

La ideología deportiva del cuidado de sí. Las características neoliberales del proyecto tardío de Michel Foucault

Julián Chaves González

Universidad Complutense de Madrid (España) 

<https://dx.doi.org/10.5209/ashf.96122>

Recibido: 21/05/2024 • Aceptado: 29/07/2024

Resumen: Este trabajo se propone indagar el vínculo entre el proyecto foucaultiano de una estética de la existencia y la ideología neoliberal con el fin de revisar la validez crítica del primero bajo la vigencia de la segunda. Para ello, se investigan los rasgos principales del cuidado de sí en los estudios tardíos de Foucault y se los compara con los elementos competitivos de la ética de la empresa, el deporte y la guerra; principalmente a través de la obra de Rafael Sánchez Ferlosio. Como resultado de la investigación, se concluye que la propuesta de Foucault contiene algunos elementos propios de una ideología bélico-deportiva que puede identificarse como neoliberal o de sentido común hegemónico.

Palabras clave: Foucault, cuidado de sí, deporte, neoliberalismo, Ferlosio

ENG The sports ideology of self-care. The neoliberal characteristics of Michel Foucault's late project

Abstract: This paper sets out to investigate the link between the Foucauldian project of an aesthetics of existence and neoliberal ideology in order to review the critical validity of the former in the context of the latter. To this end, the main features of self-care in Foucault's late studies are investigated and compared with the competitive elements of the ethics of business, sport and war, mainly through the work of Rafael Sánchez Ferlosio. As a result of the research, it is concluded that Foucault's proposal contains some elements of a war-sport ideology that can be identified as neoliberal or hegemonic common sense.

Keywords: Foucault, self-care, sport, neoliberalism, Ferlosio

Sumario: 1. Introducción. El comodín de la ideología; 2. El cuidado como deporte. Lecturas de Foucault; 3. Umbral. Hegel y el deporte como metáfora de la guerra; 4. El arte de vivir neoliberal; 5. Conclusiones. La negación de sí.

Cómo citar: Chaves González, J. (2025). La ideología deportiva del cuidado de sí. Las características neoliberales del proyecto tardío de Michel Foucault. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 42 (2), 445-459.

Agradecimientos

Este artículo ha sido realizado gracias a la financiación correspondiente a la ayuda predoctoral FPU19/06490 del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades del Gobierno de España.

1. Introducción. El comodín de la ideología

Conforme a la quizá no tan vieja creencia de que a todo problema le corresponde una solución, es costumbre del ensayo contemporáneo, sobre todo

bajo la influencia de su vertiente anglosajona o divulgativa, ofrecer algunas recomendaciones constructivas al final de los libros con el fin optimista de no darlo todo por perdido, o al menos de ofrecer algo más que una crítica de las cosas. En el caso de los textos críticos con el neoliberalismo, los consejos que se dan al lector para que intente escapar de la ideología empresarial vigente constituyen ya un tópico conocido como el «cuidado de sí», o la «estética de la existencia» de acuerdo con los últimos textos de Foucault, aunque ha recibido también los

nombres de «práctica alternativa de subjetivación», «contra-conducta» o, en fin, «resistencia». Christian Laval y Pierre Dardot, autores del libro más citado en los estudios del neoliberalismo, concluyen su análisis llamando a la práctica de las contraconductas con el fin de que los sujetos se desarrolle a sí mismos contra la sujeción neoliberal;¹ del mismo modo, Elettra Stimilli se hace eco de la estética de la existencia como posibilidad de liberación ideológica justo en los párrafos finales de *La deuda del viviente*.² Pero, como advirtió Rafael Sánchez Ferlosio, cuya obra también aparecerá en las páginas que siguen, «lo más sospechoso de las soluciones es que se las encuentra siempre que se quiere».³

Quizá ocurra algo semejante con la propuesta foucaultiana que aparece al final de los libros como una solución al problema de la ideología neoliberal, puesto que siempre lo hace tan perfectamente que incluso puede adoptarse a través de los mismos medios por los que se reproduce el sentido común —las prácticas de subjetivación coinciden con el cuidado de uno mismo— y, además, no parece necesitar de mayores explicaciones, ya sea por su carácter de propuesta, y por tanto de tentativa, o por la evidencia de su potencialidad crítica. Ahora bien, bajo esa evidencia inexplicada, el cuidado de sí quizás haga las funciones de un comodín contra la ideología neoliberal, un comodín del que se echa mano allí donde parecía no haber salida de la ideología.⁴ Así las cosas, se nos impone sospechar de esta carta de la crítica que, en su presunta validez total o incondicionada, también podría llegar a disimular como un tabú cualquiera de sus asimilaciones ideológicas. Incluso habría que llamarse a cuidado de que el comodín contra la ideología no acabara siendo precisamente aquel que guarda bajo la manga la propia ideología para abrir una puerta falsa o dibujar un fascinante espejismo, en la medida en que ambos pudieran compartir algunas íntimas creencias.⁵ Por ello, se impone revisar la propuesta foucaultiana de la estética de la existencia con el fin de averiguar su potencialidad crítica, o más modestamente, su lugar respecto a la ideología neoliberal.

¹ Christian Laval y Pierre Dardot, *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, traducción de Alfonso Díez, Barcelona: Gedisa, 2015, pp. 402-409.

² Elettra Stimilli, *La deuda del viviente. Ascensión y capitalismo*, traducción de José Miguel Burgos Mazas, Valencia: Pre-Textos, 2022, pp. 216-217.

³ Rafael Sánchez Ferlosio, *Campo de retamas. Pecios reunidos*, Barcelona: Literatura Random House, 2015, p. 15.

⁴ La discusión sobre la totalidad o la no-salida de la ideología capitalista es ya clásica, cfr. Terry Eagleton, *Ideología. Una introducción*, traducción de Jorge Vigil, Barcelona: Paidós, 1997, pp. 73-90.

⁵ Por ejemplo, en el caso de uno de los ensayos más leídos sobre el problema ideológico del capitalismo tardío, el célebre opúsculo de Mark Fisher, se concluye también con una propuesta obligada por el cierre del ensayo y que tiene que resultar por fuerza llamativa: Fisher propone que la izquierda tiene que hacerse cargo del deseo creado pero frustrado del neoliberalismo y establecer un sistema en que ese deseo se realice, hasta el punto de entender la cultura del capitalismo de consumo como un antiguo proyecto soviético que está todavía por cumplirse. A la luz de estos desbarres evidentemente ideológicos, toda prudencia es poca en las páginas finales de los ensayos críticos. Cfr. Mark Fisher, *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*, traducción de Claudio Iglesias, Buenos Aires: Caja Negra, 2018, pp. 141-152.

Con el fin de simplificar el análisis, nos reduciremos a estudiar una institución central tanto en el capitalismo contemporáneo como en los estudios de Foucault: el deporte. Como veremos en lo que sigue, tanto las investigaciones foucaultianas sobre la inquietud de sí como las críticas más contemporáneas del neoliberalismo se han ocupado de lo deportivo —también de lo bélico, lo competitivo o lo agonal— de manera insistente y, aunque quizás no del todo central, como un elemento a tener en cuenta para entender de qué forma se pone en juego la subjetividad en ambos casos. Para la hipótesis de partida, proponemos este punto en común como interrogante para el problema crítico del cuidado; primero, revisaremos los elementos deportivos de las éticas griegas en las interpretaciones de Foucault y, después, compararemos lo obtenido con las críticas de la ideología neoliberal. También nos permitiremos un breve umbral que enlace ambas secciones del trabajo y que muestre los nexos de todos los rasgos deportivos que Foucault encuentra en el cuidado griego de sí; lo haremos con un interesante puñado de páginas de Hegel. Cerraremos con las conclusiones que puedan sacarse.

2. El cuidado como deporte. Lecturas de Foucault

La definición de la estética de la existencia es ya imposible. Hay dos motivos para su imposibilidad: primero y como se sabe, no estamos seguros de que fuera a existir alguna vez una propuesta como esa, pues no pasó de ser una tentativa, una hipótesis, o a lo sumo, una categoría hermenéutica, la del cuidado, para la lectura de los textos clásicos; segundo, la propuesta en cuestión se ha reconstruido tanto y tan acabadamente que, como las filosofías más populares, ha sido reducida a una serie de claves básicas que no suelen ponerse en discusión y que articulan la lectura del último Foucault bajo algunos consensos teóricos, por lo que una definición del cuidado como una tesis propositiva seguramente no alcanzaría ya más que una redundancia.

Las tesis éticas de Foucault sobre el arte de vivir se han colegido normalmente de sus últimos estudios sobre las formas de vida en la Antigüedad. Las similitudes entre los textos más constructivos, como «¿Qué es la Ilustración?»⁶ o «¿Qué es la crítica?»⁷, y los tres últimos cursos del Colegio de Francia o los volúmenes II y III de la *Historia de la sexualidad* —todos ellos de la misma última etapa de los ochenta— no son pocas y, en efecto, apuntan a que la intención de construir una propuesta ético-política podría haber sido ambiciosa. Para su reconstrucción o quizás su construcción póstuma, la vía de investigación más común ha sido trabajar con esas similitudes y ofrecer entre todas ellas una ética más o menos acabada con cinco características fundamentales: i) la vida como obra de arte; ii) la vida como filosofía o una forma de vida filosófica; iii) la resistencia frente a las relaciones de poder; iv) el cuidado del cuerpo o

⁶ Michel Foucault, «¿Qué es la Ilustración?», traducción e introducción de Antonio Campillo, *Daimon*, nº 7, 1993, pp. 5-18.

⁷ Michel Foucault, «¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]», traducción de Javier de la Higuera, *Daimon*, nº 11, 1995, pp. 5-25.

el placer; y v) el cuidado de los otros.⁸ También se ha podido contar con el apoyo de los propios testimonios de Foucault en diversas entrevistas de los años ochenta,⁹ que señalaban el objetivo de construir una ética a partir de los estudios sobre la Antigüedad. No obstante, también en esas entrevistas Foucault elude o intenta no contestar directamente las preguntas relacionadas con esa posibilidad de su trabajo reciente,¹⁰ y, cuando lo hace, llama a la prudencia.

Una de esas respuestas por fuerza nos tiene que resultar sorprendente. A la pregunta de «Un estilo de existencia, eso es admirable. ¿Y usted ha encontrado admirables a esos griegos?», Foucault responde con un lacónico «No». Se puede notar en el texto la perplejidad de los entrevistadores, que insisten: «¿Ni ejemplares ni admirables?», y Foucault, de nuevo, dice tan sólo: «No». La perplejidad se salva con una pregunta abierta: «¿Cómo los ha encontrado?», y Foucault argumenta lo siguiente:

«No muy perfectos. Chocaron enseguida contra lo que me parece ser el punto de contradicción de la moral antigua: entre, por una parte, esa búsqueda obstinada de cierto estilo de existencia y, por otra, el esfuerzo de hacerla común a todos, estilo que vincularon sin duda más o menos oscuramente con Séneca y Epicteto, pero que no encontró la posibilidad de investirse más que dentro de un estilo religioso. Toda la Antigüedad me parece que ha sido “un profundo error”».¹¹

Enseguida se cambia de tema, pero apenas dos o tres preguntas después, los entrevistadores vuelven sobre lo mismo y plantean la posible equivalencia de las prácticas de sí griegas y modernas. Foucault responde entonces que «de lo que se trata es de hacer aparecer la proximidad y la diferencia y, a través de su juego, mostrar cómo el mismo consejo dado por la moral antigua puede jugar de modo diferente en un estilo de moral contemporánea».¹²

Todo lo anterior es síntoma de que la ética del cuidado admite distintas lecturas cuando se desprende de los estudios sobre la Antigüedad. No basta con asumir las éticas helenísticas bajo el concepto de la estética de la existencia, sino que ha de verse qué elementos de aquellas caben o pueden caber en esta. No será objeto de este trabajo proponer una definición definitiva del cuidado foucaultiano, pues no otra cosa se conseguiría que la redundancia antedicha, ni tampoco ofrecer otra característica más

que se sume a las más arriba referidas; más bien, lo que intentaremos en lo que sigue será tan sólo hacer notar la importancia de los elementos deportivos en los diversos comentarios que Foucault hizo de las éticas griegas. Más abajo, nos encargaremos de la tarea que exige el propio Foucault y veremos cómo esas éticas pueden corresponderse con las formas contemporáneas de vida.

A ningún lector de Foucault le resultará extravagante que pueda hablarse del deporte cuando hablamos del cuidado, pero quizás sí excesivo, extraño o demasiado accesorio como para ser tenido en cuenta. Es fácil encontrar en los textos foucaultianos numerosos comentarios relacionados con el ejercicio físico o el juego competitivo, aunque sus comentaristas no les han concedido mucha importancia a la hora de definir el cuidado. Allí donde esos pasajes han sido considerados, no se ha pasado de la paráfrasis y la explicación de lo dicho por Foucault, sin concederles mayor relevancia.¹³ Sin embargo, que lo deportivo está muy presente en la propuesta del cuidado de sí lo certifica el hecho de que se hayan producido algunos trabajos que, si bien ninguno de mucho interés,¹⁴ en esa clave llegan a reflexionar sobre el desplazamiento de algunos rasgos de las éticas griegas hacia los ejercicios físicos contemporáneos.¹⁵ Aunque pueden encontrarse algunas visiones prudentes que señalan sus peligros ideológicos,¹⁶ en general se encargan de utilizar las herramientas foucaultianas para reflexionar sobre conductas deportivas que avancen el proyecto de la estética de la existencia en nuestros días.

Sea como fuere, lo cierto es que el deporte está muy presente en los estudios foucaultianos sobre la inquietud de sí. En las últimas clases del curso conocido como *La hermenéutica del sujeto*, Foucault se hace cargo de la ascética estoica. De sobra se sabe que el término «ascética» recorre todos los textos del Foucault tardío y, si se tuviera que dar sobre él una rápida explicación, se podría decir que define el carácter activo y dinámico del cuidado

¹³ Por ejemplo, a pesar de que se mencionan muchos rasgos del cuidado relacionados con lo deportivo, no se llama la atención sobre ello en Timothy O'Leary, *Foucault and the Art of Ethics*, Londres: Continuum, 2002, y, sobre todo, en Wilhelm Schmid, *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*, traducción de Germán Cano, Valencia: Pre-Textos, 2002, pp. 237-244.

¹⁴ Un buen ejemplo se encontrará en el recorrido teórico, aunque un tanto desactualizado, que hacen Genèvieve Rail y Jean Harvey, «Body at Work: Michel Foucault and the Sociology of Sport», *Sociology of Sport Journal*, 12, 1995, pp. 164-179.

¹⁵ Cfr. Pirkko Markula y Richard Pringle, *Foucault, Sport and Exercise*, Londres: Routledge, 2006.

¹⁶ Es el caso de los problemas que Pirkko Markula encuentra a la hora de que las deportistas mujeres no decaigan hacia unas formas de cuidado del cuerpo que confrontan con la tradición feminista o, más grave, se adecúan a las normas de género más exigentes. Cfr. Pirkko Markula, «The Technologies of the Self: Sport, Feminism, and Foucault», *Sociology of Sport Journal*, 20, 2003, pp. 87-107. Un dilema semejante entre resistencia e ideología aparece justamente allí donde el deporte es ineludible en la obra de Foucault, o sea, en el cuidado del cuerpo, tal como plantea, aunque proponiendo una solución favorable al cuidado, Rodrigo Castro Orellana, «El peligro de los placeres», en *Ética para un rostro de arena: Michel Foucault y el cuidado de la libertad*, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2004, pp. 378-383.

⁸ Rodrigo Castro Orellana, «Ética y Libertad: La pars consituenta de la filosofía foucaultiana», *Revista de Filosofía* (Universidad de Chile), vol. 62, 2006, pp. 117-138. DOI: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602006000100008>

⁹ La más célebre y citada seguramente sea la que puede leerse en Michel Foucault, «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad», en *Estética, ética y hermenéutica*, traducción de Ángel Gabilondo, Barcelona: Paidós, 1999, pp. 393-415.

¹⁰ Especialmente revelador es el desvío puramente histórico-teórico que Foucault toma ante varias preguntas en Michel Foucault, «El cuidado de la verdad», en *Estética, ética y hermenéutica*, traducción de Ángel Gabilondo, Barcelona: Paidós, 1999, pp. 373 y ss.

¹¹ Michel Foucault, «El retorno de la moral», en *Estética, ética y hermenéutica*, traducción de Ángel Gabilondo, Barcelona: Paidós, 1999, p. 383.

¹² *Ibíd.*, p. 385.

bajo la traducción de *askesis* como «ejercicio», «práctica», «entrenamiento»¹⁷ o incluso «desafío».¹⁸ Que Foucault pretende señalar destacadamente la parte activa de la *askesis* lo deja claro cuando renuncia a los términos de «ascesis» o de «ascetismo» por sus connotaciones históricas y defiende el uso de «ascética» como «el conjunto más o menos coordinado de ejercicios que son accesibles, recomendados e incluso obligatorios o, en todo caso, utilizables por los individuos en un sistema moral, filosófico y religioso, a fin de alcanzar un objetivo espiritual definido. Entiendo por “objetivo espiritual” cierta mutación, cierta transfiguración de sí mismo en cuanto sujeto».¹⁹

El concepto de «ascética» articula en esas páginas la aproximación al «arte de vivir» estoico, que se distingue por ser una técnica (una *tekhne*), no un conjunto de reglas, y que se desarrolla bajo dos formas de vida o dos formas de ser sujeto, *meletan* y *gymnazein*. Ambos términos remiten a la definición citada de la ascética: mientras que *meletan* se traduce al latín por *meditari* y señala el ejercicio activo del pensamiento con que un individuo se prepara para algo que pronto deberá hacer, el término *gymnazein* alude al «hecho de hacer gimnasia para sí mismo, [y] significa propiamente “ejercitarse”, “entrenarse”, [...] se relaciona, me parece, mucho más [cursiva propia] con una práctica en situación real. *Gymnazein*, en efecto, es estar en presencia de una situación [...] en la cual [uno] pone a prueba lo que hace».²⁰ Nótese que Foucault concede con ese «mucho más»²¹ una importancia mayor a la parte deportiva del cuidado estoico, de la que además se ocupa primero («por [unas] cuantas razones que les resultarán manifiestas, espero»)²² y mayormente en estas sesiones finales del curso.

El concepto tardoantiguo de *gymnazein* abarca una especie de desafío ascético que consiste en sobreponerse con la suficiente astucia a una dificultad provocada o sobrevenida: «estamos en el orden de la práctica prescrita que tiene, sin duda, sus reglas y su juego: hay una tecnicidad real; pero, reiterémoslo, estamos también en un espacio de libertad en el que cada uno improvisa un poco en función de sus

exigencias, de sus necesidades y de la situación».²³ De forma concreta, esta forma de vida se desarrolla en el régimen de abstinencias bajo el cual los individuos someten a sus cuerpos a prácticas de pobreza respecto a la comida, el frío, el calor o el sueño; por otra parte, Foucault distingue las «pruebas» estoicas como despliegue práctico y positivo de la ascética, aunque bajo esta especie de retos o desafíos también puedan asimilarse las abstinencias. De hecho, cuando se ocupa de recordar las justificaciones de estas últimas según Musonio, Foucault menciona los objetivos que comparte con la gimnasia platónica, la *andreia* y la *sophrosyne*.²⁴ Asimismo, también la lucha con los placeres se efectúa como un deportista que trata de medirse consigo mismo y para la cual se necesita entrenamiento, ejercicio, en definitiva, *askesis*.²⁵

No obstante, pese lo evidentemente deportivo de la abstinencia, con la distinción entre abstinencia y prueba se quiere destacar el carácter positivo de esta última, en tanto que implica una «interrogación de sí mismo sobre sí mismo» con la que se trata de «saber de qué es uno capaz, si es capaz de hacer tal o cual cosa y hasta el final». Foucault sostiene que la prueba consiste, «en el fondo, ENG saber qué somos»; de ahí que para los estoicos sea preciso «que la vida entera se convierta en una prueba».²⁶ Estas pruebas consisten, como ha señalado Foucault en distintos lugares, en «la adquisición de una virtud y medir el punto a que se ha llegado»,²⁷ o sea, sirven para calcular el progreso ético, por así decir. No obstante, la prueba tiene más que ver con aquella demostración de capacidad que con algún conjunto de virtudes, ya que no parece privilegiar algunas virtudes sobre otras, o al menos, Foucault no le concede importancia a qué virtudes concretas alcanza la ética estoica: se trata más de medir la virtud que de adquirirla o abandonarla.

Por ello, la prueba se caracteriza sobre todo por la virtud, si se quiere, de la capacidad de superación de las pruebas mismas. La principal consecuencia de adoptar la prueba como forma de vida es que continuamente se produce una «transfiguración»²⁸ en la que los males se convierten en bienes en la medida en que son aprovechados para la «preparación» o la «formación» del individuo; con ello, el estoicismo propone una forma de vivir que pretende sacar rédito del sufrimiento en el momento en que se tiene que actuar y se hace de forma entrenada, preparada, o en este mismo momento de la prueba en que el individuo se interroga a sí mismo y se comprende, sabe quién es. Ahora bien, preparación, ¿para qué?, se pregunta Foucault sin alcanzar una respuesta muy satisfactoria,²⁹ ya que los estoicos no se preocuparon demasiado de la finalidad de los ejercicios,

¹⁷ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, traducción de Tomás Segovia, México: Siglo XXI, 2005, pp. 70 y ss.

¹⁸ Cfr. Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población. Curso del Collège de France (1977-1978)*, traducción de Horacio Pons, Madrid: Akal, 2008, p. 205. En estas páginas, Foucault presenta ya el ascetismo como una «contraconducta» a las formas pastorales del poder cristiano.

¹⁹ Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1982)*, traducción de Horacio Pons, Madrid: Akal, 2021, p. 388.

²⁰ *Ibid.*, p. 397.

²¹ «Et puis vous avez le *gymnazein* (sic) [...] qui indique le fait que l'on fait de la *gymnastique* pour soi même, qui signifie proprement “s'exercer”, “s'entraîner”, et qui se rapporte, me semble-t-il, beaucoup plus à une pratique en situation réelle [cursiva propia]». Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, París: Seuil/Gallimard, 2001, p. 407.

²² Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, op. cit., p. 398. No dice Foucault en ningún momento las razones, pero puede entenderse que una de ellas, si no la principal, es la primacía de la gimnasia —como parte netamente activa del arte de vivir— frente a la meditación.

²³ *Ibid.*, p. 398.

²⁴ *Ibid.*, p. 400.

²⁵ Foucault, *Historia de la sexualidad II*, op. cit., pp. 61-76. También en las pp. 112-113 de este libro, Foucault señala el antecedente de la abstinencia o la lucha de los placeres en el régimen platónico de los atletas, algo que luego extiende a la cultura griega (p. 156).

²⁶ Todos los entrecomillados provienen de Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, op. cit., p. 403.

²⁷ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad III. La inquietud de sí*, traducción de Tomás Segovia, México: Siglo XXI, 2007, p. 58.

²⁸ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, op. cit., p. 413.

²⁹ *Ibid.*, p. 416.

hasta el punto de que la forma de vida que despliega la vida como prueba parece bastarse a sí misma en su práctica, o sea, que, de nuevo, la ascética deportiva no concede tanta importancia al contenido de su acción como a su forma. Sea como fuere, en base a este rasgo fundamental de la gestión beneficiosa del sufrimiento, Foucault puede discernir que esta «benevolencia protectora» de la prueba estoica constituye la diferencia con la ética trágica u homérica, cuya prueba es el pulso entre los dioses y los hombres.³⁰ También aquí se encuentra la diferencia con la renuncia cristiana de sí, puesto que la forma estoica de vida no pretende alcanzar otro mundo, sino que pretende precisamente lo contrario, a saber, un «dominio egoísta de sí» que se afirme munadamente, a semejanza de «la justa del atleta».³¹

Podría decirse que no son más que unas páginas, que no son más que unos breves ratos, pero lo cierto es que Foucault insiste ya hasta el final del curso en la idea de que el arte estoico de vida deshace la inquietud de sí para convertirla en forma de vida, concediéndole la suficiente importancia como para cerrar las lecciones diciendo que «la forma de subjetividad» se constituyó «por medio de un movimiento [...] en que el *bios* dejó de ser lo que había sido durante tanto tiempo para el pensamiento griego, a saber, el correlato de una *tekhne*; [...] el *bios* (la vida) dejó de ser el correlato de una *tekhne*, para convertirse en la forma de una prueba de sí».³² Así, Foucault cierra el curso concediendo al concepto de «prueba» un estatus de término total con el que abarcar el problema del cuidado, o al menos, como clave hermenéutica que explica cómo la inquietud de sí pudo convertirse en una forma de vida en la Antigüedad tardía, lo cual no carece de importancia en la medida en que Foucault se refiere a estos siglos como la época dorada del cuidado.

En este curso de 1982, aparece ya la noción de *parresia*³³ (en adelante, aunque los textos de Foucault conservan la transliteración del griego, utilizaremos «parresia» debido a que el diccionario del castellano así lo recoge como figura retórica; y haremos lo propio con «parresiasta» aunque no esté recogida).³⁴

³⁰ *Ibid.*, pp. 411-415.

³¹ Foucault, *Seguridad, territorio, población*, op. cit., pp. 205-207.

³² Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, op. cit., p. 453. También es verdad que lo deportivo está presente a lo largo del curso y al lector no pueden extrañarle unas conclusiones como esas: se insiste casi desde el principio en que el cuidado es un «entrenamiento» (p. 90), situándolo en el paso de la adolescencia a la adultez (p. 93), en el extremo cuidado del cuerpo (p. 105) o en el ocio privilegiado (p. 116). También se distingue lo monástico de la «preparación atlética» (p. 218), se habla del yo como «una meta» (p. 237) o de la *askesis* antigua como el ejercicio de un «atleta del acontecimiento» (p. 302).

³³ *Ibid.*, pp. 343 y ss.

³⁴ Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 23^a ed., versión 23.7 en línea, <https://dle.rae.es/parresia> (consultado el 13 de mayo de 2024). No está libre de problemas el uso del término y quizás por ello no se ha utilizado más que la transliteración en las ediciones de los textos foucaultianos. Llama mucho la atención la voz «parresia» debido a que aparece un componente de astucia generosa que quizás está en el tratamiento de Foucault, aunque nunca se lo encuentra tan explícitamente como aquí: «apariencia de que se habla audaz y libremente al decir cosas, aparentemente ofensivas, y en realidad gratas o halagüeñas para aquel a quien se le dicen». Tampoco puede desdeñarse que el núcleo de la de-

Foucault sitúa la parresia en el marco del cuidado – como harán todos los comentaristas posteriores – y sostiene que su objetivo es principalmente conseguir que los demás, aquellos a quienes va dirigido el decir veraz, «lleguen a constituir por sí mismos, con respecto a sí mismos, una relación de soberanía».³⁵ En la segunda clase del curso siguiente, conocido como *El gobierno de sí y de los otros*, y después de una revisión de lo visto el año anterior, Foucault comienza a definir la parresia de modo más detallado. Para introducirla, la distingue de la lógica (no es una demostración), de la pedagogía y de la retórica, especialmente de esta última porque con su contraste extrae dos características del hablar con franqueza: no es una persuasión porque no alude a ninguna técnica del discurso, sino que es el crudo decir veraz, «el grado cero de la retórica», y sobre todo, se erige sobre una «estructura agonística» en la que puede llegar a enfrentarse con el tirano y «la victoria de la violencia, la violencia pura».³⁶

Por ello, Foucault habla de la parresia como una «verdad expuesta» cuyo precio puede ser la muerte del parresiasta como aquel que acepta morir por decir la verdad (en «esta formulación un poco patética de la relación entre el decir veraz y el riesgo de muerte»,³⁷ dice Foucault de manera enigmática, pues durante el curso no resulta nada patético ni descreído el trato de la parresia; tampoco sus comentaristas lo han tomado como tal). Todas estas definiciones son conocidísimas, pero cabe detenerse en la comparación que se lleva a cabo entre la parresia y el acto de habla,³⁸ de donde se extraen tres características que nos interesan mucho. Primero, mientras que el performativo requiere de un efecto conocido y regulado (o sea, codificado), la parresia se sitúa en una situación abierta en la que sus efectos son desconocidos e imprevisibles. En segundo

finición remita a una falsedad o a una apariencia, ya que Foucault insiste justamente en lo contrario, en que el parresiasta no puede mentir, ni siquiera interiormente. Puede que la confusión derive de los usos latinos del término, debido a que Foucault dice que se tradujo como «libertas» (*La hermenéutica del sujeto*, op. cit., p. 343) mientras que la retórica lo identifica con la «licentia» o la «oratio libera» y lo define como «la franqueza sin concesiones a la susceptibilidad del auditorio» (Bice Mortara Garavelli, *Manual de retórica*, traducción de M^a José Vega, Madrid: Cátedra, 1991, p. 305). Sea como fuere y aunque haya grandes diferencias de matiz, todas las definiciones parecen converger hacia el decir veraz de la parresia –que, incluso como apariencia, pretende tener un efecto de verdad o de claridad para el receptor–, por lo que podemos respetar el uso castellano del término teniendo siempre en cuenta que añade una sombra de duda nada desdeñable.

³⁵ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, op. cit., p. 361.

³⁶ Michel Foucault, *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*, traducción de Horacio Pons, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009, pp. 70-73.

³⁷ *Ibid.*, p. 75. «Je ne voudrais pas évidemment qu'on s'arrête à cette formulation *un peu pathétique* du rapport entre le dire-vrai et le risque de la mort, mais enfin, c'est ça qu'il faudrait maintenant un petit peu débrouiller [cursiva propia]», Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, París: Seuil/Gallimard, 2008, p. 56.

³⁸ Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit., pp. 77-82.

lugar, si en el acto de habla se puede no ser sincero,³⁹ o al menos, no creer un enunciado performativo que se dice rutinaria o ritualmente, el decir veraz siempre surge de la interioridad del parresiasta, que cree íntimamente la verdad que enuncia. Por último, el acto de habla antepone como condición de posibilidad el estatus del emisor, tal como ocurre en una declaración de guerra o en la aceptación de un matrimonio, mientras que la parresia se sitúa al margen del estatus, haciendo valer la libertad del individuo que habla desde el coraje. Por estas tres características, Foucault encuentra en el enfrentamiento con el tirano el acto paradigmático de la parresia, en que se le dice la verdad a riesgo de que se desate la violencia contra el parresiasta. Así las cosas, la parresia se termina entendiendo como «una manera de ligarnos a nosotros mismos en la forma de un acto valeroso. Es el libre coraje por el cual uno se liga a sí mismo en el acto de decir la verdad».⁴⁰

De acuerdo con esta caracterización, no parece que la parresia añada nada a la prueba de sí con que se cerraba el curso anterior; a lo sumo, añade un ejemplo privilegiado, quizás su paradigma, puesto que la parresia entendida como el coraje del decir veraz parece ser, si no una prueba, al menos el momento ineludible de reto o de desafío para el cual se entrena de acuerdo con la ascética o el *gymnazein*. En todo caso, la parresia y la prueba comparten los mismos rasgos. En estas mismas páginas del primer curso sobre la verdad, Foucault desliza sin problemas el carácter deportivo o gimnástico de la parresia cuando habla de ella como «esta suerte de justa, este desafío».⁴¹

Normalmente, la investigación foucaultiana sobre la parresia ha sido leída desde el problema de la relación entre el sujeto y la verdad, pero lo cierto es que la verdad del yo sobre sí mismo se bastaba con la prueba, que ya servía para «interrogarse» y «descubrirse», mientras que aquella necesita un elemento quizás más fundamental que la verdad y del que, sin embargo, carecía esta última: el otro, el que escucha la verdad, aquel a quien se dirige la parresia. Si la prueba puede ser asumida por uno mismo, la parresia necesita al otro.

Los comentaristas suelen relacionar el concepto de cuidado sí con el de la amistad, de acuerdo con la insistencia de Foucault en que cuidar de uno mismo

consistía a su vez en cuidar de las relaciones con los demás, o sea, en cuidar de los demás, así fuera indirectamente.⁴² Esta interpretación alcanza inmediatamente al concepto de parresia; en ella, la amistad es indispensable en la medida en que «la presencia personal y confiada del otro [es] imprescindible dentro de esta praxis [parresiástica]: exponerse al juicio del otro, presuponer la confianza en una relación personal y una relación común con la verdad».⁴³ Ahora bien, no es tan evidente esa concepción «amistosa» de la parresia si nos atenemos a algunos de sus rasgos deportivos.

En el último curso que Foucault imparte en el Colegio de Francia, se insiste en la definición de parresia como la verdad que se dice en un escándalo que puede costar la vida. Parece difícil enmarcar ese decir en una relación de amistad. Al ser unidireccional y casi unilateral el único vínculo que produce, el parresiasta podría retirarse y ausentarse una vez que ha dicho la verdad, ya que «deposita en aquel a quien se dirige la dura tarea de tener el coraje de aceptar esa verdad, de reconocerla y hacer de ella un principio de conducta».⁴⁴ Así, la parresia no debate, ni discute, sino que afirma y concluye; tampoco espera respuesta, sino que el que escucha asume la verdad como trabajo sobre sí mismo. Quizás por eso nunca se dice que el parresiasta establezca un lazo de amistad, sino todo lo contrario, se advierte del riesgo de «la hostilidad, la guerra, el odio y la muerte»⁴⁵ que conlleva su actitud. Por eso la parresia es un juego de coraje del que habla tanto como del que escucha, pero sólo el primero necesita el coraje suficiente para arriesgarse a morir. El que escucha la verdad ha de tener una especie de coraje pasivo para no revolverse contra ella, para aceptarla. De acuerdo con la estructura agonística de la parresia y aunque Foucault nunca hable en estos términos, podríamos decir que el receptor de la verdad ha de tener el coraje de la derrota.

Hay dos casos en este último curso que esclarecen el lugar del otro en la práctica parresiástica. Si el caso paradigmático del cuidado fueron quizás los estoicos, Sócrates y los cínicos ofrecerán la imagen más concreta del parresiasta. En el caso del primero, Foucault dice que «se ha considerado siempre como una especie de soldado entre los ciudadanos, un soldado que tiene que luchar a cada instante, defenderse y defenderlos»⁴⁶ con la consabida misión de ocuparse de los demás para enseñarles a ocuparse de sí mismos.⁴⁷ Ahora bien, cuando describe el «pacto parresiástico» que se establece entre Sócrates y

³⁹ Las relaciones del acto de habla con la mentira no son tan sencillas como resume aquí Foucault, aunque se entienda que este se refiere a la verdad «interior» o de la sinceridad del emisor y no a la verdad del enunciado. En todo caso, téngase en cuenta que el problema de la mentira del performativo —que encontró en el «parásito» su paradigma— articula la célebre discusión entre Jacques Derrida y John Searle y que quizás podría haber aquí una fructífera vía de investigación para el problema de la parresia. Cfr. Jacques Derrida, *Limited Inc.*, traducción de Javier Pavez, Santiago de Chile: Pólvora, 2018 y John R. Searle, «Reiterating the differences. A reply to Derrida», *Glyp*, 1(2), pp. 198-208.

⁴⁰ Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit., p. 82.

⁴¹ *Ibid.*, p. 80. En este curso de 1982-1983, no se insistirá demasiado en el carácter deportivo y militar de la parresia, pero hay otra mención en la p. 183: «se dará [la parresia] en la forma de la justa, la rivalidad, el enfrentamiento, y, por consiguiente, quienes quieran utilizar un lenguaje de verdad se verán en la necesidad de manifestar su valor (ese será el vértice moral)» (también en la p. 169 se refiere Foucault a la dinámica de combate y conflicto). No obstante, el curso siguiente estará repleto de referencias a lo deportivo.

⁴² Foucault, «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad», op. cit., pp. 399-400.

⁴³ Schmid, *En busca de un nuevo arte de vivir*, op. cit., p. 317.

⁴⁴ Michel Foucault, *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 35.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 41.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 101.

⁴⁷ La interpretación de la figura de Sócrates como aquel que llama a los demás a cuidar de sí mismos es clásica, pero tiene un exponente muy cercano a los estudios de Foucault, a saber, Jan Patočka, *Platón y Europa*, traducción de Marco-Aurelio Galmarini, Barcelona: Edicions 62, 1991. Se encontrará un estudio de la relación entre ambos autores en Andrea Stella, *¿Qué es la filosofía? Foucault, Patočka y la noción de cuidado*, tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2017.

Laques, Foucault niega que el coraje demostrado en la batalla o la cualidad de valeroso de Sócrates tenga algo que ver con la parresia; al revés, Laques acepta el pacto no en función de su valentía, sino de la armonía entre su vida y su discurso.⁴⁸ Así las cosas, Sócrates es un parresiasta porque actúa como un soldado, pero que haya sido soldado o valiente en términos literales no le hace más diestro o más sabio respecto al coraje de la verdad. La parresia, por tanto, no parece estar directamente relacionada con la guerra, aunque quizá sí con su metáfora o su alegoría.⁴⁹

En el caso de los cínicos, Foucault insiste en la analogía griega entre el deporte y la filosofía, la cual, según nos dice, recorre toda la historia antigua.⁵⁰ Considerando a Heracles el fundador de la filosofía, los cínicos se acogen a la tradición griega de entender la filosofía bajo la metáfora «atlética o militar» y proponen un combate contra las costumbres, las convenciones o las leyes, un combate que se dirige al otro como ejemplo para que modifique su modo de vida, pero que se comparaba con el atleta que trataba de imponerse sobre los demás.⁵¹ En todo caso, el cínico es aquel cuya forma de vida consiste en el escándalo de la verdad bajo «un reto permanente», lo cual remite a las pruebas, los ejercicios, etc.⁵² La forma de vida de la parresia constituye, por tanto, una prueba; por eso Foucault acaba diciendo que «el cínico es como el atleta que se prepara para Olimpia. Pero la que tendrá que abordar es desde luego una lucha más seria».⁵³ Y aunque en la forma de vida del cínico el medirse a sí mismo conlleva a su vez una vigilancia de sí y de los demás con el fin de ejercer la parresia, parece difícil que en esa forma de vida la parresia pueda desplegarse bajo las formas de la amistad; a lo sumo, la relación de contraste con el otro puede alcanzar el carácter positivo de la ejemplaridad. Tal vez por eso mismo dice Foucault que, en su combate, el cínico es «un benefactor agresivo».⁵⁴

En este curso, Foucault se entretiene con un «cinismo transhistórico» que, como actitud que se toma la vida como el escándalo de la verdad, se puede encontrar en el ascetismo cristiano, en las prácticas políticas revolucionarias y en el arte moderno a partir del siglo XIX.⁵⁵ Cualquier lector de Foucault enlazará enseguida lo dicho en este curso con las apreciaciones sobre Baudelaire en el célebre gesto con Kant y la Ilustración, donde se ha encontrado a menudo una propuesta en firme de la estética de la existencia. Es muy conocida la defensa que hace Foucault de la ilustración como actitud bajo la cual uno se inventa o vive como artista de sí mismo y no hace falta insistir en ella, pero sí hay un par de elementos que son llamativos para nuestro trabajo. De los cuatro rasgos que Foucault encuentra en la actitud ilustrada de Baudelaire, dos de ellos remiten a lo heroico: primero, esa actitud consiste en «captar lo que hay de “heroico” en el momento presente [...] [o

en] una voluntad de “heroizar” el presente»,⁵⁶ lo que se explica con la clave de no despreciar el tiempo actual como un conjunto de modas pasajeras. Por eso, de acuerdo con el segundo rasgo, Foucault dice que «esta heroización es irónica, por supuesto», y que no se trata de sacralizar el presente sino de acogerlo como un elemento de vital importancia para luego entenderse y reinventarse, en fin, cuidarse a uno mismo: «Para la actitud de modernidad, el alto valor del presente es indisociable de la obstinación en imaginarlo de otra manera y en transformarlo, no destruyéndolo sino captándolo tal cual es. La modernidad baudelairiana es un ejercicio en el que la extrema atención a lo real es confrontada con la práctica de una libertad que simultáneamente respeta esa realidad y la viola».⁵⁷ Esta transformación del presente será la que enseguida vincule Foucault, a través del dandismo, con un «ascetismo indispensable»⁵⁸ que tiene que hacer de la subjetividad una obra de arte. Con esto hemos llegado quizás al culmen del cuidado de sí en la obra de Foucault, dado que justo aquí se produce esa adaptación o desplazamiento de la moral antigua hacia la moral moderna, que, de acuerdo con el rechazo del término postmodernidad o el abrazo del de Ilustración, Foucault podía considerar contemporánea a su propia época, también la nuestra. No obstante, en este desplazamiento, el deporte o al menos lo agonal parece haberse diluido; sólo quedan esos restos metafóricos de heroización o de ascetismo.

3. Umbral. Hegel y el deporte como metáfora de la guerra

Y sin embargo, quizás esas metáforas heroicas respecto a quien hace de su vida una obra de arte no son del todo accesorias, ni tan irónicas como se pretende. Cuando Hegel se hizo cargo de la relación de los griegos con la subjetividad, defendió un entrelazamiento entre el arte y el deporte que pone en juego todo lo recogido por Foucault en sus estudios sobre el cuidado de sí. Hegel también se refiere al cuidado como «el rasgo capital, el principal asunto de los griegos» y lo describe como su principio, su costumbre o su actitud «no sólo de recrearse, sino de exhibirse, y, por este medio, principalmente de hacerse valer y gozarse en sí mismos».⁵⁹ Aquí se encuentra, dice Hegel, el origen del arte. Una vez que el griego busca el reconocimiento ajeno haciéndose a sí mismo «otra cosa», surge la idea del adorno, aunque aquél no se reduce a este, sino que el individuo quiere ser reconocido por lo que es en sí mismo. Por ello, la primera obra de arte que surgió en Grecia fue el cuerpo: ese elemento natural e inmediato en el ser humano, a través de la idea del sí mismo, se podía

⁴⁸ Foucault, «¿Qué es la Ilustración?», op. cit., p. 11.

⁴⁹ Ibíd., p. 12. Nótese, por cierto, que el *flâneur* actúa aquí como mero contraste de la actitud moderna que defiende Foucault, con lo que hay a menudo una confusión que atribuye al primero los atributos de la segunda, quizás por el uso que hizo Benjamin de la figura baudelairiana del *flâneur*. Cfr. Walter Benjamin, *Sobre Baudelaire*, Madrid: Abada, 2023.

⁵⁰ Foucault, «¿Qué es la Ilustración?», op. cit., p. 12.

⁵¹ G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, traducción de José Gaos, Madrid: Alianza, 2012, p. 419. En las páginas 419-421 y 431-434 se encuentra toda la reflexión de Hegel sobre el arte, el deporte y la subjetividad griega.

⁵² Foucault, *El coraje de la verdad*, op. cit., pp. 161-163.

⁵³ Cfr. más abajo, «3. Umbral. Hegel y el deporte como metáfora de la guerra».

⁵⁴ Ibíd., p. 293.

⁵⁵ Ibíd., pp. 291 y ss.

⁵⁶ Ibíd., p. 276.

⁵⁷ Ibíd., p. 321.

⁵⁸ Ibíd., p. 292.

⁵⁹ Ibíd., pp. 187-202.

«transformar [...] en un órgano cabal de la voluntad»⁶⁰ y con ello, distinguirlo como una obra de arte.

Enseguida dice Hegel que por esto mismo los juegos aparecen en Grecia desde muy pronto. Igual que lo advierte Foucault, el deporte es una institución central en la Grecia antigua, pero tal vez no pueda entenderse con ideas contemporáneas. Uno de los rasgos que enlazan el deporte con lo dicho por Hegel sobre la «obra de arte subjetiva» es la condena del exceso en los ejercicios físicos; el griego no buscaba disciplinar el cuerpo al máximo ni llevarlo al límite, sino encontrar en el deporte un modo de expresión del yo.⁶¹ Por otra parte, el rechazo griego del deporte profesional, que también compartió la modernidad en la popularización de lo deportivo a finales del XIX, evidencia esa relación entre el cuidado y el juego.⁶²

Aun así, la «habilidad» del juego o el deporte se sitúa en Grecia como el mejor cauce del cuidado de sí, aunque este cuidado deportivo del cuerpo tuviera una paradójica utilidad: «[...]os griegos han cultivado sus cuerpos hasta hacer de ellos figuras hermosas y órganos que sirven no para llevar a cabo cosa alguna, sino para exhibir la destreza por sí misma. El interés consistía en revelar la libertad».⁶³ Que los juegos no tenían ninguna finalidad o utilidad lo reconoce Hegel mediante la definición del juego como lo opuesto a la seriedad. Como consecuencia de lo anterior, no había necesidad de los juegos, dice Hegel, pero, contra lo que pudiera parecer a simple vista, en ellos se encuentra una «seriedad superior» en que «el juego está seguro de sí mismo, brota por sí independiente y [su] seriedad se limita a revelar la libertad del hombre en su cuerpo y sobre su cuerpo, como algo que ha sido producido, trabajado, transformado por él mismo».⁶⁴

En la clásica definición del juego por parte de Johan Huizinga, la seriedad también aparece como un elemento paradójico que, dentro de la ociosidad del juego, alcanza un ámbito propio en el que la diferencia entre lo serio y lo no-serio acaba perdiendo validez.⁶⁵ Es muy llamativo para nosotros que Huizinga note ya a principios del siglo XX la «creciente seriedad» de los deportes, por la cual el juego perdía su carácter lúdico y se situaba como una institución cultural que, aunque con mucho peso en la sociedad occidental, se distinguía de la función religiosa o ritual del deporte antiguo por un antagonismo gratuito que no estaba vinculado con ninguna función social.⁶⁶

⁶⁰ *Ibid.*, p. 420.

⁶¹ Cfr., por ejemplo, Aristóteles, *Política*, VIII, 3-4, 1338b-1339a o *Magna Moralia*, I, 5, 1185b. También Foucault lo comenta, por cierto, en *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, op. cit., p. 98.

⁶² Fernando García Romero, *El deporte en la Grecia antigua*, Madrid: Síntesis, 2019. Se escucharán con mucho provecho las tres conferencias impartidas por el autor en la Fundación Juan March, octubre de 2020, y cuyo registro está disponible en <https://www.march.es/es/madrid/deporte-grecia-antigua-25871> (consultado por última vez el 14 de mayo de 2024).

⁶³ Hegel, *Lecciones*, op. cit., p. 433.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 434.

⁶⁵ Johan Huizinga, *Homo ludens. El juego como elemento de la historia*, Lisboa: Azar, 1943, pp. 20 y ss.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 253-254.

Del mismo modo, en la comparación hegeliana entre Grecia y Roma, puede encontrarse una curiosa defensa espiritual pero pagana del deporte griego. Cuando se ocupa de los juegos en Roma, Hegel denuncia que los romanos se reducían a ser «meros espectadores» y que, dejándolos para los gladiadores, los libertos o los criminales, «no asistían a ellos con el espíritu». En esta interpretación, Hegel encuentra en la muerte el mayor problema del antagonismo lúdico romano:

«Todos debían matarse mutuamente. El interés romano solo podía ser excitado por una muerte sin espíritu; en sus juegos la muerte tenía que ser real. Esta fría negatividad de la simple muerte representa a la vez la muerte íntima de un fin espiritual objetivo. En lugar de los dolores humanos en las profundidades del sentimiento y del espíritu, en lugar de los dolores acarreados por las contradicciones de la vida, los romanos organizaban una cruel realidad de dolores corporales; la sangre a torrentes, el [exterior] de la muerte, la exhalación del alma eran los espectáculos que les interesaban».⁶⁷

No puede resultar sino sorprendente que el espíritu del antagonismo griego por el cual los cuerpos se retaban entre sí a ver cuál de ellos podía más con el fin de exhibirse y autoafirmarse se diluya justo en la lucha más extrema, la lucha por la vida. Compartiendo el núcleo agónico que en lo deportivo llega incluso a volverse gratuito o al menos basta por sí mismo, ¿cómo es posible que el deporte y la lucha –valdría decir la guerra– no compartan a su vez la misma función espiritual? Creo que sólo cabe leer este pasaje de Hegel bajo una clave: la defensa de lo deportivo como metáfora o alegoría de la guerra. La desconsideración de «la simple muerte» como «la muerte íntima de un fin espiritual» sitúa a la competición deportiva como el único ámbito donde el antagonismo se desprende de todas sus finalidades, así sea la de salvar la propia vida, y aprovecha de forma pura la exhibición de la victoria. Lo agónico parece enlazar deporte y guerra por medio de su metáfora, pero lo cierto es que, de acuerdo con Hegel, también los separa en la medida en que dar o recibir muerte no alcanza los rigores espirituales de la competitividad olímpica; de hecho, en el fragmento citado puede advertirse cómo la muerte se considera una «fría negatividad» en la que no se intuye más que una sencilla pero quizás no astuta ejecución. Por todo ello, no es que el deporte sea una metáfora de la guerra, que también,⁶⁸ sino que su más alto sentido consiste justamente en ser tan

⁶⁷ Hegel, *Lecciones*, op. cit., p. 515.

⁶⁸ El vínculo entre el deporte y la guerra viene de antiguo y ha sido tratado filosóficamente en numerosas ocasiones. Como ejemplo más conocido quizás pueda citarse la célebre intervención de José Ortega y Gasset, «El origen deportivo del estado», en *Obras completas. Tomo II. El espectador (1916-1934)*, Madrid: Revista de Occidente, 1963, pp. 607-624. Como Foucault, también Ortega habla aquí de un «primer ascetismo religioso y atlético» que los monjes tomaron de los griegos. Del mismo modo, tienen gran interés los análisis no tan conocidos que hicieron de los deportes de masas Thorstein Veblen, *Teoría de la clase ociosa*, traducción de Carlos Mellizo, Madrid: Alianza, 2021, pp. 275-304 y Lewis Mumford, *Técnica y civilización*, traducción de Constantino Azar de Acevedo, Madrid: Alianza, 1979, pp. 325-329.

sólo esa metáfora, evitando la muerte y aislando el antagonismo como medio para la expresión del ego del deportista. Quizá por ser lenguaje figurado las metáforas militares y deportivas no causaron ningún problema a la estética foucaultiana de la existencia, concebidas como un juego del yo consigo mismo en que se simula una lucha con la que interrogarse y afirmarse, pero estas páginas de Hegel resultan inquietantes porque deslizan la hipótesis de que es precisamente en su condición metafórica cuando lo agonal cumple netamente sus principios.

4. El arte de vivir neoliberal

Es muy conocido que Foucault cifra el fenómeno del neoliberalismo en la clave de la competencia. La mutación contemporánea del liberalismo consistió en el desarrollo de «una sociedad sometida a la dinámica competitiva», «una sociedad empresa» o al menos, la popularización de «una ética social de la empresa». ⁶⁹ También es la competencia la noción que articula el análisis sobre el sujeto neoliberal o el empresario de sí, aunque ya no fue Foucault sino sus más célebres comentaristas, Christian Laval y Pierre Dardot, quienes mencionaron la relación entre la ética neoliberal y el deporte. ⁷⁰ De acuerdo con su análisis, el deportista sirve como ejemplo de competición para toda relación social, en la cual se tiene que cumplir con unas exigencias de rendimiento si se quiere conseguir unas determinadas metas; a su vez, la ética deportiva exige cumplir con un afán de superación bajo el que los individuos no han de cesar de competir contra sí mismos y los demás. Esta mezcla paradójica entre el rendimiento como deber y el goce de sí mismo como imperativo es el principal rasgo de una subjetividad neoliberal que, según los autores, tiene que definirse como «una subjetivación a través del exceso de sí respecto de sí mismo, o a través de la superación indefinida de sí mismo». ⁷¹ No extraña entonces que puedan afirmar tajantemente que «los deportistas son perfectas encarnaciones del emprendedor de sí». ⁷²

Este vínculo entre el deporte y la ideología neoliberal pone a la estética de la existencia en una situación delicada. Ya hemos visto la centralidad del deporte en la propuesta de Foucault y, si se ha interpretado o actualizado en clave de resistencia a las relaciones vivientes de poder, no puede desdeñarse la sospecha de que puedan llegar a compartir aquellos rasgos deportivos. Una sospecha como esta apareció en los años ochenta cuando Charles Taylor publicó *Fuentes del yo*. En medio del estudio sobre Agustín de Hipona y sin mencionar a Foucault, Taylor desliza una crítica al cuidado de sí como una relación con uno mismo en la que no se da la reflexividad radical de la interioridad agustiniana o ya casi moderna; el cuidado se reduce a «una llamada a que nos preocupemos por la salud de algo muy importante (el alma para los antiguos, el cuerpo para los modernos), en vez de absorbernos por completo en los avatares de algo mucho menos importante

(la propiedad o el poder)», para lo cual la identidad es relevante en la medida en que señala los beneficios del cuidado, «pero esta identidad carece de importancia en lo que respecta a aprender o a definir qué es lo que implica [qué reflexividad, qué interioridad o qué yo] cuidar de ese alma (o cuerpo)». ⁷³ Que Taylor reduzca el cuidado de los modernos al cuerpo –y sin decirnos por qué, no cabe otra cosa que entenderlo como el excesivo cuidado de su propia época, o sea, como un cuidado deportivo, dicho sea de paso– ya sitúa al lector en la imposibilidad del desplazamiento no banal o la actualización contemporánea de la ética griega, que también es desconsiderada en lo que atañe a la subjetividad. La hipótesis que puede entreverse aquí se confirmará al final del libro cuando Taylor, ya aludiendo explícitamente a Foucault, comente el «hondo problema» que supone la propuesta de lo estético para el yo, critique la libertad «profundamente autorrelacionada» del cuidado bajo una herencia superficialmente romántica, y, en fin, reduzca la propuesta de Foucault a un «subjetivismo de autocelebración». ⁷⁴

De acuerdo con todo lo anterior, se impone revisar la propuesta de la estética de la existencia a la luz de estas sospechas: ¿es posible que la estética de la existencia se reduzca a un subjetivismo de autocelebración? En este mismo sentido, ¿compartiría algunos elementos de su ética con la ética empresarial de la ideología de nuestro tiempo? Para responder estas preguntas, podemos echar mano de algunas reflexiones de Rafael Sánchez Ferlosio, quien más se ha ocupado y más en serio se ha tomado lo deportivo o lo agonal como núcleo de la ideología. ⁷⁵

Cualquier lector de Ferlosio sería muy suspicaz con la prueba de sí en que consiste la ascética helénica. Debido al «auge que han tomado en los últimos decenios las palabras reto o desafío» ⁷⁶ y de acuerdo con su costumbre de medir los síntomas ideológicos en el lenguaje coloquial, ⁷⁷ Ferlosio desplegó una crítica del reto, o más bien de la vida entendida como desafío, para analizar la ideología contemporánea. Según la reflexión que aparece en el libro, *Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado*, un desafío se define por dos características tácitas pero indispensables, o al menos dos consecuencias inevitables: primero, el reto se define meramente por la superación de su obstáculo y no por el contenido o lo concreto del obstáculo mismo, de donde se deriva la consecuencia o la característica de que todo reto provoque un desplazamiento de la importancia de su acción desde el objeto hacia el

⁶⁹ Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)*, traducción de Horacio Pons, Madrid: Akal, 2016, pp. 158-159.

⁷⁰ Dardot y Laval, *La nueva razón del mundo. Essay sobre la sociedad neoliberal*, op. cit., pp. 358-362.

⁷¹ *Ibid.*, p. 361.

⁷² *Ibid.*, p. 359.

⁷³ Charles Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, traducción de Ana Lizón, Barcelona: Paidós, 2016, p. 188.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 663.

⁷⁵ Para una breve introducción a la crítica ferlosiana del sujeto neoliberal, puede verse nuestro estudio, Julián Chaves González, «La empresa, la deuda y el reto. Un mapa conceptual del sujeto neoliberal», *RECERCA. Revista de pensament i anàlisi*, 2023, pp. 11 y ss. DOI: <https://doi.org/10.6035/recerca.6812>

⁷⁶ Rafael Sánchez Ferlosio, *Ensayos I, II, III y IV* (4 vols.), edición al cuidado de Ignacio Echevarría, Barcelona: Debate, 2015-2017, vol. IV, p. 9 (en adelante, citaremos por volumen y página con el fin de no recargar demasiado el espacio de las referencias bibliográficas). La crítica de Ferlosio a la ideología tardomoderna del reto ha sido recogida, actualizada y desarrollada por Antonio Valdecantos, *La excepción permanente. O la construcción totalitaria del tiempo*, Madrid: Díaz & Pons, 2014, pp. 93-107.

⁷⁷ Ferlosio, *Campo de retamas*, op. cit., pp. 193-195.

sujeto de la misma. Al reto no solamente le vale cualquier contenido para erigirse como hazaña mediante su superación –y de ahí quizás que en el presente podamos observar que cualquier disparate se convierta en reto–, sino que además produce un resultado de «enyoamiento»⁷⁸ por el cual el individuo pasa al primer plano de la acción y, brillando como un héroe, resplandece sobre el objeto de la misma. Así, todo reto está vacío o es una depurada estructura agonal para la autoafirmación de quien lo asume o quien lo lleva a cabo. Esta primera característica cobrará sentido en la segunda característica del desafío, por la cual este consigue imprimir valor en la causa de la hazaña bajo el tiempo retorcido o negativo del destino. Quiere esto decir que el reto, por una parte, supone una secularización del principio sacrificial, en la medida en que puede esgrimir el esfuerzo o la sangre derrachados como el aval de que la causa o el dios de la acción son admirables por haber merecido ese derroche,⁷⁹ pero esa legitimación a posteriori sólo podrá ser posible si se despliega bajo una temporalidad «retroproyectiva»,⁸⁰ que racionaliza las acciones del pasado por haber sido proyectadas tensamente hacia el futuro y haber encontrado su sentido en un hecho definitorio del presente. Es por este motivo por lo que Walter Benjamin, en un texto fundamental para Ferlosio, dice que el tiempo del destino es parasitario de todo tiempo.⁸¹ El ejemplo predilecto de Ferlosio fue el del refrán castellano, «El potro que ha de ir a la guerra ni lo come el lobo ni lo aborta la yegua», en el que los hechos de la vida del potro se cuentan retroactivamente con el fin de afirmar que su pasado no ocurrido fue causa necesaria para que se cumpliera su destino de morir en la batalla.⁸² Así, el esfuerzo de la hazaña no sólo legitima la causa del reto, sino que además la racionaliza como una concatenación necesaria de sucesos en el destino de un sujeto henchido de sí mismo.

La conversión de la vida en desafío encuentra en esta estructura agonística la más precisa caracterización de la forma neoliberal de vida. En primer lugar, la racionalización del reto permite hacer pasar por liberadora toda disciplina, o al menos disimularla

imprimiéndole un sentido de meta, objetivo o satisfacción prometida y «alcanzada»; aunque, sumada a esa disciplina y neutralizando su diferencia, lo neoliberal ha sido normalmente descrito como la mezcla entre lo disciplinario y lo hedónico:⁸³ dicho rápidamente, el tiempo del destino en que tiene lugar un desafío hace fulgurar lo segundo en la retorcida racionalización de lo primero. De acuerdo con esa racionalización, uno de los conceptos clave de la retórica neoliberal, el de *experiencia* o *vivencia*,⁸⁴ alcanza toda su importancia ideológica en la medida en que el reto cumple con dos exigencias de la subjetividad empresarial: *i)* al racionalizar como necesario todo hecho contingente y responsabilizar absolutamente⁸⁵ al sujeto de todas sus acciones, sólo una vida entendida como reto puede capturar y apropiarse de toda experiencia como si le perteneciera íntimamente al yo, como si se tratase de una medalla, de un mérito y, por ende, de un capital acumulado; *ii)* después, al desplazar la importancia del objeto de la acción hacia el sujeto, el reto supone una equivalencia general de las experiencias en el punto común del enyoamiento, por lo que cualquier experiencia puede ser capitalizable en igualdad de condiciones sin importar su contenido concreto. Seguramente por esto mismo Ferlosio, en uno de sus apuntes o pecios, escribió: «Prohibido terminantemente, de una vez por todas, que se me cuenten experiencias o sensaciones nuevas».⁸⁶

La consonancia ideológica entre el reto y la subjetividad neoliberal deja entonces poco margen crítico al arte estoico de vivir basado en la prueba de sí. Aparte de que este cuidado de sí comparte algunas características enunciadas por Ferlosio, como la despreocupación por el «para qué» o el carácter «positivo» de la prueba frente a la abstinencia —quizás actualizada como desafío, por cierto, en ese comodín ideológico de «resiliencia»—, la estructura agonística de todo reto no desvía ni resiste las relaciones de poder vigentes sino que, por la contaminación deportiva de la vida, es la forma básica de la subjetividad neoliberal; de ahí quizás los usos interesados del estoicismo en la actualidad, los cuales, aunque ciertamente superficiales, sirven perfectamente a las pretensiones ideológicas.

Cuando Foucault describe la parresia, lo hace como una forma de ligarse a uno mismo bajo las metáforas del desafío y del pacto: «lo manifestado por esta escena, esta suerte de justa, este desafío, es el ritual solemne del decir veraz en el cual el sujeto compromete lo que piensa en lo que dice [...] En otras palabras, creo que dentro del enunciado parresiástico hay algo que podríamos calificar de pacto: el pacto del sujeto hablante consigo mismo».⁸⁷ Pues bien, igual que pudimos entender la parresia como el paradigma de la prueba, en la obra de Ferlosio po-

⁷⁸ Ferlosio, *Ensayos*, op. cit., vol. IV, p. 9. De acuerdo con el «principio de literalidad» con que Gonzalo Hidalgo Bayal analizó los textos ensayísticos y enrevesadamente hipotáticos de Ferlosio, por el cual se definen como no resumibles o no parafraseables, es muy difícil citar fragmentos u oraciones que quieran decir todo lo que dice Ferlosio. Por ello, indicamos aquí que la crítica del reto puede encontrarse a lo largo de su obra, pero, sobre todo, en el libro citado más arriba, *Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado* (vol. IV, pp. 7-87). Cfr. también, Gonzalo Hidalgo Bayal, *Camino de Jotán. El desierto de Takla Makán. Lecturas de Ferlosio*, Cáceres: La Moderna, 2019, pp. 196 y ss., pp. 208-209.

⁷⁹ Ferlosio, vol. IV, p. 12.

⁸⁰ Ferlosio, vol. III, p. 458.

⁸¹ El tiempo tenso del destino es negativo o es un no-tiempo porque cancela el pasado, el presente y el futuro, o sea todo tiempo, como dijo Benjamin en un texto fundamental para Ferlosio: «se puede hacer a este tiempo simultáneo con cualquier otro tiempo no presente. Pues se trata de un tiempo dependiente, parasitario del tiempo propio de una vida superior y menos natural. Un tiempo que carece de presente, sin duda, pues instantes del destino sólo los hay en las novelas malas, y pasado y futuro igualmente sólo los conoce en modificaciones peculiares», Walter Benjamin, «Destino y carácter», en *Obras. Libro II*, vol. 1, edición española al cuidado de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero, Madrid: Abada, 2007, p. 180.

⁸² Ferlosio, vol. III, pp. 476-478.

⁸³ Nos permitiremos remitir de nuevo a nuestro trabajo, Chaves González, «La empresa, la deuda y el reto», op. cit., pp. 16-17.

⁸⁴ Se encontrará una crítica en consonancia con lo dicho aquí en Antonio Valdecantos, *La modernidad póstuma*, Madrid: Abada, 2022, pp. 27-64.

⁸⁵ Recuérdese que la responsabilización extrema que produce la sujeción neoliberal no tiene como resultado simplemente la culpa o la deuda, sino también la gloria —la otra cara de la moneda neoliberal— con que el empresario de sí pretende brillar en la competencia.

⁸⁶ Ferlosio, *Campo de retamas*, op. cit., p. 166.

⁸⁷ Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit., p. 81.

demos encontrar un vínculo esencial entre el sujeto deportivo que se reta a sí mismo y la coherencia que a su vez tiene que mantener consigo. Ferlosio llamó «síntesis de fatalidad» o «fatalidad sintética»⁸⁸ a una fatalidad originada por la voluntad humana, la cual se ciega para cumplir con la coherencia de su acción, aunque basta también con quien pretende obedecerse a toda costa, como le ocurre al deportista; no en vano vimos más arriba que Hegel llamaba «órgano cabal de la voluntad» al cuerpo del deportista griego. El ejemplo privilegiado para Ferlosio es el de la amenaza: aquel que amenaza queda atado a sus actos en la medida en que, de no cumplirse lo exigido, deberá hacer caso de sí mismo y desatar la violencia prometida; «tú lo has querido»,⁸⁹ dice ese individuo coherente consigo mismo. La autoafirmación del deportista o del que asume desafíos consiste en un pacto como este, ya que sólo dando cuenta de su *ídem*, de su cumplimiento con lo establecido por sí mismo, o sea, del desafío mismo, puede afirmarse como el individuo de la hazaña: de nuevo, no hay contenido en el reto, sino que «el contenido del acto de afirmación no puede ser sino la ratificación, la fijación, el establecimiento de una identidad. El acto de afirmación asienta una identidad como quien clava una pica en el suelo».⁹⁰ También Ferlosio ha criticado mucho la expresión castellana, «aquí estoy yo», como caso paradigmático de una autoafirmación como la del reto, contra la cual no caben nunca matices de ninguna complejidad moral, ni hay dificultades que no sean obstáculos para la exhibición. El momento en que el sujeto del reto «se enyosa» o cobra la identidad del héroe es ese momento de afirmación en que se descarga de la tensión agonal, da por justificado todo lo hecho y se satisface en un momento de gloria tan o más parte del reto que su propia superación; lo ha dicho mejor que nadie Lewis Mumford: «si el héroe intentara evitar una recepción pública y el desfile, se consideraría que estaba haciendo trampa».⁹¹ Así las cosas, ningún pacto con uno mismo a la luz de un desafío puede escapar de la ideología ególatra o autorreferente que encuentra en el deporte un modelo para la vida y, de igual modo, no debe extrañarnos que Foucault incurra con elogio en algunas comparaciones que podrían parecer errores o desvíos pero que, a la luz de la autoafirmación deportiva, son más bien plenos aciertos, como la del parresiasta y el magnánimo según Aristóteles.⁹²

Ahora bien, el pacto del parresiasta encuentra su sentido en el enfrentamiento a un tirano y en una transgresión de tabúes o un escándalo de la verdad. En este sentido, la parresia parece contraponerse por definición a todo poder y no cabría una parresia ideológica en virtud de la cercanía entre la ideología y la mentira.⁹³ Pero también a la parresia le es consustancial una transgresión por ser una clase de reto o desafío, dado que este se define por esa trans-

gresión ociosa o no necesaria —de ahí su carácter eminentemente deportivo o alegórico de lo bélico, según lo visto con Hegel más arriba— de unos límites establecidos. El problema que surge aquí es que, al establecerse el desafío como la forma ideológica de vida en nuestro tiempo, la transgresión se neutraliza y se convierte en norma; como han referido Dardot y Laval, «el sujeto está obligado a “trascenderse”, a “hacer retroceder los límites”, como dicen los managers y los entrenadores».⁹⁴ Podría pensarse que quizás no se ajuste del todo la transgresión deportiva al escándalo que produce la verdad parresística, pero lo cierto es que, una vez que esta verdad es lanzada en la estructura agonística del desafío —algo que no se cansa de repetir Foucault—, acoge la norma neoliberal que neutraliza toda transgresión; así, parece que la parresia queda a su vez ideológicamente neutralizada bajo la forma de vida neoliberal.

Quizá por lo anterior encontramos en la obra de Ferlosio un perfecto caso de parresia en que la autoafirmación de quien dice la verdad de manera deportiva —o sea, Diógenes, el cínico— se desbarata en el momento de su escándalo. Me refiero a la anécdota que Ferlosio cuenta como sigue:

«Le salió mal [dar una respuesta ingeniosa ya pensada], sin embargo, con Platón: entró, en efecto, en el jardín de la Academia y se puso a patear los arriates y las flores; mas comoquiera que Platón se guardase muy bien de darle pie con la pregunta, tuvo que ser él mismo el que adelantase la respuesta preparada: “Pisoteo la vanagloria de Platón”, con lo que al fin acabó por ser él el que le diese pie a Platón para aquella respuesta memorable: “Oh, Diógenes, tú pisas una vanagloria con otra vanagloria”».⁹⁵

Quizá la resistencia a la ideología del reto pase por una verdad como la de Platón, quizás más libre de la estructura del reto, menos hostil o arriesgada. En todo caso, la parresia parece converger hacia la autoafirmación deportiva del desafío, tal como exhibe la anécdota citada, y, con ello, hacia la ideología neoliberal. Lo mismo ocurre, por cierto, con Baudelaire; si para la modernidad del siglo XIX, el poeta actuaba ante la sociedad como «ante un patio de butacas» para mostrar con «excentricidades» la actitud de lo moderno⁹⁶ —recuérdese el cinismo transhistórico que vio Foucault—, la modernidad tardía ha convertido el gesto artístico en norma hasta el punto de que podemos considerarnos románticos póstumos⁹⁷ que

⁸⁸ Ferlosio, vol. III, pp. 271 y ss.

⁸⁹ Ferlosio, vol. III, pp. 323 y ss.

⁹⁰ Ferlosio, vol. II, p. 139.

⁹¹ Mumford, *Técnica y civilización*, op. cit., p. 326.

⁹² Foucault, *El coraje de la verdad*, op. cit., p. 31.

⁹³ Las relaciones entre la ideología y la mentira en la modernidad tardía no son tan sencillas como puede llegar a creerse. Sobre el particular, puede verse muy fructíferamente la teoría de la ideología que despliega Valdecantos, *La modernidad póstuma*, op. cit., pp. 65-112.

⁹⁴ Laval y Dardot, *La nueva razón del mundo*, op. cit., p. 361. También debe leerse sobre esta transgresión ideológica, Antonio Valdecantos, *Manifiesto antivitalista*, Madrid: Catarata, 2018, en el que se encontrará una crítica del cuidado ideológico contemporáneo como «gestión de sí» y donde se leerán, por cierto, unas páginas (pp. 75-77) sobre lo deportivo. Por otra parte, que Ferlosio opinaba que la transgresión es en buena medida ideológica puede comprobarse en un artículo no incluido en los ensayos completos, «Transgresores y ofendidos», *El País*, 25 de febrero de 2006.

⁹⁵ Ferlosio, vol. I, p. 486. También aparece referida en el vol. II, p. 138. La anécdota se encuentra en Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, libro VI, 26.

⁹⁶ Walter Benjamin, «Parque central», en *Obras. Libro I*, vol. 2, edición al cuidado de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero, Madrid: Abada, 2008, p. 269.

⁹⁷ Valdecantos, *La modernidad póstuma*, op. cit., pp. 153-186.

se limitan a extremar la expresividad del yo,⁹⁸ o dicho en términos ferlosianos, la autoafirmación. La convivencia griega entre el deporte y el arte encuentra aquí una actualización tardomoderna, que convertirá a su vez la transgresión en un desafío permanente. Con todo lo anterior, la estética de la existencia parece ya solamente dar pie a imponerse a los demás en un contexto omnipresente de competencia cuyos fines se han difuminado en el éxito de la autoafirmación. Aun así, en la célebre entrevista sobre el cuidado de sí, Foucault responde a una pregunta sobre el peligro de que el arte de vivir se «absolutice» y «tiranice» al sujeto: «no [hay tal peligro], dado que el riesgo de dominar a los otros y de ejercer sobre ellos un poder tiránico sólo proviene precisamente del hecho de que uno no se ha cuidado de sí y ha llegado a ser el esclavo de sus deseos»,⁹⁹ a lo que sigue un rechazo de la condena cristiana del amor propio.

Este es precisamente el punto donde la parresia parece perder lo violento de su carácter agónico, o al menos, donde su lucha es beneficiosa para ambas partes, en la medida en que concibe al otro o a los otros como parte necesaria de su ejercicio. Aun así, esta hipótesis no está libre de problemas. Como vimos, el parresiasta tiene en cuenta a los demás como meros receptores o partes pasivas de la acción, cuya verdad reciben y han de asimilar con el coraje de aceptarla. En el caso paradigmático del tirano, puede decirse que la verdad parresística trata de imponerse a la mentira, el tabú o el disimulo tiránicos, de acuerdo con el desafío en que consiste. Ahora bien, que la parresia se acoja a la estructura agonística tiene como consecuencia, de nuevo, la aparición de un elemento deportivo fundamental, al que Ferlosio se ha referido con el neologismo de «simultad» y que alude a aquella misma estructura del agón de toda batalla —quizá el más puro de los desafíos, en tanto la victoria implica la derrota del otro—, puesto que se define como la «relación que media entre dos implementos referidos a un mismo y único lugar vacío»; por eso *simultad* no viene de simultaneidad sino de *simultas*, esto es, rivalidad, enemistad y odio, aunque justamente define el hecho de ser a la vez dos (partes) y una (victoria).¹⁰⁰ Así, que la parresia se acoja a un esquema donde sólo cabe uno parece que dificulta la inclusión del otro;¹⁰¹ al revés, la parresia lo expulsa del lugar de la verdad entendida como victoria —no como hegemonía, pues en estos cursos Foucault no piensa en ninguna noción «construida» de la verdad—.¹⁰²

Pensando la parresia bajo las formas de la amistad o el diálogo entre iguales, puede surgir el mismo problema con la primacía de un sujeto que dice la verdad contra el sujeto que escucha. De acuerdo con la teoría narrativa de Ferlosio,¹⁰³ muy emparentada con la crítica a la ideología tardocapitalista en la medida en que defiende que toda narración se acoge a los esquemas de la épica —los cuales, en su obra,

no se distinguen de los del deporte o la guerra—, tal vez podamos mencionar un ejemplo de narración —sobre todo cinematográfica— como una forma de la parresia deportiva propia de nuestro tiempo. Se ha impuesto como esquema típico lo que podríamos llamar aquí una «épica de la autorrealización» bajo la cual el protagonista de una película o de una serie cumple con el destino de su identidad cuando se enfrenta con el personaje —y que puede ser un padre o una madre, un hermano o una hermana, un profesor, un vecino, una sinécdote de un colegio, una sociedad, una empresa, etc.— que estaba imposibilitándole su desarrollo personal o el cumplimiento no tanto de su vocación como de su identidad. Ese enfrentamiento suele darse cuando el protagonista dice una verdad mucho tiempo callada en un escándalo semejante al de la parresia; por eso mismo, la escena acostumbrada es la de un monólogo encendido en la que el receptor está perplejo y en silencio. Esta épica, igual que la del derecho narrativo de Ferlosio, concibe al personaje secundario como elemento referido al centro de coordenadas del protagonista y, por tanto, como mero contraste; de hecho, lo acostumbrado es que ese personaje sea tan plano en su maldad o su conflicto como en su bondad y su arrepentimiento posterior, con los que acepta sin problemas la nueva o verdadera identidad del protagonista en una reconciliación que da fin y sentido a la trama. Podría esgrimirse que esta reconciliación alude al beneficio que el otro recibe del parresiasta, y es posible que así sea, pero debería hacernos sospechar el hecho de que este esquema narrativo sea tan repetido, ya que, al concebir al otro como un contraste del yo protagonista y exhibir la épica autorrealizativa de este último, la parresia parece más un acto de afirmación que de resistencia en el contexto de una ética empresarial que impone esa transgresión como norma y el éxito en todas las esferas de la vida como elemento de distinción. Dicho rápidamente, no es que la parresia no pueda servir de crítica o de acto de resistencia, puesto que la verdad puede tener los efectos corrosivos que muestra Foucault, sino que parece haber quedado neutralizada en el momento en que su escándalo se ha convertido en norma.

Para terminar, un último apunte. Aunque hemos visto que Taylor opina que al cuidado griego le faltaba la «interioridad» o «reflexividad» moderna, Hegel y Huizinga llaman la atención sobre lo extremadamente espiritual del juego griego en contraposición con la lucha romana y con el deporte contemporáneo respectivamente. De acuerdo con lo que hemos visto de Ferlosio, puede que sólo Hegel haya captado el «espíritu» del deporte. Cuando revisamos la defensa que este último hace de que sólo el antagonismo desvinculado de la muerte capta el espíritu griego de expresión del yo, advertimos que se trataba de un encubrimiento del deporte como metáfora de la guerra precisamente en su puro carácter metafórico y desplazado a través del atributo compartido del agón. El concepto de «dioses» en Ferlosio remite a un desplazamiento como ese, en la medida en que descubre, bajo la pretendida secularización moderna del desafío deportivo, los dioses antiguos del sacrificio; muy bien sabe el lector de Ferlosio que «los dioses no han cambiado...».¹⁰⁴ Así, se

⁹⁸ Esa es justamente la crítica de Charles Taylor a Foucault en *Fuentes del yo*, op. cit., p. 663.

⁹⁹ Foucault, «La ética del cuidado de sí...», op. cit., p. 401.

¹⁰⁰ Toda la reflexión sobre la «simultad» está en Ferlosio, vol. III, pp. 463-468.

¹⁰¹ Judith Butler ha criticado la misma exclusión que Foucault hace del otro en *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, traducción de Horacio Pons, Buenos Aires: Amorrortu, 2012, pp. 153-183.

¹⁰² Foucault, «La ética del cuidado de sí...», op. cit., pp. 411-412.

¹⁰³ Ferlosio, vol. I, pp. 43-314.

¹⁰⁴ Ferlosio, vol. IV, p. 60.

defiende una ahistoricidad crítica¹⁰⁵ que emparenta lo primitivo y lo presente, lo antiguo y lo moderno, a través de una ideología épico-deportiva que se descubre bajo los discursos de distintas épocas y que permanece desnuda. Según lo visto aquí, es posible que esa ideología haya pervivido más de lo supuesto en el proyecto foucaultiano de la estética de la existencia, el cual, convertido en una metáfora de la guerra a través del deporte y guardando así el antagonismo más acendrado, ha convocado a los dioses del desafío, que son los de la competitividad, la disciplina y la egolatría. La heroización irónica de la estética de la existencia bajo las metáforas del heroísmo es quizás, por las paradojas hegelianas del agón, la más perfecta consumación del propio heroísmo, extendido por Foucault a todas las esferas de la vida en un gesto seguramente inconsciente, pero semejante al de la contaminación metafórica de la vida por parte de los discursos empresariales. Un error trágico de Foucault: ir a la Antigüedad para buscar otra forma de vida y traerse de allí la misma de la que iba huyendo.

5. Conclusiones. La negación de sí

Cuando empezábamos este trabajo refiriéndonos a las páginas finales de algunos estudios sobre el neoliberalismo, decíamos que el cuidado aparecía haciendo las funciones de un comodín, pero lo cierto es que, de tener esa carta un payaso pintado, no sería tan amable como pudiera parecer a simple vista, ya que tanto Dardot y Laval como Stimilli deslizan algunas críticas veladas a la estética foucaultiana de la existencia: los primeros, si bien habían defendido de paso la extrema diferencia del cuidado helénico con la ética empresarial,¹⁰⁶ dicen en itálicas que «una pura estetización de la ética es una pura y simple renuncia a una verdadera actitud ética»¹⁰⁷ y alertan contra el cuidado meramente individual; por su parte, la segunda sostiene que la fuerza del cuidado «no reside en la capacidad de adquirir una forma definida, sino sobre todo en no cristalizar de manera absoluta, su poder-no-ser más lo que, sin embargo, ha devenido».¹⁰⁸ Si combinamos ambos comentarios, tendremos como resultado que la filosofía más contemporánea del cuidado ha rechazado una estética positiva o afirmativa del yo, que no creo que pueda leerse más que como el rechazo de una afirmación de la identidad.

Si intentamos recapitular en pocas frases la crítica de la propuesta foucaultiana como síntoma de la ideología neoliberal, la cual hemos desprendido de la obra de Ferlosio, encontraremos que el elemento principal de la misma es que la conducta deportiva afirma radicalmente al sujeto: lo hace brillar, lo eleva en su egolatría sobre el contenido de su acción, lo pone en primer plano tautológicamente con el mero fin de mostrar que «aquí estoy yo». El problema que la prueba estoica o la parresia cínica pueden tener como herramientas de resistencia en el presente surge justamente allí donde se vuelven elementos de una voluntad gratuita y ególatra cuyo único fin es

la ceguera de su imposición en una estructura agónica, o sea, donde el cuidado se vuelve deportivo. Así las cosas, y de acuerdo con la importancia del deporte en la ideología tardomoderna, la propuesta foucaultiana incurre en la recomendación de varios elementos ideológicos que la neutralizan y la asimilan como una forma ideológica de vida más.

No obstante, el peligro de esta afirmación de uno mismo parece haberse tenido en cuenta tácitamente en las actualizaciones más contemporáneas de la propuesta de Foucault, quizás por la agudización de aquella ideología deportiva. En un libro publicado en 2005, *Dar cuenta de sí mismo*, Judith Butler sostiene que «la pérdida de sí es una aflicción necesaria, se pierde lo que nunca se tuvo»¹⁰⁹ a la vez que, en base a esa teoría negativa del sujeto, despliega una propuesta ética en la que no sólo los individuos tienen que dejar de exigirse coherencia entre sí puesto que nadie está conformado como un yo coherente, sino que han de suspender también «la demanda de auto-identidad». Así como Butler parece apostar —criticando a Foucault, dicho sea de paso— por una vacilación o incertidumbre de sí que consista en la renuncia a la afirmación de un sí mismo y abrace su diferencia o su pluralidad, Giorgio Agamben hace lo propio cuando sustituye la noción foucaultiana de cuidado por la de «uso» (*chresis, chresta*), con la que ha pretendido llevar la teoría de la «potencia destituyente» a la subjetividad. En la línea de lo dicho por Stimilli, el uso de sí se caracteriza como «una forma-de-vida [que] incessantemente depone las condiciones sociales en que se encuentra viviendo, sin negarlas, sino, sencillamente, usándolas».¹¹⁰ De nuevo, Agamben rebaja el componente afirmativo del cuidado y lo disocia de la identidad, que se niega en una forma de vida definida por su mudanza y su diferencia constante. Quizás podamos tomar estas propuestas como síntomas del agotamiento de Foucault y, en la medida en que llaman a ignorarse a uno mismo, quizás podamos denominarlas como una «negación de sí».

En la obra de Ferlosio, sobre el tema podemos encontrar, más que propuestas, un pecio contrario al cuidado, que lleva por título «Antisócrates» y que dice con exclamaciones: ««Conócete a ti mismo»; ¡sí, hombre, como si no tuviera uno otra cosa en que pensar!».¹¹¹ No obstante, en otro pecio, hay una diferencia entre dos morales que llaman a una autonegación semejante a las anteriores: mientras que la moral de identidad consiste en reafirmarse o seguir siendo idéntico a uno mismo, la moral de perfección encuentra su sentido en «dejar de parecerse a sí mismo, al menos un poquito cada día».¹¹² No hay mucho más en Ferlosio, excepto un villancico que, en su estribillo, canta: «Nazca el niño negativo, / nadie, nunca, nada, no». La propuesta es tan ninguna como su pesimismo, aunque quizás puede entreverse alguna salida justamente en las estrofas que aluden al agón: «Si amanece la arrogancia / de la fuerza y el valor, / niño débil y cobarde, / niño noche y deserción. // Si relumbran los fusiles / de la blanca afirmación, / niño oscuro, niño inerme, / niño niebla y evasión».¹¹³

¹⁰⁵ Sobre esa ahistoricidad, no debe dejar de verse lo que dice Ferlosio al respecto en *Las semanas del jardín*, vol. I, pp. 54-56.

¹⁰⁶ Laval y Dardot, *La nueva razón del mundo*, op. cit., pp. 339-341.

¹⁰⁷ *Ibíd.*, p. 408.

¹⁰⁸ Stimilli, *La deuda del viviente*, op. cit., p. 217.

¹⁰⁹ Butler, *Dar cuenta de sí mismo*, op. cit., p. 93.

¹¹⁰ Giorgio Agamben, *El uso de los cuerpos. Homo Sacer*, IV, 2, traducción de César Palma, Valencia: Pre-Textos, 2017, p. 302.

¹¹¹ Ferlosio, *Campo de retamas*, op. cit., p. 88.

¹¹² *Ibíd.*, p. 108.

¹¹³ *Ibíd.*, p. 179.

Referencias

- Agamben, Giorgio, *El uso de los cuerpos. Homo Sacer, IV, 2*, traducción de César Palma, Valencia: Pre-Textos, 2017
- Butler, Judith, *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, traducción de Horacio Pons, Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- Benjamin, Walter, «Destino y carácter», en *Obras. Libro II*, vol. 1, edición española al cuidado de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero, Madrid: Abada, 2007, pp. 175-182.
- Benjamin, Walter, «Parque central», en *Obras. Libro I*, vol. 2, edición al cuidado de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero, Madrid: Abada, 2008, pp. 261-301.
- Benjamin, Walter, *Sobre Baudelaire*, Madrid: Abada, 2023.
- Castro Orellana, Rodrigo, *Ética para un rostro de arena: Michel Foucault y el cuidado de la libertad*, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2004.
- Castro Orellana, Rodrigo, «Ética y Libertad: La pars construens de la filosofía foucaultiana», *Revista de Filosofía* (Universidad de Chile), vol. 62, 2006, pp. 117-138. DOI: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602006000100008>
- Chaves González, Julián, «La empresa, la deuda y el reto. Un mapa conceptual del sujeto neoliberal», *RECERCA. Revista de pensamiento i anàlisi*, 2023, pp. 1-20. DOI: <https://doi.org/10.6035/recerca.6812>
- Derrida, Jacques, *Limited Inc.*, traducción de Javier Pavez, Santiago de Chile: Pólvora, 2018.
- Eagleton, Terry, *Ideología. Una introducción*, traducción de Jorge Vigil, Barcelona: Paidós, 1997.
- Fisher, Mark, *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*, traducción de Claudio Iglesias, Buenos Aires: Caja Negra, 2018.
- Foucault, Michel, «¿Qué es la Ilustración?», traducción e introducción de Antonio Campillo, *Daimon*, nº 7, 1993, pp. 5-18.
- Foucault, Michel, «¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]», traducción de Javier de la Higuera, *Daimon*, nº 11, 1995, pp. 5-25.
- Foucault, Michel, «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad», en *Estética, ética y hermenéutica*, traducción de Ángel Gabilondo, Barcelona: Paidós, 1999, pp. 393-415.
- Foucault, Michel, «El cuidado de la verdad», en *Estética, ética y hermenéutica*, traducción de Ángel Gabilondo, Barcelona: Paidós, 1999, pp. 369-380.
- Foucault, Michel, «El retorno de la moral», en *Estética, ética y hermenéutica*, traducción de Ángel Gabilondo, Barcelona: Paidós, 1999, pp. 381-391.
- Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, traducción de Tomás Segovia, México: Siglo XXI, 2005.
- Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad III. La inquietud de sí*, traducción de Tomás Segovia, México: Siglo XXI, 2007.
- Foucault, Michel, *Seguridad, territorio, población. Curso del Collège de France (1977-1978)*, traducción de Horacio Pons, Madrid: Akal, 2008
- Foucault, Michel, *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*, traducción de Horacio Pons, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009 [texto original en francés citado, Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, París: Seuil/Gallimard, 2008].
- Foucault, Michel, *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, traducción de Horacio Pons, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Foucault, Michel, *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)*, traducción de Horacio Pons, Madrid: Akal, 2016.
- Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1982)*, traducción de Horacio Pons, Madrid: Akal, 2021 [texto original en francés citado, Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, París: Seuil/Gallimard, 2001].
- García Romero, Fernando, *El deporte en la Grecia antigua*, Madrid: Síntesis, 2019.
- Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, traducción de José Gaos, Madrid: Alianza, 2012.
- Hidalgo Bayal, Gonzalo, *Camino de Jotán. El desierto de Takla Makán. Lecturas de Ferlosio*, Cáceres: La Moderna, 2019.
- Huizinga, Johan, *Homo Iudens. El juego como elemento de la historia*, Lisboa: Azar, 1943.
- Laval, Christian y Dardot, Pierre, *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, traducción de Alfonso Diez, Barcelona: Gedisa, 2015
- Markula, Pirkko, «The Technologies of the Self: Sport, Feminism, and Foucault», *Sociology of Sport Journal*, 20, 2003, pp. 87-107.
- Markula, Pirkko y Pringle, Richard, *Foucault, Sport and Exercise*, Londres: Routledge, 2006.
- Mortara Garavelli, Bice, *Manual de retórica*, traducción de Mª José Vega, Madrid: Cátedra, 1991.
- Mumford, Lewis, *Técnica y civilización*, traducción de Constantino Azar de Acevedo, Madrid: Alianza, 1979.
- O'Leary, Thimoty, *Foucault and the Art of Ethics*, Londres: Continuum, 2002.
- Ortega y Gasset, José, «El origen deportivo del estado», en *Obras completas. Tomo II. El espectador (1916-1934)*, Madrid: Revista de Occidente, 1963, pp. 607-624.
- Patočka, Jan, *Platón y Europa*, traducción de Marco-Aurelio Galmarini, Barcelona: Edicions 62, 1991.
- Rail, Genèvieve y Harvey, Jean, «Body at Work: Michel Foucault and the Sociology of Sport», *Sociology of Sport Journal*, 12, 1995, pp. 164-179.
- Sánchez Ferlosio, Rafael, «Transgresores y ofendidos», *El País*, 25 de febrero de 2006.
- Sánchez Ferlosio, Rafael, *Campo de retamas. Pecios reunidos*, Barcelona: Literatura Random House, 2015.
- Sánchez Ferlosio, Rafael, *Ensayos I, II, III y IV (4 vols.)*, edición al cuidado de Ignacio Echevarría, Barcelona: Debate, 2015-2017.
- Schmid, Wilhelm, *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*, traducción de Germán Cano, Valencia: Pre-Textos, 2002.

- Searle, John R., «Reiterating the differences. A reply to Derrida», *Glyph*, 1(2), pp. 198-208.
- Stella, Andrea, *¿Qué es la filosofía? Foucault, Patočkay la noción de cuidado*, tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2017.
- Stimilli, Elettra, *La deuda del viviente. Ascesis y capitalismo*, traducción de José Miguel Burgos Mazas, Valencia: Pre-Textos, 2022.
- Taylor, Charles, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, traducción de Ana Lizón, Barcelona: Paidós, 2016.
- Valdecantos, Antonio, *La excepción permanente. O la construcción totalitaria del tiempo*, Madrid: Díaz & Pons, 2014.
- Valdecantos, Antonio, *Manifiesto antivitalista*, Madrid: Catarata, 2018.
- Valdecantos, Antonio, *La modernidad póstuma*, Madrid: Abada, 2022.
- Veblen, Thorstein, *Teoría de la clase ociosa*, traducción de Carlos Mellizo, Madrid: Alianza, 2021.