

<http://doi.org/10.21555/top.v0i59.1107>

Epimeleia and *Parrhesia*: A Manner of Existence,
a Truthful Saying. Resistance and Exercise of
Freedom in Our Present

La *epimeleia* y la *parrhesía*: un estilo de existencia,
un decir verdadero. Resistencia y ejercicio de la
libertad en nuestra actualidad

Milton Fernando Dionicio L.

Universidad del Tolima

Colombia

mfdioniciol@ut.edu.co

<https://orcid.org/0000-0001-6031-8588>

Edgar Delgado Rubio

Universidad de Ibagué

Colombia

edgar.delgado@unibague.edu.co

Recibido: 17 – 10 – 2018.

Aceptado: 27 – 11 – 2018.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

This paper provides some reflections that lay down the guiding thread between the “care of self” and the “frank speech.” Michel Foucault sees in the “care of self” and in the “frank speech” the condition of possibility to set down another way in which a subject can be and, consequently, a different way to evolve. As a consequence, the stylization of existence, that is, the work that the subject performs upon itself, ought to be complemented and augmented by means of the true speech, *conditio sine qua non* it is impossible to resist or oppose the political technologies that produce the ways of existence. Indeed, the purpose of the political technologies is the self-regulation of the subjects, influencing their desires, hopes, decisions, needs and life-styles by means of formerly determined governmental purposes.

Keywords: *parrhesia*; *epimeleia*; freedom; resistance.

Resumen

Este artículo ofrece algunas reflexiones que establecen el hilo conductor que existe entre el “cuidado de sí” y el “hablar franco”. Michel Foucault ve en el “cuidado de sí” y en el “hablar franco” la condición de posibilidad de configurar otro modo de ser sujeto y, por tanto, devenir de otra manera. En consecuencia, la estilización de la existencia, esto es, el trabajo que el sujeto realiza sobre sí mismo, debe ser complementado y ampliado mediante el discurso veraz, *conditio sine qua non* es imposible resistir u oponerse a las tecnologías políticas que producen modos de existencia. En efecto, el propósito de las tecnologías políticas es la autorregulación de los sujetos, influir en sus deseos, esperanzas, decisiones, necesidades y estilos de vida con objetivos gubernamentales fijados con anterioridad.

Palabras clave: *parrhesía*; *epimeleia*; libertad; resistencia.

Introducción

Entre los años 1981 y 1982, Michel Foucault orientó en el Collège de France un seminario intitulado *La hermenéutica del sujeto*. Allí recuerda que previo a éste había ya planteado, esbozado, delineado una reflexión de carácter histórico alrededor de las relaciones que se han tejido en Occidente entre el sujeto y la verdad. Empero, para llevar a cabo dicha pesquisa había tomado las prácticas sexuales en la Antigüedad, “ese régimen de la *aphrodisia*” (Foucault, 2008, p. 16).

Se trataba, en suma, de ver cómo, en las sociedades occidentales modernas, se había ido conformando una “experiencia”, por la que los individuos iban reconociéndose como sujetos de una sexualidad abierta a dominios de conocimiento muy diversos y articulada con un sistema de reglas y de restricciones. El proyecto era por lo tanto el de una historia de la sexualidad como experiencia –si entendemos por experiencia la correlación, dentro de una cultura, entre campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad (Foucault, 2014, pp. 7-8).

De esta manera, los individuos han sido llevados a ejercer sobre sí mismos y sobre los demás una hermenéutica del deseo manifestada en el comportamiento sexual pero que abarcaba dominios más amplios.

Sin embargo, el plan inicial que había establecido para la elaboración de una historia de la sexualidad fue abandonado y reorganizado alrededor de la formación de la hermenéutica de sí en la Antigüedad, trabajo que desarrolló entre los años 1981 y 1982. Así lo atestigua en la introducción del volumen II de *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*: “Creo necesario emprender ahora un tercer desplazamiento, para analizar lo que se ha designado como “el sujeto”; convenía buscar cuáles son las formas y las modalidades de la relación consigo mismo por las que el individuo se constituye y se reconoce como sujeto” (2014, p. 12).

Ahora bien, esta nueva dirección de su trabajo encaja adecuadamente con su perspectiva histórica, esto es, emprender una genealogía del sujeto y la verdad, pero en sentido contrario respecto de la manera en

que los historiadores en Occidente han situado dichas relaciones, según los cuales el “conócete a ti mismo” las funda o sustenta.

Foucault, por el contrario, considera que el “conócete a ti mismo” se halla subordinado a la “inquietud de sí mismo”. Luego, una de las tareas que debe realizar el historiador genealógico es precisamente restablecer dicha subordinación (cfr. 2008, pág. 24), pues el precepto de la “inquietud de sí” en la Antigüedad fue un principio positivo matriz de morales muy rigurosas, a saber, la cristiana y la moderna, las cuales van a sustentar sus principios normativos en contextos muy diferentes considerados a partir de una “ética del no egoísmo” (cfr. 2008, p. 31).

No obstante, es pertinente señalar que, en una entrevista de mayo de 1984 realizada por G. Barbedette y A. Scala (que hoy resulta muy significativa, pues el 25 de junio de ese mismo año dejaría Foucault este mundo), afirma que no encuentra a esos griegos a los que estudia admirables y perfectos, sino más bien llenos de errores; empero, sostiene que el giro de sus investigaciones obedece a que cree poder encontrar en la moral griega un punto de partida para una “nueva moral” (Foucault, 1999, p. 383). En ese retorno a la moral antigua halla una línea de fuga a la manera como en Occidente se ha configurado y desarrollado la moral: “En ese retorno regular a los griegos hay sin ninguna duda una especie de nostalgia, un intento de recuperación de una forma original de pensamiento y un esfuerzo de concebir el mundo griego al margen de los fenómenos del cristianismo” (1999, p. 387).

Empero, a partir de allí dedujo que, a pesar de lo fructífera que pudiera ser la genealogía del sujeto del deseo en la moral antigua, no era posible fundamentar una moral moderna pasando por encima de la moral cristiana, pues en ella no sólo se asimilan y se transforman temas ya existentes en los códigos de conducta griegos y latinos, lo que le da unos rasgos muy particulares a nuestro sistema de valores.

Asimismo, y como parte de su talante genealógico en el marco de la *Hermenéutica del sujeto*, sus reflexiones en torno a la sexualidad tomarán un giro desde la noción de “inquietud de sí mismo”. Ahora bien, con ello Foucault busca demostrar que esta expresión de origen griego se convirtió en sustento y, de igual modo, atravesó no sólo las reflexiones morales, sino que inspiró, modeló y configuró un cierto modo de ser y, por consiguiente, el talante de toda la filosofía antigua, así como de la filosofía romana e incluso de la espiritualidad cristiana. En efecto, nos dice: “[...] con esta noción [...] tenemos todo un corpus que define una manera de ser, formas de reflexión, prácticas que hacen

de ella un fenómeno extremadamente importante [...] en la historia de la subjetividad [...], en la historia de las prácticas de la subjetividad" (2008, p. 29).

Así, su objetivo se enfocaba en la búsqueda de otras alternativas desde fuera de la modernidad para considerar de otro modo al sujeto, un sujeto que, como lo había demostrado con lo que él denomina "focos" o "matrices" de experiencia, devenía como objeto de un saber, de una normatividad de los comportamientos. No obstante, el último de sus ejes en relación con los dos anteriores era el de la constitución de los modos de ser del sujeto.

Huelga decir, entonces, que para la realización de esta empresa, esto es, *la del sujeto y sus prácticas de subjetivación*, entendida ésta como la relación que el individuo establece consigo mismo (cfr. Foucault, 1999, p. 390) y con los otros, será capital la asunción de dos categorías del pensamiento antiguo: *epimeleia* y *parrhesía*. Este nuevo filón teórico tiene una larga y rica tradición; en efecto, para llevar a cabo esta empresa estarán como telón de fondo las consideraciones socrático-platónicas, las reflexiones y análisis de los cínicos, los estoicos y los epicúreos (cfr. Iftode, 2013).

Más aún, vale la pena resaltar que los temas de la "relación consigo mismo" y de la "inquietud de sí" se inscriben en el contexto de la resistencia al poder político, en la dirección de realizar un diagnóstico del presente: "[...] interrogación filosófica que problematiza a la vez la relación con el presente, el modo de ser histórico y la constitución de sí mismo como sujeto autónomo" (Foucault, 1999, p. 345).

De la misma manera, es capital considerar el presente como un horizonte que irrumpe, como aquello que nos interpela y, por eso mismo, suscita en nosotros la(s) pregunta(s) por nuestro propio ser histórico. Todavía más, nos llama a una tarea, nos emplaza al ejercicio crítico del pensar; es decir, busca responder a un modo de hacer, de proceder, de vivir filosóficamente la *ontología del presente*. Pero, dado que el pensamiento es "la libertad con respecto a lo que se hace, el movimiento el cual nos desprendemos de ello, lo constituimos como objeto y lo reflejamos como problema" (p. 359), es en tal dirección en la que es factible hablar de una *ontología de nosotros mismos*, no como una teoría ni como una doctrina, sino que "es preciso concebirla como una actitud, un éthos, una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es a la vez una análisis histórico de los límites que se nos han establecido y un examen de su franqueamiento posible" (p. 351).

De igual modo cabe agregar que la categoría de “gubernamentalidad” ha jugado un rol esencial en sus indagaciones (cfr. McKinlay y Pezet, 2018; Petrakaki, Hilberg y Waring, 2018). Más aún, la aparición de este neologismo se puede rastrear en las lecciones del *Cóllege de France*, en particular en los cursos *Seguridad, territorio y población* (1977-1978) y *Nacimiento de la Biopolítica* (1978-1979), “para referirse al tipo de reflexividad y de tecnologías que hacen posible la conducción de la conducta” (Castro-Gómez, 2015, p. 46). Dicha categoría apunta a un amplio campo estratégico de relaciones de poder; he aquí una de sus dimensiones:

Con la palabra “gubernamentalidad” quiero decir tres cosas. Por “gubernamentalidad” entiendo el conjunto constituido por la instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y tácticas que permiten ejercer esta forma tan específica, tan compleja, de poder, que tiene como meta principal la población, como forma primordial de saber, la economía política, como instrumento técnico esencial, los dispositivos de seguridad. En segundo lugar, por “gubernamentalidad” entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no ha dejado de conducir, desde hace muchísimo tiempo, hacia la preminencia de ese tipo de poder que se puede llamar el “gobierno” sobre todos los demás: soberanía, disciplina [...], [finalmente] el resultado del proceso por el que el Estado de justicia de la Edad Media, convertido en los siglos XV y XVI en Estado administrativo, se vio poco a poco “gubernamentalizado” (p. 195).

En concordancia con lo anterior, la noción de “gubernamentalidad” hace énfasis en una multiplicidad de prácticas dotadas de racionalidades particulares (cfr. Dean, 1999), pues, entre los siglos que indica la cita, el Estado surge como la objetivación de una serie de prácticas gubernamentales de manera semejante a la locura o la sexualidad, que obedecen a un tipo de prácticas de carácter médico y disciplinario. Sin embargo, esta categoría no agota ahí su sentido: también opera como una *Analítica* sobre nuestro presente, pues indica por qué hemos llegado a ser lo que somos; esto es, funciona desde una perspectiva arqueológica y genealógica en la medida en que pone al descubierto las relaciones

de saber y de poder que nos han constituido históricamente. ¿Por qué nos conducimos hoy como lo hacemos? ¿Por qué somos gobernados de esta forma en particular? Para Santiago Castro-Gómez: “La analítica – gubernamentalidad– se inscribe en esa tradición ‘crítica’ en la que Foucault también reconoce a Kant: desestabiliza nuestro repertorio ético (nuestro *éthos* presente), abriendo, quizá, otras posibilidades de conducta” (2015, pp. 51-52).

Paralelamente se infiere que sus estudios sobre la Antigüedad van más allá de un mero ejercicio hermenéutico. Su intención es poner de manifiesto un *poder de resistir* hecho carne o materializado en relación con la organización o disposición fundamental del saber y del poder que nos constituye, pero al que es posible oponerse desde las prácticas de libertad:

Se trata, pues, de darse por la *ley la libertad*, de fundar la existencia, un modo de ser, en la libertad; la libertad, pues, como *éthos*, como forma de vida. Y ello como una relación de sí consigo que no ha de ser entendida como “conciencia de sí”, sino como *constitución de sí* como sujeto moral, sujeto moral de libertad. No puede tratarse, entonces, del cuidado de sí preexistente y sustancial, tampoco de la constitución de un *sí mismo*, más bien de la constitución de un *sí* que es sólo cuidado, cuidado de sí: es *la constitución de la libertad como cuidado de sí, como obligación de sí* (Díaz, 2001, pp. 112-113).

He ahí el interés de Foucault por las “prácticas de sí”, “técnicas de vida” o “artes de la existencia” que encontró en el mundo grecorromano (cfr. Iftode, 2013).

De la misma forma, en *El gobierno de sí y de los otros* (1982 – 1983) problematiza la verdad, pero no en un sentido epistemológico o gnoseológico, sino bajo un cariz diverso, ahora con una clara connotación ético-política. La noción de la que se servirá y que será el hilo conductor de sus indagaciones y disquisiciones será la *parrhesía*: el decir verdad, el hablar franco, la libertad de palabra, la *libertas* para los latinos (cfr. Foucault, 2009, p. 59). De igual manera, para acometer el estudio de este concepto irá a la tradición antigua; justamente en ese contexto afirmará lo siguiente:

Esta noción de *parrhesia* que era importante en las prácticas de dirección de conciencia, era [...] una noción rica, ambigua, difícil en cuanto designaba en particular una virtud, una cualidad [...], un deber, es una técnica, un procedimiento [...] (2009, p. 59).

Con el juego de la *parrhesía* se establece una relación de coincidencia entre el sujeto de la enunciación y el sujeto de la conducta. Por eso mismo se constituyó en la tradición grecolatina como un elemento central en el pensamiento moral y político, pues a través de su importancia puede seguirse la evolución de la filosofía clásica, además de constituirse como un vínculo entre el paganismo y el cristianismo. Al mismo tiempo, al configurarse como una de las formas de veridicción tuvo que enfrentarse con otras existentes en la época, como la profecía, la sabiduría y la enseñanza (técnica). La *parrhesía* durante mucho tiempo fue un nexo muy potente entre el “cuidado de sí” y el “cuidado de los otros”, entre el “gobierno de sí” y el “gobierno de los otros”, frontera en la que coinciden la ética y la política (cfr. Foucault, 2004, p. 23).

De la misma manera, en la práctica de la *epimeleia* se vislumbran otras formas de ser, es decir, ya *no ser uno mismo*; por tanto, cabe resaltar que lo que se postula es una tarea, una nueva manera, una nueva praxis de subjetivación y quizá una nueva responsabilidad: hay que implementar nuevas formas de subjetividad rechazando el tipo de individualidad que se nos ha impuesto. “Hoy en día, la lucha contra las formas de sujeción –contra la sumisión de la subjetividad– se está volviendo cada vez más importante, incluso cuando las luchas contra las formas de dominación y explotación no han desaparecido, más bien lo contrario” (Foucault, 2003, p. 8).

Así, este ejercicio de reflexión, de análisis e indagación que ahora proponemos responde a la inquietud de considerar los avances y rupturas en el campo de la filosofía moral desde la segunda mitad del siglo XX hasta la actualidad; por ello, consideramos que los últimos trabajos de Michel Foucault son pistas para tratar de encontrar las huellas de una nueva manera de encarar los asuntos de la razón práctica: “[...] una posible nueva fundamentación de la ética en relación con la actualidad” (Schmid, 2002, p. 10).

En suma, el horizonte de nuestras indagaciones en orden a comprender la nueva propuesta ético-política de Foucault serán las lecciones del año de 1983. En efecto, uno de sus objetivos en este periodo

es la elaboración de una serie de estudios sobre *El gobierno de sí y de los otros* en sus dimensiones éticas y políticas. Así, no es difícil inferir que este curso sería una prolongación del curso de 1982, *Hermenéutica del sujeto*. Por eso mismo es frecuente encontrar constantes alusiones a dicho curso; por ello el paso del *gobierno de sí mismo* (*epimeleia heatou, cura sui*, en 1982) al *gobierno de los otros* (*parrhesía*, en 1983).

Nexo entre el cuidado de sí y el gobierno de sí y de los otros (*parrhesía*)

Como ya era costumbre en muchas de sus entrevistas y conferencias, y a manera de introducción de este curso –*El gobierno de sí y de los otros*, 1982-1983–, Foucault se enfoca en una especie de análisis retrospectivo y evaluativo de su “proyecto general”. Entre otras cosas menciona que su objetivo es desmarcarse del modo tradicional desde el cual han trabajado los historiadores: *historia de las mentalidades o una historia de las representaciones*. Su trabajo se ha enfocado en hacer una historia del pensamiento, y por ello entiende “focos de experiencia” como una urdimbre o red en la que se articulan unos con otros: “primero, las formas de un saber posible; segundo, las matrices normativas de comportamiento para los individuos, y, por último, modos de existencia virtuales para sujetos posibles” (Foucault, 2009, p. 19). De hecho, lo que subyace es la intención de retomar ciertos aspectos ya mencionados en el curso 1982, como, por ejemplo, la referencia a la *parrhesía*, el discurso veraz en el orden de la política.

Asimismo, en la clase del 5 de enero de 1983 afirma que tomará como punto de partida a modo de exergo un texto emblemático, el pequeño opúsculo que Kant publicó en noviembre de 1784, intitulado *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*; en la interpretación que hace de este texto afirma que la Ilustración “abarca con exactitud, y formula en términos muy ceñidos, uno de los problemas importantes de los que querría hablarles: precisamente la relación del gobierno de sí y de los otros” (2009, p. 23). Para Michel Foucault, la Ilustración será considerada como una exigencia del decir veraz, esto es, como la toma valerosa de la palabra de verdad desde una dimensión histórica, ya no en el sentido de una analítica de la verdad sino como una analítica de la actualidad.

De hecho, la cuestión que a mi entender aparece por primera vez en los textos de Kant es la del presente, la actualidad, la cuestión de: ¿qué pasa hoy? ¿Qué pasa

ahora? ¿Qué es ese “ahora” dentro del cual estamos unos y otros, y que es el lugar, el punto desde el que escribo? (2009, p. 29).

En el texto de Kant *Was ist Aufklärung?* encuentra la actualidad de la “estética de la existencia” en la medida en que “cuidar de sí” se presenta como una exigencia y como fuerza de creación de nosotros mismos. La cuestión que aparece por primera vez en este texto es la del presente, la de la actualidad y de “nosotros en el presente”. Para el *éthos* moderno, el alto valor del presente es inseparable del deseo de imaginarlo de otro modo y de transformarlo. Es un ejercicio que capta lo real para confrontarlo con una práctica de libertad que al mismo tiempo respeta y viola lo real. La tarea, por tanto, que nos impone la *Aufklärung* es resistir a los poderes que intentan controlar, clasificar y normalizar nuestra vida

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

En consecuencia, se trata de una ontología del presente, de la actualidad, de nosotros mismos y de la modernidad (2009, p. 39). Dicha ontología de la actualidad nos plantea como tarea y compromiso en los diversos campos de la vida social prácticas de resistencia, esto es, estrategias y tácticas sin las cuales no es factible el juego de la verdad y la libertad. Analicemos lo anterior. Para Michel Foucault, la *parrhesía* es decirlo todo, es la coherencia entre el decir y el pensar, puesto que en ella lo esencial es la formulación de la verdad que se manifiesta en dos niveles: “un primer nivel que es el enunciado de la verdad [...] y un segundo nivel del acto parresíastico [...] es la afirmación de la verdad de lo que se dice: uno mismo lo cree, lo estima y lo considera en concreto como auténticamente verdadero” (2009, p. 80).

De hecho, podemos considerar que la práctica de la *parrhesía* es una actividad que está ligada a la *epimeleia*, pues al igual que ésta requiere de ciertas tecnologías para que de manera efectiva se opere un cambio en el juego de la verdad, justamente para decir la verdad sobre sí mismo. Una de esas técnicas es la *askesis*, ascetismo en el sentido de entrenamiento o ejercicio práctico de autoposesión y autogobierno para afrontar ética y racionalmente el mundo, práctica que va acompañada de ciertos ejercicios particulares y prácticos, como la práctica de la lectura, la meditación, el examen de conciencia y el control de nuestras representaciones.

De la misma manera, el cuidado de sí, la *epimeleia*, se caracteriza por ser una actitud general, un modo de relación consigo mismo, los demás y el mundo. Es, también, una forma de ver las cosas, esto es, desde el exterior hacia el sí mismo. Es una forma de actuar en la que el sujeto se transfigura, en la que la propia existencia se pone en cuestión. Particularmente, la *epimeleia* es una práctica que tiene que ver con la espiritualidad, entendida ésta como las condiciones que le permiten al sujeto transformarse para acceder a la verdad: “[...] si llamamos filosofía a eso, creo que podríamos llamar “espiritualidad” la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad” (2008, p. 33).

***Parrhesía*: decir veraz**

Huelga decir, por la pertinencia del asunto, que, en la clase del 2 de enero de 1983, Foucault recapitula algunos de los desarrollos previos de su “proyecto general”; así, desde una mirada retrospectiva y desde sus respectivas metodologías busca establecer una correlación entre el saber, lo normativo y las prácticas de sí:

[...] quería tratar de ver cómo se puede establecer, cómo se hace efectivamente su correlación, y aprehender algunos puntos, algunos elementos, algunas nociones y algunas prácticas que marcan esa correlación y muestran cómo se pueden efectuar en los hechos. Y [...], al plantear la cuestión del gobierno de sí y de los otros, querría intentar ver de qué manera el decir veraz, la obligación y la posibilidad de decir la verdad en los procedimientos de gobierno, pueden mostrar que el individuo se constituye como sujeto en la relación

consigo y en la relación con los otros. El decir veraz en los procedimientos de gobierno y la constitución de (un) individuo como sujeto para sí mismo y para los otros [...] (2009, p. 58).

El fin es conectar dichos problemas al gobierno de sí y de los otros; por tanto, la noción de *parrhesía* será capital en la medida en que ésta es asumida como una práctica del decir veraz, como el medio a través del cual se verbaliza la verdad en las formas de gobierno y, de este modo, se muestra cómo el individuo se constituye como sujeto en la relación consigo mismo y con los otros.

Ahora bien, consideramos que es esencial puntualizar e indicar algunos de los sentidos de la *parrhesía* con el objetivo de enmarcarla en la dimensión de las prácticas de sí y su correlato social. No obstante, en *La hermenéutica del sujeto*, en particular en la clase del 10 de marzo de 1982, ya había adelantado Foucault algunos aspectos acerca de esta noción. En efecto, en aquella ocasión describía la *parrhesía* en relación con la franqueza del maestro de existencia, aquél dispuesto a estremecer a su discípulo y a provocar su ira con la denuncia sin rodeos de sus defectos, sus vicios y sus malas pasiones.

Ese hablar franco exige, por un lado, la obligación de decir la verdad, y, por otro lado, la asunción de unos procedimientos y técnicas de gobierno –la gubernamentalidad. Sin embargo, reconoce que dicha noción no ha sido muy estudiada porque no existen de manera directa alusiones, lo que implica que no se reflexionó suficientemente al respecto. De igual modo, son muy pocas las fuentes y las que nos han llegado son fragmentarias, como el tratado de Filodemo (cfr. 2009, p. 62). Ahora bien, sostiene, a pesar de lo anterior, que la *parrhesía* merece especial atención por “su muy prolongada perdurabilidad, su muy extenso uso durante toda la Antigüedad [...], bien establecido, bien definido en grandes textos clásicos, trátase de Platón o de Eurípides” (p. 63), entre otros, incluyendo pensadores romanos y cristianos.

A pesar de su pluralidad de registros, tal es el caso de la dirección de conciencia que también se aplicó al campo de la política. Justamente en la política adquiere matices que pueden ser comprendidos desde la dirección individual y el problema del alma del príncipe (cfr. McKinlay y Pezet, 2018). También, se encuentran registros de su uso en el campo de la experiencia religiosa, sólo que allí adquiere un nuevo sentido y práctica:

Es decir que se pasará de un sentido del concepto de *parrhesía* que la sitúa como obligación por parte del maestro de decir lo que es verdad al discípulo, al de obligación por parte del discípulo de decir lo que es real de sí mismo al maestro (2009, p. 64).

Otro de los sentidos es su consideración como una virtud, una cualidad; esta acepción no se interpreta de la misma manera, es decir, de manera unívoca. De hecho, en la tradición de la espiritualidad cristiana la *parrhesía* tiene un significado de indiscreción, pues incita el deseo de hablar más de la cuenta de sí mismo. Ahora bien, la *parrhesía* se puede asumir perfectamente como una manera de decir la verdad, pero, ¿qué quiere decir, se pregunta el autor, una manera de decir la verdad y cómo se puede caracterizar?

Normalmente una manera de decir la verdad implica que ésta posee una estructura y una finalidad; así, ésta puede ser enunciada de diversas maneras según la estrategia en la que esté fundada o sustentada, como una estrategia de demostración, una estrategia de persuasión, una estrategia de enseñanza o, finalmente, como una estrategia de discusión. No obstante, Michel Foucault se encargará de desmontar cada una de esas estrategias; según él, la *parrhesía*, “[n]o participa de la demostración, no participa de la retórica, no participa de la pedagogía” (p. 73). Como tampoco puede estar considerada dentro del campo de la erística, toda vez que ésta se asume como un arte en el que a través de la discusión se permite el triunfo de lo que uno cree verdadero.

Entonces, “¿dónde será posible situarla?” (p. 74). Para ubicarla en el lugar correspondiente, Foucault se ha servido de un texto de Plutarco, *Vidas paralelas*, “el párrafo V de la *Vida de Dión*” (p. 65). En ese pasaje aparecen como personajes centrales Platón, Dión y el tirano Dionisios: Platón toma la palabra y le habla al tirano sobre la virtud, la valentía y la justicia, ante lo cual Dionisios “no ocultó su descontento [...]; preguntó a Platón: ¿Qué has venido pues a hacer a Sicilia? Y Platón respondió: A buscar un hombre de bien. El tirano replicó: ‘Por los dioses, es evidente que aún no lo has encontrado’ (p. 66). De esta manera queda reflejado el sentido de la *parrhesía*, pues ante la figura del tirano se yergue el *parrhesiastés*, quien dice lo que es verdadero porque él sabe que es verdadero; es decir, no sólo es sincero y lo que manifiesta no sólo es su opinión, sino que ésta, también, es verdadera. En el caso de Dión, no sólo gozaba del favor del tirano, sino que el texto de Plutarco menciona

que “[e]ra prácticamente el único a quien el tirano toleraba la *parrhesía*, y le dejaba decir osadamente cuanto se le ocurriera” (p. 67). En este orden de ideas, cabe mencionar que la práctica de la *parrhesía* se encarna en estas dos figuras: Platón y Dión. Asimismo, para el filósofo francés hay otro texto de Sófocles, *Edipo rey*, que guarda en la distribución de los personajes similitudes con el de Plutarco. Allí aparecen tres personajes: “un tirano (*tyrannos*), (...) el hermano de su mujer, y aquel que dice la verdad” (p. 68)

De igual manera, como forma de veridicción, la *parrhesía* se enfrentó a otras formas existentes en la antigüedad como la profecía, la sabiduría, la retórica, esta última en el campo de la política porque la persuasión allí era necesaria. Sin duda fue una expresión capital en la filosofía, pues desde Sócrates hasta Marco Aurelio se asumió como un modo de vida. La *parrhesía* es una práctica de sí y es un nexo de unión entre *el cuidado de sí* y *el cuidado de los otros*, entre *el gobierno de sí* y *el gobierno de los otros* es un punto de intersección entre la ética y la política.

Ahora bien, desde una analítica de la actualidad, podemos considerarla como una actividad política y psicagógica, un modelo de conducta que permite al individuo fluidificar las relaciones de poder establecidas, generando nuevos espacios para el diálogo. En suma, la *parrhesía* es un concepto central de una “historia de la verdad”, justamente porque la *parrhesía* denota tanto una cualidad moral, un *éthos*, como, por otra parte, un procedimiento técnico, una *techné*. Ambos son indispensables para transmitir el discurso verdadero. Esta franqueza es la libertad, la apertura que permite lo que ha de decirse, cuando haya de decirse, en la forma en que se considere conveniente decirlo. Es más, una escucha, una técnica como una ética de la escucha, de igual modo, una técnica y una ética de la lectura y de la escritura, que son ejercicios de subjetivación del discurso verdadero (cfr. 2008, pág. 354).

La *parrhesía* comporta la necesidad de hablar de tal modo que su enunciación no requiere un tipo de dependencia: “la *parrhesía* (el hablar claro) [...] tiene [...] un adversario moral, al cual se opone directamente, contra el cual debe luchar [...], es la adulación [...], la adulación es el enemigo” (2008, p. 355). Por tanto, se dirige al otro de tal manera que ese otro va a poder constituir una relación consigo mismo que sea una relación autónoma, independiente, plena y satisfactoria. Es de tal forma verdadera que permite una forma de subjetivación, garantiza la autonomía del otro, de quien recibe la palabra.

La *parrhesia* marcará una diferencia con los actos de habla de los pragmáticos ingleses; en efecto, para que éstos alcancen su validez se precisa de un contexto institucional y, al mismo tiempo, un individuo que posea algún tipo de autoridad o estatus. Por el contrario, la *parrhesía* se caracteriza por ser una expresión pública y arriesgada de una convicción propia. Ese hablar veraz trae consigo un riesgo indeterminado para su enunciador; será, por tanto, una cierta práctica del lenguaje de carácter transgresivo.

En cierto sentido, entonces, se trata de lo contrario de lo performativo, en el que la enunciación del algo provoca y suscita, en función del mismo código general y el campo institucional donde el enunciado performativo se pronuncia, un acontecimiento completamente determinado. Aquí en cambio, se trata de un decir veraz, un decir veraz irruptivo, un decir veraz que genera una fractura y abre el riesgo [...] (Foucault, 2009, p. 79).

Por otra parte, en el enunciado performativo no es importante que exista una relación intrínseca entre lo que se enuncia y el enunciado mismo: “en lo que respecta al cristiano que dice ‘yo te bautizo’ y hace los gestos que hace, no importa mucho que no crea en Dios ni en el diablo” (p. 80). Ahora bien, en la *parrhesía* existe un fuerte vínculo entre el enunciado y lo que se dice: “Digo la verdad y creo verdaderamente que es verdad, y creo verdaderamente que digo la verdad en el momento de decirla” (p. 80). Este fuerte vínculo entre el enunciado y el acto de proferirlo es absolutamente indispensable para que se efectúe el acto parresiástico. En efecto, esta condición de necesidad se comprende como una especie de pacto parresiástico, “el pacto del sujeto hablante consigo mismo” (p. 81). Dicho de otra manera, en la *parrhesía* se establece un doble pacto: por un lado, el sujeto dice la verdad, “esta es la verdad” (p. 81), pero también dice, y éste es el segundo rasgo del pacto, cuando públicamente se manifiesta, “soy quien ha dicho esta verdad; por lo tanto, me ligo a la enunciación y corro el riesgo de todas sus consecuencias” (p. 81).

Por otra parte, frente a los enunciados performativos que requieren de quien los enuncia un estatus para que sea válido, para que se efectúe lo que enuncia, en los enunciados parresiásticos no es el hecho de que el sujeto que habla tenga el estatus (puede ser cualquiera); lo realmente importante y necesario no es el estatus, sino que el parresiásta es quien hace valer su propia libertad de individuo que habla.

[...] sólo hay *parrhesía* cuando hay libertad en la enunciación de la verdad, libertad del acto por el cual el sujeto dice la verdad, y libertad también de ese pacto mediante el cual el sujeto que habla se liga al enunciado y la enunciación de la verdad. En esa medida, en el corazón de la *parrhesía* no encontramos el estatus social, institucional del sujeto, sino su coraje (p. 82).

En suma, vemos aparecer en la superficie de esta caracterización la configuración dominante de los análisis que ha hecho Foucault en los años anteriores sobre la ética del “cuidado de sí” en la Antigüedad. Análisis que, entre otras cosas, arrojan una modificación sustancial sobre la manera en que opera el concepto de “verdad”. Ésta deja de ser una propiedad de los enunciados como referentes de aquello que anuncian; ahora se determina a partir de una cierta forma de vida de aquel que habla. En ese sentido, el decir la verdad está subordinado al cuidado de sí mismo, al estilizarse a sí mismo en una cierta forma de vida.

La *parrhesía* es una noción fundamentalmente política que tiene que ver con el principio de la existencia como obra que se debe modelar en toda su perfección posible, esto es, la búsqueda de una coherencia entre el decir y el ser, o entre el ser y el decir. Así que lo capital de esta noción no es del orden de lo semántico; en realidad el punto de anclaje de las investigaciones foucaultianas es la voluntad de verdad bajo sus diferentes expresiones o modalidades: la del combate, la del coraje, la de la resolución, la de la resistencia. Por lo tanto, en la *parrhesía* socrática encuentra Foucault que el modo de vida es el correlato fundamental de la práctica del decir veraz; por eso mismo la *parrhesía* tiene que ver con la manera en que se vive, con dar cuenta de sí mismo, con el estilo de vida, con la manera de vivir, con la forma misma que le damos a la vida:

En el *Laques* [...] a partir de un mismo aspecto en común (rendir cuentas de sí mismo y cuidar de sí), la autoinstauración ya no se hace en absoluto conforme al modo del descubrimiento de una *psiké* como realidad ontológicamente distinta del cuerpo, [sino] como una manera de ser y manera de hacer, manera de ser y manera de hacer que [...] es necesario explicar a lo largo de la existencia. La manera como uno vive, la manera como ha vivido: de eso hay que rendir cuentas, y eso es lo que se presenta como el objetivo mismo de

esa empresa de rendición de cuentas. Vale decir que la rendición de cuentas de sí mismo [...] [n]os conduce al *bios*, a la vida, a la existencia y a la manera como la llevamos [...] (Foucault, 2010, p. 172)

Libertad, ética y política de la *parrhesía*

La teoría política durante mucho tiempo se sustentó en la idea de “soberanía” y de “contrato social”. Era a través de la delegación del poder del individuo en el soberano mediante el cual éste ejercía una especie de dominio, lo que daba lugar a un tipo de orden jurídico. No obstante, dicho esquema explicativo se mostró insuficiente para dar cuenta de manera coherente del surgimiento en la modernidad de nuevas y sofisticadas formas de sujeción sobre el individuo y sobre la población: “[...] el Occidente conoció desde la edad clásica una profundísima transformación de esos mecanismos de poder” (Foucault, 2000, p. 164). Ese nuevo modo de ejercicio del poder “se ejerce positivamente sobre la vida, que procura administrarla, multiplicarla, ejercer sobre ella controles precisos y regulaciones generales” (p. 165). Así, desde este campo de inteligibilidad conceptual que denominó *Bio-política* se pueden pensar los mecanismos desde los cuales se gestionaba la vida del individuo y de la población (cfr. Hull, 2017). Al respecto Foucault sostiene: “Por primera vez en la historia, sin duda, lo biológico se refleja en lo político” (p. 172).

Una sociedad normalizadora fue el efecto histórico de una tecnología de poder centrada en la vida. En relación con las sociedades que hemos conocido hasta el siglo XVIII hemos entrado en una fase de regresión [...]. Y contra este poder nuevo en el siglo XIX, las fuerzas que resisten se apoyaron en lo mismo que invadía –es decir en la vida del hombre en tanto ser viviente [...]. La vida, pues, mucho más que el derecho, se volvió entonces la apuesta de las luchas políticas [...] (2000, p. 175).

Ahora bien, este enfoque ha recibido muchas críticas, pues parece dejar sin una respuesta apropiada el problema de la libertad, por una parte, y por otra las prácticas de resistencia, porque lo que se vislumbra es que el sujeto es objeto de un saber y de un poder; en consecuencia, no queda aún claro de qué manera podría levantarse o liberarse de esta

forma de sujeción. Así, lo que se constata es un sujeto pasivo atravesado por prácticas coercitivas y constituido por “técnicas de sujeción”. Es evidente, entonces, que dicho esquema teórico no da una solución al problema de un sujeto sujetado, determinado, cooptado.

Por otra parte, consideramos necesario indicar las diversas fluctuaciones que adquiere en su pensamiento la noción de “poder”, tal y como se indicó hace un momento; así, en el curso de 1974-1975, intitulado *Defender la sociedad*, había indicado la necesidad de abandonar el modelo jurídico de soberanía por el de relaciones de fuerza, de lucha, de confrontación. De igual manera, en el curso de 1978-1979, *Seguridad, territorio y población*, va a sustituir este modelo explicativo por el de gubernamentalidad. El primero hace referencia a la política, mientras que el segundo puede ser considerado desde el ámbito de la ética. En este orden de ideas, nos parece fructífera e iluminadora la reflexión de Daniel Lorenzi al respecto:

... [This] allows Foucault to emphasize that freedom of individuals constitutes “the condition for the exercise of power,” or better, of this specific form of power called “government”: government can only be exercised on free subjects, and only as long as they remain free, that is to say as long as they are faced with “a field of possibilities in which several ways of behaving [conduites], several reactions and diverse comportments, may be realized” (Lorenzi, 2016, pp. 7-21).

Por esta razón, consideramos que el concepto de “gubernamentalidad” le abrió nuevas posibilidades para pensar el problema de la libertad y el determinismo, por cuanto las relaciones de poder se van a comprender como la capacidad de los individuos para incidir en la conducta de los otros: “El modelo de relación propio del poder no debería buscarse, entonces, por el lado de la violencia o la lucha, y tampoco del contrato y el lazo voluntario (que a lo sumo sólo pueden ser instrumentos), sino del lado de ese modo de acción singular –ni guerrero ni jurídico– que es el gobierno” (Foucault, 2001, pp. 241-257). En este orden de ideas, el poder no es concebido como una confrontación o una especie de vínculo, sino que ahora se concibe como un ejercicio de gobierno; gobernar es, por tanto, estructurar un campo de posibilidades de acción.

Una vez planteado y hasta cierto punto superado el “cuello de botella” en torno a la configuración del sujeto desde el saber y el poder

que impedía pensar el problema de la libertad y de la resistencia, Michel Foucault emprende una nueva tarea que se inscribe en los dos últimos cursos del Colegio de Francia, *El gobierno de sí y de los otros* y *El coraje de la verdad*. Dicha tarea consiste en la busca de la genealogía del concepto de *parrhesía*, y observa Foucault que existe una relación entre decir la verdad y la práctica de la libertad, y deduce que el acento de dicha relación recae en la manera en que el sujeto, al decir la verdad, se manifiesta, esto es, se representa a sí mismo y a los demás como alguien que dice la verdad. La *parrhesía* es el “acto mediante el cual el sujeto, al decir la verdad, *se manifiesta* [...], se representa a sí mismo y es reconocido por otros como alguien que dice la verdad” (Foucault, 2010, p. 19).

En efecto, la *parrhesía* es lo opuesto al decir que no se ocupa de la verdad sino del modo de expresarla. La *parrhesía* es la actividad totalmente contraria de aquélla de quien sólo la enuncia con la intención de hacer creer y no por ser su propia convicción. Así, la *parrhesía* se opone a la adulación que hace del interlocutor alguien dependiente de la mentira y el engaño; por eso mismo, la *parrhesía* exige coraje, valor para proferir una palabra que puede ser mordaz, hiriente y develadora. Según Jorge Dávila: “Se trata de una armonía ontológica entre el *logos* y la *bios*, una armonía cuyo rasgo distintivo no es ni la solemnidad, ni la fineza, ni la pasión [...], sino el coraje” (Dávila, 2007, pág. 116).

Empero, mediante la *parrhesía*, el *decir veraz*, se da una transformación o, lo que es igual, un proceso de subjetivación, de tal manera que el sujeto no sólo es un sujeto de enunciación, sino alguien que tiene la capacidad de orientar, de dirigir su conducta, y que es, al mismo tiempo, un sujeto de acción. Así, la *parrhesía* es el lugar en el que se puede articular el problema del ejercicio de la libertad y de la verdad, pues se trata de un pensar cómo se dice la verdad que es al mismo tiempo un ejercicio de la libertad.

Con la noción de *parrhesía*, arraigada originariamente en la práctica política y la problematización de la democracia, y derivada a continuación hacia la esfera de la ética personal y la constitución del sujeto moral, con esta noción de raíz política y derivación moral, tenemos, para decir las cosas de manera muy esquemática –y fue por eso que me interesé en ella, me detuve en ella y sigo haciéndolo–, la posibilidad de plantear la cuestión del sujeto y la verdad desde el punto de vista de la práctica

de lo que podemos llamar el gobierno de sí mismo y de los otros" (Foucault, 2010. pp. 26-27).

De tal manera que la *parrhesía* descansa en la posibilidad de decir lo que se piensa, pero para que ello sea posible se requiere tener coraje, pues su ejercicio siempre entraña un riesgo en el que "los sujetos se proponen por voluntad propia decir la verdad, y aceptan en forma voluntaria y explícita que ese decir veraz podría costarles la vida" (Foucault, 2009, pp. 74-75). De igual manera, vale la pena indicar que la *parrhesía* para los antiguos se consideró como una tecnología de la libertad, pues a través de su práctica el sujeto iba adquiriendo dominio sobre sí mismo:

In classical Greece, assuming mastery over oneself, especially one's emotions, appetites and desires, was the practice of freedom and the goal of education (*paideia*). The goal of education was to free oneself from enslavement to passions, appetites, and emotions [...]. Parrhesia was then an educative practice in which one overcame fear by speaking out honestly and directly (Zembylas y Fendler, 2007, p. 328).

Conclusiones

No parece descabellado indicar que las últimas investigaciones, elaboraciones y reflexiones que Michel Foucault hizo a partir de las categorías de *aphrodisia*, *epimeleia* y *Parrhesía* pueden y deben ser interpretadas en clave ético-política. De igual manera, ese nuevo aparataje conceptual va reconfigurando su proyecto inicial. En efecto, Ángel Gabilondo (cfr. 1999, pp. 9-10) señala que desde los años 1978 a 1984 se gestan las *Modificaciones*, tal y como aparecen en *El uso de los placeres*. De esta forma, vemos aparecer en sus cursos, seminarios, y entrevistas categorías como "hermenéutica de sí", "historia de la verdad", "análisis de los juegos del falso y lo verdadero" y, asimismo, la idea de un sujeto que se constituye desde una experiencia histórica, experiencia en la que el sujeto puede y debe ser pensado. Práctica y ejercicio mediante los cuales, en la elaboración y transformación de sí mismo, se accede a un modo de ser; este modo de ser, este *éthos*, nos remite al presente, a la actualidad. Por consiguiente, si nuestra comprensión es correcta, podemos conjeturar que este último trayecto de su vida como pensador, como investigador, está marcado por unas dinámicas que nos permiten

postular que uno de sus marcos de referencia consiste básicamente en problematizar la actualidad.

En este orden de ideas, es pertinente indicar que, aunque apeló a la tradición grecolatina, bastión sustancial del último Foucault, su sentido apunta a nuestra contemporaneidad; es decir, se trata de comprender cuáles son las formas más auténticas de resistir a los diversos mecanismos de sujeción que desde el siglo XVIII se han configurado en Occidente.

De igual modo, la relación con la verdad, encuadrada dentro de la ética como una *estética de la existencia*, no tiene como *télos* lo epistemológico, ni un desciframiento de uno por sí mismo, ni una hermenéutica del deseo que permita una purificación. Por el contrario, sus reflexiones están orientadas, inspiradas en la tradición crítica, mas no la del límite a la manera kantiana, sino la del franqueamiento, esto es, un trabajo sobre el pensamiento, un trabajo que nos conduce a la elaboración de nosotros mismos y del mundo en que vivimos.

Finalmente, la “preocupación por sí mismo” no debe interpretarse como el abandono de la cuestión de la resistencia al poder político. Creemos que su vinculación con la *parrhesía* la fundamenta y le da más potencia al establecer que una de las tareas del sujeto no sólo es su configuración, sino que debe conformar su conducta con su palabra. De este modo logra construir un nexo teórico que permite unir la reflexión de los antiguos con las tareas inconclusas de la modernidad; una reflexión filosófica que devenga *a fortiori* un acontecimiento, y ese acontecimiento no es otro que nuestra actualidad: “hacia lo que no es o ya no resulta indispensable para la constitución de nosotros mismo como sujetos autónomos” (Foucault, 1999, p. 346). En suma, la búsqueda de un nuevo arte de vivir no significa para Foucault, como él dice en 1980, otra cosa que poner en marcha una filosofía crítica que busque las condiciones e infinitas posibilidades de transformar al sujeto, de transformarnos a nosotros mismos; en ello reconocemos claramente su talante nietzscheano.

Foucault's investigations into the modes by which human beings are made into subjects are, above all, historical investigations. For Foucault, as for Nietzsche, there are no essences of human beings and, therefore, also no possibility for universalist theories concerning the nature of human beings (Peters, 2014, p. 208).

En síntesis, dicha manera de considerar al sujeto historizado permite trascender las prácticas de sujeción que históricamente se nos han impuesto, prácticas que en Occidente se han articulado a dispositivos de carácter tecnológico y de regularización, a partir de las cuales se ha configurado un saber –unos saberes en la modernidad– desde el que se ha cooptado al sujeto y, al mismo tiempo, se ha cooptado su libertad, su autonomía. No obstante, para nuestro autor, el ejercicio de la libertad es una *ontología de nosotros mismos*, es decir, un espacio para una vida filosófica; en efecto, se trata de una interpretación en la que las prácticas de libertad son juegos de verdad.

Bibliografía

- Castro-Gómez, S. (2015). *Historia de la gubernamentalidad I. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Siglo del Hombre Editores.
- Díaz, M. (2001). *Abertura de la libertad y juego ontológico: problematización de la idea de una ontología histórica en Foucault*. Universidad Complutense de Madrid.
- Dávila, J. (2007). Michel Foucault: ética de la palabra y vida académica. *Utopía y praxis latinoamericana*, 39, 107-132.
- Dean, M. (1999). *Governmentality: Power and Rule in Modern Society*. SAGE.
- Foucault, M. (1999). *Obras esenciales. Volumen III. Estética, ética y hermenéutica*. Paidós.
- (2000). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Siglo XXI.
- (2001). El sujeto y el poder. En H. L. Dreyfus y P. Rabinow (eds.), *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Ediciones Nueva Visión.
- (2003). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, 3, 3-20.
- (2004). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Paidós.
- (2008). *La hermenéutica del sujeto*. Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- (2009). *El gobierno de sí y de los otros*. Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- (2010). *El coraje de la verdad*. Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- (2014). *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Siglo XXI.
- Hull, G. (2017). The Subject and Power of Bioethics. *Journal of Ethics, Medicine and Public Health*, 3, 410-419.

- Iftone, C. (2013). Foucault's Idea of Philosophy as 'Care of the Self': Critical Assessment and Conflicting Metaphilosophical Views. *Procedia. Social and Behavioral Sciences*, 71, 76-85.
- Lorenzi, D. (2016). From Counter-Conduct to Critical Attitude: Michel Foucault and the Art of Not Being Governed Quite So Much. *Foucault Studies*, 21, 7-21. ULR: <https://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/5011/5441>.
- McKinlay, A. y Pezet, E. (2018). Foucault, Governmentality, Strategy: From the Ear of the Sovereign to the Multitude. *Critical Perspectives on Accounting*, 53, 57-68.
- Petrakaki, D., Hilberg, E. y Waring, J. (2018). Between Empowerment and Self-Discipline: Governing Patients' Conduct Through Technological Self-Care. *Social Science & Medicine*, 213, 146-153.
- Peters, M. A. (2014). Truth-Telling as an Educational Practice of the Self: Foucault, Parrhesia and the Ethics of Subjectivity. *Oxford Review of Education*, 29(2), 207-224.
- Schmid, W. (2002). *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*. Pre-Textos.
- Zembylas, M. y Fendler, L. (2007). Reframing Emotion in Education Through Lenses of Parrhesia and Care of the Self. *Studies in Philosophy and Education*, 26, 319-333.