

PARRHESÍA CÍNICA E BÍOS KYNIKÓS: DESPLAZAMIENTOS DEL LUGAR DEL CUERPO EN “EL CORAJE DE LA VERDAD”

PICH, Santiago

RODRÍGUEZ, Norma Beatriz

nbrodri@gmail.com

Resumen

Nos proponemos en este ensayo discutir los desplazamientos del lugar del cuerpo en el contexto del último curso dictado por Michel Foucault en el Collège de France en el año 1984. Particularmente nos interesan los modos en los cuales, en virtud de la singularidad de la *parrhesía* cínica, el cuerpo adquiere el estatuto de ser el *lócus* en el cual la vida como escándalo se realiza. Además, nos instiga comprender la manera en que ese movimiento permite al pensador francés radicalizar su apuesta por una filosofía de la inmanencia, en la cual vida, subjetividad y verdad se con-fundan, y se co-fundan. Consideramos que el concepto de *bíos kynikós* es una herramienta teórica importante por sus cuatro valores: la no-disimulación – la vida vivida sin vergüenza, la pureza en cuanto pobreza radical, la vida recta porque conforme a la naturaleza, como la vida animal, y, la soberanía (de sí) que le permite al cínico solamente depender sólo de sí y ser más soberano que cualquier monarca. En ese movimiento conceptual buscamos captar los desplazamientos en el modo de concebir al cuerpo operados por el autor entre el *bíos philosophikos*, característico del platonismo-estoicismo-epicurismo, rumbo al *bíos kynikós* del cinismo. Por último, nos interesa subrayar cómo éste modo de concebir al cuerpo, nos brinda en potencia un espacio para proyectar la Educación Corporal desde carriles singularmente diferenciados a los que construyó la Teoría de la Educación Física en el Proyecto de la modernidad.

Palabras-clave: Michel Foucault; cuerpo; cínicos; *bíos kynikós*; *parrhesía*.

PARRHESÍA CÍNICA E BÍOS KYNIKÓS: DESPLAZAMIENTOS DEL LUGAR DEL CUERPO EN “EL CORAJE DE LA VERDAD”

Parrhesía como eje articulador del tercer momento del pensamiento

foucaultiano

Es preciso identificar algunos ejes centrales al respecto de la discusión que presentaremos en este ensayo. Foucault presentará a la *parrhesía* ante todo como un concepto político, tema que lo acercó y se volvió un eje articulador de las relaciones entre el poder, el sujeto y la verdad. La empresa que aborda entrelaza tres elementos con sus complejas relaciones a saber: el saber, como práctica de veridicción, el poder no como algo sustancial sino como lo que gobierna la vida de los hombres y los modos de constitución del sujeto, a partir de las prácticas de sí. (FOUCAULT, 2010)

Sin embargo, ese movimiento no puede ser tomado de manera monolítica, suponiendo que el concepto de *parrhesía* guarda unidad interna. Ese cuidado es relevante porque entendemos, siguiendo el análisis realizado por Gros (2004) acerca del concepto de parrhesía que es un vector de los tres últimos cursos dictados por Foucault: “La Herméutica del Sujeto”, “El Coraje de la Verdad I: el gobierno de sí y de los otros”, y “El Coraje de la Verdad II”. Así, de acuerdo con la manera en que esa articulación se operó históricamente, es que resultan modos diversos de realización de la *parrhesía*. Es objeto de discusión en el presente artículo los desplazamientos del concepto, teniendo como eje al lugar del cuerpo en la producción del decir verdadero, del decir franco, presentes en el último modo de expresión de la *parrhesía*, la cínica.

La *parrhesía* y la verdad des-velada de sí y del otro

Se trata de decir toda la verdad, de decirlo todo, en ese caso, la relación entre el *parresiasta* y su interlocutor corre riesgo y se trata de tener coraje de decirlo todo. “Para decirlo en dos palabras, la parrhesía es, por ende, el coraje de la verdad en quien habla y asume el riesgo de decir, a pesar de todo, toda la verdad que concibe, pero es también el coraje del interlocutor que acepta recibir como cierta la verdad ofensiva que escucha”. (Foucault, 2010: 52)

En el registro parresiástico la relación del sujeto con la verdad está signada por el riesgo que presupone asumirla y enunciarla por un doble motivo: porque la enunciación, en la medida que es acto *ethopoiético* por tanto de constitución de sí del sujeto ético, no puede implicar la disociación entre lo enunciado y el enunciadore, sino, por el contrario, su mutua implicación. Por otro lado, la enunciación, en la medida que está dirigida al Otro, (y dirigida al Otro nunca en

el sentido de la adulación), implica también en asumir el riesgo por las consecuencias de lo que dice que pueden ir desde perder la amistad hasta poner en juego la propia vida (como es el caso de Sócrates), porque se trata de decir todo lo que se considere necesario para la constitución ética del sujeto a quien el discurso se dirige, sea porque tiene como deber gobernar primero a sí para poder gobernar a los otros, o por ser el discípulo de un maestro.

Sobre los diferentes tipos de *parrhesía* a los cuales Foucault se refiere haremos más hincapié en la relación entre dos tipos de parrhesía la ética y la cínica. En el caso de la *parrhesía* ética, cuyo representante paradigmático es Sócrates vemos un desplazamiento que nos interesa para el desarrollo de nuestro trabajo: la relación cuerpo-alma y el lugar del *bíos* en ese modo de expresión parresiástico. Es en el *bíos*, como estilística de la existencia que se funda ese nuevo modo de *parrhesía* y no en el alma, como elemento divino que constituye al sujeto. Ese movimiento, que se realiza a partir de un cambio de referenciales que van del *Alcibíades* al *Laques*, redundando en una apuesta cada vez más clara en dirección a la corporalidad y a la inmanencia, en la medida en que la relación entre cuerpo y alma comienza a ser puesta en otros términos, otorgando al cuerpo el lugar de instancia ontológica de constitución del sujeto. Para Gros (2004: 161): “Aquí (en la *parrhesía* ética) el cuidado de sí no consiste más en un conocimiento del alma como parte divina en sí, sino el objeto del cuidado es el *bíos*, la vida, la existencia, y cuidar de sí significará dar forma a la propia existencia, someter la propia vida a reglas, a una técnica, a ponerla a prueba según procedimientos: es la filosofía con arte de la vida, técnica de existencia, estética de sí. El *Laques* habla de ese coraje y de ese riesgo: no más el de situar más allá del propio cuerpo una realidad ontológica distinta (el alma), sino de saber cuánto cuesta a aquel que quiere dar a su vida inmanente un cierto estilo reglado.” Las palabras citadas resumen elocuentemente el desplazamiento al que nos referíamos, el cuerpo gana un nuevo lugar en la constitución del sujeto en dirección al plano inmanente, al plano de la vida. Sin embargo, ese movimiento, que tiene en la obra platónico-socrática *Laques* su lugar de sistematización, todavía no alcanza a tener la radicalidad que cobra en el cinismo, a pesar de ser una bisagra entre el *bíos philosophikos*, típico del platonismo-epicureísmo-estoicismo y que tiene en el *Alcibíades* su forma de expresión privilegiada, y el *bíos kynikós*, del cinismo. (cf. FOUCAULT, 2010; GROS, 2004, 2011). En ese sentido, vale recordar la relación ambivalente que mantenían los cínicos, en particular

Diógenes y Crates, con la figura de Sócrates. Al mismo tiempo en que era reconocido como un sujeto que asumió como su tarea cuidar de sí y de los otros a partir de comprometerse con la verdad que enunciaba y respondió por los riesgos por ese decir veraz hasta la muerte, literalmente; no es menos verdad que el padre de la filosofía vivió una vida adecuada a las normas de la *pólis*, puesto que se casó, tuvo hijos y una casa. De alguna manera, Sócrates no hizo explotar en su cuerpo la verdad como escándalo, que es un eje vertebrador de la *parrhesía* cínica, del *bíos kynikós*

Antes de discutir de forma específica los elementos que caracterizan la singularidad, vale resaltar que este tipo específico de *parrhesía* tiene al cuerpo como lugar de irrupción de la verdad. El “decir verdadero” no se limita al *logos*, sino que lo incluye y lo sobrepasa, el decir es algo de carácter liminar, entre el *bíos* (y *logos*) y la *zoé*, un “entre” la condición humana y la condición animal, y “entre” cultura y naturaleza. En ese registro el cuerpo, como espacio de frontera, como ese “entre” cultura y naturaleza, se vuelve el *lócus* privilegiado, arriesgamos a decir “necesario” de manifestación de la verdad. Nos apoyamos en las palabras de Gros (2010:362) para subrayar esta idea: “Ese entrelazamiento tupido de la vida y la verdad, ese empeño en manifestar la verdad en el cuerpo visible de la existencia, constituiría lo esencial del cinismo(...)”. Es la vida misma la que emerge como objeto privilegiado de la filosofía y por ende del decir verdadero. Las palabras de Gros (2004:165) son elocuentes en ese sentido: “La ética cínica de la *parrhesia* es (...) la verdad poniendo a prueba la vida: se trata de ver hasta qué punto las verdades soportan ser vividas y de hacer de la existencia el punto de manifestación intolerable de la verdad.”

El modo cínico de expresión parresiástico es, como ya mencionamos, una inflexión en dirección a la finitud y a la inmanencia. Entendemos, siguiendo las consideraciones de Gros (2004, 2011) que ese desplazamiento puede ser entendido a partir del movimiento del par: “otra vida y otro mundo”, que caracteriza al *bíos philosophikos*, por el otro de “vida otra y mundo otro”. En cuanto el primer par está referenciado en la metafísica, la cisión cuerpo-alma y el alma como *essência* humana; el segundo par está situado en la inmanencia y muestra en el cuerpo una vida otra posible, que señala mundo otro, la posibilidad de contrafáctico, pero no “más allá”, sino en el ahora, en el presente.

Así, el *bios kynikós* es una clara manifestación de una crítica del presente que se realiza en el cuerpo que muestra la verdad como escándalo y que tiene su horizonte en la vida.

Es necesario abordar en este momento el significado de vida escandalosa y el lugar del cuerpo en ella. Escándalo aquí no asume el lugar de algo histriónico que ridiculariza de forma humillante al objeto de su crítica. El escándalo debe ser asumido como la forma de mostrar, a partir de la radicalización de los principios que fundan el orden social que se cuestiona, la hipocresía de esa misma orden normativa. Por ese motivo el cínico no es un eremita que se aleja de la vida de la *pólis* para cuidar de sí, por entender que la vida en la ciudad no se puede remediar, sino, por el contrario, el cínico asume el compromiso de dedicar (y arriesgar) su vida para operar la crítica de la vida en la *pólis*, restituyendo a la *parrhesía* su carácter político o ético-político. Para entender ese movimiento debemos recurrir a los principios de la vida cínica.

La singularidad de la *parrhesía* cínica radica en que en ella se aplican los cuatro valores de la verdad: es no disimulada por tratarse de una vida literalmente desnuda que habita el espacio público, es sin mezcla porque se tiene sólo a sí en cuanto pobreza radical, es recta porque sometida a las leyes de la naturaleza y afirmada en el principio de la animalidad y soberana porque el imperio del cínico es absoluto: es su vida (GROS, 2004, 2011; FOUCAULT, 2010). La vida desnuda significa que no hay nada a esconder y el cuerpo desnudo y sus expresiones (por ejemplo copular y masturbarse) no son más que maneras de mostrar que no hay nada a esconder. Que la vida, cuando no es disimulada, nada tiene que restringir al espacio privado, el carácter público de la vida encuentra aquí su expresión más plena. Aquí el pudor de la ciudad y de los ciudadanos es puesto a prueba, porque aquello que ruboriza es, paradójicamente, lo que no podría hacernos sentir vergüenza. En este sentido debemos destacar que para los cínicos “La vida pública será pues una vida de naturalidad patente y enteramente visible, como una manera de destacar el principio de que la naturaleza jamás puede ser un mal.” (FOUCAULT, 2010:267). El segundo principio, la vida sin mezcla tiene a la pobreza activa como un elemento central. Pobreza activa porque se trata aquí no de aceptar la pobreza como un destino, sino de buscarla para encontrar lo que es absolutamente necesario para vivir, y solamente ello. Una pobreza que no se amolda, sino que

es insatisfecha porque siempre busca nuevos límites, y, por fin, una pobreza que se realiza como actividad voluntaria sobre sí para obtener “coraje, resistencia y tenacidad” (Ibid., p. 271). En tercer lugar, la vida recta porque sometida a las leyes de la naturaleza. En este principio se afirma la animalidad y tiene a Diógenes, aquél que quiere vivir como un perro, como su figura emblemática. En las siguientes palabras tenemos una cabal comprensión del significado de la reducción a la animalidad: “Habida cuenta que la necesidad es una debilidad, una dependencia, una falta de libertad, el hombre no debe tener otras necesidades que las del animal, las necesidades satisfechas por la naturaleza misma.” (Ibid., p. 279). Por fin, pero no menos importante, el imperio absoluto del cínico. El cínico es un rey que lo será siempre (y será mayor que cualquier monarca) porque lo es por naturaleza. El rey cínico es absoluto porque no lucha contra enemigos exteriores, a las tropas de las naciones con la que se confronta, sino que su oponente es interno, son sus vicios y defectos. A ellos él se opone y los domina. Su reinado tiene los límites de su existencia, y, por ello, es un rey ignorado (y que busca ser ignorado) y tiene tres características: 1) la abnegación que lo lleva a la renuncia de sí para ocuparse de los otros; 2) la atención a la gente, una relación médica, de cuidado, intervención y cura; y 3) su carácter belicoso, que caracteriza a quien aplica una medicación dura, que presupone el ataque y el combate.

El problema de la potencia. El cuerpo y la Educación Corporal

Hasta aquí hemos presentado sintéticamente algunos de los argumentos respecto de la hipótesis que presentamos. Es así que al situar al cuerpo como el *lòcus* donde la vida como escándalo se realiza, o como el lugar de frontera, como ese “entre” cultura y naturaleza, en consecuencia, como lugar “necesario” de manifestación de la verdad, encontramos el desplazamiento que presentamos. Decíamos que el cínico asume el compromiso de vivir su propia vida como escándalo. De modo que, ¿cómo podemos pensar la Educación Corporal a partir de éstos valores? Entendemos que es posible en tanto la educación corporal no se remite al cuerpo como sustancia extensa, sino que puede tramarse en ese “entre” en el que la vida como obra de arte a ser creada sea posible. Vemos aquí un fértil terreno para el ejercicio de la crítica de las teorías y epistemologías que construyeron los discursos de la Educación física al amparo del proyecto moderno y más precisamente de la ciencia moderna. Se

desdibujan entonces los límites corporales introduciendo en la Educación del cuerpo el problema del sujeto, la verdad y los modos de gobierno, nos desafiando a pensar en el presente una educación física otra a partir de un cuerpo otro.

Bibliografía

Foucault, Michel, (2010) El coraje de la verdad. Fondo de Cultura Económica de Argentina S. A. Buenos Aires, Argentina.

Gros, Frédéric, (2004). A *parrhesía* em Foucault (1982-1984). In: Gros, F. (Org.) Foucault e a coragem da verdade. Parábola Editorial, San Pablo, 2004.

_____. (2010). Situación el curso (El coraje de la verdad). In: Foucault, Michel, El coraje de la verdad. Fondo de Cultura Económica de Argentina S. A. Buenos Aires, Argentina.

_____. Foucault et la vérité cynique. Revista de Filosofía Aurora, Curitiba, n. 23, n. 32, p. 53-66, enero-junio 2011.