tomamos el punto de vista opuesto? Aquel de los artistas, sobre todo de los pioneros del arte contemporáneo, cuyas obras son ampliamente reconocidas, pero cuya intención directriz ha sido soslayada: devolver a la filosofía la misión más elevada que se haya dado desde su creación, aquella de conducir a las personas a la verdad, a la libertad, a la felicidad, convirtiéndose ella en un estilo de vida y haciendo del filósofo un auténtico pedagogo de humanidad que desde ese oficio transforme el mundo. Poner el arte al servicio de esta convicción es un desafío hermoso. Y no es menos realista que aquel del filósofo, históricamente más legítimo en ese rol tan antiguo como la filosofía misma, que encarna la figura de Sócrates. Ese es el caso de aquellos artistas, cuyo pensamiento se gestó en la atmósfera revolucionaria de los años 1960 (James Lee Byars, Allan Kaprow, Ian Hamilton Finlay, Robert Filliou, Joseph Beuys, Wolf Vostell, Herman de Vries), cuando todas las posiciones adquiridas se sacuden; cuando se cuestionan los atributos predefinidos y la división de tareas entre el arte y la filosofía; artistas que experimentan concretamente todo tipo de utopías, tanto en el arte como en otros campos.

Allan Kaprow, inventor y teórico del *happening*, es uno de los protagonistas de la oleada experimental que, en los años sesenta, rompió, al mismo

tiempo que la definición convencional de la obra de arte como objeto bello destinado a una contemplación estética desinteresada, los marcos institucionales para la presentación del arte. A diferencia del *performance*, que es tan solo otro espectáculo más en la escena artística, el *happening* es precisamente lo que impide que el espectador sea pasivo, convirtiéndolo en actor de su propia experiencia; se dirige a todos nuestros sentidos, es decir, a la unidad del ser humano, y no a un sentido privilegiado como el de la vista, separado de su corporalidad; pretende unir la experiencia estética y la experiencia ordinaria, de modo que la primera se encargue de llevar a la segunda a otro nivel de conciencia. Y esto porque el *happening* no es una nueva clase de arte, una nueva categoría de obra artística, sino que, como Kaprow (1996) escribe con gravedad, es “un acto moral” y “un compromiso existencial último” (p. 52).

Debido a que cuestionan la existencia y nuestro comportamiento, las preguntas planteadas por Kaprow, con ayuda de los *happenings* que organiza, son filosóficas y no estéticas. Porque el arte pretende ser una investigación real, un experimento en el mundo real, la duda es un imperativo metodológico: “La incertidumbre para los pintores y escultores puede no ser una ventaja, pero para el artista que está experimentando es la condición *sine qua non*” (p. 100). De hecho, si el arte toma la duda, prestada del método filosófico, como condición de acceso a la certeza, es porque fundamentalmente, “retoma el rol primero de la filosofía como crítica de la vida” (p. 114), un papel que ella ha dejado de lado, se lamenta Kaprow: la filosofía académica, al convertirse en una profesión, ha abandonado la cuestión de los fines de la acción humana, de los valores, para alimentar un verbalismo analítico sin efecto sobre la existencia, donde las cuestiones éticas y metafísicas se reducen a ejercicios formales de definición de conceptos. De ahí la nueva responsabilidad del artista, encargado de crear situaciones colectivas de experiencias únicas, como la vida, que nunca se repite. El arte trabaja la vida como un material, para hacer surgir las cuestiones éticas y políticas que la filosofía ya no se plantea. Pero a diferencia de la filosofía, no pretende ofrecer ninguna enseñanza universal y perenne; trata de ser, cada vez, el instrumento puntual de una toma de conciencia personal.



Paralelamente Kunzelmann, desde 1961, señaló una contradicción intrínseca al cine y al arte en general: el medio utilizado, al tiempo que permite la existencia de una atractiva representación de la vida, prohíbe participar en ella, más allá de una identificación afectiva a distancia. Al hacerlo, engendra una insatisfacción fundamental del público, que, fuertemente atraído por lo que se le muestra, sin embargo, encuentra imposible intervenir directamente. Esta contradicción, teorizada al mismo tiempo bajo el nombre de “espectáculo” por el situacionista francés Guy Debord, debía ser superada según Kunzelmann (1997) por “nuevas posibilidades de acción donde el filme y la orgía, el arte y la vida se confunden” ( p. 47). Era necesario encontrar la forma de que los individuos dejaran de su rol de espectadores, hacerlos intervenir directamente en la vida cotidiana para que puedan conformarla según sus deseos, sobre el modelo de aquello que en el cine o el arte merece una adhesión apasionada, y con la misma amplitud de acción que está disponible para los creadores profesionales, escritores, artistas visuales o directores. Este proyecto, que los situacionistas habían definido como la superación del arte en una “construcción consciente de situaciones cotidianas”, suponía la abolición de la frontera entre creadores y no creadores: “el intento de hacer participar al público abre una nueva era donde la palabra ‘hombre’ ya no puede separarse de la palabra ‘artista’, escribió Kunzelmann. Y añade, a modo de lema artístico: “Ahora los cines deben ser los templos de las orgías modernas” (p. 47).

El debate generado, luego de múltiples escándalos y provocaciones, estaba en que, según los situacionistas, la superación del arte en la construcción de situaciones de la vida cotidiana, para desplegarse plenamente, implicaba un rechazo puro y simple de los códigos morales, especialmente en materia sexual. Afirmaban, para todos, una libertad sexual sin límites, ni siquiera los del incesto: Vaneigem, por ejemplo, escribió que el amor entre hermanos y hermanas “debería ser favorecido, [...] agitando de una vez por todas uno de los más antiguos y ridículos tabúes” (2001, p. 330). Y lejos de contentarse con tales declaraciones, ellos mismos aplicaron esta libertad moral dentro de su grupo y en sus propias vidas. En sus relaciones románticas, tanto Debord como Vaneigem, practicaron lo que este último, retomando a Charles Fourier, había definido como “el cambio de parejas y el apego simultáneo a una pareja

clave” (pp. 320-331). Todos estos episodios muestran una ambigüedad constitutiva de la praxis del movimiento situacionista, desde que nace hasta el final de su existencia, que podría resumirse en que era, al mismo tiempo, el movimiento político más artístico y el más artístico de los movimientos políticos; siendo una superación de la política y el arte especializados hacia una praxis revolucionaria, que tendrá que ver con las nacientes éticas en situación.

Los primeros lineamientos de esta nueva ética, de este “modo honorable de vivir”, podemos encontrarlos expuestos en un pasaje de *La Náusea* de Sartre, que influyó en el joven Debord. Sartre escribió: “Sabes, cuando jugamos al aventurero y la aventurera: fuiste tú a quien le sucedieron las aventuras, yo fui quien las hizo ocurrir”. Debord reescribe: “El aventurero es quien hace que surjan aventuras, más que aquel a quien le vienen las aventuras”. Pero en el mismo pasaje de la novela de Sartre, Anny y Roquentin discuten una teoría de los momentos perfectos y las situaciones privilegiadas: “Eran situaciones que tenían una calidad bastante rara y preciosa, tenían estilo, si tú quieres”, dice Anny, antes de dar como ejemplos la muerte o el amor, aunque admite que hay una infinidad de ellos (2011, p. 208-209). El texto de Sartre coincide perfectamente con las dos preocupaciones de Debord y los jóvenes situacionistas: la superación del arte en la vida cotidiana y la realización de una nueva moral inmanente a las situaciones. Fue precisamente el concepto de situación el que les permitió conceptualizar la superación del arte en la vida, como en 1952 lo señaló Debord: “Las artes del futuro serán cambios de situaciones, o nada” (2006, p. 46)

Por otra parte, la crítica del formalismo filosófico, que pretende reducir la realidad a las divisiones conceptuales del lenguaje, es el fundamento de cómo Herman de Vries piensa el arte de otra forma. Pero para él, un antiguo científico (fue naturalista), se trata de cuestionar el objeto mismo del conocimiento y la forma de conocerlo. Ni el pensamiento ni el lenguaje son lo primero; la naturaleza es la “primera realidad” (2005, p. 8), una totalidad que no se puede descomponer, si no es de modo artificial: contrariamente a una de las proposiciones iniciales (1.2) del *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein (1999, num. 1.2), De Vries afirma que el mundo no se descompone

en hechos, sino que es Uno; es nuestra mente la que artificialmente lo descompone. Así, criticando la teoría clásica del conocimiento, afirma que el hombre no es un espíritu colocado frente al mundo para apropiárselo intelectual y prácticamente, sino que hace parte de él, y que es esta pertenencia lo que esencialmente lo define y lo que debe inspirar la forma como lo habita.

Por lo tanto, el arte debe lograr lo que la filosofía no siempre ha logrado, aunque lo haya exigido como un requisito previo para el conocimiento: ayudar al ser humano a liberarse de las condiciones y prejuicios que le impiden captar la verdad. La filosofía ha fracasado porque desconfía de la percepción en lugar de desconfiar del concepto. Vale la pena recordar que “captar la verdad” es, en alemán, la etimología del verbo *wahrnehmen*, que significa “percibir”.

El arte, según Herman de Vries, debe ejercitar nuestra capacidad de percibir desechando la percepción de las preconcepciones transmitidas por el lenguaje, para abrirla a la diversidad inherente de la naturaleza tal como se ofrece. El artista tiene por tanto la función de mostrar eso que uno no ve, o incluso más. Es decir, apelar a los otros sentidos: oír, sentir, tocar, gustar. Concretamente, esto significa que su intervención se limita a mostrar lo que ya existe, a revelarlo o a recordarlo a quienes lo han olvidado: el verdor de una pradera simplemente seca; los colores de las tierras frotadas directamente en el papel; el sonido de un arroyo o de las hojas sobre las cuales uno camina, por ejemplo; sin olvidar los artefactos que la cultura añade a la naturaleza, pero de los cuales esta última termina por absorber los vestigios y los desechos. En sus obras, De Vries ama decir que la naturaleza es “documento de ella misma”. Es ella el arte verdadero, del cual el artista es únicamente el servidor: “mi poesía es el mundo”<sup>222</sup>. Tal arte trabaja para “abrir” (palabra esencial en De Vries) nuestros sentidos y por lo tanto nuestra mente a lo que es, “aquí y ahora” (otras tres palabras clave).

---

222 *My poetry is the world* es un manifiesto de 1973, que dio lugar a un libro del mismo título que ha sido traducido a 54 idiomas. El texto original en inglés se encuentra disponible en el sitio web del artista: <http://www.hermandevries.org/> (La ausencia de mayúsculas en sus textos es una decisión del artista).

En tal orden de ideas, De Vries puede escribir: “El arte tiene que ver con el ser-consciente y con el devenir-consciente. También tiene que ver con lo que hacemos con nuestra vida y la verdad”, donde observamos que conocimiento (verdad) y ética (“lo que hacemos con nuestra vida”) son indisociables. Es clara la referencia a la antigua concepción griega de sabiduría, este arte de vivir de acuerdo con la verdad, objeto último de la filosofía. No se trata, sin embargo, de una ética exclusivamente para uso personal: es al mundo en todas sus dimensiones a lo que se refiere.

Esta vez es la filosofía oriental la que permite a De Vries situarse desde el punto de vista de la totalidad: si en la naturaleza todo está relacionado, sin jerarquía entre los seres, animados e inanimados, no es dado al hombre disponer de ella a su voluntad; ella es su realidad y su vida, y esto le genera deberes. Si solo mantiene relaciones externas (la naturaleza como objeto de la ciencia, recurso para la técnica, “ambiente” para el hábitat, el ocio, incluso el arte), el ser humano se convierte en extranjero: no es solo la naturaleza, es su propia existencia la que se mutila. Tal es el sentido del manifiesto escrito por De Vries en 1976, en el cual afirma que el “arte verdadero” no se distingue de la “verdadera filosofía” ni de la “verdadera vida” (2003, p. 151): cada uno es “inmediato” (liberado del “pensamiento por símbolos”, es decir, de la representación) y “en acto” (experiencia real, vivida y eficiente).

Por otra parte, para Beuys, como para Kaprow y De Vries (así como en Filliou o en muchos otros que no puedo evocar aquí) la misión educativa del artista significa que el arte renuncia a esa autonomía defendida por la modernidad filosófica (Kant en la *Crítica del Juicio*) y conquistada por la modernidad artística (teorizada por Greenberg, quien sigue la filosofía kantiana). Para Beuys, contrariamente a de De Vries que desconfía de ello, el lenguaje se presenta como la herramienta por excelencia de una pedagogía que quiere convencer mediante el análisis, la reflexión y la argumentación: se sabe que Beuys, animador de la *Freie Internationale Universität* (Universidad Internacional Libre) y cofundador de los Verdes en Alemania, paga para enseñar días enteros en el marco de eventos artísticos, para, dice él, “laborar (el mundo) con conceptos esenciales” (1988, p. 20).

Lo que Beuys llama “el deber de creación” (p. 21), que opone a una concepción “cosmética” (p. 123) del arte como un terreno de innovaciones formales y variaciones estilísticas, tiene como objetivo nada menos que recrear la cultura. En las décadas de 1970 y 1980, tras el fracaso de 1968 y el triunfo del neoliberalismo, esta refundación solamente puede provenir del arte, ya que la política, la economía (incluso la marxista) y el derecho han demostrado su impotencia para restituir al hombre aquello que le define y de lo que debe reapropiarse: la libertad. Beuys define esto como la capacidad de ser creativo, de auto-determinarse, en cualquier campo.

En consecuencia, la libertad tiene una relación directa con el arte. Tal es el significado profundo de la fórmula que ha suscitado tantos malentendidos: “Todo hombre es un artista”. Un enunciado que sirvió de argumento a aquellos para quienes el arte contemporáneo mostró su engaño incluso cuando la expresión significaba lo contrario: la creatividad no es de ninguna manera la prerrogativa de los artistas de profesión o de estatus, a los cuales Beuys critica fuertemente, por su oportunismo reaccionario (1988, p. 154) y el celo por servir a la industria de bienes culturales. Para Beuys, ella desafía al artista “en el sentido antropológico del término, como capaz de rehacer todo el organismo social” (p. 177), dando así una nueva forma a todos los aspectos de la existencia, individual y colectiva, asentándose en la idea de humanidad, cuya esencia es la libertad. De ahí, algo que Beuys ha enfatizado repetidamente, una ampliación considerable del concepto de arte, como sinónimo de “escultura social”.

En pocas líneas he simplificado un pensamiento particularmente complejo: digo que, como revolucionario, más que reformador, Beuys busca sustituir la economía capitalista y extractivista de acumulación privada de beneficios (irracional porque no satisface las necesidades básicas y deja morir de hambre una gran parte de la humanidad) por una economía creativa útil para la comunidad. También Filliou (1998), cuya formación inicial era de economista, propuso, aunque de una forma menos elaborada teóricamente, sustituir la economía política por una “economía poética”; poética en el verdadero sentido de creatividad. Ambos conciben esta revolución permanente, de forma tanto espiritual como material, tanto individual como colectiva. Para Beuys,

el capital, una noción a la cual no renuncia, como tampoco a la de trabajo, no debe medirse más en dinero ni en especulación, sino como capacidad humana de creación: “Resulta que el hombre, como creador, es el verdadero capital, y esto no tiene absolutamente nada que ver con el dinero” (1988, p. 153).

A quien le objeta a Beuys la utopía de sus propuestas, él mismo responde que seguía siendo la expresión de una “necesidad muy urgente” (p. 125). ¿Quién lo desafiaría? Por el contrario, la reciente explotación del tema de la creatividad por parte de la ideología neoliberal no le quita importancia al alcance crítico de las propuestas de Beuys. Simplemente invita a ser vigilantes sobre la definición de la libertad a través de la creatividad. Para ello, basta releer las *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1795), escritas por Schiller, un poeta filósofo, hace más de dos siglos (en 1795), poco después de una apropiación indebida de los ideales de la Revolución Francesa por el régimen de el Terror francés.

La paradoja es que, en los años en que Kaprow, De Vries, Beuys y otros pocos confiaron al arte una tarea inmensa, evidentemente demasiado grande para él, este solo tenía un estatus marginal en la sociedad. Ahora que el arte ha conquistado una posición dominante en la cultura y la economía, pero por razones equivocadas, ha dejado de mostrar la distancia, de introducir la diferencia, de rechazar lo que es: los artistas responden con realismo, incluso con cinismo, a la demanda social de entretenimiento y de consumo cultural; al menos aquellos que son los bufones de la escena artístico-financiera. Sin embargo, hay otros, mucho menos visibles, marginales por definición, que encajan en este “arte filosófico” (Jappe, 1990, p. 116), como Filliou lo llamó para distinguirlo del arte conceptual. La expresión fue utilizada para designar un arte, incluido el suyo, que salía de sus atribuciones tradicionales para hacerse cargo, con sus propios medios, de temas hasta entonces reservados a la especulación filosófica: la ciencia, el poder, la sociedad, el trabajo, el deseo, la felicidad, etc.

Sería bueno que la filosofía del arte tomara más en cuenta los artistas de este “arte filosófico”, menos optimistas que sus mayores, pero herederos de su utopía, y que retransmita los esfuerzos teóricos y prácticos de resistencia

a la futilidad ambiental. Esto es menos gratificante para ella que estigmatizar el espectáculo del arte y su simulacro que siempre retumba por el brillo mediático; menos fácil para ella que confinar el arte al juego narcisista con su concepto (hegeliano necesariamente), considerando con desprecio que “la extraordinaria profusión de formas de arte que se han desarrollado tanto como los barrios marginales de la periferia de lo que usualmente se consideraba como los límites del arte” (Danto, 1993, p. 154) constituye una regresión arcaica que va “contra la corriente de la historia” (p. 176). Pero ¿qué es la historia del arte sin los artistas? Y ¿quién decide su significado?, ¿sus textos o los de los filósofos?

## La cuestión de la mirada: ¿es posible una parresía visual?

El célebre comentario de Cézanne dirigido en 1905 a un amigo: “le debo a usted la verdad en la pintura y se la voy a revelar”<sup>223</sup>, fue retomado por Derrida (2001a) quien cuestiona la distinción entre obra y marco (*ergon* y *parergon*) que permitió a filósofos como Kant instaurar un campo autónomo para el arte, indiferente, diferenciado de los otros discursos e instituciones. Derrida afirma que, al contrario, el marco siempre ha sido poroso, facilitando que el contexto invada la obra de arte. Ornamentos aparentes como las columnas frente a los palacios o los ropajes sobre las estatuas no pueden ser separados del propio objeto de arte. Realmente, los conceptos básicos de lo artístico (belleza, sublimidad, forma) provienen del exterior. Así, la veracidad de una pintura no podría ser determinada mirando únicamente dentro de la propia pintura. De modo análogo, a partir del debate entre Shapiro y Heidegger,

---

223 La cuestión de la verdad en la pintura es planteada por Cézanne, quien no responde con un discurso, sino con los medios específicos, no miméticos, de su arte. Para él el objeto exhibido, por ejemplo, la manzana, tiene un valor propio (no verbal). No se accede a él según las reglas simbólicas en vigor, sino por regresión, a partir de una percepción o de una sensibilidad de la cual la iconología no rinde cuentas.

sobre el modelo de *Un par de botas* de Vincent Van Gogh<sup>224</sup>, uno no podría optar fácilmente. Derrida quiere debilitar la afirmación de Shapiro cuando corrige a Heidegger, señalando que su propia tesis no era desinteresada, pues era imposible saber con seguridad lo que la pintura encarnaba; es decir que la verdad de la pintura no podía determinarse fuera de ella. Y el tercer ejemplo que Derrida aborda tiene que ver con el estatus de la escritura en los cuadros de Valerio Adami, que fusiona literalmente la escritura en sus lienzos, con firmas o cartas (incluso segmentos de *Glas* del mismo Derrida), pero que no se pueden leer solo en términos precisos, semióticos o miméticos. El resultado de todo esto es que la promesa de Cézanne de revelar la verdad en la pintura no es fácil de cumplir.

No puedo profundizar ahora en la compleja tesis de Derrida; la puse solamente como preludeo a la cuestión que pretendo abordar en esta segunda parte del capítulo, concerniente a la relación entre verdad y experiencia visual del arte, desde el pensamiento de Foucault: ¿Sospecha Foucault, como Derrida, de la destreza del ojo humano para confirmar o generar aserciones fiables sobre la verdad? ¿Cuál sería su parecer ante la afirmación de Cézanne de que el pintor ha de revelar la verdad en sus lienzos? ¿Qué significaría para una verdad visual el hecho de ser narrada? De entrada, cabe señalar que para Foucault el arte se relaciona con la vida de los individuos y no solo con los objetos artísticos. Articulado estilo de vida y expresión de la verdad, el arte moderno se configura como ejemplo de estética de la existencia y, más específicamente, de parresía. La vida del artista debe, “en la forma misma que ella asume, constituir un testimonio de lo que es la verdad del arte” (2010, p. 164).

Por supuesto, desde siempre ha existido una relación, frecuentemente discutida, entre visualidad y veracidad. En el campo jurídico, el testimonio del testigo ocular predomina sobre lo simplemente oído. El mismo concepto

---

224 Se trató de una discusión que llevo al crítico americano a acusar a Heidegger de proyectar sus propios análisis filosóficos dentro de la obra, al identificar en ella un par de zapatos de aldeano en lugar de los del propio artista.



“evidencia” proviene del latín *videre*, ‘ver’. Muchos sistemas filosóficos, idealistas o empiristas, han privilegiado la iluminación, las luces, la nitidez y la claridad en su búsqueda de la verdad. La teoría (del griego *theoria*) se relaciona generalmente con la experiencia visual de observar una representación teatral. Se podría decir que, de los sentidos humanos, la visión siempre ha parecido el más desinteresado (y, por ende, el más veraz) por ser el más separado de lo que percibe. Y aun así, la hegemonía del ojo (tendencia oculo-céntrica) ha generado sospecha en muchos contextos discursivos. Foucault, junto con Guy Debord, aportan sobre todo respecto a las formas de control social llamadas “espectáculo” y “vigilancia” (Jay, 1993).

Ahora bien, Shapiro (2003), al estudiar la dialéctica del ver y el decir en Nietzsche y Foucault, argumenta que sobre esto Foucault:

...debe ser entendido en cuanto ha sustituido con una dupla de visibilidad y discursividad a la estética trascendental del siglo XIX del espacio y tiempo [...] Ni lo visible ni lo articulable (en contraste con una estética trascendental kantiana) sería un don eterno; cada modo sería susceptible de un análisis histórico, o hablando con mayor precisión en Foucault, arqueológico, que revelaría su carácter específico en diferentes contextos. La visión no sería generalmente sospechosa o denigrada; más bien, cada situación estaría abierta a un análisis visual. (p. 10).

Es decir que Foucault diferencia entre regímenes escópicos<sup>225</sup> o al menos entre prácticas visuales, hallando algunas más favorables que otras. Un modo de ver (al configurar una forma de mirar) regula, normaliza, marca límites

---

225 El concepto lo introduce Jay (2003) para referirse al modo de ver de una sociedad, ligado a sus prácticas, valores y otros aspectos culturales, históricos y epistémicos: “La particular mirada que cada época histórica construye consagra un régimen escópico, o sea, un particular comportamiento de la percepción visual” (p. 222). El “régimen escópico” tiene que ver con a aquellas cosas que nos acostumbramos a ver, y que representan la realidad que socialmente hemos construido.

hacia dentro, habilita lo que se ve; y, a su vez, esconde, niega, cierra, vuelve tabú. El punto es que la modernidad normalizó una mirada que solo veía objetos reales, y que el lugar común “ver para creer”, es la apoteosis de la verdad y la objetividad moderna. Dicha mirada regulada presume que el régimen escópico habilita ciertas imágenes y oculta otras, estableciendo lo que es o no visible en una sociedad. Pero creo que la teoría de la institución imaginaria de la sociedad de Castoriadis (1999) permite extender este horizonte de visión; la capacidad creadora de las sociedades, la fundación de significados sociales y el establecimiento de un código de uso del lenguaje permite pensar sobre la visibilidad en un doble sentido: con el régimen escópico que limita el uso y la aparición de imágenes, y con un imaginario social siempre activo, que supera lo icónico y permite el cambio, el movimiento y la explosión de los sentidos sin referentes estables. En esa lógica, Shapiro sostiene que Foucault “no argumenta que la visión sea generalmente peligrosa; es un arqueólogo de lo visual, atento al carácter diferencial de los diversos regímenes visuales. Y dentro del espacio de una cierta época o cultura, está alerta de prácticas visuales dispares y posiblemente contradictorias” (p. 10). Al valorar a varios artistas modernos (Manet, Kandinsky, Klee, Magritte, Warhol, Michals, y Fromanger) como opciones al régimen escópico centrado en la vigilancia, Foucault, dice Shapiro, sintió gran placer con la pintura, un amor incluso más profundo que el que tuvo por la literatura.

Además, desde la tesis de Rajchman según la cual, para Foucault, ver era “un arte de intentar ver lo que es impensado en nuestro ver, y abrir modos de ver todavía no vistos” (como se citó en Jay, 1993, p. 414), pienso que pese a estar atrapado en el “imperio de la mirada”, Foucault entiende que su poder era limitado: reconoce, después de todo, lo inevitable de la resistencia que no puede derribar del todo el poder hegemónico, aunque evita su plena realización. Y es que las prácticas visuales alternativas, como lo señalo en la primera parte de este capítulo, son reales y enriquecedoras, aunque no logren restituir aquella incondicional inocencia de la mirada visual.

Mi real pretensión aquí tiene que ver con la forma como Foucault planteó la relación entre esas prácticas artísticas alternativas, que Shapiro (y

muchos más) han considerado buenas y emancipatorias, y la cuestión de la verdad en cuanto parresía. La “voluntad de verdad” (así como su relación con la “voluntad de poder”) fue una de las inquietudes permanentes de Foucault, a menudo considerado como el sucesor de Nietzsche al suministrar una fuerte crítica de las verdades de la filosofía tradicional. Como muestra, recuerdo que, en su curso de 1970 en el Colegio de Francia sobre “Historia de los sistemas de pensamiento”, explica el valor de la dimensión visual de las verdades tradicionales, en la *Metafísica* de Aristóteles, por ejemplo:

La percepción visual, definida como la sensación de múltiples objetos dada simultáneamente a una distancia y como una sensación que no tiene conexiones inmediatas con las necesidades del cuerpo, revela el vínculo entre saber, placer y verdad en la satisfacción generada a través de su acción propia. En el otro extremo, esta misma relación es transpuesta en el placer de la contemplación teórica. (1977, p. 202)<sup>226</sup>.

Incluso antes, en su apreciación de Bataille, Foucault había relacionado la filosofía especulativa tradicional (“filosofía de la reflexión”), con el sujeto creado desde el monopolio de la visión:

Detrás de todo ojo que ve hay un ojo más tenue, tan discreto, pero tan ágil que, a decir verdad, su todopoderosa mirada roe el globo blanco de su carne; y detrás de éste hay otro nuevo, luego otros más, cada vez más sutiles, y que pronto solo tienen ya como única sustancia la pura transparencia de la mirada. Se dirige hacia un centro de inmaterialidad donde nacen y se anudan las formas no tangibles de la verdad: el corazón de las cosas que es su sujeto soberano. (1996, p. 136).

---

226 Nietzsche, en contraste, había entendido que el interés egoísta viene antes del conocimiento y las necesidades corporales preceden a las verdades basadas en la percepción visual.

Foucault recordaba que Bataille destruyó ese conocimiento especulativo de la verdad propio de un sujeto con la ilusión de una visión pura e inmaterial, poniendo en su lugar un ojo reciamente exorbitado, un ojo que ya no puede verlo todo. El resultado fue que separó la filosofía de su subordinación a las metáforas visuales de la claridad y la transparencia. Conforme a la glosa de Foucault a Bataille, “no se trata del fin de la filosofía, sino de que la filosofía no puede recobrar la palabra, y recobrase en ella si no es sobre los bordes de sus límites: en un metalenguaje purificado o en el espesor de las palabras encerradas en su noche, en su verdad ciega” (p. 132). O sea que a Foucault no le interesa fundar procesos de verificación trascendental sino examinar los sistemas discursivos históricos que originan esos procesos. Dejo entre paréntesis la evidente metacuestión de cómo concibió su propia explicación de dichos desplazamientos históricos (como ficciones útiles o como rectas descripciones de cambios reales) para decir que siempre insistió en que toda verdad debe ser contextualizada en el discurso del que surge. O, mejor, prefiere la validación (cómo establecemos el consenso intersubjetivo) a la afirmación de la realidad (si el juicio consensuado corresponde o no al estado del mundo).

Ahora bien, sobre la visualidad y su relación con la veracidad, planteo aquí dos preguntas. La primera es si Foucault analizó algunos sistemas discursivos para mostrar el saber logrado visualmente como fuente preferida de conocimiento válido. Y si fue así, ¿cómo los evaluó?, ¿fueron contestados o afirmados? Y la segunda es si el mismo Foucault mostró que la visualidad podía facilitar un camino a la discursividad, suministrando la base para una verdad que no fuera solo el resultado de un régimen discursivo concreto.

Las respuestas a la primera pregunta no son difíciles. Foucault captó el paso al mundo moderno justamente en términos de un desplazamiento de la verdad, como función de un modo de vida correcto (moral, autocontrolado, incluso ascético) a la verdad como certeza del mundo exterior dada por los sentidos (en particular por la vista). Como argumenta en su postfacio a la obra de Dreyfus y Rabinow (1983), asumir una relación entre el acceso a la verdad y la vida ascética duró solo hasta la revolución científica, porque Descartes:

...rompe con esto cuando dice “para acceder a la verdad, basta un sujeto que sea capaz de ver lo evidente”. La evidencia reemplaza a la ascesis en el punto en que la relación consigo mismo se cruza con la relación con los otros y con el mundo. La relación consigo mismo ya no necesita ser ascética para entrar en relación con la verdad. Es suficiente que la relación consigo mismo revele la obvia verdad de lo que veo para aprehender la verdad definitivamente. Así pues, puedo ser inmoral y conocer la verdad [...] Este cambio hace posible la institucionalización de la ciencia moderna. (p. 252).

Significativamente, al mismo tiempo que escribía esto, Foucault comenzó a desarrollar su análisis de la noción griega de *parresía* (franqueza al decir la verdad), revelando sus posturas sobre el tema que aquí trato. La persona *parresial* es “quien dice todo lo que tiene en mente: no oculta nada, sino que abre su corazón y su mente por completo a otras personas a través de su discurso” (2004a, p. 37). Y porque expresa sus creencias sin importarle el costo social, es capaz de correr riesgos. Más concretamente, en la *parresía* el hablante expresa su relación personal con la verdad como un deber para mejorar o ayudar a otras personas tanto como como a sí mismo (p. 46).

Y todo eso asumió un carácter personal en él como activista político y cultural. Como señala Eribon (2004), uno de sus biógrafos, Foucault comprendió que “si se pretende tener credibilidad, si se pretende ser eficaz, en primer lugar, hay que conocer, y sobre todo decir la verdad. Decir la verdad, la ‘veridicción’ debe ser el principio fundamental de un periodismo de intervención” (p. 313). Distingue así entre aquel concepto cartesiano de verdad, basado en ideas claras del mundo exterior, y la tradición de la *parresía* validada por la vía de los estilos personales:

Desde Descartes, la coincidencia entre creencia y verdad es lograda en una cierta experiencia (mental) probatoria. Para los griegos, sin embargo, la coincidencia entre creencia y verdad no tiene lugar en una experiencia (neutral), sino en una actividad

verbal, a saber, la parresía. Parece que la parresía no puede, en su sentido griego, darse ya en nuestro moderno marco epistemológico. (2004, p. 40).

Todo esto implica que existiría una ruptura radical entre un régimen de verdad basado en la supuestamente “desinteresada evidencia visual” y otro basado en la sinceridad del hablante. En la modernidad científica, señaló Foucault, sin ocultar su desagrado,

...el alcance del experimento parece ser identificado con el dominio de una mirada cuidadosa y de una vigilancia empírica receptiva únicamente a la evidencia de contenidos visibles. El ojo se convierte en el depositario y en la fuente de claridad; tiene el poder de traer a la luz una verdad que no recibe sino en la medida en que él ha dado a la luz; al abrirse abre lo verdadero de una primera apertura. (1966, p. 6)<sup>227</sup>.

Como ya dije, Foucault cambió una historia de las “analíticas de la verdad” por un examen crítico de la legitimación del hablar con veracidad. Y esto tiene una dimensión política evidente: relaciona la hegemonía del ojo

---

227 Investigaciones posteriores - pienso en particular en el trabajo de Shapin (1994) en *A Social History of Truth* mostraron que esta idea de una ruptura total entre los regímenes de verdad premoderno y moderno es exagerada. Revisando el régimen discursivo que mantiene la comunidad científica en la Inglaterra del siglo XVII (personificado en el químico Robert Boyle), Shapin muestra que confió bastante en contar la verdad de ciertas personas, en particular caballeros cristianos, cuya palabra era considerada honesta y desinteresada. Aunque la ideología de la nueva ciencia cuestionaba la autoridad y desconfiaba de lo textual en favor del testimonio sensitivo directo, en la práctica respetó la palabra de aquellos con el capital cultural requerido para comprometerse en el juego del lenguaje de la ciencia. En breve, la anterior confianza en la parresía sobrevivió bien en la era en la que Foucault pensó que había sido reemplazada por un saber desencarnado y desinteresado basado en el testimonio indecible de los sentidos y los meros instrumentos.

con la violencia, incluso en contextos no-políticos: “la mirada del clínico se convierte en el equivalente funcional del fuego en las combustiones químicas; por ella la pureza esencial de los fenómenos puede desprenderse: es el agente separador de las verdades [...] La mirada clínica es una mirada que quema las cosas hasta su extrema verdad” (1966, p. 173).

Ahora si puedo responder a mis primeras preguntas: Sí, Foucault identificó varios regímenes discursivos que privilegian la visualidad como fuente de verdad, entre otros, aquellos ilustrados por Aristóteles y Descartes. La moderna episteme científica se basaba en creer en la evidencia de los sentidos, sobre todo en la visión, más que en la veracidad de los testigos. Y cuando evaluó la moderna episteme científica, no dudó en considerarla problemática, tanto epistemológica como políticamente. Estos juicios podrían, tal vez, no ser equivalentes al descrédito de la visión misma, sino, más bien, a su movilización en un régimen discursivo concreto; incluso si este regía la mayor parte de la historia occidental, es erróneo concluir que Foucault creyó que no había alternativa.

Aquí surge mi segunda cuestión: ¿cuestionó Foucault que la visualidad pudo establecer una táctica sobre la discursividad y proveer una base para una verdad que no fuera solamente un efecto de un régimen discursivo concreto? Y si es así, ¿escapó de la fuerza gravitatoria del espacio de poder donde estaba inmerso? Es preciso examinar esos modos alternos de experiencia visual para ver si ayudan a esa veracidad que llamo aquí “parresía visual”.

En su estudio sobre Foucault, Deleuze (1987) señala que la hostilidad de su amigo hacia la fenomenología surgía del pensar la primacía de ciertos sistemas discursivos sobre diferentes modos de visualidad o percepción. Pero añadió que, para Foucault, “la primacía de los enunciados nunca impedirá la irreductibilidad histórica de lo visible, sino todo lo contrario. El enunciado solo prima porque lo visible tiene sus propias leyes, una autonomía que lo relaciona con el dominante, la heautonomía del enunciado” (p. 77). Donde el enunciado se define por la “espontaneidad”, lo que supone cierta acción y voluntad humanas, la visibilidad viene definida por la “receptividad”, lo cual sugiere cierta pasividad. Al respecto, Shapiro (2003) argumenta que “Deleuze

sugiere una lectura algo kantiana de sus relaciones, en que los enunciados juegan el rol de los conceptos y lo visual juega el rol de la intuición” (p. 250). Pero ampliar esa intuición supone algo que es inmediato y previo a la construcción cultural, y esto me parece cuestionable. Como Deleuze (1987) señala, “si bajo el saber no existe una experiencia originaria libre y salvaje, como desearía la fenomenología, es porque el Ver y el Hablar siempre están ya totalmente inmersos en relaciones de poder que ellos suponen y actualizan” (pp. 111-112). En pocas palabras, vivimos en un mundo de “Luz y Lenguaje, dos vastos medios de exterioridad en los que se precipitan respectivamente las visibilidades y los enunciados”(p. 156).

Con seguridad, una episteme totalitaria sin ninguna tensión interna es imposible; por eso, los regímenes discursivos pueden ser resistidos implícitamente por sus contrapartes visuales (sobre todo en el arte contemporáneo) y viceversa. Así, por ejemplo, Michel de Certeau (1982) sostiene que, en *Vigilar y castigar*, Foucault establece tres figuras ópticas dominantes (representacionales, analíticas y figurativas) que si bien son claras, transparentes y evidentes, fueron subvertidas por la forma como Foucault las presenta:

El espacio óptico es el marco de una transformación interna debida a su reemplazo retórico. Deviene una fachada, la estratagema teórica de una narrativa. Mientras el libro analiza la transformación de las ideologías de la Ilustración por una maquinaria panóptica, su escritura es una subversión de nuestras concepciones panópticas contemporáneas por las técnicas retóricas de la narrativa. (p. 264).

O sea que la narrativa trabaja para desafiar al poder hegemónico del régimen de vigilancia encarnado en la máquina infernal de Bentham; dicho de otro modo, decir la verdad contando historias triunfa sobre el poder engañoso y manipulador de la mirada. Shapiro (2003) acude a las formas como Foucault plantea prácticas escópicas subversivas para perturbar regímenes hegemónicos (aunque tiene que hacerlo asociando textos diferentes de la obra de Foucault). Contrasta, por ejemplo, el inconcluso trabajo de Foucault



sobre Manet, con la influyente descripción del panóptico en *Vigilar y castigar*, escrita por la misma época:

En el panóptico la mirada es movilizada y fijada sobre cada individuo; es una mirada flotante o funcional que necesita no aparecer como la mirada de alguien en particular. En Manet la mirada no encuentra objeto, ni persona, incluso a pesar de que vemos su fuente. Lo que vemos entonces es un ojo desconectado de un contenido de la visión. (Shapiro, 2003, p. 310).

Al acentuar el plano del lienzo frente al ideal de una ventana abierta al mundo, Manet quiebra el normal régimen visual perspectivista de la pintura occidental (asumiendo claramente el análisis de Derrida al que aludí antes). Shapiro presenta la conclusión de Foucault así: “Manet, entonces, ha llevado el marco dentro de la obra; el *parergon* ha devenido en el *ergon* y la función del marco no es hacer un interior visible, como en el Panóptico, sino producir un espacio imaginario en el cual las figuras planean entre la vida y la muerte” (p. 312). Pero si Manet separa el ojo del contenido de la visión e introduce la indecibilidad del *ergon* y el *parergon* en el espacio imaginario del lienzo moderno, ¿se puede afirmar que nos ofrece una variedad de parresía visual, consistente en “mostrar con verdad” más que en “decir con verdad”? Claramente, Foucault intentó con su análisis de Manet interferir el problemático e ideológico régimen escópico que Jay (2003) llama “perspectivismo cartesiano”. Pero ¿pueden los lienzos de Manet proveer lo que Cézanne prometió a su amigo, la verdad en la pintura?

El análisis de Foucault del *Ceci n'est pas une pipe* de René Magritte proporciona más evidencias para abordar esta cuestión. En ese pequeño libro, Foucault califica la pintura de Magritte como un “caligrama deshecho”, frustrando así el deseo otorgado al caligrama de fusionar palabras e imágenes en un solo sentido isotrópico. Pero incluso en términos de tensión, la imagen y el texto en esa pintura no están, rigurosamente hablando, en contradicción porque contradicciones solamente existen entre dos afirmaciones lingüísticas. Asimismo, la imagen de la pipa sobre las palabras “Ceci n'est pas une

pipe” no puede impugnar las palabras porque lo que el lienzo contiene no es una pipa real, sino el dibujo de una pipa. “Lo que nos equivoca”, concluye Foucault, “es que resulta inevitable relacionar el texto con el dibujo (a lo cual nos invitan el demostrativo, el sentido de la palabra *pipa*, el parecido con la imagen), y que es imposible definir el plano que permite decir que la aserción es verdadera, falsa o contradictoria” (2004b, p. 32).

Ya no estamos en el terreno de la pintura basada en la similitud con un mundo exterior de objetos vistos a través de un lienzo como ventana. Foucault dice “estamos más apartados del *trompe l’oeil*” (p. 63) y así dejamos atrás la episteme visual asociada al perspectivismo cartesiano; esta no es una pintura basada en la representación mimética del campo del objeto al otro lado de la ventana, pero tampoco hemos entrado en un régimen escópico alternativo (como equivalente visual de la parresía); Magritte ha proporcionado varias similitudes sin ninguna correlación objetiva: “La semejanza se ordena en el modelo al que está encargada de acompañar y dar a conocer; la similitud hace circular el simulacro como relación indefinida y reversible de lo similar con lo similar” (p. 64). Lo que proporciona la pintura de Magritte es un juego perpetuo de transferencias y metamorfosis que no representan nada más allá de ellas mismas, que muestra un caligrama desarticulado, sin esperanza de restituírnos el discurso, y la figura, juntos en un significado terminado.

Lo que hacen Manet y Magritte (así como otros artistas admirados por Foucault como Warhol o Fromanger) es socavar los deseos de decir la verdad en la tradición hegemónica de la pintura occidental basada en la mimesis, la semejanza y la representación. Como Foucault señala en el pasaje de *Esto no es una pipa*, citado antes, “es imposible definir el plano que permita decir que la aserción es verdadera, falsa o contradictoria”. Pero lo que no hacen, argumenta y concluye, es remplazar el “decir con verdad” con un modo alternativo de “mostrar con verdad” que corresponda a la parresía que Foucault pretende emular en su propio quehacer como intelectual.

Shapiro (2003) podría tener razón cuando arguye que la iconofilia de Foucault “es parte de un proyecto general para encontrar modos de disfrute de ‘cuerpos y placeres’, a pesar de los regímenes disciplinarios a los que han

sido sujetos, incluso el régimen disciplinario de gusto y crítica socialmente establecidos” (p. 369). Pero solo disfrutar del placer corporal no es lo mismo que practicar la ascesis que subraya el coraje del parresial, la voluntad de decir la verdad al poder. Shapiro reconoce esta diferencia cuando defiende a Foucault de los críticos que atacan su interpretación de *Las Meninas* de Velázquez en *Las palabras y las cosas*, y afirma que fue un error creer que “intentó ‘acertar’, para despachar la verdad sobre la pintura en palabras” (p. 247). Al contrario, el esfuerzo de Foucault se dirige a negarnos la posibilidad de decir precisamente el equivalente a lo que estamos viendo.

Hay formas, creo, en las que la resistencia al poder podría asumir formas visuales, pero Foucault las entiende negativamente, como interferencias en la visualidad hegemónica de una era, como el desafío de Manet a la pintura perspectivista tradicional. Ellas rara vez se traducen en expresiones positivas de otro orden visual que se acerque a una verdad firme en una forma de vida, una práctica crítica cuyos efectos Foucault valora, tanto teóricamente como en su propia vida de intelectual comprometido. Esta limitación de lo visual para obstaculizar las visiones hegemónicas podría no equivaler a una denigración de toda experiencia visual, pero está lejos de posicionarse como alternativa viable; no hay veridicción del ojo, no hay aprehensión intuitiva del mundo a través de la mediación de los sentidos. En todo caso, hoy estamos rodeados de imágenes. Como nunca, este siglo es el de las imágenes: vivimos en una iconosfera (Gubern), hacemos parte de una “ecología de las imágenes” (Gibson); se trata de un régimen escópico nuevo, donde lo que nos es verosímil visualmente está cambiando: hoy comprendemos el mundo desde la imagen digital. Los medios nos han ayudado a construir el ojo para ver el hecho digital, refrendado en esa enorme producción visual, audiovisual, multimediática, virtual y multimodal que nos rodea. Pero, en todo caso, parece que no hay parresía visual para Foucault, quien, como Derrida, habría advertido a Cézanne que su obligación de decir a su amigo la verdad en la pintura sería una deuda que permanecería para siempre.



## 8. ¿Requiere el maestro praxeológico de una filosofía?

*¡Qué pedagogos éramos cuando no estábamos preocupados por la pedagogía!*

Daniel Pennac

Creo que el auténtico maestro, aquel que no solo enseña una disciplina determinada sino que abre puertas y nuevas perspectivas a sus discípulos, ayudándolos así a realizar todo lo que en potencia se encuentra en ellos, no es otra cosa que alguien que ha asumido la filosofía como un estilo de vida, alguien para quien las preguntas son más importantes que las respuestas, alguien que reflexiona permanentemente sobre su vida y su práctica vital y profesional, alguien que conduce a los otros a pensar por sí mismos, a ser críticos, a no tragar entero. Alguien así profesa un pensamiento propio y coherente con su estilo de vida. La educación auténtica, orientada comprensivamente consiste, en gran parte, en múltiples y diversos esfuerzos “por contrarrestar las intenciones manipulativas e impositivas de una racionalidad puramente instrumental y en la asunción, por parte de los actores educativos, de una responsabilidad moral y política que permita la coherencia necesaria entre formación y acción” (Ruiz, 2016, p. 67). Se trata de formar para la acción y el compromiso, estableciendo la mediación teoría-praxis.

Recuerdo que Michel Soëtard<sup>228</sup> dice, en la obra colectiva *Manifiesto para pedagogos*, que “... las relaciones entre la pedagogía y la filosofía podrían

---

228 Profesor emérito de la Universidad Católica del Oeste (Angers, Francia), enseñó la filosofía y la historia del pensamiento pedagógico. Desde su tesis consagrada a Pestalozzi, sobre el nacimiento de la pedagogía en la modernidad, ha publicado: *¿Pestalozzi ou la naissance de l'éducateur* (1981), *Qu'est-ce que la pédagogie?* (2001), *Manifeste pour les pédagogues* (2002, en co-edición), *Le récit biographique* (2004, en

ser simples. Ahora bien, son bastante complicadas, hasta devenir antagonistas...” (2002, p. 62). ¿Un binomio en crisis? Hay un presupuesto en esa cuestión: que el maestro o pedagogo tiene necesidad de la filosofía; y detrás de ello persiste la tesis de que el filosofar es un elemento constitutivo del saber y un referente vital de toda persona. El punto clave es de qué tipo de filosofía hablamos. Si partimos del supuesto de que el auténtico maestro praxeólogo es quien reflexiona crítica y reflexivamente (investiga, escribe) sobre la acción educativa (praxis) que realiza con individuos o colectivos humanos. Es claro que requiere, además, de un sistema teórico y praxeológico que le sirva de soporte epistemológico a su reflexión pedagógica, de una filosofía entendida como una actitud o estilo de vida que encarna y promueve entre sus discípulos. Intento resolver esta cuestión releendo algunos de los textos del profesor Soëtard, a partir de los cuales planteo algunas preguntas y, finalmente, aventurando una respuesta.

¿Requiere realmente el maestro de una filosofía? ¿Cuál es la respuesta de Soëtard a esta pregunta? Para él, la pedagogía no es solo práctica, no consiste simplemente en “el arte de educar”. Como ya lo señalaba Durkheim, la educación es algo permanente en la historia humana, pero la pedagogía surge cuando lo educativo genera problemas, y, por ende, reflexión. Desde este punto de vista, el maestro pedagogo siempre se levanta contra la tradición educativa que juzga defectuosa, que considera rutinaria e incluso nociva y por eso, cuestiona e innova. Soëtard (2002) cita con frecuencia las palabras de Rousseau cuando responde a quienes consideran irrealizable su proyecto educativo: “Padres y madres, es factible aquello que ustedes queréis hacer. ¿Debo yo responder por vuestra voluntad?” (Prefacio a su obra *Emilio*).

---

co-edición), *Rousseau et l'idée d'éducation suivi de Pestalozzi juge de Jean-Jacques* (2011), *Penser la pédagogie. Une théorie de l'action* (2012). Preside el consejo científico del Centro de Documentación e Investigación Pestalozzi de Yverdon, Suiza. Es Autor de numerosos artículos sobre los fundamentos históricos y filosóficos de la pedagogía. Se encuentran en español algunos artículos cortos en Internet, pero no conozco traducción de sus obras al español.

¿Esos problemas educativos pueden ser elucidados, o solucionados, por las ciencias humanas y en particular, por las ciencias de la educación? ¿Elucidados, podría ser, pero solucionados, jamás! Pues la ciencia (que concierne a “lo que es”) no puede decir nada sobre “lo que debe ser”, sobre aquello que requiere de una opción de valor. La ciencia, que se ocupa de lo general, jamás podrá discernir lo particular, el caso concreto, la praxis personal, de la cual el maestro se ocupa aquí y ahora, en la cotidianidad educativa. Inevitablemente la ciencia, ocupada en inventariar los determinismos, termina transformando lo educativo en objeto de estudio; pero la educación solo tiene sentido al margen de los condicionamientos (como lo mostró Reoul<sup>229</sup>), recurriendo a la libertad de Emilio, siempre como sujeto.

El maestro auténtico debe pensar, y pensar por sí mismo. Volvemos así a Durkheim y a su concepto de “teoría-práctica”: la pedagogía es una teoría, pero una teoría praxeológica, una reflexión en y sobre la acción con miras a aclararla, mejorarla y transferirla. Es una disciplina praxeológica como la medicina o la política. La medicina no se reduce ni al arte curativo ni a la biología: es la inteligencia de las prácticas de curación. Y la política no se reduce ni a la práctica partidista ni a las ciencias políticas. Lo mismo ocurre con la pedagogía. Eso es lo que expresa la acertada definición de Houssaye (1994): “la pedagogía es la envoltura mutua y dialéctica de la teoría y de la práctica educativa, hecha por la misma persona, sobre ella misma, y el pedagogo es ante todo un práctico-teórico de su acción educativa” (p. 13). Como Pestalozzi, por ejemplo, del cual Soëtard (2002, p. 14) afirma que encarna la esencia de la pedagogía.

Entonces, si el pedagogo genera un pensamiento propio, ¿requiere de la filosofía? La clave de la respuesta está en la cuestión del “deber ser”, que es la esencia de la pedagogía; si es una reflexión sobre la propia acción educativa

---

229 Olivier Reoul, filósofo francés, especialista en el filósofo Alain, se ocupó también de la retórica y la filosofía de la educación. Influyó bastante en Fernando Savater. Sus obras más conocidas: *La philosophie de l'éducation* (2001), *Les valeurs de l'éducation* (1999), *Nietzsche critique de Kant* (1974), *Le slogan* (1975) y *Le Langage de l'éducation* (1984).

con miras a mejorarla, ella tiene necesariamente que ver con los valores y con la filosofía. Determinar qué tipo de educación es deseable requiere de un criterio y este no puede ser dado por las ciencias; solo se encuentra en la filosofía (p. 55). Pero añadido: no en cualquier filosofía. Soëtard no se conforma con la hermenéutica ni con la fenomenología porque, según él, ellas no logran plantear la cuestión del criterio. La pedagogía requiere de una filosofía crítica, es decir, una filosofía que no renuncie nunca a juzgar ni a evaluar; y de una filosofía situada, que parta de la vida misma y busque la construcción de la propia vida. La pregunta que conduce esta reflexión es simplemente: ¿Cómo fue posible que el “conocimiento de sí mismo”, entendido como una práctica filosófico-educativa, se concibiera luego como una actividad teórica que no nos transforma ni obliga a preocuparnos de nosotros mismos? El que la existencia tenga o no un sentido, que la vida merezca o no ser vivida, es ante todo un problema humano y, luego, una cuestión filosófica. O mejor: es un problema filosófico porque es un misterio humano. El auténtico pedagogo debe ocuparse primero de los problemas del ser humano y, solo después, de los problemas de la disciplina filosófica. Y en ese sentido tiene que filosofar.

Se entiende, entonces, lo arriesgado de tal posición: ¿conviene sacar la pedagogía de las ciencias para lanzarla en los brazos de la filosofía? Soëtard es consciente de lo que esto implica. Y va a hacer jugar, una vez más y a su propia manera, la ruptura Sócrates/Platón, tan repetidamente tratada por los filósofos. Desde ella distinguirá dos articulaciones totalmente diferentes entre pedagogía y filosofía. En efecto, con Sócrates todo es claro; la mayéutica es el punto de partida de una filosofía que, como estilo de vida, es consustancialmente pedagogía. Es filosofía pues no cesa de plantear la cuestión del valor y de los criterios de valor, enfocándose en lo universal: ¿Cómo reconocer la virtud? ¿Qué es una vida examinada? ¿Qué es la política? Pero es, al mismo tiempo, pedagogía, pues siempre se dirige, en un acto de palabra singular, aquí y ahora, a interlocutores concretos –Teeteto, Gorgias, Menón– para conducirlos a cuestionarse y así mejorar su propia vida. La mayéutica es esa búsqueda – en el mismo acto del diálogo vivo – de un sentido, que nunca está asegurada, siempre está por reconquistar e incluso ciertas veces se elude, ya que muchos diálogos siguen siendo aporéticos (razonamientos donde surgen paradojas irresolubles, dificultades lógicas casi siempre especulativas).



Ahora bien, es claro que con Platón (y la historia posterior) ese lazo substancial entre filosofía y pedagogía se debilita. En adelante, la exigencia filosófica se cristaliza en una doctrina que determina lo qué es el bien para la ciudad; y la pedagogía perderá su dinámica de cuestionamiento y, finalmente, toda autonomía, para convertirse en “*el brazo ejecutivo de una filosofía de la educación*” (Soëtard, 2002, p. 63) como sabiduría suprema que establece los fines últimos de la humanidad. La pedagogía ya no seguirá cuestionando. Como lo diría Meyer (2013)<sup>230</sup>, la pedagogía, y con ella la filosofía, pasan de un estatuto “problematológico” (de cuestionamientos) a uno “apocrítico”, un estatuto de respuestas. En Platón, la pedagogía es la respuesta que se deduce de la filosofía de la educación. Más tarde, en la historia de las ideas, cuando los sistemas filosóficos se multiplican, sus aplicaciones pedagógicas se diversifican. Y dado que ya no pondrán más la educación en el centro de sus pensamientos, la pedagogía pasa a ser considerada un conjunto de consecuencias, más o menos lejanas, de principios metafísicos sobre el ser, la naturaleza o la humanidad en general.

Soëtard rechaza este aplicacionismo filosófico, así como refuta el aplicacionismo científico. Pero incluso si se distancia de todo enfoque aplicativo, es comprensible también que, para él, la cuestión ¿cuál filosofía es la adecuada para el maestro? difiere plenamente de la cuestión ¿qué filosofía de la educación? En efecto, normalmente se promueve una filosofía de la educación encargada de la búsqueda del sentido y de los valores, lo que una ciencia de la educación no sabría asumir. Pero el elegir una filosofía de la educación para aclarar la cuestión educativa, le parece siempre algo arbitrario. Por eso Soëtard se muestra severo con la obra coordinada por Houssaye, *Educación*

---

230 Pensador belga, que con Dewey, Bachelard y Deleuze, es uno de los filósofos de la problematización. El surgimiento de la teoría del cuestionamiento, o “problematología”, es central en su reflexión. Su obra fundamental es *Principia Rhetorica: Una teoría general de la argumentación* (2013) donde plantea una perspectiva dinámica de la argumentación en la que el sujeto no queda reducido a especulaciones racionales, sino que tiene un rol activo en la construcción del sentido, en la que intervienen sus afectos, su sistema de valores, su ideología, la construcción de su posición y legitimidad social.

y *filosofía: enfoques contemporáneos* (y en la cual él contribuye). En efecto, la pluralidad misma de esos enfoques muestra la relatividad e incluso, vale decir, la arbitrariedad: ¿por qué tal enfoque (marxista, personalista, bachelardiano) en vez de cualquier otro?

Finalmente, ¿el auténtico maestro necesita realmente de la filosofía? Sí, porque no puede contentarse con actuar sin interrogarse sobre el sentido y el valor de su acción. Pero no tiene que recurrir a una filosofía de la educación que le quitaría autonomía de pensamiento, volviéndolo servidor de una metafísica. La exigencia filosófica se ubica, más bien, en el corazón mismo de la pedagogía, pues el acto pedagógico es, al mismo tiempo y consustancialmente, filosófico. El maestro que reflexiona sobre su práctica para mejorarla se convierte así en un filósofo con un estilo de vida filosófico. O incluso, tiene necesidad de una filosofía praxeológica que le permita pensar su práctica hasta el fondo, es decir, más allá de las técnicas, de lo que pueden aportarle las ciencias y las filosofías de la educación. La pregunta se convierte entonces en esta otra: ¿se puede hallar aún algo de ese lazo consustancial entre filosofía y pedagogía, que poseía la mayéutica socrática?

## ¿Qué clase de filosofía necesita el maestro praxeológico?

Para Soëtard es la dialéctica entre las tres críticas kantianas<sup>231</sup> el marco referencial para pensar la pedagogía; de hecho, invita a una crítica de la razón pedagógica (si bien no usa esta expresión, ese es el sentido de su propuesta). Pensar la acción pedagógica es querer elucidar las antinomias de la libertad y los determinismos naturales. Por eso solo hay educación mediante una apuesta por la libertad del educando, apuesta que se efectúa cuando se conocen todos los determinismos. En síntesis, el maestro pedagogo filosofa para comprender hasta qué punto su práctica es teóricamente imposible, al mismo tiempo que necesaria prácticamente.

---

231 *Crítica de la razón pura, Crítica de la razón práctica y Crítica del juicio.*

Teóricamente imposible, pues la libertad del educando escapa por principio a toda racionalización. Prácticamente necesaria, pues sin este reconocimiento de libertad, la educación no tendría ningún sentido. Es la cuestión del imposible, pero necesario, oficio de maestro<sup>232</sup> que incluye, al tiempo, la necesidad de socializar y de autonomizar. La acción pedagógica, la “cruz del pedagogo” consiste en intentar resolver, en la práctica, lo que la teoría plantea como antinómico. Pestalozzi lo afirma así: se trata de hacer de las antinomias teóricas una “fuerza” práctica (Soëtard, 2002, p. 30).

Se entiende, entonces, que la filosofía adecuada para un maestro ha de ser crítica porque se trata, finalmente, de pensar la distancia entre teoría y práctica, y entre lo ideal y lo real. El pedagogo, como filósofo, afronta riesgos y peligros<sup>233</sup>. Pensar su práctica es, ante todo, reconocer sus fracasos. Así ocurre con Pestalozzi, de quien nos dice Soëtard que su fuerza consiste en la “capacidad de pensar las contradicciones con tanta fuerza cuando se fracasa en la práctica” (2002, p. 45). El maestro necesitaría entonces una filosofía que le ayude a elucidar las contradicciones en las cuales se empantana inevitablemente su práctica educativa. Es un idealista lúcido que comprende: a) que él no llegará jamás a lo soñado; b) que no es necesario esperar demasiado para emprender algo; y c) que no sería bueno que él éxito fuera total, pues ese sería finalmente el peor de los fracasos.

La cuestión es, por tanto, saber qué tipo de “semiéxito” o “semifracaso”, requiere la acción educativa para ser creíble. Si el oficio de maestro es un oficio imposible, lo es porque debe, a la vez, temer al fracaso y al éxito. ¿Qué sería de una pedagogía que intentara implementar perfectamente el reino de la libertad? El campo de lo político es bastante esclarecedor: cuando se quiere

---

232 Véase al respecto, Juliao, C. (2011). “El imposible, pero necesario oficio de maestro”, artículo publicado en la revista *Interacción*, (53). Disponible en <http://www.cedal.org.co/index.shtml?apc=h1b1---&x=567&cmd%5B126%5D=c-1-%2753%27>

233 ¿La obra “*Qu'est-ce que la pédagogie?*” tiene como subtítulo “El pedagogo ante el riesgo de la filosofía”.

plasmar la utopía, ella se transforma en su contrario. Aquí se reencuentra la dialéctica entre las tres críticas kantianas con esa diferencia fundamental que existe entre pensar las ideas y conocerlas o realizarlas. Una idea (como la de libertad) solo puede ser pensamiento, solo proporciona un ideal para la acción; no puede ser conocida, comprendida ni explicada. Es como un misterio para el entendimiento que no tiene que ver con los determinismos. Solo puede ser postulada por la acción moral o educativa que – sin ella – perdería todo sentido. Con mayor razón, la libertad no puede realizarse; siempre permanece en el orden de la utopía, en otra parte.

Para hacer real la libertad en la vida del discípulo, el maestro debe creer con todo su ser (con su cabeza, su corazón y sus manos, como diría Pestalozzi); pero, al mismo tiempo, saber bien que lo ideal nunca puede encarnarse plenamente y que él no puede creer que tal o cual sistema, tal o cual método, podrían lograrlo. Una idea es así, a la vez, un horizonte para la acción y un criterio. Para Soënard –y esto es fundamental–, el kantismo no hace sino profundizar la palabra evangélica según la cual “el Reino de Dios no es de este mundo”. Aquí está – nos dice él – lo esencial de la fe cristiana, que retoma Pestalozzi cuando rechaza comprometerse con los asuntos de este mundo para “situar la meta de la hominización en una dimensión transcendental” (Soënard, 2001, p. 84). Y cuando Kant afirma reemplazar el saber por la fe, en realidad nos dice dos cosas: ustedes deben creer, pues si no es así su acción no tiene sentido; pero al mismo tiempo, ustedes deben saber que lo ideal, o la idea, siempre mantendrá distancia de lo real. ¡El maestro es un militante del Reino que sabe que, finalmente, ese Reino solamente será real cuando este mundo se transforme en él, porque no es de este mundo!

## **Preguntas incrédulas sobre la fe del pedagogo praxeológico**

Así habla Soënard. Lo que él nos propone es un pensamiento filosófico exigente, que cuestione todos los sistemas: ¡Sócrates en vez de Platón! Se trata de una filosofía de la distancia entre lo ideal y lo real. Las preguntas incrédulas que le formulo ahora tienen que ver con esta concepción kantiana de lo ideal.

No quiero retomar la crítica del formalismo kantiano. Ya lo hizo Scheler (*Ética formal*, cap. VIII). Pero sí quiero decir que las ideas kantianas son exigencias formales y antihistóricas. Ahora bien, si Pestalozzi puede volver sobre su obra para evaluarla y criticarla, es en función de un ideal (por ejemplo, un ideal de libertad) que resulta ser un ideal histórico: no se trata de cualquier libertad, es aquella que le viene de Rousseau y de la Revolución Francesa. Dicho de otro modo, ¿esta idea de libertad, de la cual Kant hace una pura forma antihistórica, una exigencia intemporal de la razón, no viene de la experiencia histórica de la modernidad? ¿Lo ideal por lo que nos jugamos la historia no viene de la historia misma? Por ejemplo, ¿seríamos hoy tan desconfiados frente a los sistemas filosóficos o políticos si no hubiéramos vivido la experiencia histórica de los sistemas cerrados y de los regímenes totalitarios? Quizás Soëtarde plantea de forma demasiado antagonista, una contra la otra, la hermenéutica y la crítica. Como Ricoeur lo mostró en su momento, la crítica requiere de la hermenéutica<sup>234</sup>, pues finalmente, siempre se enraíza en una tradición (en este caso, la tradición kantiana) y, de otra parte, esa crítica probablemente no es sino la vivacidad extrema de la tradición.

Para un hegeliano, se trata de la conciencia histórica que se desdobra para juzgarse a sí misma. Y tanto sus obras como sus ideales resultan de esta misma experiencia. En tales condiciones, no es nada exterior, nada trascendente a la experiencia. Como lo afirma Durkheim (1968):

Una sociedad no puede ni crearse ni recrearse sin, al mismo tiempo, crear lo ideal. Esta creación no es para ella una especie de acto de abrogación, por el cual se completaría una vez formada; es el acto por el cual se hace y se rehace periódicamente

---

234 Ricoeur propone una disciplina social hermenéutica y crítica a la vez, capaz de dar cuenta tanto del sentido de los textos y las acciones como de la materialidad que, revistiendo las máscaras del poder, lo transfiguran. Véase "Herméneutique et critique des idéologies" (1986), *Du Texte a l'action*, pp. 333; 362. *Temps et Récit III*, pp.325-326.

[...] La sociedad ideal no está fuera de la sociedad real, hace parte de ella. (p. 434).

Por eso, en su Curso sobre el Pragmatismo de 1911, Durkheim afirmaba que el pragmatismo de Dewey y su empirismo radical planteaban las preguntas que solo la sociología resolvería. Sin llegar hasta allá, con Ricoeur (2002) es posible descubrir, con Ricoeur (2002), en la utopía y la ideología, dos funciones complementarias de la reflexividad de las sociedades: la primera busca abrir los posibles y la segunda, pretende reunirlos.

Existen –creo– dos modos de concebir las relaciones entre lo ideal y lo real. Si se parte de una concepción platónica (y sin duda la de Kant lo es, e incluso la de Soëtard al seguirlo) en cuyo caso se plantea un abismo entre lo ideal y lo real (Fabre, 2002). La idea o lo ideal es lo que da sentido a lo real, pero se distingue radicalmente de ello. Esta es una concepción radicalmente religiosa, pues opone un aquí-abajo a un cielo perfecto: “Mi Reino no es de este mundo”. Parfraseando a Durand<sup>235</sup>, se está entonces en el régimen diurno de lo imaginario. Pero ahí existe un doble riesgo. Cualquiera podría rehusar comprometerse en la acción para mantener las manos puras; pero ese nunca es el caso de la pedagogía que, precisamente, asume el riesgo de lo irrisorio. El peligro opuesto sería instalarse en la transcendencia, en el “en sí”. Dicho de otro modo, ¿si se marca demasiado la distancia entre lo ideal y lo real, no se estaría abusando de una teología negativa? ¿No se termina haciendo de la dialéctica teoría-práctica una especie de pareja sadomasoquista donde la teoría se obstinaría en confesar la impureza de su otra mitad, la impureza de la práctica? Hay en este estilo de la crítica un pensamiento en doble negación “ni esto.... ni aquello”, que conlleva el riesgo de paralizarnos.

En cambio, desde un pensamiento secular, lo ideal no es lo absolutamente otro de lo real sino uno de sus devenires, uno de sus posibles; no importa

---

235 Antropólogo, mitólogo, iconólogo y crítico de arte francés, creador de la mitocrítica o mitodología. Sus obras traducidas son: *La imaginación simbólica* (2005), *Las estructuras antropológicas del imaginario* (2005), *Mitos y sociedades: introducción a la mitología* (2003).

cual, pues los posibles deben ser evaluados y criticados, pero no hay en ello nada de trascendente. La experiencia está plena de devenires potenciales, y la cuestión es saber en cuál lado conviene ubicarse. Sin duda, habrá siempre una distancia entre lo deseable y lo real. Y por otra parte, habrá siempre efectos perversos en la acción y sus consecuencias. Finalmente, el éxito mismo hace surgir exigencias siempre mayores. Por eso la experiencia siempre está en movimiento. Como lo manifestó Jaurès, hay que “*ir a lo ideal y comprender lo real*” (Discurso de 1903, pronunciado en Albi, y dirigido a la juventud).

### **Se trata entonces de una filosofía praxeológica: ¿aquella de la prudencia aristotélica?**

Soëtard podría objetar: ¿cómo evaluar los devenires potenciales? ¿Cómo elegir tal o cual forma de educación? ¿Según cuáles criterios? Pienso que la respuesta está en retomar la idea aristotélica de la prudencia. Ciertamente, se puede estar de acuerdo con la imposibilidad de hallar un fundamento para la educación, ya que lo que debe ser no puede deducirse ni de la ciencia ni de una filosofía de la educación. El comienzo de la modernidad es precisamente esta doble imposibilidad. Es necesario, entonces, que la persona se dé forma a sí misma, se construya, sin contar con un camino ya trazado. El problema es que, en nuestra posmodernidad, no solamente los caminos no están trazados, sino que se duda incluso de la posibilidad de caminar, de inventar un camino. En efecto, cuando ocurrió la revolución de la modernidad, salir de la seguridad del cosmos antiguo abría, sin embargo, la puerta a la esperanza histórica, aquella del progreso. Es esa esperanza de la que Kant hace eco en *¿Qué es la Ilustración?* Hoy, los grandes relatos que daban sentido a la historia ya no existen: no tenemos criterios que permitan situar la aventura educativa en la marcha de la historia.

¿Estamos entonces sin recursos? No necesariamente, pues la idea aristotélica de prudencia es un instrumento teórico para pensar la acción en tiempos de crisis. Si seguimos a Aubenque (1999), la idea de prudencia en la *Ética nicomaquea* se expresa en tres tesis: a) ninguna teoría (ciencia o filosofía)

puede fundamentar la acción; b) pero la práctica no está condenada a lo irracional pues hay una inteligencia de la acción; c) esta acción, si bien no puede ser fundamentada teóricamente, si puede ser evaluada según criterios éticos (L. VI, cap. IV): “Pues el fin de la producción (*poiēsis*) es diferente de ella; mientras que no lo es el de la acción (*praxis*) (1140b6-7). Y es que la prudencia no puede ser un arte (*tekhné*): “Entonces la *praxis* tiene su fin (*telos*) en sí misma, es decir, su fin es actuar, a diferencia de la *poiēsis* cuyo fin es externo, es decir es el producto o resultado de la producción, no el producto mismo (Acevedo & Prada, 2017, p. 25).

Lo original de Aristóteles (entre el platonismo y el estoicismo), consiste en disociar sabiduría y prudencia. La persona de acción no es el sabio platónico ni el sabio estoico que piensan la acción según el orden del mundo. Es solo en ese sentido que la teoría no puede fundamentar la acción. Pues si la ciencia se ocupa de lo general e incluso de lo necesario, la acción tiene que ver con lo contingente, con lo existencial. La lógica es la que preside a la ciencia, mientras que la acción solo puede relacionarse con una racionalidad argumentativa (dialéctica o retórica). Pero, por otro lado, no se puede reducir la prudencia a la habilidad, la *phronesis* a la *metis*. Es como si Aristóteles escindiera en dos la problemática platónica: abandona la teoría de las ideas y las pretensiones del sabio para fundamentar la acción política o educativa, pero conserva la meta del bien (que está más allá de la esencia). Entonces si – como lo señala Soëtar (2001), si la acción educativa debe afrontar el reto de conducir los aprendizajes instrumentales (*poiéticos*) sobre la base de la *praxis* (buscando la autonomía y la autorrealización de la persona), es gracias a una teoría, pero a una teoría que solo puede ser ética, y solamente ética (2001, p. 116), en la lógica de una vida filosófica. Lo que puede guiar esta acción (guiar, nunca fundamentar), es, en últimas, una ética. Por eso digo que la prudencia es la estructura misma de la acción sensata, éticamente regulada, cuando se ha perdido tanto el cosmos antiguo (platónico) como la esperanza histórica que animaba la emancipación de la Ilustración.

Kant no podía plantear esta idea de prudencia porque la ubicaba del lado de la habilidad y ponía la ética junto a la moral y sus imperativos categóricos.



Y con la prudencia se trata de imperativos hipotéticos (del tipo “si quieres esto entonces debes hacer aquello”); o si se quiere, de una cuestión de medios. Pero Aristóteles diría más bien que se trata de la *praxis* y que realmente no se pueden aislar los medios de los fines. Es esta indisociabilidad de medios y fines lo que constituye la “racionalidad práctica de la prudencia” y, especialmente, de la prudencia pedagógica. Si la pedagogía trata de los problemas educativos, la cuestión pedagógica no depende ni de la responsabilidad del sabio ni de la del filósofo. Es algo así como que el conocimiento del efecto Pigmalión<sup>236</sup> permite ciertamente aclarar las decisiones del maestro respecto a sus consecuencias posibles, pero no lo excluye de la cuestión de saber si debe o no transmitir el dossier de tal o cual estudiante a su colega de la clase superior. La prudencia pedagógica consiste aquí en un análisis de contexto, una deliberación ilustrada por las ciencias y conducida de modo ético. Todo lo que se puede esperar es que el maestro adquiera lo que Aristóteles llamaba “virtud intelectual”, es decir, la competencia de actuar con prudencia (según el *kairos* del presente) y para el bien de su discípulo, con la inteligencia de los determinismos y en el respeto de su libertad.

No existen hoy otros reguladores posibles de la acción, diferentes a la ética y el derecho. Obviamente, es necesario reintegrar en la prudencia los tres momentos de la ética propiamente dicha (dignidad, solicitud, justicia), de las pruebas de universalidad kantianas y de la sabiduría práctica, según la síntesis de Ricoeur (1990). Para mí, el maestro requiere de una filosofía que sea, ante todo, una fenomenología de la prudencia y una elucidación ética, pues hoy la pedagogía ocurre en una antinomia ética: entre una ética de la excelencia y

---

236 El efecto Pigmalión, en psicología y pedagogía, describe cómo la creencia de una persona puede influir en el rendimiento de otra persona. Tiene su origen en el mito griego de Pigmalión, un escultor que se enamoró de una de sus creaciones: Galatea. A tal punto llegó su pasión por la escultura que la trataba como si fuera una mujer real, como si estuviera viva. El mito continúa cuando la escultura cobra vida después de un sueño de Pigmalión, cobra vida por obra de Afrodita, al ver el amor que este sentía por la estatua, que representaba a la mujer de sus sueños.

otra de la preocupación (Fabre, 2005), que quizá traduce, de modo postmoderno, la distinción moderna que Soëtard recordaba entre libertad y perfectibilidad. Hay una diferencia entre la lógica social y pragmática (por ejemplo, estatal) que desea “fabricar un ciudadano correcto” o “fabricar lectores” (la ciencia puede posibilitarlo) y la lógica pedagógica a la cual lo que le importa es “formar la persona que lee, la persona que escribe, la persona que se comporta moralmente” (Soëtard, 2012, p. 26). Así, la pedagogía es “una acción con miras a advenir lo universal en lo particular, quedando claro que el titular de esta sigue siendo quien decide unirse o no a ello, aunque sea una evidencia matemática” (p. 60).

Soëtard muestra la paradoja de las sociedades contemporáneas. Si bien la educación ha llegado a ser clave para las naciones a tal punto que la instrucción hace parte del poder público, actualmente el sistema educativo se encuentra, en plena crisis: “la crisis de la razón escolar acompaña la crisis de la razón moderna” (p. 111). Y no hay vuelta atrás (exigir volver a lo antiguo, restaurar los valores perdidos) porque “el reino del individuo se afirma cotidianamente con mayor fuerza [...] hemos entrado en la era del infinito de la persona y de su deseo de realización” (2012 p. 112). Así, la educación está en el centro de los problemas de las sociedades contemporáneas. Entonces, ¿qué hacer? ¿Fundar una nueva era desde experiencias educativas, así como la educación nueva lo deseaba después de II Guerra? Después de “la nostalgia del todo tiempo pasado fue mejor” y “la utopía del paraíso terrestre de la libertad”, según Soëtard, debemos abordar otro proyecto: concebir y asumir la acción pedagógica como una acción vital y existencial. Si el sistema educativo es un garante y un regulador, el maestro debe aferrarse a una finalidad superior que sería, en términos roussebianos, “la formación de lo humano del hombre”; es decir, de un ser humano integral, más allá del ciudadano útil, un ser humano que hace de su vida una vida examinada. La pedagogía consiste en pensar praxeológicamente sobre el devenir humano, un quehacer que permite reconstruir el mundo en torno al interés por la persona, fundamentándose en su dinamismo natural y su poder de construirse a sí misma.

Y para ello, se requiere una filosofía prudente, entendida esta “como un cuerpo solido de conocimiento y de comprensión de lo humano y lo social, lo cual implica una postura ontológica, antropológica, epistémica, ética y política, una forma de interpretar y de abordar los problemas humanos y sociales, y un renovado y alternativo camino para lograr, desde lo práctico - vital y teórico -comprensivo, un mejoramiento y transformación permanente del ser humano y de la sociedad en sus rasgos característicos fundamentales” (Castañeda, 2013).



# ¿Vivir filosóficamente?

(A modo de conclusión)

*Los antiguos filósofos griegos, como Epicuro, Zenón, Sócrates, etc.,  
se mantuvieron más fieles a la verdadera Idea del filósofo  
que lo que se ha hecho en los tiempos modernos.  
[... ] No se trata de especular constantemente,  
sino que hay que pensar asimismo de una buena vez en la aplicación.  
Pero hoy día se considera soñador al que vive de una  
manera conforme a lo que enseña.*

Kant

¿Qué sentido tiene hoy la invitación a vivir de una manera filosófica, cuando las filosofías ya no se conciben como algo que puede ser experimentado, cuando los mismos pensadores que resaltan la importancia de la práctica no parecen ver en la filosofía un arte de vivir? En este libro quise plantear la posibilidad de vivir de modo filosófico, siguiendo la propuesta clásica de entender la filosofía como forma (estilo) de vida, con preferencia a la mera especulación teórica. Llevo mucho preguntándome por qué resulta difícil explicar y aceptar este enfoque, y la única respuesta que he encontrado es que la filosofía lleva demasiado tiempo encerrada en las aulas universitarias, aislándose de los intereses de las personas no especialistas, usando léxicos complejos, aislada de la vida cotidiana. También he constatado que la actual invitación a vivir filosóficamente surge del reconocimiento de la primacía de la práctica y de la consideración seria de lo que significa filosofar, porque una vida realizada anhela la consistencia interior y es, a la vez, crítica y abierta; quiere crecer en sus actos y sus obras. La verdad absoluta (si es que existe) puede escapárseos, pero ganaríamos la posibilidad, por y en el quehacer filosófico, de forjar nuestras vidas nosotros mismos, y de encontrar nuestra propia verdad. Creo que a la filosofía no le hace falta hoy ni conocimiento

ni mucho menos información (en filosofía no se trata de erudición); lo que le falta es una buena dosis de locura<sup>237</sup>, de ese *daimon* que tanto animó a Sócrates a ir tras la verdad, de esa locura que le inspiró pensamientos lúcidos y audaces y comportamientos más coherentes y ejemplares.

En varios momentos he insistido, acorde con la tradición, que filosofar es de suyo una forma de cuestionar la realidad y cuestionarse a sí mismo, o, dicho de otro modo, “no tragar entero”. Quiero ahora resaltar, ya para concluir este libro, en qué consiste tal acción, explorando con más detalle ciertos juicios que se han hecho al respecto. Mi experiencia como lector y profesor de filosofía me permite distinguir tres acciones filosóficas de las cuales podemos extraer sendas ideas sobre lo que es filosofar, y aunque estas acciones nunca son enteramente independientes entre sí, desde mi punto de vista, hay que darle prelación a la tercera, sin descuidar las otras dos. Son ellas:

- *Una acción reflexiva.* La filosofía es, en principio, una actividad intelectual, consistente en el ejercicio de la razón como análisis y crítica de argumentos (la filosofía como lógica formal). El ideal filosófico sería, por consiguiente, pensar por uno mismo. Asumir tal postura conlleva riesgos y exige trabajo arduo; por ello la mayoría se contenta con un saber de sentido común y, en el peor de los casos, con prejuicios e ideologías manipuladoras. Todo esto me permite decir que la filosofía no es un quehacer como cualquier otro, fácilmente clasificable como campo del conocimiento. Es una acción que nos concierne si sentimos y tenemos el valor de tomar las riendas de nuestra existencia y asumimos la tarea de pensar por nosotros mismos, con todos los riesgos que ello implica.
- *Una acción que destaca un saber filosófico.* La filosofía sería una disciplina (ciencia, dirán algunos) con un cuerpo de conocimiento

---

237 Recuerdo que, en el *Fedro* de Platón (1997), Sócrates distingue tres locuras o manías: la de los adivinos, la de los profetas y la de los poetas. Pero luego se detiene en la “locura del amor”, la principal de todas, sin la cual la filosofía no sería posible.

propio. El problema es delimitar el campo de dicha disciplina: la persona, el mundo, los medios de conocimiento, la acción moral y política, entre muchos otros. Todos estos temas reflexivos tienen en común que implican el manejo de conceptos y argumentos, y se espera que la filosofía sea algo así como un arte de razonar, examinar, unir, entender, explicar dichos conceptos, siguiendo reglas estrictas, de modo que la tarea no sea aleatoria (la filosofía sería así una teoría del conocimiento). Si ello es correcto, podemos entender por qué la filosofía no se puede aprender: no hay un contenido dado y definitivo del que podamos afirmar “eso es toda la filosofía”. La filosofía, como ciencia terminada, no existe. Su aprendizaje no es algo de la memoria, sino un ejercicio permanente de la razón, un filosofar persistente. No aprendemos filosofía, aprendemos a filosofar.

- *Una acción praxeológica.* La filosofía busca la sabiduría, que puede aparecer como la unidad coherente del pensamiento y la acción (o del entendimiento y la voluntad), y, una vida realizada y plena, feliz, sería su finalidad última. ¿Por qué algunas personas se apasionan por la filosofía, mientras que otras la ignoran o, incluso, parecen despreciarla? Entre las muchas explicaciones dadas, destaco la que afirma que vivir sin filosofar, es decir, sin reflexionar sobre nuestras acciones y sobre el significado de nuestras creencias y valores, no es realmente vivir. Y ello porque si el asombro es el origen del filosofar (como lo señala la tradición), entonces una vida auténtica incluye, necesariamente, tener conciencia de que algo se ignora, dudar de las inconsistencias de la realidad y temer a lo desconocido (sobre todo, a la muerte), que son los principales detonantes del asombro filosófico. Porque “la filosofía nace de nuestro asombro por el mundo y nuestra propia existencia, que imponen a nuestro intelecto un enigma cuya solución nunca deja de preocupar a la humanidad” (Schopenhauer, como se citó en Rosset, 1967, p. 15).

La filosofía termina siendo, entonces, un “saber que subvierte” (Maldonado, 2007, pp.15 y ss.) porque es el resultado de una forma distinta de ver la

realidad, de “existencializarla”, de modo que ella se me aparece de otra forma (y no como se presenta inicialmente a mi mirada). Esto corresponde a ese pensar que, en la introducción a este libro, planteo como una búsqueda encaminada hacia aquello que pretendo encontrar, lo cual supone que la mirada que guía mi búsqueda y reflexión filosófica está intencionalmente encaminada a aquello que deseo evidenciar como “claro y distinto” en mi vida, acción y saber. Pensar que, en palabras de Lorite Mena (1979), “se incrusta sobre el decir y se hace presente a través de él”, entrecruzamiento entre pensar y decir que hace surgir la siguiente pregunta: “¿Se trata del tributo impuesto por la necesidad comunicativa o de una exigencia inherente al hecho mismo de pensar?” (p. 63). Es una cuestión compleja porque implica decir lo indecible y porque lo “claro y distinto” se muestra como “un conjunto de creencias para las que el filósofo solo da explicación como resultado de su acto individual de interiorización del mundo” (Maldonado, 2007, p. 40).

¿Tiene sentido entonces proponerse vivir filosóficamente hoy en día? ¿No es este ideal, que surge de un pasado remoto, un proyecto perfectamente obsoleto? Señalar la antigüedad del proyecto no nos permite eliminar, *ipso facto*, el ideal que expresa la fórmula “vida filosófica” ni liquidar el proyecto fascinante que contiene con todo lo dicho anteriormente: un estilo de vida acorde a la filosofía. Se impone al menos considerar las condiciones en las que ello podría suceder hoy. ¿Por cuáles metamorfosis debe pasar una vida ordinaria para adquirir esta calidad? Y más concretamente: si vivir filosóficamente es vivir a la altura de, como mínimo, una filosofía, ¿qué tipo de filosofía puede llevarnos hoy a intentar una vida ordenada según la filosofía? El hecho es que estas cuestiones, como lo he mostrado en varios apartados de este libro, se han destacado en muchas de las obras de Hadot, quien está detrás del renovado interés por el conocimiento práctico de la filosofía antigua y, obviamente, de la vida de los filósofos que lo aplicaron<sup>238</sup>. Para terminar mi

---

238 Las vidas de los filósofos parecen algo sin valor para el lector actual. Si el quehacer filosófico es un oficio como cualquier otro, no interesa mucho la coherencia (o su ausencia) entre lo que los filósofos dicen (escriben) y lo que hacen. Sus libros o sus ideas,



reflexión sobre este tema, retomaré su análisis histórico<sup>239</sup> y las consecuencias filosóficas que de ello desprende, planteadas a grandes rasgos.

Hadot entiende las filosofías antiguas, en su amplia diversidad, como filosofías vividas, cuyo objetivo fundamental es practicar un cierto estilo de vida, con toda la lógica y el razonamiento que filosofar supone. Considera que esto fue claramente planteado por las escuelas antiguas, revelando lo esencial de lo que ellos denominan “filosofía”: filosofar consiste, ante todo, en una práctica –una práctica ordenada racionalmente– en la que lo verdadero y lo bueno se entremezclan, y se forjan a través de ejercicios (*askeseis*) similares a los ejercicios de los atletas, que propone llamar “ejercicios espirituales”. Constata que, bajo la influencia del cristianismo, gradualmente se fue separando el quehacer filosófico como teoría de la preocupación práctica, hasta borrar casi completamente la dimensión práctica de la filosofía, al menos en

---

por geniales que sean, no se piensa que deban cambiar ni su propia vida ni la nuestra. Sin embargo, esto no siempre fue así. A veces ellos han encarnado el ideal de la sabiduría, cuya preocupación fundamental era examinar la forma como hay que vivir. Sócrates, por ejemplo, nos llegó únicamente a través de una elaboración biográfica, y literaria si queremos, realizada esencialmente, por Platón: sus ideas están entremezcladas con sus acciones. Ahora bien, una tradición que viene desde la escuela de Aristóteles defendía el valor de recopilar opiniones, anécdotas y sucesos cotidianos para contextualizar el pensamiento de un autor; esta tradición alcanzó su punto más alto con la obra de Diógenes Laercio sobre la vida de ciertos filósofos (siglo III d. C), que si bien no carece de rasgos legendarios y de chismes, es de gran ayuda para entender sus filosofías. Recordemos, por último, que Nietzsche, sostenía que tres anécdotas bastan para presentar la figura de un pensador.

239 Sobra decir que Hadot es un investigador, un descubridor, un historiador meticuloso, un filólogo bastante precavido respecto a las palabras y la forma de traducirlas. Produjo pocas obras, pues pasó pasando mucho tiempo rebuscando en las bibliotecas la edición más cercana de los autores. Se desplazaba por el mundo entero, buscando qué sentido darle a una palabra. Al mismo tiempo, él se llamaba a sí mismo “misionero”, (*passieur*), encargado de hacer conocer los aportes filosóficos de las escuelas antiguas.

la comprensión dominante que tenía y transmitía la escolástica medieval. Sin embargo, Hadot destaca el resurgimiento puntual de esta comprensión de la filosofía como práctica en una serie de escritores modernos, a partir de Montaigne. Finalmente, nos invita a retomar hoy esta dimensión práctica de la filosofía y, en este contexto, remite especialmente a las lecciones que se pueden extraer de las filosofías antiguas. Se centra específicamente en los ejercicios espirituales que ellas han desarrollado, los cuales que se constituyen como patrones de acción re-actualizables y trasladables. Así lo plantea: “Los ejercicios espirituales como ‘vivir en el presente’ o ‘ver las cosas desde arriba’ se encuentran [...] en Goethe, Nietzsche o Wittgenstein” (2006, p. 420). Y son muy accesibles para el filósofo, en el sentido praxeológico en que lo planteo en este libro.

Ante todo, según Hadot, los referentes por excelencia para aquellos que desean escapar de una práctica vana, por no decir vacía, de la filosofía son los modelos que ofrecen las filosofías de la Antigüedad clásica. Goethe, Nietzsche, Foucault, Wittgenstein son ejemplos de modernos que reencuentran estas disposiciones prácticas de los antiguos. El problema, planteado brutalmente, es el siguiente: si uno está convencido de la importancia capital de esta dimensión experiencial de la filosofía, y dado que manipular conceptos, sin que tengan ningún impacto en nuestras vidas, parece reducir la filosofía a un juego especulativo puro o a una mera expresión de virtuosismo, ¿habrá entonces que retornar a los antiguos filósofos? Porque son ellos quienes lo plantean en la forma más radical, como por ejemplo Séneca: “Por encima de todo, mira si es en la ciencia filosófica o en la práctica misma de la vida en lo que has progresado” (*Carta a Lucilio*, 16, 2). Ahora bien, forzosamente, hay que constatar que las filosofías que practicaron la vida filosófica nos ofrecen marcos teóricos en gran medida obsoletos (la ciencia filosófica estoica no es lo más importante, aunque, sin embargo ayude), mientras que las filosofías más cercanas a nosotros no han propuesto proyectos de vida estrictamente filosóficos (al menos no como tales).

¿Es concebible, entonces, esforzarse por vivir de acuerdo con una filosofía que no es pensada originalmente para conducir a, o ir acompañada de, un

estilo de vida? Creo que se trata tan solo de un obstáculo aparente, si aceptamos que toda filosofía tiene implicaciones prácticas y que basta con focalizarse en estos aspectos prácticos para encontrar respuestas: los ejemplos de Nietzsche y Wittgenstein ¿no están allí para afianzar esta posibilidad?, sobre todo, si consideramos las técnicas que se proponen (escritura de sí, ejercicios espirituales, entre otras). Sin embargo, resolver así la dificultad puede ser tan simplista como inadecuado: no pienso que sea fácil captar lo que significaría vivir conforme a la filosofía analítica o la filosofía del espíritu, y creo que sería generar una pesada controversia el preguntarse lo que significaría vivir filosóficamente desde Heidegger. Aunque es cierto que otras corrientes, como el pragmatismo o el existencialismo, parecen ofrecer mejores pistas.

Para entender mejor la dificultad de asumir hoy la idea de una vida filosófica quiero traer a cuento la querrela de 1953, entre Sartre y Merleau-Ponty. Sartre critica a Merleau-Ponty el contenido de su lección en el Colegio de Francia<sup>240</sup>, y, en particular, el hecho de que hubiese afirmado expresamente la cualidad de “filósofo” (observemos cómo Sartre cuestiona la idea misma de “ser filósofo”):

Porque tú no eres un filósofo Merleau, no más que yo o Jaspers (o cualquier otro). Se es “filósofo” cuando estás muerto y la posteridad te ha reducido a unos pocos libros. Mientras vivimos, somos hombres que, entre otras cosas, escribimos obras de filosofía. Tu lección en el Colegio de Francia no fue nada convincente si esperabas definir así en ella al filósofo; en este sentido, todo le faltó. Y, en primer lugar, el primer problema, esta cuestión preliminar: ¿es posible algo así como la filosofía? Sería admirable si solo fuera un retrato del pintor hecho por sí mismo, e incluso si fuera una autojustificación. Pero, en fin,

---

240 El curso fue publicado con el título *Elogio de la filosofía: el lenguaje indirecto y las voces del silencio* (Buenos Aires: Nueva visión 2006). La edición original francesa fue publicada en París en 1953.

tomándola como tal, ella te prohibiría juzgar a los no filósofos. Solo podría ser una zoología: la especie "filósofo" se describe y se fija (suponiendo que aceptáramos tus premisas) y sería cercana a otras especies. (Carta de Sartre de julio de 1953, como se transcribe en Merleau-Ponty 2000, pp. 135-137).

Y si ahora nos volvemos hacia Foucault, no es menos significativo que su gran interés en el tema filosófico de la preocupación por el cuidado de sí mismo en la Antigüedad lo haya llevado a desarrollar la idea de una estética de la existencia (relacionada con la cuestión del estilo de vida), que en el fondo tiene más que ver con la posición del artista moderno que con la del filósofo antiguo<sup>241</sup>. Por eso, para decirlo de modo claro, el punto es que muchos filósofos contemporáneos, surgidos de horizontes intelectuales bastante diversos, entienden la filosofía solo como una disciplina teórica que debe abstenerse de tomar cualquier posición o de cualquier intrusión en los campos que ella trabaja (es decir, la filosofía permanece al margen de la práctica; ella describe, pero no prescribe nada); y otros aunque piensan una posible reforma de las vidas y las prácticas, la entienden fuera del campo filosófico (la práctica desborda la filosofía; para retomar el ejemplo de Foucault, el análisis filosófico hoy puede ayudar a tomar conciencia de la cuestión de las prácticas de la libertad, pero no se considera a sí mismo como constitutivo de una práctica; la filosofía se presenta como una estética de la existencia, pero no prescribe nada).

¿Es posible, entonces, que las posiciones filosóficas contemporáneas puedan constitutivamente incluir en su comprensión de la filosofía esta dimensión práctica? ¿O solo es posible recurrir a los antiguos, y algunos modernos que les hacen eco, para ponernos en el camino de las prácticas filosóficas que cambiarían nuestra forma de vivir? En lo que concierne a Hadot ve

---

241 Como lo indica en Foucault la referencia al *dandy* baudeleriano; cfr. "What is Enlightenment?", en *Dits et écrits*, IV, Paris: Gallimard, 1994, N° 562. Del mismo modo, Shusterman en su relectura neo-pragmatista del tema de la filosofía como arte de vivir, orienta la reflexión hacia lo que él llama la "soma-estética", que está ampliamente más allá del ámbito de la filosofía. Su problemática, si bien estimulante, es ante todo estética.

en diversas escuelas antiguas ciertos modelos, en los que, libremente, cada uno puede, inspirarse. En este sentido, propone a sus lectores una amplia libertad en el uso de los antiguos, abriendo la posibilidad de una especie de eclecticismo práctico cuya fórmula se reencuentra en los Fragmentos póstumos (otoño, 1881) de Nietzsche:

En cuanto a la praxis, yo considero las diferentes escuelas morales como laboratorios experimentales en los cuales un número considerable de recetas del arte de vivir han sido practicadas y pensadas a fondo: los resultados de todas las escuelas y todas sus experiencias vuelven a nosotros en legítima propiedad. No tengamos escrúpulos para adoptar una fórmula estoica, solo porque nos hayamos beneficiado previamente de fórmulas epicúreas. (*Fragmentos póstumos*, otoño 1881, 15 (59).

Esta reflexión de Nietzsche nos plantea a simple vista algo de frustración, ya que nada muy preciso parece salir de tal “cocina” nietzscheana: somos invitados simplemente a componer nosotros mismos nuestro propio menú, de acuerdo con las circunstancias, en un conjunto de especialidades culinarias por descubrir en los libros de los Antiguos. Entonces, ¿debemos reducir el proyecto de vida filosófica a esto? ¿No corremos el riesgo de pasar de la idea de “según las circunstancias” a la de “según el capricho del momento”? Esto probablemente no era lo que Nietzsche tenía en mente, ni mucho menos Hadot, para quien los ejercicios espirituales forjados por las escuelas de la antigüedad eran como una especie de invariantes por los cuales debería pasar todo aspirante a la vida filosófica. De hecho, escuelas opuestas abogaron por el mismo tipo de ejercicios, aunque justificados de manera diferente<sup>242</sup>, y encontramos actitudes existenciales similares en las sabidurías orientales.

---

242 Véase Hadot (1998, pp. 128 y ss), sobre los epicúreos y estoicos, sobre la concentración en el presente, y la consciencia de la inminencia de la muerte.

Siguiendo el planteamiento de Hadot, cabe anotar que en el corazón de un enfoque filosófico auténtico existe, en el corazón de un enfoque filosófico auténtico, una primacía de la praxis. Esto probablemente no significa que el discurso teórico sea inútil o secundario, sino que es posterior, ya que no es su fin en sí mismo. La pareja *theoria* y *praxis* es inseparable, pero la praxis, en cuanto finalidad, es el principio rector. En tal sentido, es posible comprometerse hoy en un quehacer filosófico enfocado en la determinación de vivir de otra manera, replantear la propia mirada y su relación con el mundo, y buscando cierto estado de existencia, que oriente y permita reflexionar un discurso racional.

Hadot (2009) a menudo menciona una frase de Bergson, que fue un detonante para él (de hecho, termina su bachillerato en filosofía con una disertación sobre ella): “La filosofía no es la construcción de un sistema, sino la resolución, tomada de una vez, de mirar ingenuamente en sí y en torno a sí” (pp. 30-31). A partir de ella, me acerco a la respuesta que Merleau-Ponty da a Sartre, en la querrela mencionada previamente: “La filosofía es una actitud en el mundo, no una abstención, no es algo en absoluto reservado al filósofo profesional, y que él puede manifestar fuera de sus libros” (Carta de Merleau-Ponty a Sartre, 8 de julio de 1953, como se transcribe en Merleau-Ponty, 2000, p. 150).

En sus reflexiones sobre la vida filosófica Hadot referencia a dos autores contemporáneos: Bergson y Merleau-Ponty. ¿Qué sería hoy esta vida otra, dirigida hacia y por la filosofía? Trataré de concluir con algunas de sus características generales, teniendo en cuenta, principalmente, a los filósofos antiguos, y a algunos modernos. Es, sin duda, una vida en constante búsqueda de mejoramiento, orientada a aquello hacia lo cual el pensamiento la dirige, atenta a lo que siente y percibe de lo viviente, de lo cual es su expresión y conciencia. Este pensamiento vivo, agudo, alerta y ampliado fomenta lo que fortalece y acrecienta la vida: el placer de ser y de acoger a otros; el rechazo de los prejuicios y la curiosidad meramente intelectual; la mirada crítica sobre lo que se pretende autoridad; el desprecio por la bajeza, la intolerancia y la injusticia, así como por los discursos uniformes e ideologizados; requisitos para dar la forma más alta posible a lo que se proyecta; exigencia, por último, para uno mismo y los demás, de una mayor coherencia en todas las acciones, y entre los pensamientos y actos.

Por lo tanto, la cuestión no es tanto saber cómo seguir o aplicar tal filosofía, cómo adoptar una visión que coloque al filósofo en la posición de actuar de acuerdo con la exigencia que le es propia: filosofar se convierte así en una modalidad general de la acción, en un acto praxeológico. Y esta disposición exige que se convenza del hecho de que su vida es ese único bien que puede, según como la viva, llenarlo o agobiarlo. Creo que aquí caben las palabras de Homero Simpson, en el episodio “La rival de Lisa”, donde de modo aristotélico dice:

Yo no puedo vivir una vida vacía como tú. ¡Lo quiero todo! Las perturbadoras altas, las terribles bajas, la gris mediocridad. Claro, puedo ofender algunos recatados con mi arrogante paso y mi olor a almizcle. ¡Oh...! ¡Jamás seré el borreguito de los llamados “ciudadanos modelo”, que enrollan su lengua, enchinan sus barbas y deliberan sobre lo que deben hacer con ese Homero Simpson! (como se citó en Halwani, 2018, p. 15).

Esta vida es entonces entendida como un todo indivisible, insustituible, en los límites del cual, para todos, todo adquiere sentido. Pero se trata de nuestra vida, aquí y ahora, no de una vida futura: “Tú, que no eres de mañana, tu difieres la alegría; pero la vida perece en la espera, y cada uno de nosotros muere, privándose del disfrutar” (Epicuro, *Sentencia Vaticana* 14).

Toda existencia tiende siempre a proyectar algo mejor, pero mientras las religiones de la salvación dirigen “eso mejor” a una vida futura, puro objeto de la fe, el gesto filosófico impulsa a cultivar lo mejor dentro de nuestra propia vida presente, y a hacer del quehacer filosófico esa actividad que hace efectiva la realización de “eso mejor”. En este sentido, la comprensión práctica de la filosofía induce, ciertamente, una concepción perfeccionista de la vida, ya que no se limita a buscar la transformación, sino el mejoramiento de sí mismo y, con ello, el de los otros y del contexto en que cada quien se realiza. Siempre está axiológicamente orientada.

Entendemos entonces hasta qué punto las raíces socráticas son esenciales para la filosofía, pues Sócrates no deja ningún otro mensaje que aquel

dado a sus conciudadanos: “¿El pensamiento, la verdad, el alma y las formas de hacerla mejor, no te importan y no están incluso en tus sueños?” (Platón, *Apología*, 29). En *La vida del espíritu*, Hannah Arendt (2002) describe a los filósofos como esas personas que se retiran del mundo, que optan por la soledad para consagrarse a pensar sobre lo que se esconde detrás de las apariencias, y que, como Sócrates, causan extrañeza y recelo entre sus semejantes. En esta retirada, dice, los filósofos pierden el sentido común, esa herramienta que guía las acciones de las personas en el mundo y que les permite reconciliarse y sentirse a gusto en su realidad. Pero esta pérdida significa también la única posibilidad de los seres humanos para actualizar su capacidad crítica, puesto que, al perder su ajuste con el mundo, al no encajar, se deben cuestionar los fines, las causas y el deber ser de todo aquello que los rodea, para reinsertarse en el mundo con un pensamiento ampliado, con miradas y palabras alternativas, “otras”.

Los filósofos antiguos han debatido acaloradamente la cuestión de saber si, desde la filosofía, se podría acceder realmente, y de manera sostenible, a esta perfección de vida que designa la *sophia*; pero esta cuestión solo tomaba sentido desde el momento en que la perfección buscada era la armonización de una vida perfecta y de un conocimiento filosófico exitoso. Para nosotros, en ausencia de una convicción teórica con la misma fuerza, el desafío de la sabiduría cae y basta que nos instalemos en esta exigencia de perfeccionamiento, ético y filosófico en el sentido antiguo, para tratar de lograr todo lo que podemos mejorar, que potencialmente está en nosotros mismos, pero que afecta todos los contextos donde nos movemos y existimos. La base de la vida filosófica constituye así esa búsqueda de una transformación de sí mismo para crecer, lo que nos permite forjar una vida consciente de sí misma, lo más coherente posible, que controla todas sus acciones, es independiente y creativa en los caminos que traza, siempre intensamente presente a sí misma. A sí misma y, por tanto, presente para los demás.



## Referencias

- Abad, A. (2016). Gómez Dávila, filosofía como forma de vida. En *Literariedad. Revista de Cultura* [en línea], año 5, semana 28. Recuperado de <https://literariedad.co/2016/07/31/gomez-davila-filosofia-como-forma-de-vida/>
- Abensour, M. (2007). *Para una filosofía política crítica*. Barcelona: Siglo XXI.
- Acevedo, D., y Prada, M. (2017). Pensar la vida: crisis de las humanidades y praxis filosófica. *Revista Colombiana de Educación*, (72), 15-37.
- Andersen, H. Ch. (1837). *El traje nuevo del emperador*. Recuperado de <http://ciudadseva.com/texto/el-traje-nuevo-del-emperador/>
- Agamben, G. (1996). *L'Homme sans contenu*. Belfort: Circé.
- Agamben, G. (2002). *L'Ouvert. De l'homme et de l'animal*. Paris: Payot & Rivages.
- Annas, J., y Barnes, J. (1985). *The modes of scepticism: ancient texts and modern interpretations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Apuleyo, P., Montaner, C., y Vargas, A. (1997). *Manual del perfecto idiota latinoamericano*. Bogotá: Random House.
- Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2003). *Eichmann en Jerusalén: un estudio acerca de la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.
- Arendt, H. (2005a). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2005b). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2008). Comprensión y política (las dificultades de la comprensión). En *Sobrevivir al totalitarismo*. Santiago de Chile: LOM.
- Aristóteles. (1997). *Ética nicomaquea*. Madrid, España: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Aristóteles. (2008). *Metafísica*. Madrid, España: Alianza Editorial.

- Attali, J. (2008). *¿La Crise et après?* París: Fayard.
- Aubenque, P. (1999). *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona: Grijalbo-Mondadori.
- Aurelio, M. (1998). *Écrits pour lui-même*, I. París: Les Belles Lettres.
- Austin, J. (1982). *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*. Barcelona: Paidós.
- Bachelard, G. (1974). *La formación del espíritu científico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bacon, F. (1968). *Works*. Nueva York: Garret Press.
- Baudelaire, Ch. (1996). *Salones y otros escritos sobre arte*. Madrid: Visor.
- Bauman, Z. (2012). *El arte de la vida: de la vida como obra de arte*. Buenos Aires: Paidós.
- Béghin, C. (2012). Un festival entre deux eaux. *Cahiers du Cinéma*, (679), 24.
- Benner, D. (1998). *La pedagogía como ciencia: teoría reflexiva de la acción y reforma de la praxis*. Barcelona: Pomares-Corredor.
- Beuys, J. (1988). *Par la présente, je n'appartiens plus à l'art*. París: L'Arche.
- Blanchot, M. (1992a). *El libro que vendrá*. Caracas: Monte Avila.
- Blanchot, M. (1992b). *Michel Foucault tal y como yo lo imagino*. Valencia: Pre-textos
- Bourdieu, P. (2008). *¿Qué significa hablar?* México: Akal.
- Beauvoir, S. de. (1998). *El segundo sexo*. México: Cátedra
- Brun, J. (2001). *Sócrates*. México: Publicaciones Cruz.
- Burnet, J. (1952). *L'Aurore de la philosophie grecque*. París: Payot.
- Butler, J. (2005). *Giving an account of oneself*. Nueva York: Fordham University Press.

- Bruner, J. (2003). *La fábrica de historias*. Madrid, España: Fondo de Cultura Económica.
- Caballero, A. (2000). Crítica del intelectual. En revista *Semana*. Recuperado de <http://www.semana.com/cultura/articulo/critica-del-intelectual/42496-3>
- Camus, A. (1953). *El hombre rebelde*. Buenos Aires: Losada
- Camus, A. (1985). *El mito de Sísifo*. Madrid, España: Alianza
- Castoriadis, C. (1999). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets Editores.
- Castañeda, J. (2013). Prólogo. En C. Juliao, *Una pedagogía praxeológica*. Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO.
- Castrillón, H. (2003). Foucault, ¿pedagogo? *Revista Educación y Pedagogía*, 15, (37), 201-216.
- Certeau, M. de. (1982). Micro-techniques and panoptic discourse: a quid pro quo. *Humanities in Society*, 5, (3/4), verano-otoño.
- Cervera-Marzal, M. (2012). Le courage comme vertu cardinale du sujet politique, *Variations* [en línea], (17). DOI: 10.4000/variations.364
- Chateau, D. (2010). *Estética del cine*. Buenos Aires: La Marca.
- Chretien, C. (1993). *Apologie de Socrate*. París: Hatier.
- Cicerón, M. T. (1999). *De amicitia*. Madrid, España: Gredos.
- Ciment, M. (2013). Entretien avec Ulrich Seidl. *Positif*, (627), 12-17.
- Cipolla, C. (2013). *Las leyes fundamentales de la estupidez humana*. Barcelona: Crítica.
- Comte-Sponville, A. (2008). *Pequeño tratado de las grandes virtudes*. Buenos Aires: Paidós.
- Comte-Sponville, A. (2012). *Le Sexe ni la mort*. París: Albin Michel.

- Coutaut, G. (14 de diciembre de 2012). Entretien avec Ulrich Seidl. *Film de Culte*. Recuperado de <http://www.filmdeculte.com/people/entretien/Entretien-avec-Ulrich-Seidl-16675.html>.
- Crozier, M. (1999). Le pouvoir confisqué – entretien avec Michel Crozier. En B. Colomb (dir.). *Les Organisations État des savoirs*. París: Éditions Sciences Humaines.
- Cruz, M. (1986). *Narratividad: la nueva síntesis*. Barcelona: Ed. Nexos.
- Cuervo, O. (2010). *Kierkegaard: una introducción*. Buenos Aires: Quadrata ed.
- Damisch, H. (1977). Huit thèses pour (¿ou contre?) une sémiologie de la peinture. *Rev. Macula 2*.
- Danto, A. (1993). *L'Assujettissement philosophique de l'art*. París: Seuil.
- Davidson, A. (2004). Le Gouvernement de soi et des autres. En M. Foucault. *Philosophie: anthologie* (pp. 651-654). París: Gallimard.
- Dean, K. (2018). ¿Qué significa pensar para Bart? En W. Irwin., *Los Simpson y la filosofía*. Bogotá: Rey Naranjo Editores.
- Debord, G. (2006). Prolégomènes à tout cinéma futur [1952]. En *Oeuvres*. París: Gallimard.
- Deleuze, G. (1971). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (1981). *Francis Bacon: logique de la sensation*. París: La Différence.
- Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Barcelona; Paidós.
- Deleuze, G. (1990). *Pourparlers (1972-1990)*. París: Minuit.
- Deleuze, G. (2003). *Deux régimes de fous*. París: Minuit.
- Deleuze, G., y Guattari, F. (1972). *Capitalisme et Schizophrénie 1. L'Anti-Œdipe*. París: Minuit.
- Delory-Momberger, C. (2015). *La condición biográfica: ensayos sobre el relato de sí en la modernidad avanzada*. Medellín: Universidad de Antioquia.

- Derrida, J. (1976). *Fors. Les mots anglés de Abraham, Nicolas et Maria Torok en Cryptonymie: le Verbier de l'Homme aux loupes*. Paris: Flammarion.
- Derrida, J. (2001a). *La verdad en pintura*. Buenos Aires: Paidós.
- Derrida, J. (2001b). Le ruban de machine à écrire *Limited Ink II*, en *Papier Machine*. Paris, pp. 33-147.
- Descartes, R. (2005). *Meditaciones metafísicas*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Dewey, J. (2003). *Reconstruction en philosophie*. Universidad de Pau: Ed. Farrago.
- Diógenes Laercio. (2008). *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Valladolid: Maxtor.
- Dixsaut, M. (2003). *Platon: le désir de comprendre*. París: Vrin.
- Doroteo de Gaza, san (1954) (VI° s.) *Conferencias a sus discípulos*. Recuperado de [http://www.diplox.com/focolog/pdf/0\\_6259e8de4e6e910c0c216dc-c713718a0M901.pdf](http://www.diplox.com/focolog/pdf/0_6259e8de4e6e910c0c216dc-c713718a0M901.pdf)
- Droit, R. P. (2002). *La compagnie des philosophes*. París: Odile Jacob.
- Droit, R. P. (2003). Prologo. En R. P. Droit y J. P. Tonnac, *Tan locos como sabios: vivir como filósofos*. Buenos Aires: FCE.
- Dostoyevski, F. (2012). *El idiota*. Madrid, España: Alianza.
- Dumoulié, C. (2002). *Littérature et philosophie: le gai savoir*. Paris: Armand Colin.
- Dumont, J. P. (1972). *Le scepticisme et le phénomène*. Paris: Vrin.
- Duras, M. (1999). *El dolor*. Barcelona: Alba editorial.
- Durkheim, E. (1968). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Schapire.
- Emerson, R. W. (1990). *Experience*. Oxford: Oxford University Press.

- Epicteto. (1993). *Entretiens*. París: Gallimard.
- Epicteto. (2000). *Manuel d'Épictète*. París: Livre de Poche.
- Eribon, D. (2004). *Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama.
- Fabre, M. (2002). Les controverses françaises sur l'école: La schizophrénie républicaine, en C. Gothier (dir.), *Enseigner et libérer*. Montreal: Les presses de l'université de Laval.
- Fabre, M. (2002). Existe-t-il des savoirs pédagogiques? En J. Houssaye, M. Soëtar, D. Hameline y M. Fabre *Manifeste pour les pédagogues*. París: Editions Sociales Françaises.
- Fabre, M. (2005). De la barbarie ou les deux sources de l'éthique éducative. En C. Gohier, y D. Jeffrey, (dirs.), *Enseigner et former à l'éthique*. Montreal: Les Presses universitaires de Laval.
- Fattal, M. (2001). *Logos. Pensée et vérité dans la philosophie grecque*. París: L'Harmattan.
- Ferrater Mora, J. (1946). *La ironía, la muerte y la admiración*. México: Porrúa.
- Ferry, L. (2007). *Apprendre a vivre: philosophie para mentes jóvenes*. Bogotá: Taurus
- Filliou, R. (1998). *Enseigner et apprendre, arts vivants*. Bruxelles: Archives Lebeer-Hossmann.
- Foucault, M. (1966). *El nacimiento de la clínica*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité I, La Volonté de savoir*. París: Gallimard.
- Foucault, M. (1978). Debate con Deleuze y Guattari. En F. Fourquet y L. Murard, *Los equipamientos del poder: ciudades, territorios y equipamientos colectivos*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Foucault, M. (1994). *Dits et écrits (1954-1988)*. (tomo IV: 1980-1988). París: Gallimard.
- Foucault, M. (1996). *La arqueología del saber*. Madrid, España: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1998). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.

- Foucault, M. (1999a). *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales I*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2001). *L'écriture de soi*, en *Dits et écrits 1954-1988*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2002). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets Editores, Fábula, Barcelona.
- Foucault, M. (2003). *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2004a). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2004b). *Esto no es una pipa*. Barcelona: Anagrama.
- Foucault, M. (2005). *La hermenéutica del sujeto*. Madrid, España: Akal.
- Foucault, M. (2008). Le courage de la vérité: l'ascète, le révolutionnaire et l'artiste. En *Esprit*, diciembre, 51-60.
- Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2011). *El gobierno de sí y de los otros*. Madrid, España: Akal.
- Foucault, M. (2013). *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Fruchaud, H., y Bert, J. F. (2012). Un inédit de Michel Foucault: La Parrésia. *Anabases*, (16), 149-156.
- Galeano, E. (2005). *El libro de los abrazos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Galvis, E. (2016). La subjetivación política más allá de la esfera pública: Michel Foucault, Jacques Rancière y Simone Weil. *Ideas y Valores*, 65 (160), 29-48
- Gandhi, M. (1960). *Lettre à l'ashram*. París: Albin Michel
- Gandhi, M. (1990). *Tous les hommes sont frères*. París: Gallimard.
- Gandhi, M. (2007). *Résistance non-violente*. París: Buchet/ Chastel.

- Genette, G. (1970). Montaigne bergsoniano. En *Figuras: retórica y estructuralismo*. Córdoba, Argentina: Nagelkop.
- Genette, G. (1982). *Palimpsestos: la literatura en segundo grado*. Madrid, España: Taurus.
- Genin, C. (2013). Entre l'industrie de l'Internet et la solitude des graffiti, *Proteus*, (5), 6-14.
- Gide, A. (1944). *El pensamiento vivo de Montaigne*. Buenos Aires: Losada.
- Girard, B. (2009). *El modelo Google: una revolución de management*. Bogotá: Verticales de Bolsillo
- Giroux, H. A. (1990). *Los profesores como intelectuales*. Barcelona: Paidós
- Goethe, J. W. (2003). *Fausto*. Madrid, España: Espasa-Calpe.
- Goldschmidt, V. (1947). *Les Dialogues de Platon*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Gómez, R. (2007). *La enseñanza de la filosofía*. Bogotá: Universidad de San Buenaventura.
- Gómez Dávila, N. (2013). *Scholia to an implicit text* (edición bilingüe). Bogotá: Villegas.
- Gontier, T., y Mayer, S. (2010). *Le socratisme de Montaigne*. París: Garnier.
- Gottlieb, A. (1999). *Sócrates*. Bogotá: Norma.
- Granier, J. (1966). *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. París: Seuil.
- Gros, F. (2006). *Etats de violence: essai sur le fin de la guerre*. París: Gallimard.
- Grün, A. (1970). *La vie publique de Michel Montaigne: etude biographique*. Ginebra: Slatkine.
- Guattari, F. (1989). *Cartografías del deseo*. Santiago de Chile: Francisco Zegers.



- Guattari, F. (1996). La heterogénesis maquina. En *Caosmosis*. Buenos Aires: Manantial.
- Gusdorf, G. (1991). Condiciones y límites de la autobiografía. En *La autobiografía y sus problemas teóricos, estudios e investigación documental* (pp. 9-18). Suplementos Anthropos, núm. 29, Barcelona.
- Gutmann, A. (1994). Introduction. En C. Taylor, *Multiculturalisme: différence et démocratie*.
- Hadot, P. (1953). Epistrophè et metanoia. En *Actes du XI Congrès International de Philosophie* (Bruselas, 20-26 agosto 1953, vol. 12, pp. 31-36).
- Hadot, P. (1997). *Introduction aux "Pensées" de Marc Aurèle*. París: Fayard.
- Hadot, P. (1998a). Philosophie, dialectique y rhétorique. En *Etudes de philosophie ancienne*. París: Les Belles Lettres.
- Hadot, P. (1998b). *¿Qué es la filosofía antigua?* Madrid, España: Fondo de Cultura Económica.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid, España: Siruela.
- Hadot, P. (2008). *Elogio de Sócrates*. Barcelona: Paidós.
- Hadot, P. (2009). *La filosofía como forma de vida: Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold Davidson*. Barcelona: Alpha Decay
- Hadot, P. (2010). *No te olvides de vivir: Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales*. Madrid, España: Siruela.
- Hadot, P. (2013). *La ciudadela interior*. Barcelona: Alpha Decay.
- Halwani, R. (2018). Homero y Aristóteles. En W. Irwin, M. T. Conrad y A. J. Skoble. *Los Simpson y la filosofía*. Bogotá: Rey Naranjo Editores.
- Hegel, G. W. (1955). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. (vol. 2). México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1978). *¿Qué significa pensar?* Buenos Aires: Nova.
- Heidegger, M. (1994). *Hölderlin y la esencia de la poesía*. Barcelona: Anthropos.

- Heidegger, M. (2000). *Nietzsche* (2 vols.). Barcelona: Destino.
- Heidegger, M. (2001). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa.
- Hernández, L. (2001). Ironía y método en la filosofía de Wittgenstein. *Signos Filosóficos* (6), pp. 153-165.
- Holzbacher (2006). Las Confesiones de J. J. Rousseau: una obra entre dos géneros. *Anuario de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada* (Anuario IV, pp.105-114). Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Recuperado de <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcj67t6>
- Houssaye, J. (1994). *La pédagogie, une encyclopédie pour aujourd'hui*. París: Editions Soicales Françaises.
- Ibeas, M. (1996). El sujeto poético y la autoridad de la voz femenina en Christine de Pisan. En *Aproximaciones diversas al texto literario* (V Coloquio celebrado en la Universidad de Murcia del 20 al 22 de marzo de 1996, pp. 129-136).
- Ingenieros, J. (1990). *El hombre mediocre*. México: Porrúa.
- Jaeger, W. (1948). *Paideía. Los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jaeger, W. (1984). *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. México: FCE.
- James, W. (2009). *La voluntad de creer*. Madrid, España: Marbot
- Janis, I. (1972). *Victims of groupthink*. Boston: Houghton Mifflin.
- Jankelevitch, V. (1986). *Traité des vertus* (tomo 2). París: Flammarion
- Jappe, G. (1990). *Robert Filliou*. Paris: Lebeer-Hossmann.
- Jay, M. (1993). *Downcast eyes: the denigration of vision in twentieth-century french thought*. Berkeley: University of California Press.
- Jay, M. (2003). *Campos de fuerza: entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Buenos Aires: Paidós.

- Jolivet, R. (1956). La notion de prochain: de la communication à la communion, en *L'homme et son prochain* (Actas del VIII Congreso de Sociedades de filosofía de lengua francesa. Toulouse, 6 a 9 de septiembre de 1956).
- Joepck, S. (2004). *La photographie et l' (auto) biographie*. París: Éditions Gallimard.
- Juliao, C. (2007). *Educación social. El Minuto de Dios: una experiencia y un modelo*. Bogota: Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO.
- Juliao, C. (2013). *Una pedagogía praxeológica*. Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO.
- Juliao, C. (2015a). *Siempre a un paso de ser profundamente humanos: momentos de lucidez existencial*. Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO.
- Juliao, C. (2015b). La posibilidad de una filosofía praxeológica. En Castañeda, J. (ed.) *La filosofía como praxis y la praxis de la filosofía* (pp. 53-80). Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO.
- Juliao, C. (2017). *La cuestión del método en pedagogía praxeológica*. Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO.
- Juliao, C. y otros. (2015). *Filosofía de la praxis y la praxis de la filosofía*. Bogotá: Uniminuto.
- Jullien, F. (2010). *Le pont des singes. De la diversité à venir, fécondité culturelle face à identité nationale*. París: Galilée.
- Kant, E. (2007). *¿Qué es la Ilustración?* Madrid, España: Alianza Editorial.
- Kaprow, A. (1996). *L' art et la Vie confondus*. París: Centre Georges-Pompidou.
- Kierkegaard, S. (2000). Sobre el concepto de ironía en constante referencia a Sócrates, en *Escritos* (vol. 1). Valladolid: Trotta.
- Kovadloff, S. (2004). Montaigne no hace pie. *Cuadernos Hispanoamericanos*, (645), 71-76.

- Kunzelmann, D. (1997). Le Cardinal, le film et l'orgie (*Spur* n° 4, février 1961). En L. Mercier (trad.). *Archives situationnistes, volume I, (1958-1970)*. París: Contre-Moule/Parallèles.
- Lacan, J. (1973-1974). *Seminario XXI: Los incautos no yerran (Los nombres del padre)*. Recuperado de <http://www.bibliopsi.org/docs/lacan/26%20Seminario%2021.pdf>
- Lacroix, J. (1962a). *Le sens du diálogo*. Neuchatel: Ed. Baconniere.
- Lacroix, J. (1962b). *Le personnalisme. Sources, fondements, actualité*. Lyon: Chronique sociale.
- Lain, Entralgo, P. (1968). *Teoría y realidad del otro. II: Otredad y proximidad*. Madrid, España: Revista de Occidente.
- Landero, L. (2001). *Entre líneas: el cuento o la vida*. Barcelona: Tusquets.
- Lara, M. (2010). La emancipación de la mujer en la obra de Christine de Pisan. En *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*. (11), 239-245.
- Las Casas, (fray) B. de. (1980). *Historia de las Indias* (tomo 2). Madrid, España: M. Aguilar.
- Lessing, G. (2008). *Traité sur la fable: essais d'art et de philosophie*. París: Vrin.
- Leveque, P. (1994). *La naissance de la Grece des rois aux cités*. París: Gallimard, pp. 68-69 y 11-126.
- Levinas, E. (2012). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.
- Lihn, E. (2009). Elegía a Ernesto Che Guevara. En V. Vidal (ed.), *Anaquel Austral*. Santiago de Chile. Recuperado de [http://virginia-vidal.com/anaquel/el\\_poema/article\\_301.shtml](http://virginia-vidal.com/anaquel/el_poema/article_301.shtml)
- Lorite Mena, J. (1983). El logocentrismo europeo como categorización cultural del Ser y del Deber ser. En *Cuadernos de Filosofía y Letras* (vol. 2, núm. 2). Bogotá: Universidad de Los Andes.
- Lukács, G. (1970). Platonismo, poesía y las formas. En *El alma y las formas*. Barcelona: Grijalbo.

- Lyotard, J. F. (1983). *Le Différend*. París: Minuit.
- Lyotard, J. F. (1985). *Discours figure*. París: Klincksieck.
- Maldonado, R. (2007). *El silencio y la palabra: dos interlocutores para un diálogo sobre lo real*. Barranquilla: Universidad del Norte.
- Marco Aurelio. (1998). *Ecrits pour lui-même*, I. París: Les Belles Lettres.
- Martí, G. (2014). Posiciones éticas: entre el cuidado de sí y el prójimo. *Isegoría*, (51), 793-808.
- Martín, L. (1997). El orden social de los discursos. *Discurso* 21 (22), 1-37.
- Martínez, J. (2015). La interpretación del mandamiento del amor en la ética kantiana. *Metafísica y Persona*, año 7 (13), 139-154.
- Maturana, H. (2001). *Emociones y lenguaje en educación y política*. Santiago de Chile: Dolmen Ensayo.
- Meirieu, P. (1998). *Frankenstein educador*. Barcelona: Laertes.
- Mejía, J. F. (2018). *Facetas del pensamiento de Nicolás Gómez Dávila*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Meléndez, G. (2015). Filosofía como forma de vida. En L. E. Hoyos y A. Mejía (eds.), *Motivos filosóficos*, pp.41-59. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Merleau-Ponty, M. (1964). Lectura de Montaigne. En *Signos*. Barcelona: Seix Barral.
- Merleau-Ponty, M. (2000). *Parcours deux*. París: Verdier.
- Meschonnic, H. (1995). *Politique du rythme, politique du sujet*. Lagrasse: Verdier.
- Meyer, M. (2013). *Principia rhetorica: una teoría general de la argumentación*. Madrid, España: Amorrortu.
- Monk, R. (1994). *Ludwig Wittgenstein: el deber de un genio*. Barcelona: Anagrama.
- Montaigne, M. (1994). *Ensayos*. Barcelona: Altaya.

- Moscovici, S., y Doise, D. (1992). *Dissensus, consensus*. París: PUF.
- Muller, J. M. (2005). *Le dictionnaire de la non-violence*. París: Editions du Relié.
- Muller, J. M. (2008). *Le courage de la non-violence*. París: Editions du Relié.
- Munro, A. (1998). *The love of a good woman*. Toronto: McClelland & Stewart.
- Munro, A. (2015). *Odio, amistad, noviazgo, amor, matrimonio*. Bogotá: Penguin Random House.
- Naya, E. (2006). *Les Essais de Michel Seigneur de Montaigne*. París: Ellipses.
- Nehamas, A. (2002). *Nietzsche, la vida como literatura*. Madrid, España: Turner.
- Nehamas, A. (2005). *Arte de vivir: reflexiones socráticas de Platón a Foucault*. Valencia: Pre-textos.
- Nietzsche, F. (1974). El filósofo. Consideraciones sobre el conflicto del arte y del conocimiento. En *El libro del filósofo*. Madrid, España: Taurus.
- Nietzsche, F. (1995). Sócrates y la tragedia. En *El nacimiento de la tragedia* (213-229). Buenos Aires: Alianza.
- Nietzsche, F. (1996). *Humano demasiado humano*. Madrid: Akal.
- Nietzsche, F. (1997). *La genealogía de la moral: un escrito polémico*. Madrid, España: Alianza.
- Nietzsche, F. (2000). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid, España: Alianza.
- Nietzsche, F. (2001). *Así habló Zaratustra*. Madrid, España: Alianza.
- Nietzsche, F. (2004). *Ecce homo. cómo se llega a ser lo que se es*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Nietzsche, F. (2012). *Más allá del bien y del mal*. Madrid, España: Alianza.
- Nietzsche, F. (2016). *El ocaso de los ídolos: cómo se filosofa a martillazos*. Madrid, España: Mestas.

- Niney, F. (2007). Prendre le spectateur de front. *Le Cinéma Autrichien*, (64), 165- 177.
- Novalis, (1987). *Granos de polen. Himnos a la noche. Enrique de Ofterdingen*. México: Secretaria de Educación Pública.
- Nussbaum, M. (1990). *Love's knowledge*. Oxford: University Press.
- Nussbaum, M. (1997). *Cultivating humanity: a classical defense of reform in liberal education*. Cambridge: Harvard University Press.
- Nussbaum, M. (2003). *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística*. Barcelona: Paidós.
- O'Connor, F. (2004). *The lonely voice: a study in the short story*. Nueva York: Melville House.
- Onfray, M. (2005). *Antimanual de filosofía. Lecciones socráticas y alternativas*. Madrid, España: EDAF.
- Onfray, M. (2006a). *Contre-Histoire de la Philosophie: Les sagesses antiques y Le christianisme hédoniste*. París: Grasset.
- Onfray, M. (2006b). *Tratado de ateología. Física de la metafísica*. Barcelona: Anagrama.
- Onfray, M. (2008b). *La comunidad filosófica. Manifiesto por una universidad popular*. Madrid, España: Gedisa.
- Onfray, M. (2008). *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*. Barcelona: Anagrama.
- Pagni, P. (2013). El cuidado de sí y las figuras del maestro en la relación pedagógica: reflexiones a partir del último Foucault, *Revista de Educación*, (360), 665-683.
- Péguy, C. (1959). *Oeuvres en prose I*. París: Pléiade.
- Pisan, C. (2006). *La ciudad de las damas*. Madrid, España: Ediciones Siruela.
- Platón. (1997). *Diálogos*. Madrid, España: Gredos.

- Plutarco. (1975). *De la tranquillité de l'âme*. En *Oeuvres morales* (tomo I). París: Les Belles Lettres.
- Porfirio. (1984). *Sobre la abstinencia*. Madrid, España: Gredos.
- Proust, M. (1981). *En busca del tiempo perdido*. (Tomo: "El Tiempo Recobrado y La Prisionera"). Madrid, España: Alianza.
- Pseudo Dionisio Areopagita. (2007). *Obras completas*. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Raatzsch, R. (2008). *Filosofía de la filosofía*. México: Universidad Veracruzana.
- Raga, V. (2016). *Escepticismo y modernidad: una relectura del pensar escéptico en Michel de Montaigne*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Rancière, J. (1974). *La leçon d'Althusser*. París: Gallimard.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Ed. Nueva visión
- Rancière, J. (1998). *Aux bords du politique*. París: La Fabrique.
- Rancière, J. (2004). "La philosophie en déplacement". En *La vocation philosophique*. París: Bayard.
- Rancière, J. (2011). *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*. Barcelona: Herder.
- Rancière, J. (2014). *El método de la igualdad*. Conversaciones con Laurent Jeanpierre y Dork Zabunyan. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Ricoeur, P. (1986). *La identidad narrativa* (Conferencia dada el día que recibió el Doctorado honoris causa en Teología en la Universidad de Neuchatel). Recuperado de <https://textosontologia.files.wordpress.com/2012/09/identidad-narrativa-paul-ricoeur.pdf>
- Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. París: Seuil.
- Ricoeur, P. (1997). Narratividad, fenomenología y hermenéutica (epílogo). En G. Aranzueque (ed.), *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*. Universidad Autónoma de Madrid.



- Ricoeur, P. (1998). La métaphore nuptiale. En *Penser la Bible*. París: Seuil.
- Ricoeur, P. (2002). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rojas, E. (2004). *El hombre light: una vida sin valores*. Buenos Aires: Planeta-Booket.
- Romano, G. (2004). *Ethopoíesis y vidas parresiásticas*. España: Babab.
- Rosset, C. (1967). *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*. París: Presses universitaires de France.
- Rousseau, J. J. (1929). *Las Confesiones* (Versión castellana de Álvaro Gil). París: Granier.
- Rousseau, J. J. (1959). *OEuvres complètes (OC)*. París: Granier.
- Royer, P. (2013). Ulrich Seidl, Un été en l'enfer, *Positif*, (627), 9-11.
- Ruiz, A. (2026). *La tinta indeleble. Escuela y sociedad en el espacio autobiográfico*. Bogotá: Aula de Humanidades.
- Safranski, R. (2015). *Goethe: la vida como obra de arte*. Barcelona: Tusquets.
- Said, E. W. (2004). *El mundo, el texto y el crítico*. Barcelona: Random House Mondadori.
- Sánchez, A. (2012). Nietzsche: de la voluntad de poder a la voluntad de ficción como postulado epistemológico. En *Nómadas*, (37), 41-53.
- Santos, F. (2012). El riesgo de pensar. En Abraham, T, *El último Foucault* (pp. 39-107). Buenos Aires: Sudamericana.
- Sartre, J. P. (2011). *La Náusea* [1938]. Madrid, España: Alianza.
- Sauvage, M. (1997). *Socrate et la conscience de l'homme*. París: Seuil.
- Savater, F. (1999). *Las preguntas de la vida*. Barcelona: Ariel.
- Savater, F. (2008). *La aventura del pensamiento*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Schütz, A. (1962). *Collected Papers: Tome I: The Problem of Social Reality*. La Haya: Martinus Nijhoff.

- Schwartz, A. (24 de abril, 2013). La trilogie "Paradis", les outrances de Ulrich Seidl. *La Croix*. Recuperado de <http://www.la-croix.com/Culture/Cinema/La-trilogie-Paradis-les-outrances-d-Ulrich-Seidl-2013-04-24-952246>
- Séneca, L. (2012). *Cartas a Lucilio*. Barcelona: Juventud.
- Sexto Empírico. (1996). *Hipótiposis (esbozos) pirrónicas*. Barcelona: Akal.
- Shapin, S. (1994). *A social history of truth: civility and science in seventeenth-century England*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Shapiro, G. (2003). *Archaeologies of vision: Foucault and Nietzsche on seeing and saying*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Shusterman, R. (1997). *Practicing philosophy: pragmatism and the philosophical life*. Nueva York: Routledge.
- Sloterdijk, P. (2000). *El pensador en escena: el materialismo de Nietzsche*. Valencia: Pre-textos.
- Sloterdijk, P. (2010). *Temperamentos filosóficos: de Platón a Foucault*. Madrid, España: Siruela.
- Soëtard, M. (2001). *Qu'est-ce que la pédagogie? Le pédagogue au risque de la philosophie*. París: Editions Sociales Françaises.
- Soëtard, M. (2002). Sciences de l'éducation ou sens de l'éducation? L'issue pédagogique,. En J. Houssaye, M. Soëtard, D. Hameline, M. Fabre, *Manifeste pour les pédagogues*, París: Editions Sociales Françaises.
- Soëtard, M. edit. (2012). *Méthode et philosophie. La descendance éducative de l'Emile*. París: L' Harmattan
- Soëtard, M. (2012). *Penser la pédagogie. Une théorie de l'action*. París: L' Harmattan
- Sófocles. (2001). *Antígona*. Pehuén Editores. Recuperado de <https://assets.una.edu.ar/files/file/artes-dramaticas/2016/2016-ad-una-cino-antigona-sofocles.pdf>

- Steiner, G. (1986). *Les Antigones*. París: Gallimard.
- Stevenson, R. L. (1950). *Collected poems*. Londres: Rupert Hart-Davis.
- Stendhal. (2004). *Vida de Henry Brulard*. Madrid, España: Alfaguara.
- Tassin, E. (2012). De la subjetivación política. Althusser/Rancière/Foucault/Arendt. *Revista de Estudios Sociales*, (43), 36-49.
- Taylor, A. E. (1961). *El pensamiento de Sócrates*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, C. (2009). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Thoreau, H. D. (2007). *La désobéissance civile*. París: Le Passager Clandestin.
- Thoreau, H. D. (2010). *Walden o la vida en los bosques y del deber de la desobediencia civil*. Barcelona: Juventud.
- Tito Livio. (1811). *Histoire romaine* (edición bilingüe) . París: H. Michaud Frères.
- Todorov, T. (2008). *El espíritu de la Ilustración*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Univers Ciné. (23 de abril de 2013). Cannes 2012 – Ulrich Seidl: “Dans l’absence d’artifice, on retrouve une certaine beauté”. Recuperado de <https://www.universcine.com/articles/cannes-2012-ulrich-seidl-dans-l-absence-d-artifice-on-retrouve-une-certaine-beaute>
- Vaneigem, R. (2001). *Traité de savoir-vivre à l’usage des jeunes générations* [1967]. París: Gallimard.
- Veyne, P. (2008). *Foucault: sa pensée, sa personne*. París: Albin Michel.
- Villey, P. (1908). *Les sources et l’évolution des Essais de Montaigne* (2 vols.). París: Hachette.
- Vincent, H. (1995). Montaigne y la formación del juicio. en *Ideas y Valores* (98, 99), 211-225.

- Vlastos, G. (1964). La paradoja de Sócrates. *Revista de Occidente*, (11), 129-157.
- Vries, H. de. (2003). La vraie philosophie est immédiate et en acte (apéndice a “quelques notes personnelles sur l’art et la philosophie”). En *Revue d’esthétique* (n.º 44, Les artistes contemporains et la philosophie).
- Vries, H. de. (2005). Ceci, *this*: une courte synthèse. En *les livres et les publications. catalogue raisonné*. Saint-Yrieix: Centre des Livres d’Artistes.
- Weber, M. (2006). *Sociologie des religions*. París: Gallimard.
- Weil, S. (1960). *Ecrits historiques et politiques*. París: Gallimard.
- Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México: Grijalbo.
- Wittgenstein, L. (1989). *Conferencia sobre ética. Con dos comentarios sobre la ética del valor*. Barcelona: Paidós.
- Wittgenstein, L. (1995). *Aforismos. Cultura y valor*. Madrid, España: Espasa Calpe.
- Wittgenstein, L. (1999). *Tractatus lógico-philosophicus*. Madrid, España: Alianza.
- Zambrano, M. (1995). *La confesión: género literario*. Madrid, España: Siruela.
- Zimmermann, M. (2000). Utopie et lieu de la mémoire féminine: la *Cité des dames*. En E. Hicks (ed.), *Au champ des écritures. III Colloque international sur Christine de Pizan* (pp. 561-578). París: Honoré Champion.
- Žižek, S., Santner, E., y Reinhard, K. (2011). *El prójimo: tres indagaciones en teología política*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Zweig, S. (2006). *La lucha contra el demonio: Holderlin, Kleist, Nietzsche*. Buenos Aires: Leviatán.

En su composición se utilizaron los tipos

**Arno Pro y Ubuntu**

Primera edición 2019

Digital

Bogotá, D.C., 2019 - Colombia



¿Qué es una vida examinada y realizada? En esta frase se resume el asunto que este libro quiere plantear al lector. Y comienza con una evidencia que termina siendo una paradoja: si bien puedo elegir casi todos los objetos que me rodean, y si bien la mayoría de la gente elige sus amigos y sus parejas, su campo de estudio y su trabajo, no es evidente, sin embargo, que podamos “elegir” nuestras vidas, quiero decir, nuestro modo de vivir la vida. No son evidentes cuestiones como: ¿qué camino tomar para examinar mi propia vida? ¿Qué dirección elegir para realizar este viaje? ¿Qué trampas evitar para no engañarnos a lo largo del camino de la vida? ¿Optar por una manera propia, única e irrepetible, de vivir podría ser objeto de una decisión filosófica, reflexiva y consistente; de una acción con conocimiento de causa? Desde Sócrates, Epicuro y Marco Aurelio (pero también de Christine de Pisan, Montaigne, Rousseau, Nietzsche, Foucault, entre otros) me atrevo a decir aquí que sí, siempre que la filosofía recupere su sentido original y se convierta en un estilo de vida —indudablemente sin caer en anacronismos—. Planteo así que, sin perder su pertinencia discursiva, esta forma de ejercer la filosofía vuelve a ser praxis, ejercicio, conversión, estilo de vida.

Y es con este fin que, en este libro, desde mi experiencia personal del quehacer filosófico, me acerco a algunos filósofos, como ejemplos del filosofar entendido como examen de la propia existencia. Es lo que aquí llamo tomar en serio a la filosofía, renovando su enfoque, dejando atrás el mero quehacer teórico y recuperando la cuestión de que ella siempre es puesta en práctica de algo —de modo praxeológico—, que ella es ejercicio, arte y manera de vivir, si bien —no puedo negarlo— al escribir todo esto lo hago de una forma que algunos llamarán “académica” plena de citas y conceptos bastante técnicos. Porque eso es también el ejercicio filosófico auténtico que nunca puede dejar de lado su dimensión autobiográfica e histórica, pues la mayoría de los recuerdos que atesoramos, así como aquellos que quisiéramos suprimir de nuestra memoria, son parte constitutiva de lo que somos, pensamos, creemos y hacemos, y dan cuenta de la escuela, la sociedad y la historia que nos tocó en suerte. ▽ ▽

978-958-763-329-0



**UNIMINUTO**  
Corporación Universitaria Minuto de Dios  
Educación de Calidad al alcance de todos