

# Ser Agente de la Verdad

## Filosofía y política en el estudio de la *parrhesía* antigua de Michel Foucault

Being an Agent of Truth.

Philosophy and Politics in Michael Foucault's Studies on Ancient Parrhesia

Beatriz DUARTE BLANDO y José Ángel VALERO MARTÍNEZ

Universidad Complutense de Madrid - Universidad Autónoma de Madrid

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2016.12.002>

Recibido: 21/11/2013  
Aprobado: 12/10/2016

**Resumen:** El concepto de parrhesía resulta ser un elemento clave en la última etapa del proyecto foucaultiano de realizar una historia del pensamiento, no sólo por cuanto supone una contribución al análisis de las técnicas de cuidado de sí, sino porque además permite dar cuenta de la configuración histórica de una forma específica de entender el ejercicio filosófico como práctica de vida, que alcanza su expresión en una relación determinada con la práctica política. Explicitar la especificidad de dicha relación es el cometido del presente escrito.

*Palabras clave:* parrhesía, subjetividad, veracidad, cuidado.

**Abstract:** The concept of Parrhesía becomes a key notion in the last stage of Foucault's project of accomplishing a History of Thought, not only because it contributes to the analysis of techniques of care of the self, but also because it allows an account of the historical configuration of a specific understanding of the philosophical exercise as a practice of life, that is expressed in a certain connection with the political practice. Specifying the mentioned connection is the aim of this paper.

*Keywords:* parrhesía, subjectivity, veracity, care.

## 1. La constitución de la filosofía como decir veraz

El poliédrico conjunto de referencias al concepto griego de *parrhesía* que constituyen una parte notable de los estudios foucaultianos, el minucioso rastreo de sus alteraciones semánticas y sus manifestaciones prácticas, ofrecen, además, un terreno diáfano para el planteamiento de las relaciones entre filosofía y política en una de sus dimensiones específicas, esto es, como formas de discurso que guardan algún tipo de parentesco debido al modo en que permiten problematizar el dominio de la praxis y que consiste fundamentalmente en exigir por parte del sujeto una relación reflexiva con su capacidad de acción. En adelante, se tratará de desglosar algunos modos de exposición de aquella dimensión localizables en la genealogía del decir veraz que Foucault trata de llevar a cabo en especialmente en el curso de 1983, *El gobierno de sí y de los otros*, pero también en otras intervenciones de algún modo u otro relacionadas con la noción de *parrhesía*.

Acaso pudiera no ser del todo trivial comenzar por indicar que el interés en la *parrhesía* antigua surge entre los mismos pilares del pensamiento foucaultiano sobre los cuales la cuestión del gobierno de sí y de los otros se plantea como práctica en la cual se articulan focos de experiencia<sup>1</sup>: “Me parece que al examinar la noción de *parrhesía* puede verse el entrelazamiento del análisis de los modos de veridicción, el estudio de las técnicas de gubernamentalidad y el señalamiento de las formas de práctica de sí. La articulación entre los modos de veridicción, las técnicas de gubernamentalidad y las prácticas de sí fue, en el fondo, lo que siempre intenté hacer”<sup>2</sup>.

De ese modo el análisis foucaultiano del concepto de *parrhesía* se realiza desde la perspectiva de un estudio de las formas de cuidado mediante las cuales es posible detectar la configuración de una subjetividad a partir de una técnica sobre sí. En efecto, en los años ochenta el proyecto de Foucault comienza a pivotar sobre aquellos elementos de los procesos de subjetivación de las sociedades occidentales que nos permitirían observar cómo los individuos se reconocen como sujetos prácticos a través de ciertas artes de la existencia<sup>3</sup>. Es justamente este desplazamiento, aquel que va de las formas de control y los

<sup>1</sup> Entendiendo por esta expresión el objeto de una historia del pensamiento que Foucault opone a una historia de las mentalidades y a una historia de los sistemas representativos, cf. Foucault, M. *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires, FCE, 2009, pp. 18.19, donde lo relevante ha de ser “el modo en que un campo aporético de experiencia, o un conjunto de prácticas eran aceptadas sin cuestionarlas, que eran familiares y sin discusión, se convierte en un problema, genera discusión y debate, incita nuevas reacciones, y produce una crisis en el comportamiento, las prácticas y las instituciones previamente silenciosos” Foucault, M. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Barcelona, Paidós, 2004, pp.108-109.

<sup>2</sup> Foucault, M. *El coraje de la verdad*. Buenos Aires, FCE, 2010, p. 27.

<sup>3</sup> “Por ellas hay que entender 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 a sí mismos, modificarse en su ser

procesos de normalización a la pragmática de sí, el gesto que debe ser tomado en consideración al dirigirnos a la noción de verdad aparejada al término *parrhesía*. Ésta, lejos de consistir en la relación objetiva descrita por el símil de la correspondencia que presupone la teoría del conocimiento, consiste principalmente en una estrategia por medio de la cual el sujeto se constituye en relaciones consigo mismo y con los otros, formando parte de las “técnicas específicas que los hombres utilizan para entenderse a sí mismos”<sup>4</sup>. En este caso se trata de la constitución de sí mismo como individuo verídico<sup>5</sup> que se arriesga en el compromiso de decir aquello que se experimenta como verdad. En relación con esto conviene señalar, primero, que el estudio de estas relaciones entre subjetividad y verdad se realizan desde la perspectiva de una ontología de los discursos de veridicción en la medida en que se dirige a las estrategias discursivas mediante las cuales se problematizan los diversos modos de ser del sujeto<sup>6</sup> y, segundo que dichas estrategias son tomadas en el plano de una dramática, esto es, no como el antecedente en una relación de causalidad con el sujeto práctico al que daría lugar, sino como una escenificación a través de la cual poder semantizar las técnicas de sí del sujeto<sup>7</sup> y trazar, no una historia de los sentidos de verdad, sino una historia de las formaciones de espacios de verdad.

De acuerdo con esto, la noción de *parrhesía* emerge en el curso de 1983 como un modo de decir tematizado en la antigua Grecia en torno a los siguientes rasgos: i) *parrhesía* como decir veraz consiste un acontecimiento irruptivo debido a que reviste un cierto carácter de riesgo: en tanto que enunciado no delimita un estado de cosas ni produce un marco de realidad definido sino que, por el contrario, da lugar a consecuencias imprevisibles y elimina cualquier índice de garantía; “genera una fractura y abre el riesgo: posibilidad, campo de peligros o, en todo caso, eventualidad no determinada”<sup>8</sup>. ii) semejante riesgo se deriva de un doble pacto que el sujeto hace con respecto de lo que dice y con respecto de su voluntad de obligarse a decirlo que Foucault describe como el “libre coraje por el cual uno se liga a sí mismo en el acto de decir la verdad”<sup>9</sup>, de ese modo la condición del enunciado parrhesiástico no denota ninguna relación de evidencia con su contenido, antes bien, exhibe un sentimiento de libertad por parte del hablante por el cual, sea cual fuere su reclamo, éste siempre experimenta la necesidad de que deba ser públicamente manifestado. En último lugar, iii) dado que abre una relación indefinida entre un hablante y un público, ésta siempre despliega una situación dentro de la cual aparecen cuestiones concernientes al control, el gobierno y en general remiten a un escenario político.

Pues bien, nos interesa señalar un momento preciso en el trazado de la genealogía de la *parrhesía*, una forma dramática concreta en la cual comienza a dejar de ser experimentada

singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo” Foucault, M. *Historia de la sexualidad. Vol II. El uso de los placeres*. Madrid, Siglo XXI, 2009, pp. 16-17.

<sup>4</sup> Foucault, M. “Tecnologías del yo”. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona, Paidós, 1990, p. 48.

<sup>5</sup> Atendiendo a que Foucault propone la noción “vericidad” para desmarcarse de las connotaciones del concepto de “hablar franco”, ligado a la dirección de la conciencia y denotar así lo propio del hombre que practica el decir veraz, cf. Foucault, M. *El gobierno de sí y de los otros*. op. cit. p. 65.

<sup>6</sup> En concreto, la ontología de los discursos de veridicción pretendida por Foucault pregunta por el modo de ser de un discurso que introduce un juego de verdad, el modo de ser que ese discurso confiere a lo real del que habla y de qué manera su imposición permite al sujeto practicar un juego de verdad, cf. *Ibid.* p. 316.

<sup>7</sup> Foucault habla de una retroacción en el enunciado parrhesiástico, por ello una dramática del discurso ha consistir en: “el análisis de los hechos discursivos que muestran de qué manera el acontecimiento mismo de la enunciación puede afectar el ser enunciador” *Ibid.* p. 84.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 82.

como un ejercicio público. Foucault define este momento previo de la *parrhesía* como el derecho estatuario a hablar: “es el hecho de que, en función de la constitución de la ciudad (su *politeia*), cada uno tenga derecho a emitir su opinión, sea, una vez más para defenderse ante los tribunales, sea por el voto, sea eventualmente al tomar la palabra”<sup>10</sup>. En este contexto la *parrhesía* aglutina tanto significaciones éticas como políticas; por un lado alude a un temperamento individual y por otro es un derecho derivado de una estructura política isegórica. La garantía de la libertad de hablar que una constitución política otorga por igual a un grupo social es condición necesaria pero, sin embargo, no suficiente para que haya *parrhesía*; en efecto hace falta además que los beneficiarios de ese derecho demuestren la voluntad y el coraje para diferenciarse por el compromiso con su decir. Se presupone entonces que lo que se garantiza a todos por igual en esta estructura es justamente que todos puedan demostrar su diferencia con el resto y por consiguiente el hecho de que unos puedan ejercer cierto ascendente sobre otros. De ese modo Foucault descubre una doble paradoja inherente a la función política propia de la *parrhesía*: primero, que un sistema que otorga el derecho igualitario a hablar a sus miembros produzca distinciones fácticas entre ellos en la medida en que del derecho de decir la verdad no se deriva en modo alguno que todo individuo pueda decirla y segundo, que la posibilidad de que unos individuos asciendan sobre otros pueda dar lugar a una situación en la cual uno o unos pocos traten de silenciar al resto, esto es, que la democracia, así como todos sus presupuestos éticos, sea sólo posible en un juego dentro del cual está también implícito el riesgo de su desaparición<sup>11</sup>. Fundamentalmente, esto se debe al tipo de ejercicio político que corresponde al decir parrhesiástico por cuanto consiste en una articulación entre elementos de carácter normativo y cuestiones de dominación fáctica. “Digamos además que la *parrhesía* es precisamente una noción que actúa como bisagra entre lo que corresponde a la *politeía* y lo que corresponde a la *dinastéia*, lo que toca al problema de la ley y la constitución y lo que toca al problema del juego político. La *politeía* define y garantiza el lugar de la *parrhesía*. Pero ésta, el decir veraz del hombre político, es el elemento en virtud del cual va a asegurarse el juego conveniente de la política”<sup>12</sup>.

La *parrhesía* articula entonces una estructura política con una práctica de gobierno, ahora bien, sería erróneo afirmar que define un espacio político. Se trata más bien de una práctica por medio de la cual el sujeto abre posibilidades de definición en un espacio definido. De ahí que, como se observa en el ejemplo de la denuncia de Isócrates, en una “mala *parrhesía*”<sup>13</sup> el ascendente político de un individuo o un grupo pueda ser usurpado para silenciar a los oponentes o, por otra parte, la posibilidad de hablar libremente puede ser empleada tan sólo para adular y obtener el favor de quienes escuchan. La práctica parrhesiástica queda evidenciada de ese modo, no sólo como un riesgo personal, sino también como una actividad impotente en la medida en que nada prueba que vaya a obtener una escucha real.

Con ello alcanzamos el desplazamiento que nos interesaba señalar y que tiene lugar principalmente en la interpretación que Foucault lleva a cabo a propósito de algunos aspectos de la obra de Platón. De algún modo, al igual que los cínicos, aunque desde distintos supuestos, lo que estaría aconteciendo con la intervención platónica sería un búsqueda de un afuera para problematizar adecuadamente la *parrhesía* como forma de

<sup>10</sup> Ibid., pp. 169-170.

<sup>11</sup> Cf. Ibid. pp. 194-195

<sup>12</sup> Ibid. p. 172.

<sup>13</sup> Cf. Ibid. p. 192.

cuidado en el dominio de la práctica política. El escenario es el siguiente: se parte de la eventualidad de que un sólo individuo o grupo de individuos haga acopio de todo el poder político ya sea porque una *politeia* así lo establece, ya sea porque es capaz de hacer que el juego político se desenvuelva en su favor<sup>14</sup>. Ante tal situación la cuestión debe ser la de plantear la posibilidad de poner en práctica el decir veraz sin entrar directamente en el juego político aunque no, ciertamente, sin que se esté exento de relación con el mismo. Así pues, en el descubrimiento de que la verdad política se diluye en las relaciones de poder mismas, en este punto muerto en el que desemboca la relación entre *parrhesia* política y juego político sitúa Foucault el surgimiento de una filosofía que se interpreta a sí misma como práctica de la verdad en la política.

No se trata sólo de que esa parrhesía, ese decir veraz, se refiera a un discurso filosófico exterior, sino que el decir veraz en el campo de la política no puede ser realmente más que el decir veraz filosófico. Y éste y el decir veraz deben identificarse, en la medida en que ninguno de los mecanismos políticos de los que Platón ha sido testigo puede asegurar el justo juego de esa parrhesía. Ese juego peligroso y arriesgado del que les había hablado ya no es posible. Me parece que ese derecho absoluto de la filosofía sobre el discurso político es indudablemente central en la concepción de Platón<sup>15</sup>.

Vemos así cómo en la lectura de *las Cartas* Foucault advierte cómo el tipo de acción política que Platón está definiendo consiste en mostrar a los tiranos qué es la filosofía misma, en su conjunto y en todas sus actividades. Contrariamente a lo que se podría esperar, en este sentido, el filósofo no se sitúa en un plano ideal o normativo con respecto al político, es decir, su tarea no consiste en preparar planes de gobierno, ni siquiera en enjuiciarlos moral o pragmáticamente; al contrario el filósofo explica y demuestra en la política la realidad de la filosofía, cómo esta tiene lugar en prácticas del mundo vital de los hombres<sup>16</sup>. Y esto es así porque la actividad filosófica está siendo concebida además de como *lógos* (palabra), también como *áskesis* (trabajo sobre sí) y como *ergon* (obra). Decir veraz y filosofía se afectan mutuamente en la medida en que, ante la inseguridad de la permanencia de la verdad en las relaciones políticas, se ha hecho posible la configuración de una subjetividad capaz de reabrir dicho campo discursivo: Platón y el cinismo son interpretados en este punto por Foucault como estrategias distintas pero que muestran con nitidez la reunión entre filosofía y *parrhesia*. El primero lo plantea desde la interioridad de la educación del alma del príncipe, los segundos desde la exterioridad de la plaza pública, tratando de fracturar su normalidad: “Dos estéticas de la existencia, dos estilos muy diferentes de coraje de la verdad: el coraje de transformarse lentamente, de lograr mantener un estilo en una existencia inestable, de durar y persistir; el coraje, más puntual y más intenso, de la provocación, el que hace estallar por su acción las verdades que todo el mundo sabe pero nadie dice, o que todo el mundo repite pero que nadie se arriesga a vivir”<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Ibid. pp. 236-237.

<sup>15</sup> Ibid. 228.

<sup>16</sup> Foucault insiste en que para el Platón de lo relevante de la filosofía como decir veraz ya no es su relación con los objetos eternos, sino, como se observa en las *Cartas* la posibilidad de su manifestación con respecto a *tá prágmata* (los asuntos cotidianos) Cf. Ibid. p. 248. Éste es el momento en el que la filosofía aparece “como prueba de vida, del *bíos* que es materia ética y objeto de un arte de sí mismo” Foucault, M. *El coraje de la verdad*. op. cit. p. 141.

<sup>17</sup> Ibid. p. 139.

En cualquier caso, el elemento común en ambas tradiciones es la certeza de que la verdad requiere de algo más que una instancia enunciativa, a saber, ha de manifestarse en un modo específico de vida y ha de ser percibida por medio de acciones concretas. No de otro modo se plantea la figura del filósofo: “ser agente de la verdad, ser filósofo, y en cuanto filósofo reivindicar para sí la *parrhesía*, no querrá decir que uno se pretende ser capaz de enunciar la verdad de la enseñanza, en los consejos que da, en los que pronuncia, sino que es efectivamente, en su vida misma un agente de verdad”<sup>18</sup>. Tenemos aquí una primera modalidad en la articulación entre filosofía y política: veracidad como reapertura del campo de relaciones políticas y separación con respecto del mismo. La filosofía, al arrogarse el derecho exclusivo de vehicularla, no constituye entonces un ámbito axiológico ideal previo a la práctica política, ni ostenta la forma del momento de la teoría que pone en marcha un plan práctico. La afirmación de Foucault, según la cual “filosofía y política deben estar en una relación de correlación pero no de coincidencia”<sup>19</sup> impugna la representación de una filosofía como racionalidad política. La filosofía construye su forma específica de práctica diferenciada de las prácticas de dominación y de gobierno con las que se enfrenta. Se trata de “un cara a cara definido por su exterioridad y, asimismo, por su irreductibilidad. Una suerte de exterioridad reacia e insistente con respecto a la política”<sup>20</sup>. El filósofo se dirige al político, pero no para advertirle acerca de lo que debe hacer ni cómo lo debe de hacer, antes bien, su función consiste en mostrar que, haga lo que haga el político, éste nunca puede ni debe poder desterrar la verdad de las relaciones políticas, porque ésta se juega siempre en el nivel de las prácticas de vida de los individuos que toman parte en ellas.

## **2. El sujeto de la filosofía y el sujeto de la política.**

No hay duda de que el interés de Foucault en reconstruir la historia de la filosofía a partir de las prácticas relacionadas con el consejo y la educación constituyen una de las aportaciones principales del curso del 83 a las investigaciones acerca del cuidado en tanto que concepto crucial en la historia de las relaciones entre subjetividad y verdad con las que se iniciaba *La hermenéutica del sujeto*. En efecto, la observación de las diversas estrategias de comunicación nos permite comprender en qué sentido la relativa autosuficiencia discursiva que la *parrhesía* encuentra en la práctica filosófica sigue estando ligada a un escenario político. A este respecto hay que hacer notar que éstas no se restringen a la transmisión del conocimiento de la esencia de la *politeia*. Foucault señala cómo lo propio del saber filosófico consiste en algo más que en el afianzamiento y la sistematización de contenidos verdaderos. El conocimiento de *tá mathémata*, esto es, la captación y retención de los objetos bajo la forma de las verdades eternas no es suficiente para alcanzar un conocimiento filosófico, hace falta, además, que haya una coexistencia con esas fórmulas del conocimiento para que se produzca el “encendido brusco y repentino de la luz dentro del alma”<sup>21</sup>. La adquisición de los *mathémata* resulta ser insuficiente para la formación del conocimiento filosófico en la medida en que por sí mismos son incapaces de posibilitar la aparición de la filosofía entendida como una relación laboriosa consigo mismo. Y esto se debe a que la forma de identidad que está a la base de la veracidad filosófica no ostenta la

<sup>18</sup> Ibid. p. 327.

<sup>19</sup> Ibid. p. 297.

<sup>20</sup> Ibid. p. 356.

<sup>21</sup> Ibid. pp. 256-257.

forma del descubrimiento de una constante y sí la de una interrogación acerca de la validez de los modos de conducción:

Entre el arte de la existencia y el arte de uno mismo se produce una identificación cada vez más acusada. ¿Qué saber es el que enseña cómo se debe de vivir? Esta cuestión se va a ver cada vez más absorbida por la pregunta siguiente: ¿cómo hacer para que uno mismo se convierta y siga siendo lo que debe ser?

La filosofía, en tanto que cuestión de la verdad, se ve absorbida por la espiritualidad en tanto que transformación del sujeto por sí mismo. ¿Cómo debo de transformar mi yo para encontrar un acceso a la verdad?<sup>22</sup>

*Sinousía peri to prágmata* es el término que caracteriza la realidad del ejercicio filosófico. Así, *máthesis* se opone a *sinousía* en la misma medida en que el mero discurso (*lógos*) se opone a la práctica real (*ergon*). Esto es así no porque la filosofía como simple discurso pueda carecer de influjo material, sino más bien porque en su vida simplemente discursiva no puede todavía dar con una acción por la cual el individuo decide ligarse a la verdad. La producción de realidad atribuible a este decir veraz filosófico no debe consistir tanto en su efectividad directa sobre la vigencia de las relaciones de poder, cuanto en su potencia para despertar la curiosidad del individuo que se conduce en ellas.

Así pues, este componente ascético de la *parrhesía* no purifica de las incoherencias e injusticias del juego político, tan sólo las despoja de su apariencia de necesidad e irrevocabilidad ante el individuo que está inmerso en ellas. La importancia de la figura de Sócrates radica en dicha función: ciertamente la escisión entre *parrhesía* y política que acontece con el surgimiento de la filosofía como espacio de interrogación sobre el cuidado presupone en cierto modo la ya señalada impotencia de la misma *parrhesía* practicada a expensas del terreno político, ahora bien, con Sócrates la evanescencia del decir veraz se reexperimenta como una potencia del decir filosófico. Lo primero que Foucault resalta del escenario de la apología de Sócrates es la posición de hablante que éste se adjudica y que le hace quedar como un extranjero<sup>23</sup> en la medida en que desconoce las técnicas propias de la elocuencia judicial. Lo importante es que esa diferencia, lejos de hacerle sentir desautorizado es lo que le moviliza a hablar y a significar su propia diferencia frente a los que escuchan; lo corriente y sobrio de su lenguaje es algo que le iguala con el más vulgar de los individuos, pero que también le descubre a sí mismo en su relación unívoca con lo que dice. En ello ve Foucault una distinción clave entre la veracidad filosófica y el lenguaje retórico: la primera surge como voluntad de búsqueda de un principio de distinción entre la verdad y la falsedad ante la divergencia de los hablantes, mientras que la segunda consiste más bien en las técnicas del lenguaje que permiten acomodarse a cualesquiera situaciones discursivas.

El *logos* étymos, como punto de unión entre la *alétheia* que se dice en él y la *pistis* (la fe, la creencia) de quien lo enuncia, caracteriza el modo de ser filosófico del lenguaje. Mientras que el modo de ser del lenguaje retórico radica, por una parte, en el hecho de estar construido de acuerdo con una serie de reglas y técnicas (de acuerdo con una *tekhné*) y, por otra, el de dirigirse al alma del otro, el lenguaje filosófico carecerá de esos artificios, de esas *tekhnai*. Será étymos y, al serlo, dirá la verdad de lo real y revelará a la vez el alma de quien lo pronuncia, lo que piensa el alma de quien lo pronuncia<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Foucault, M. *La hermenéutica del sujeto*. Madrid. Ediciones la Piqueta. 1994. p. 69.

<sup>23</sup> Cf. *Ibid.* 318.

<sup>24</sup> *Ibid.* 321.

La ausencia de ornamento y de definición técnica precisa del lenguaje no deja de ser, a su vez, una técnica propia del decir parrhesiástico debido a que constituye el medio por el cual la libre decisión interna de comprometerse con la verdad es expuesta y comunicada; en este caso, esa desnudez es la condición para que la verdad no se confunda por las reglas discursivas del contexto político. En segundo lugar, la intervención real de la filosofía en la política se aprecia cuando Sócrates es obligado a dar cuenta de por qué a pesar de su negativa a tomar parte en la política para protegerse a sí mismo de la opinión de la mayoría, cuando la ciudad le exigió participar se enfrentó a ella arriesgando su vida. En ese momento, para Foucault, la parrhesia filosófica irrumpe en la política;

Y entonces, a partir del momento en que, perteneciente a un campo social y político específico, se le pide que haga algo, cuando tiene, pues, que ejercer una actividad definida por el puesto al que se lo destina, la parrhesia es posible. Mucho más: es necesaria. Es necesaria en la medida en que, si no hiciera uso de ella, ¿qué pasaría? Él mismo cometería una injusticia. Pero la inquietud por sí mismo, la preocupación por sí mismo, el cuidado por lo que él mismo es, lo llevarán a negarse a cometerla. Y por eso provocará la irrupción de una verdad. En el primer caso, el filósofo como tal no tiene que impedir que la ciudad cometa tonterías o injusticias. En cambio, desde el momento en que, miembro de una ciudad —sea en concepto de ciudadano en una democracia, o de ciudadano o súbdito con respecto a un poder tiránico o despótico—, tiene que hacer algo, en ese momento, habida cuenta de que la injusticia cometida sería la injusticia que él mismo cometiera, o bien en su papel de ciudadano o en el de súbdito, el filósofo debe decir no. Debe decir no y poner en juego el principio de su negativa, que es al mismo tiempo una manifestación de la verdad<sup>25</sup>.

La filosofía planteada como trabajo del individuo sobre sí y en la misma medida como espacio de relación del sujeto con la verdad resguardada de la corrupción del campo político se hace patente justamente cuando más inmerso está el individuo en la realidad política. Efectivamente, la *parrhesia* no se ejerce como actividad política pero, sin embargo se manifiesta en el límite mismo de la política, es decir, cuando las eventualidades del juego político exigen por parte del sujeto una acción injusta y éste se muestra capaz de negarse y de poner con ello en juego su propia vida. Aunque la filosofía no ejemplifique ni sugiera planes de acción política, sí descubre e impone unos límites a la política “evitar ser agente de la injusticia”<sup>26</sup>. Por eso la escucha y el diálogo que reclama el filósofo como consejero no tiene la forma de un código moral aplicable, pero sí una ética entendida como una interrogación continua por parte del que escucha -ya sea soberano o súbdito- acerca de su modo individual de conducirse consigo mismo y con los otros.

La sutura del decir veraz en el tejido de las relaciones políticas se reabre toda vez que la práctica filosófica introduce la cuestión de la irreductibilidad del poder del sujeto sobre sí en las relaciones de poder. No de otra forma consideramos que hay que interpretar la aseveración de Foucault según la cual “la cuestión de la filosofía no es la cuestión de la política, sino la cuestión del sujeto en la política”<sup>27</sup>, puesto que lo que se quiere decir con ello es que el poder no es el único vector ontológico operativo en la constitución de la subjetividad, sino que además hay una serie de prácticas por medio de las cuales el flujo del juego político se ve interrumpido por la emergencia de otra fuerza que pregunta ¿qué es lo que yo hago de mí mismo?, y de la cual el juego político no puede prescindir.

<sup>25</sup> Ibid. p. 326-327.

<sup>26</sup> Ibid. p. 326.

<sup>27</sup> Idem.

Así que esa exterioridad reacia que en un principio caracteriza el decir veraz como práctica específicamente filosófica y como unidad discursiva distinguible de las técnicas oratorias del político se ve ahora incluido en el mismo terreno de la política en la medida en que el espacio de problematización que abre está referido al sujeto mismo de las relaciones políticas y su eficacia real consiste en impedir que la decisión individual por medio de la cual el sujeto se constituye como pieza de las relaciones de poder no quede fagocitada por éstas últimas. La verdad que la práctica filosófica tal como la está entendiendo Foucault expresa en el espacio de la política consiste en poner en evidencia la implicación de la libre decisión en los procesos de gobierno<sup>28</sup>. Hallamos con ello una segunda modalidad en la articulación entre filosofía y política: el sujeto del decir veraz, al exponerse como límite del juego político a través de la ineffectividad de la filosofía practica una reapropiación de su situación en la *pólis* mostrando lo irreductible de su acción individual.

### 3. La actualidad como cuestión filosófica

A través de la lectura de los estudios foucaultianos sobre la *parrhesía* antigua hemos podido poner de manifiesto al menos dos aspectos relevantes de la relación filosofía y política. El primero de ellos mostraba una separación entre ambos a través de su cristalización en distintas técnicas comunicativas y expectativas pragmáticas. El segundo indicó, por el contrario la reunión de la filosofía y la política en la figura del individuo que interviene en los asuntos de la ciudad no sólo para denunciar una injusticia que puede ser comprendida por todos los hombres, sino también para mostrar cómo todo ello depende de la libre decisión de los mismos y cómo los modos correctos de gobierno sólo pueden ser hallados a condición de que haya un autocuestionamiento en los mismos agentes. Estas conclusiones nos habilitan para derivar de la historia del pensamiento en la que Foucault inscribe su estudio sobre la *parrhesía* una concepción muy precisa de la filosofía como forma de acción que se desenvuelve dentro del campo político, pero que no se confunde con él. Justamente la idea principal es que lo que permite abrir esta forma concreta de filosofía es la cuestión del sujeto frente al poder y a nuestro juicio, esta expresión debe ser asumida con toda la literalidad que permite la consideración del proyecto arqueológico de Foucault y con todas las consecuencias para el mismo: junto con la producción de verdad y la normalización del poder, también podemos localizar otros espacios de problematización de la subjetividad con eficacia sobre otras prácticas de vida. En su caso particular la filosofía sería la forma en la cual el sujeto por medio de la experiencia de la dominación en su propio cuerpo opone y se identifica con estrategias de contención del mismo: la experiencia de un pacto consigo y la manifestación de lo que nadie se atreve a decir a cualquier precio es una de ellas.

<sup>28</sup> Es por eso que Foucault apunta que la concepción del poder subyacente a su análisis de las formas de gubernamentalidad presupone siempre el hecho de la libertad justamente para impedir su reducción iuspositivista “Son individuos libres quienes intentan controlar, determinar y delimitar la libertad de los otros y, para hacerlo, disponen de ciertos instrumentos para gobernarlos. Sin duda eso se basa, por tanto, en la libertad, en la relación de uno consigo mismo y la relación con el otro. Mientras que, si se intenta analizar el poder no a partir de la libertad, de las estrategias y de la gubernamentalidad, sino a partir de la institución política, sólo es posible considerar al sujeto como sujeto de derecho. Estaríamos ante un sujeto dotado o no de derechos y que, mediante la institución de la sociedad política, los ha recibido o perdido: con ello se remite a una concepción jurídica del sujeto. En cambio, la noción de gubernamentalidad permite, eso creo, hacer valer la libertad del sujeto y la relación con los otros, es decir, lo que constituye la materia misma de la ética” Foucault, M. “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”. *Obras esenciales. Vol. III. Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona, Paidós, 2001, p. 414.

En vista de esto último resulta difícil pasar por alto -siquiera por la obviedad de que constituye la temática inicial del curso del 83- cómo la aparición de la cuestión individuo ante el poder es para Foucault la cuestión medular de la ilustración kantiana y más difícil, sin duda, esclarecer en qué sentido la genealogía del decir veraz como forma de cuidado se sitúa en las raíces del surgimiento de una crítica del presente y una ontología de nosotros mismos.

...se le pueden atribuir un sentimiento a esa interrogación crítica sobre el presente y sobre nosotros mismos que Kant ha formulado al reflexionar sobre la Aufklärung. Más aún, [...] ahí se da una manera de filosofar que no ha carecido de importancia y de eficacia durante los dos últimos siglos. La ontología crítica de nosotros mismos no hay considerarla, ciertamente, como una teoría, una doctrina, ni siquiera un cuerpo permanente de saber que se acumula; hay que considerarla como una actitud, un ethos, una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es a la vez análisis histórico de los límites que nos son impuestos y prueba de su posible transgresión.<sup>29</sup>

La noción de *parrhesía* puede entenderse entonces como el denominador de una práctica consistente en que el sujeto se ponga a prueba a sí mismo por medio del cuestionamiento de la vigencia de las relaciones de poder. Asimismo, la relación entre filosofía y política en Foucault resulta visible en el proceso por medio del cual el individuo se ve a sí mismo en la necesidad de tomar parte en las relaciones de poder que le constituyen pero que de algún modo han pasado de ser experimentadas como algo evidente a tornarse enigmáticas. Es en este último sentido en el que hay que interpretar una función del sujeto filosófico como sujeto político independientemente de su facultad para transformar realmente los poderes sedimentados en las instituciones de su entorno social; la función filosófica, el sentido de la vida filosófica no ha de liberarle de ellas, pero si ha de dar las herramientas para pensar nuevas formas de subjetividad que puedan ser transformadoras.

No creo que pueda existir una sociedad sin relaciones de poder, si las entendemos como medios por los que los individuos tratan de conducir, determinar el comportamiento de los otros. El problema no es tratar de disolverlos en la utopía de una comunicación perfectamente transparente, sino darle al propio yo as reglas de la ley, las técnicas administrativas, y también la ética, el ethos, la práctica del yo, que permitiría jugar a estos juegos de poder con un mínimo de dominación.<sup>30</sup>

Es entonces la relación del sujeto con su propia actualidad la generalidad presente en la indagación histórica de Foucault, que recibe a su vez en el estudio de la *parrhesía*, al igual que en los estudios sobre la ilustración un nuevo replanteamiento. Generalidad que en tanto curiosidad<sup>31</sup> e impaciencia es siempre dinámica y por lo tanto requiere siempre ser pensada.

<sup>29</sup> Foucault, M. “¿Qué es la ilustración?” *Sobre la ilustración*. Madrid, Tecnos, 2006, p. 97.

<sup>30</sup> Ibid. p. 412.

<sup>31</sup> A propósito del término curiosidad: “evoca el «cuidado», evoca la solicitud que se tiene con lo que existe y podría existir, un sentido agudizado de lo real para que nunca se inmoviliza ante ello, una prontitud en encontrar extraño y singular lo que nos rodea, un cierto encarnizamiento en deshacernos de nuestras familiaridades y en mirar de otro modo las mismas cosas, un cierto ardor en captar lo que sucede y lo que pasa, una desventura a la vista de las jerarquías tradicionales entre lo importante y lo esencial” Foucault, M. “El filósofo enmascarado”. *Obras esenciales. Vol. III. Estética, ética y hermenéutica*. op. cit. p. 222. Acaso esta cita pueda aclarar por qué la cuestión de la relación del sujeto con la verdad y por ello como interrogación acerca del propio presente como constante en Foucault no supone la introducción subrepticia de un objeto transhistórico, sino que señala el momento en el que el pensamiento se sacude las convenciones y deviene él mismo histórico al cuestionarse lo que

Pero si evoco esta generalidad no es para decir que hay describirla en su continuidad metahistórica a través del tiempo, ni tampoco seguir sus variaciones. Lo que hace falta captar es en qué medida lo que sabemos de ella, las formas de poder que en ella se ejercen y la experiencia que en ella hacemos de nosotros mismos no constituyen más que figuras históricas determinadas, mediante una cierta forma de problematización que define los objetos, reglas de acción, modos de relación consigo mismo. El estudio de los modos de problematización (es decir, de lo que no es ni constante antropológica, ni variación cronológica) es pues la manera de analizar, en su forma históricamente singular, unas cuestiones de alcance general.<sup>32</sup>.

## Bibliografía

- Foucault, M. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Barcelona, Paidós, 2004.
- . *El coraje de la verdad*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- . *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- . *Historia de la sexualidad. Vol. II. El uso de los placeres*. Madrid, Siglo XXI, 2009.
- . *La hermenéutica del sujeto*. Madrid, Ediciones La Piqueta, 1994.
- . *Obras esenciales. Vol. III. Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona, Paidós, 2001.
- . *Sobre la ilustración*. Madrid, Tecnos, 2006.
- . *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona, Paidós, 1990.
- Gross, F. *Michel Foucault*. Buenos Aires, Amorrortu, 2007.

puede hacer de sí mismo. En sintonía con esto está la conclusión de Gross acerca de la obra de Foucault: “mostrar que nada es fatal para nosotros; en definitiva, *cambiar nuestras vidas*. Foucault intentó cumplir esta tarea *contando historias*, historias que hablasen de lo que éramos y de lo que podríamos dejar de ser” Gross, F. *Michel Foucault*. Buenos Aires, Amorrortu, 2007, p. 162.

<sup>32</sup> Foucault, M. *Sobre la ilustración*. op. cit. p. 96.

