



La dimensión estética de la existencia. La vida como obra de arte. De Sócrates (c.470-399) a San Agustín (354-430)

The Aesthetic dimension of Existence. Life as a work of art. From Socrates (c.470-399) to Saint Augustine (354-430)

A dimensão estética da existência. A vida como obra de arte. De Sócrates (c.470-399) a Santo Agostinho (354-430)

María CECILIA COLOMBANI¹

Resumen: El proyecto de la presente comunicación consiste en destacar ciertos rasgos de la dimensión parrhesiástica presentes en Sócrates para, desde ese presupuesto teórico, desarrollar un arco de lectura con la confesión en san Agustín. El propósito es tender una línea de continuidad con lo que podemos considerar un acto de veridicción en sentido foucaultiano. Nos mueve el interés por marcar una línea de parentesco entre una función parrhesiástica y un dispositivo confesional y ver qué consecuencias ético-antropológicas se dan a partir de tales actos. Sobre todo, cómo ambas prácticas discursivas, que obedecen a reglas específicas de formación, se relacionan con las llamadas artes de la existencia vinculadas a la dimensión *etho-poietica* de hacer de la vida una obra de arte en una clara dimensión estética; este es el andarivel que queremos transitar para pensar la cuestión estética, asociada a la ética y a la política, en tanto actos que se dan en el marco de relaciones de poder que producen transformaciones sobre lo real.

Abstract: The present communication consists of highlighting certain features of the parrhesiastic dimension present in Socrates so that, from this theoretical presupposition, we can develop an arc of reading with the confession in Saint Augustine. The purpose is to build a line of continuity with what we can consider an act of veridiction in the Foucauldian sense. We are motivated by the interest in marking a line between a parrhesiastic function and a confessional device and see what ethical-anthropological consequences are given from such acts. Above all, how both discursive practices, which obey specific rules of formation, are related to the so-called arts of existence linked to the etho-poietic dimension of making life a work of art; this is the path we want to travel to think the aesthetic question, associated with ethics and politics, as acts that occur within the framework of power relations that produce transformations on the real.

¹ Universidad Nacional de Mar del Plata, Universidad de Morón, UBACyT. *E-mail:* ceciliacolombani@hotmail.com.



Keywords: Parrhesia – Confession – Foucault – Truth.

Palabras-clave: Parresía – Confesión – Foucault – Verdad.

ENVIADO: 11.11.2018

ACEPTADO: 06.03.2019

El proyecto de la presente comunicación consiste en poner de manifiesto ciertos rasgos de la dimensión parresiástica presentes en Sócrates para, desde ese presupuesto teórico, tender un arco de lectura con la confesión en san Agustín. El propósito es desplegar una línea de continuidad con lo que podemos considerar un acto de veridicción en sentido foucaultiano.

Nos mueve el interés por marcar un parentesco entre una función parresiástica y un dispositivo confesional y ver qué consecuencias ético-antropológicas se dan a partir de tales actos. Además desentrañaremos cómo ambas prácticas discursivas, que obedecen a reglas específicas de formación², se relacionan con las llamadas artes de la existencia vinculadas a la dimensión *etho-poiética* de hacer de la vida una obra de arte en una clara dimensión estética; este es el camino que queremos transitar para pensar la cuestión estética, asociada a la ética y a la política, en tanto actos que se dan en el marco de relaciones de poder que producen transformaciones sobre lo real.³

I. *Parresía*: la preocupación por la verdad. El verdadero parresiastés

La función parresiástica se inscribe en el escenario de la contienda político-social, más allá de las resonancias en el cuidado de sí como gesta subjetivante. Es, sin duda, donde puede y debe aparecer la función que estamos indagando. Es el Sócrates más polémico el que denuncia la injusticia que degrada a la ciudad, el que nos puede devolver una arista de la función en cuestión, al tiempo que inscribe su *speech act* en el marco de una metáfora médica ya que la ciudad está enferma de injusticia.

En primer lugar debemos establecer el campo de significación de la palabra *parresía* para delimitar su uso: “Existen tres usos de la palabra: la forma nominal ‘*parresía*’; la forma verbal ‘*parresiázomai*’; y existe también la palabra ‘*parresiastés*’ [...] ‘Parresía’ es traducida normalmente al castellano por ‘franqueza’ [...] ‘*Parresiázomai*’ es hacer uso

² FOUCAULT, Michel. *El Orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets, 1992.

³ COLOMBANI, María Cecilia. *Foucault y lo político*. Buenos Aires: Prometeo, 2009, pp. 239-246.

de la *parresía*, y el ‘*parresiastés*’ es alguien que utiliza la *parresía*, es decir alguien que dice la verdad”.⁴ La *parresía* implica entonces el acto verbal de decirlo todo, de decir con franqueza todo cuanto se tiene en mente. El *parresiastés* es aquel que no oculta nada, que abre su alma y su corazón en un acto libre y franco, movido por el deseo de que la verdad aparezca, de no invisibilizar nada, de que ningún elemento quede velado, esto es, silenciado u olvidado según la intrínseca duplicidad de la palabra *a-letheia*.

El primer punto a rescatar es la *preocupación por la verdad* vinculada, además, a la partición entre la buena constitución del hombre y la mala en clara perspectiva ético-antropológica. La verdad parece ser la bisagra que territorializa tanto a las prácticas discursivas, sociales y políticas como a quien hace uso de ellas. Tal como sostiene Foucault: “En la *parresía* se presupone que el hablante proporciona un relato completo y exacto de lo que tiene en mente, de manera que quienes escuchen sean capaces de comprender exactamente lo que piensa el hablante”.⁵

He aquí un punto clave en el juego que venimos rastreando ya que, en este punto, podemos ubicar la actitud de Sócrates en el marco de una metáfora médica, en el complejo escenario de lo que significa el mal de la ciudad. El uso de la *parresía* es terapéutico, ya que la denuncia de ciertas prácticas constituye el primer paso del saneamiento de la *pólis*. Más adelante veremos cómo esta misma función terapéutica se da en la confesión a modo de liberación.

En la negatividad de los comportamientos individuales hay un daño manifiesto a la ciudad. El primer daño es sobre quien los pronuncia, pero, sin duda, se hace extensivo a todos los hombres que habitan la *pólis*, en el marco de la línea de continuidad entre el individuo como micro-cosmos y la ciudad como macro-cosmos. La justicia en el individuo repercute directamente en la justicia de la *pólis* porque, en última instancia, el individuo y la ciudad son estructuras isomórficas.

Estamos en presencia de una asociación clásica: el *tópos* del sujeto y el territorio de la ciudad son campos afines. Hombre, hogar y *pólis* constituyen una unidad indisoluble y, tanto la salud como la enfermedad, se dan en todos los *tópoi* sin excepción.

Del mismo modo, si lo pensamos sobre los beneficios que la salud acarrea, este uso de la *parresía*, que parece tener en la figura Sócrates un actor privilegiado, y el buen empleo de la denuncia como acción moral, proporcionan los mejores beneficios al hombre y a la ciudad, ya que ambos ejercicios están sostenidos por el apego a la

⁴ FOUCAULT, Michel. *Discurso y verdad en la Antigua Grecia*. Buenos Aires: Paidós, 2004, p. 36.

⁵ FOUCAULT, Michel. *Discurso y verdad en la Antigua Grecia*, *op. cit.*, p. 39.

verdad. Tal como recuerda Foucault: “en la *parresía*, el *parresiastés* actúa sobre la opinión de los demás mostrándoles, tan directamente como sea posible, lo que él cree realmente”.⁶

Un nuevo punto de contacto aparece en el análisis. La clave nos la devuelve una pregunta que se formula el propio Foucault: “Pero ¿dice el *parresiastés* lo que él cree que es verdadero, o dice lo que realmente es verdadero? En mi opinión, el *parresiastés* dice lo que es verdadero porque él sabe que es verdadero; y sabe que es verdadero porque es realmente verdadero”.⁷ Está apareciendo el vínculo entre *parresía* y franqueza; asimismo, podemos también establecer el vínculo entre crítica y *parresía*: “El *parresiastés* no sólo es sincero y dice lo que es su opinión, sino que su opinión es también la verdad. Dice lo que él sabe que es verdadero”.⁸

Podemos, en estas líneas de coincidencia, establecer el vínculo con la idea precedente. Quien conoce la verdad es, a su vez, quien es capaz de llevar la salud a la *pólis* y lo hace en calidad de *iátrós*, de médico, siguiendo la metáfora médica que hemos propuesto. Conocer la verdad y hablar en nombre de la verdad, sea en el acto parresiástico, sea en el gesto de denuncia, se inscriben en el horizonte terapéutico de sanear la ciudad del peor enemigo: la falsedad o la corrupción, caras de un mismo fenómeno.

Hasta este punto hemos tratado de destacar muy escuetamente el impacto de la *parresía* como aquel acto discursivo que pronuncia la verdad como acción tendiente a hacerse cargo de uno mismo, tomarse bajo la dirección de sí, cuidarse, atenerse, para ocupar antropológicamente el registro deseado de un *kalokagathós*. La experiencia de recorrer ciertas prácticas de sí para devenir un sujeto ético en el escenario dominado por el campo lexical del verbo *epimeléo*, “cuidarse, atenderse, tomarse cargo”, es el enclave donde el sujeto se vincula con su dimensión interna. Supone simultáneamente recorrer ciertas prácticas enunciativas ya que es la palabra la que da cuenta de tal experiencia.

La palabra es la que abre el registro de lo que se dice y da visibilidad. Es por su mediación discursiva que el sujeto toma contacto con su interioridad, exactamente en el punto de lo que constituye la *epistrophe heautou*, esto es el retorno sobre sí, la vuelta sobre uno mismo, el giro hacia la interioridad. Ahora bien, el campo lexical del verbo *epistrophéo* conduce a un *tópos* singular en el retornar o volverse sobre sí: el alma. Ese es el lugar de encuentro.

⁶ FOUCAULT, M., *Discurso y verdad en la Antigua Grecia*, op. cit., p. 37.

⁷ FOUCAULT, M., *Discurso y verdad en la Antigua Grecia*, op. cit., p. 39.

⁸ FOUCAULT, M., *Discurso y verdad en la Antigua Grecia*, op. cit., p. 39.

San Agustín ofrece su testimonio-palabra en el marco de una alabanza porque su *lógos* es un intento de alcanzar al Señor, verdadero objeto de amor. Así lo refiere cuando afirma, “Quiero recordar mis pasadas fealdades y las carnales corrupciones de mi alma no porque las ame, sino por amarte a ti, Dios mío. Por amor de tu amor hago esto, recorriendo con la memoria, llena de amargura, aquellos mis caminos perversísimos”.⁹ Acto confesional a partir del cual, desde la verdad pronunciada y exhibida, se opera el anhelado contacto con el Señor, al tiempo que el sujeto transforma su ser singular, apropiándose de un *lógos* que lo hace mejor.

Michel Foucault denomina *veridicciones* a aquellos actos en los cuales los sujetos son llevados, ya sea por sí mismos, ya sea por acción externa, a pronunciar la verdad sobre ellos mismos, despegando un universo discursivo, cuya arquitectura deviene construcción testimonial, articulado en la memoria; una memoria funcional al sueño higiénico de purificarse y ser merecedor del amor del Padre. Se opera pues, una misma apuesta teleológica: el alivio, la liberación de lo que perturba, aquello que llena de amargura e implica, de algún modo, una apuesta terapéutica.

“Con todo, permíteme que hable en presencia de tu misericordia, a mí, tierra y ceniza; permíteme que hable, porque es a tu misericordia, no al hombre, mi burlador, a quien hablo. Tal vez también tú te reirás de mí; mas vuelto hacia mí, tendrás compasión de mí”.¹⁰ La palabra se dirige a quien es capaz de perdonar en el marco de la metáfora amorosa que el dios agustino despliega. Es un padre misericordioso, capaz de amar y guiar a sus criaturas. Desde esta dimensión amorosa se explica la súplica, el ruego y el testimonio como ofrenda al Padre que ama y perdona a sus hijos. “Tú” máximo¹¹ que se alza frente a la precariedad ontológica de quien ofrece su palabra como forma de cuidarse a sí mismo en gesto ético y estético.

Pasaremos a continuación a analizar en particular la práctica confesional agustiniana y a extraer algunas conclusiones de orden antropológico, apuntando sobre todo a enfatizar el nudo donde el discurso compromete los modos de subjetivación y la *epimeleia* como cuidado de uno mismo, tratando de establecer el vínculo entre la práctica discursiva y las *tekhnai tou biou*. En tendemos por artes de la existencia a “las prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y

⁹ *Confesiones*, II, 1, 1. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2013. Traducción y notas por Ángel Custodio Vega.

¹⁰ *Confesiones*, I, 6, 7.

¹¹ BUBER, Martin. *Yo Tú*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1974.

hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo”.¹²

Desde la Grecia Clásica, desde las tecnologías del yo, desde la *parrhesía* socrática¹³, el decir la verdad de uno mismo representa el acto ético-estético por excelencia porque apunta a vivir la vida bajo los principios de lo bueno y de lo bello. El discurso recoge la aventura interior y pone en *lógos* la hermenéutica del sujeto; lo posiciona como el sujeto del discurso y como el sujeto de la acción, desplegando la gesta que convierte al sujeto en dueño de sí. Como sujeto soberano es responsable de sus propios actos, asume su propia transformación y se convierte en un sujeto mejor que deviene amo de sí y de su discurso.

La confesión implica una particular relación consigo mismo. Esta nueva relación con la verdad determinará particulares modos de subjetivación, nuevas técnicas de transformación de las conciencias y peculiares formas del universo discursivo.

Agustín refiere la escena confesional frente a un interlocutor de lujo. “¡Ay de mí! Dime por tus misericordias, Señor y Dios mío, qué eres para mí. Di a mi alma: ‘Yo soy tu salud’. Pero díselo de modo que lo oiga. He aquí los oídos de mi corazón delante de ti; ábrelos y di a mi alma “Yo soy tu salud”. Pero díselo de modo que lo oiga. He aquí los oídos de mi corazón delante de ti; ábrelos y di a mi alma “Yo soy tu salud.”¹⁴ Retorna la metáfora médica que propusiéramos para pensar la *parrhesía*.

En este caso la palabra ante el Señor y la escucha misericordiosa del Padre es una forma terapéutica de recobrar la salud y el vigor del alma. ¿En qué medida el verbo *therapeúo* nos ubica en el *tópos* que estamos problematizando? El verbo alude a la acción de “estar al servicio de, cuidar, guardar, atender, tener cuidado de, honrar, curar”. Indudablemente la riqueza semántica nos permite abrir líneas de análisis y pensar, por ejemplo, la perspectiva del re-conocimiento. Conocerse a sí mismo implica reconocerse como persona y ese gesto supone honrarse. Honrar la propia vida, la cual toma, una vez más, un cierto valor estético. Honrar la propia existencia como modo de consolidarse en el propio honor.

¹² FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad*. Tomo II. *El uso de los placeres*. México: Siglo XXI, 1991, p. 14.

¹³ La preocupación por los actos de decir la verdad en el marco de escenarios ritualizados constituyó uno de los últimos intereses intelectuales de Michel Foucault y, en ese marco, se recorta se inquietud por la *parrhesía* como *speech act* y, en particular, la *parrhesía* socrática, donde se visualiza la alianza entre palabra y sabiduría.

¹⁴ *Confesiones*, I, 5, 5.

El verbo *therapeúo*, fuertemente ligado a un horizonte terapéutico en tanto curativo, nos retrotrae a una instancia previa de enfermedad, que naturalmente hay que restaurar. Cuidar es previo a curar, cuidar-se evita curarse, porque la acción trabaja exactamente en el punto de la armonía, del equilibrio que evitará lo que luego, de otro modo, habrá que curar.

La verdad que no sale a la luz, que no se pronuncia, oprime el alma, causa malestar, daña el espíritu y el cuerpo. Agustín lo sabe y por ello afirma: “Y ciertamente, Señor, a cuyos ojos está siempre desnudo el abismo de la conciencia humana, ¿qué podría haber de oculto en mí, aunque yo no te lo quisiera confesar? Lo que haría sería escondérmeme a ti de mí, no a mí de ti”.¹⁵ “He aquí mi corazón, Dios mío; helo aquí por dentro. Ve, porque tengo presente, esperanza mía, que tú eres quien me limpia de la inmundicia de tales afectos, atrayendo hacia ti mis ojos y librando mis pies de los lazos que me aprisionaban”.¹⁶ Así ofrece su corazón quien exhibe su interioridad como constitución de sí, como sujeto moral para hacer de su vida un objeto bello; otorgarle al *bíos* una dimensión estética en la medida en que el sujeto se convierte en el artesano de su propia existencia.

“No obstante esto, Médico mío íntimo, hazme ver claro con qué fruto haga yo esto. Porque las confesiones [...], cuando son leídas y oídas, excitan el corazón para que no se duerma en la desesperación y diga: “No puedo”, sino que le despierte al amor de tu misericordia y a la dulzura de tu gracia, por la que es poderoso todo débil que se da cuenta por ella de su debilidad”.¹⁷ Esta toma de conciencia de sí en el marco de la precariedad que caracteriza a los mortales, es, no obstante, el inicio de una entrega para devenir antropológicamente un sujeto mejor, capaz de darle a su vida una forma bella, moldearla como un artista moldea su obra.

“Pues, ¿por qué te hago relación de tantas cosas? No ciertamente para que las sepas por mí, sino que excito con ellas hacia ti mi afecto y el de aquellos que leyeren estas cosas, para que todos digamos: Grande es el Señor y laudable sobremanera [...] Hacémoste, pues, patente nuestro afecto confesándote nuestras miserias y tus misericordias sobre nosotros, para que nos libres enteramente”.¹⁸ Verdadera hermenéutica del pensamiento. La hermenéutica de sí se juega enteramente en el acto de verbalización, en el solo hecho del verbalizar en el marco de un escenario amoroso

¹⁵ *Confesiones*, X, 2, 2.

¹⁶ *Confesiones*, IV, 6, 11.

¹⁷ *Confesiones*, X, 3, 4.

¹⁸ *Confesiones*, XI, 1.

donde el amor del Padre a sus hijos y de estos al Padre es la condición de posibilidad de cualquier gesta salvífica y terapéutica.

“Confiese, pues, lo que sé de mí; confiese también lo que de mí ignoro; porque lo que sé de mí lo sé porque tú me iluminas, y lo que de mí ignoro no lo sabré hasta tanto que mis tinieblas se conviertan en mediodía en tu presencia”.¹⁹ La metáfora médica se relaciona con esta metáfora lumínica. Amar a Dios y vivir bajo su amparo es el pasaporte a ese mediodía sin sombras que arroja al sujeto a la más plena luminosidad. El cuidado de uno mismo, que, recordémoslo una vez más, implica el giro sobre la propia interioridad, retorna en esta claridad que ilumina el alma y conjura las tinieblas y la oscuridad de cualquier tipo de desviación. Es esta la opción existencial por una política estetizante.

Conclusiones

Nuestro proyecto consistió en indagar ciertos rasgos comunes ente la dimensión parresiástica presentes en Sócrates y la confesión en san Agustín a fin de relevar una línea de continuidad en el vínculo existente entre un acto de veridicción y una estética de la existencia como hermenéutica de sí.

Nos movió el interés de reflexionar sobre la función parresiástica y el dispositivo confesional para resaltar las consecuencias ético-estético-antropológicas que se dan a partir de tales actos de habla, en el maco general de las llamadas artes de la existencia, tendientes a hacer de la vida una obra de arte; este es el *tópos* que transitamos para pensar la cuestión estética, asociada a la ética.

En Agustín se da esa necesidad ineludiblemente existencial de convertir la propia vida en un objeto bello y bueno. Resabios de la vieja *kalokagathía* socrática que, desde el fondo de los tiempos clásicos, resuena con fuerza moral. Dice Agustín al respecto: “Oye, Señor, mi oración, a fin de que no desfallezca mi alma bajo tu disciplina ni me canse de confesar tus misericordias, con las cuales me sacaste de mis pésimos caminos, para serme dulce sobre todas las dulzuras que seguí, y así te ame fortísimamente, y estreche tu mano con todo mi corazón, y me libres de toda tentación hasta el fin”.²⁰

¹⁹ *Confesiones*, X, 6, 7.

²⁰ *Confesiones*, I, 15, 24.



Susana BEATRIZ VIOLANTE, Ricardo da COSTA (orgs.). *Mirabilia 28 (2019/1)*
The Medieval Aesthetics: Image and Philosophy
La Estética Medieval: Imágen y Filosofía
A Estética Medieval: Imagem e Filosofia

Jan-Jun 2019/ISSN 1676-5818

Fuentes

SAN AGUSTÍN. *Confesiones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2013. Traducción y notas por Ángel Custodio Vega

Bibliografía

- BUBER, M. *Yo y tú*, Buenos Aires Nueva Visión, 1974
COLOMBANI, María Cecilia. *Foucault y lo político*. Buenos Aires: Prometeo, 2009.
DELUMEAU, Jean. *La Confesión y el perdón*. Madrid: Alianza Editorial, 1992
FOUCAULT, Michel. *El Orden del Discurso*. Buenos Aires: Tusquets, 1992.
FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad. El uso de los placeres*. México: Siglo XXI, 1991.
FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad. La inquietud de sí*. México: Siglo XXI, 1991.
FOUCAULT, Michel. *La Hermenéutica del sujeto*. La Plata: Altamira, 1996.
FOUCAULT, Michel. *Discurso y verdad en la Antigua Grecia*, Buenos Aires: Paidós, 2004.