

Gobierno de los otros y gobierno de sí en Michel Foucault *

*Government of others and government of self in the work
of Michel Foucault*

Governo dos outros e governo de si em Michel Foucault

Reinaldo Giraldo-Díaz

Doctor en Filosofía, Universidad de Antioquia, Colombia. Magíster en Filosofía, Universidad del Valle, Colombia. Docente Investigador Universidad Nacional Abierta y a Distancia, Palmira-Colombia
reinaldo.giraldo@unad.edu.co

Fecha de recepción: 2 enero 2015

Fecha de aceptación: 10 marzo 2015

Resumen

Michel Foucault realiza desplazamientos progresivos hasta considerar la ética del cuidado de sí y la subjetivación como estética de la existencia. Uno de estos desplazamientos puede reflexionarse como el paso de la genealogía de la moral a la genealogía de la ética o como el paso del *gobierno de los otros al gobierno de sí*. En este artículo se analiza cómo el pensador francés posiciona la ética como *fundamento* de la resistencia y la define como la constitución de un sujeto cada vez más autónomo que frente a las artes de gobierno que se apropian de su vida para determinar su modo de vivir (la biopolítica, el biopoder) toma una actitud crítica de no-sometimiento. Así, de cara a un poder que intenta normalizar el sujeto, este da forma a su existencia. La ética le permite al sujeto resistir a los poderes que intentan controlar y dominar su vida y le posibilita la constitución de formas y modos de vida distintos, creativos y alternativos a los modos de vida normales. Sin un trabajo ético sobre sí mismo no es posible resistir, pues la ética de la existencia hace referencia a un proceso de subjetivación que se opone a los mecanismos de sujeción en Occidente

Palabras clave

Ética, estética de la existencia, cuidado de sí, genealogía del sujeto.

Abstract

Michel Foucault carries out progressive steps towards considering the ethics of the care of self and subjectivation as aesthetics of existence. One of these steps can be reflected upon as a passage from the genealogy of morality to the genealogy of ethics or a transition from the government of others to the government of self. This article analyzes how the French thinker positions

* **Cómo citar:** Giraldo-Díaz, R. (2015). Gobierno de los otros y gobierno de sí en Michel Foucault. *Revista Criterio Libre Jurídico*, 12(2), 137-149 <http://dx.doi.org/10.18041/crilibjur.2015.v12n2.24207>

ethics as a foundation of resistance and defines it as the establishment of an increasingly autonomous subject who, in the face of government controls that take over his life and determine his life style (i.e. biopolitics and biopower), assumes a critical, non-submissive attitude. Hence, faced with a power that attempts to standardize him, the subject shapes his own existence. Ethics enables subjects to resist the powers that try to control and rule their lives and makes it possible for them to establish creative and alternative life styles that differ from normal life styles. Resisting is not possible if an ethical work of self is not in place, as the ethics of existence makes reference to a subjectivation process that opposes mechanisms of subjection in the Western world.

Key words

Ethics, aesthetics of existence, care of self, genealogy of the subject

Resumo

Michel Foucault efetua deslocamentos progressivos até considerar a ética do cuidado de si e a subjetivação como estética da existência. Um destes deslocamentos pode refletir-se como a passagem da genealogia da moral para a genealogia da ética ou como a passagem do governo dos outros para o governo de si. Este artigo analisa como o pensador francês posiciona a ética como fundamento da resistência e a define como a constituição de um indivíduo cada vez mais autônomo que enfrenta as regras do governo que se apropriam de sua vida para determinar seu modo de viver (a biopolítica, o biopoder) e toma uma atitude crítica de não submissão. Assim, enfrentando um poder que tenta normalizar o indivíduo, este dá forma à sua existência. A ética permite ao indivíduo resistir aos poderes que tentam controlar e dominar sua vida e lhe possibilita constituir formas e modos de vida diferentes, criativos e alternativos aos modos de vida normais. Sem um trabalho ético sobre si próprio não é possível resistir, pois a ética da existência faz referência a um processo de subjetivação que se opõe aos mecanismos de sujeição no Ocidente

Palabras clave

Ética, estética da existência, cuidado de si, genealogia do indivíduo

Introducción

¿Qué es la filosofía moderna? Es una práctica que, en su relación con la política, hace la prueba de su realidad. Es una práctica que, en la crítica de su ilusión, del embuste, del engaño, de la adulación, encuentra en la transformación del sujeto por sí mismo y del sujeto por el otro (su objeto de) ejercicio.
Michel Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*

La evolución de su aprehensión de la constitución del sujeto moderno lleva a Michel Foucault a realizar desplazamientos progresivos hasta considerar fundadas la ética del cuidado de sí y la subjetivación en la estética de la existencia.¹ El pensador francés halla que la constitución del sujeto no es únicamente el producto del condicionamiento de fuerzas exteriores sino de

1 A propósito del sujeto como tema general de la obra de Michel Foucault, se pueden consultar Foucault (1991) y Rojas (2001).

prácticas de subjetivación que permiten a los individuos constituirse como sujetos autónomos (Marino, 1998). Este proceso puede reflexionarse como un desplazamiento de la genealogía de la moral a la genealogía de la ética o como el paso del *gobierno de los otros al gobierno de sí* (Rodríguez, 2000).

En este artículo se analiza este desplazamiento por considerarlo de vital importancia para entender cómo la ética fundamenta el papel de la resistencia en la obra del pensador francés y la define como la constitución de un sujeto cada vez más autónomo que frente a las artes de gobierno que se apropian de su vida para determinar su modo de vivir (la biopolítica, el biopoder) toma una actitud crítica de no-sometimiento (Schmid, 2002). Así, de cara a un poder que intenta normalizar el sujeto, este se da forma a sí mismo; en lugar de dejarse gobernar, este se gobierna a sí mismo dando forma a su existencia. La ética le permite resistir a los poderes que intentan controlar y dominar su vida y le posibilita la constitución de formas y modos de vida distintos, creativos y alternativos a los modos de vida normales. Sin un trabajo ético sobre sí mismo no es posible resistir, pues la ética de la existencia hace referencia a un proceso de subjetivación que se opone a los mecanismos de sujeción en Occidente (Giraldo, 2009). El interés del filósofo de Poitiers no es encontrar un fundamento para el sujeto, sino la creación y constitución de modos y estilos de vida:

Foucault recoge la filosofía del sujeto, y le da un giro completamente diferente: en esta medida, la pregunta por el fundamento está ligada a la nueva fundamentación de la ética. Es esta, pues, una ética que no se asienta ya en el sujeto epistemológico, sustancial, sino en el sujeto de las prácticas de sí, y que se hace efectiva una historia abierta cuyas estructuras no están determinadas de una vez por todas, sino que son modificables (Schmid, 2002, p. 95).

Las elaboraciones de Michel Foucault sobre el poder no lo llevan a un callejón sin salida que consistiría en la imposibilidad de escapar a las relaciones de poder, a los micropoderes y macropoderes que regulan la vida, sino a ocuparse de la cuestión del gobierno: “con posterioridad a la publicación de *Surveiller et punir*; Michel Foucault integra un concepto nuevo en su filosofía política, que da cuenta de los más amplios efectos del poder en la sociedad moderna. Se trata del concepto de *gobierno*” (Sauquillo, 1989, p. 352). Es importante tener en cuenta que el historiador genealógico no hace la teorización de un poder esencialmente represivo del que es imposible escapar; las objeciones hechas contra los análisis que realiza en *Vigilar y castigar* y *La voluntad de saber* muestran una estructura omnipresente y sujetante en la que no es posible la libertad y en la que la resistencia no tiene nada de exterior (Habermas, 1989). Tales objeciones no tienen en cuenta que la analítica del poder reenvía al pensador francés a ocuparse del problema del gobierno; un problema que le permite ilustrar las estructuras de un poder ligado al desarrollo de la resistencia justo en el advenimiento de una gubernamentalidad que se autolimita ella misma por la aplicación de un ideal de libertad que se ve trasladado al fundamento mismo de la subjetividad moderna.

En los últimos escritos del pensador francés el poder se concibe como relaciones que presuponen y requieren libertad, el ejercicio del poder no es una violencia enmascarada o el resultado de un

consenso contractual, se entiende, por el contrario, como gobierno (Castro, 2004). En lugar del biopoder que objetiva al sujeto, se tratará del ejercicio de poder como relación con los otros,

ese “habérselas con”, que constituye una *conducta*, y que no puede ser reducido a esa específica forma de conducta y parcial consideración del gobierno que se ha denominado “gobierno de los otros”, el “poder pastoral” a partir del cual se constituyó lo que se ha llamado *gubernamentalidad*. Se trata del *concepto* genérico de gobierno, entendido como “una acción sobre acciones” (Díaz Marsa, 2002, p. 91).

Esta nueva economía de las relaciones de poder es, según Michel Foucault, más empírica y está más relacionada con el presente. Consiste en tomar las formas de resistencia contra distintos tipos de poder; estas formas de resistencia permiten mostrar las relaciones de poder, ubicar su posición, indagar su punto de aplicación y los métodos que usa. Más que analizar el poder en términos de su racionalidad interna, lo que le interesa al pensador francés es analizar las relaciones de poder a través de un antagonismo de estrategias (Dreyfus y Rabinow, 2001). Por ello, realiza su análisis del poder con un *cómo*, que, además de permitirle introducir diversos cambios críticos en relación con la suposición de un poder fundamental, universal, le permite afirmar que el poder no existe, que no se relaciona con una estructura política, con un gobierno o una dominación de clase sino que se trata de relaciones de poder, de un poder que se caracteriza porque pone en juego relaciones entre individuos o entre grupos: el término “poder” designa relaciones entre partes, “es una manera en que ciertas acciones modifican otras” (Dreyfus y Rabinow, 2001, p. 252).

Plantear la pregunta por el *cómo* del poder, no en el sentido de “¿cómo se manifiesta?” sino “¿por qué medios se ejerce?” y “¿qué ocurre cuando un individuo ejerce poder sobre otros?” señala la imposibilidad de concebir un Poder universal o fundamental, que sería una función del consenso o una renuncia a la libertad, una transferencia de derechos, el poder de cada uno y de todos delegado en unos pocos. Lo que define las relaciones de poder es un modo de acción, una acción sobre otra acción,

(...) una relación de poder solo puede articularse sobre la base de dos elementos que son cada uno indispensable si se trata realmente de una relación de poder: ese “otro” (sobre quien se ejerce una acción de poder) debe ser enteramente reconocido y mantenido hasta el fin como una persona que actúa; y que, ante una relación de poder, se abra todo un campo de respuestas, reacciones, resultados y posibles invenciones (Dreyfus y Rabinow, 2001, p. 253).

El ejercicio de poder es una estructura total de acciones que se disponen para producir acciones posibles. Más que constreñir o inhibir absolutamente, lo que hace siempre es ejercer una forma de actuar sobre la acción del sujeto: incita, seduce, facilita o dificulta la acción del sujeto. Conducta es el término con el que Foucault especifica las relaciones de poder, pues, designa a la vez conducir a los otros y una manera de comportarse dentro de un campo de posibilidad disperso: el ejercicio del poder consiste en orientar las posibilidades de conducta y disponerlas con el fin de obtener posibles resultados.

El ejercicio del poder no es violencia o lucha, es más una cuestión de gobierno, entendiendo por gobierno no una estructura política o la dirección de un Estado, sino la forma en que puede dirigirse la conducta de los individuos o de los grupos. Si gobernar es estructurar el campo de acción posible de los otros y el poder, las relaciones de poder, el ejercicio del poder es el área del modo de acción que es el gobierno, lo específico del gobierno, del ejercicio del poder entendido como gobierno, es la libertad: “el poder se ejerce solamente sobre sujetos libres que se enfrentan con un campo de posibilidades en el cual pueden desenvolverse varias formas de conducta, varias reacciones y diversos comportamientos” (Dreyfus y Rabinow, 2001, p. 254).

La libertad es la condición de existencia del poder, donde determinados actores saturan la totalidad, no hay relaciones de poder. El ejercicio del poder no debe asumirse como un frente a frente paralizador, sino como un agonismo que, lejos de debilitar y destruir, es al mismo tiempo recíproca incitación y lucha que constituye y reconstituye a los contendientes. El trabajo del pensador francés no conduce a una concepción del poder que anula los espacios para la autonomía de la subjetividad, no hay relaciones de poder sin posibilidad de lucha o escapes posibles, cada relación de poder implica una estrategia de lucha, en que dos fuerzas no pierden su naturaleza, sino que cada una de ellas constituye para la otra una especie de límite permanente, un posible punto de inflexión; una sociedad sin relaciones de poder solo puede ser una abstracción. Sin embargo, cuando el pensador sostiene que no puede haber sociedad sin relaciones de poder no quiere decir que es necesario el que se ha establecido o, en cualquier caso, que el poder constituya una fatalidad en el seno de las sociedades, al punto que no pueda minárselo.

Frente a la producción de la subjetividad, en los espacios normalizadores de la modernidad, el pensador francés abre la posibilidad de la constitución de la subjetividad a través de la elaboración de sí mismo. En su esfuerzo por alertarnos acerca de la constitución del sujeto moderno, el filósofo de Poitiers no conduce a un nihilismo o a un irracionalismo aún más peligroso (Castro, 2004). La cuestión del sí mismo es más una radicalización de la crítica al sujeto y, en general, del trabajo de diagnóstico del presente, que un retroceso o un abandono.

En lugar de referirse a una teoría del sujeto, Foucault procura analizar las diferentes formas por las que el individuo se ve en la necesidad de constituirse como sujeto, pasa de la cuestión del sujeto al análisis de las formas de subjetivación a través de una pragmática de sí, lo cual le permite plantear la cuestión del gobierno de sí y de los otros para mostrar de qué manera el decir veraz, la obligación y la posibilidad de decir la verdad en los procedimientos de gobierno, pueden mostrar que el individuo se constituye como sujeto en la relación consigo y en la relación con los otros: “el discurso verdadero, y su surgimiento, están en la raíz misma del proceso de gubernamentalidad. Si la democracia puede gobernarse, es porque hay un discurso verdadero” (Foucault, 2009, p. 194).

Para el estudio del gobierno de sí y de los otros, el filósofo de Poitiers toma la noción de *parresía*, el hablar franco. Esta noción designa una virtud, una cualidad; un deber y una técnica que se encuentra en quien dirige la conciencia de los otros y los ayuda a constituir su relación consigo mismos,

(...) uno no puede ocuparse de sí mismo, cuidar de sí mismo, sin tener relación con otro. Y el papel de ese otro consiste precisamente en decir la verdad, decir toda la verdad o, en todo caso, decir toda la verdad que sea necesaria y hacerlo en cierta forma que es justamente la parrhesía, traducida, insistamos, como hablar franco (Foucault, 2009, p. 59).

Con la noción de *parrhesía*, Foucault sitúa la encrucijada de decir la verdad, los procedimientos y técnicas de la gubernamentalidad y la constitución de la relación consigo. Recordemos que una de las cuestiones que el pensador retoma de Kant es desbordar los límites críticos y ponerse bajo la autoridad del otro, “aquello de lo cual el proceso mismo de la *Aufklärung* debe liberarnos”. Salir de la minoría de edad y ejercer la actividad crítica son dos actividades indisolubles. La minoría de edad de la que la *Aufklärung* debe hacernos salir es definida por Foucault por una relación entre el uso que damos a nuestra razón y la dirección de los otros: el estado de minoría de edad se caracteriza sin duda en esa relación viciada (Foucault, 2009).

Según Kant, los individuos son incapaces por sí solos de salir de su estado de minoría de edad; son cobardes, perezosos, a tal punto que, si se liberaran, tendrían miedo de desplomarse, no serían capaces de caminar, no tomarían a cargo la decisión de caminar por sus propios medios y caerían, no tanto por la dificultad de los obstáculos, sino por miedo a salvarlos. Como los hombres no pueden salir por sí solos de su estado de minoría de edad, necesitan de jefes espirituales o políticos que lo hagan. Empero, estos individuos no son capaces de hacer salir a la humanidad de su minoría de edad, pues fuerzan y obligan a los mismos que quieren liberar a volver al yugo que aceptan por cobardía, “la ley de todas las revoluciones es que quienes las hacen vuelven a caer necesariamente bajo el yugo de aquellos que han querido liberarlos” (Foucault, 2009, p. 50).

Aunque toma como punto de partida la manera en que se forma y transforma la noción de *parrhesía*, el interés de Foucault es el de estudiar 1) la dramática del discurso verdadero en el orden de la política (siglo XVI) cuando el arte de gobernar adopta su autonomía y define su técnica propia en función del Estado; 2) la aparición de la figura del crítico, del discurso crítico en el orden de la política, que se forma y desarrolla durante los siglos XVIII a XX; y 3) la figura del revolucionario, del que se levanta en medio de una sociedad para decir la verdad en nombre de algo que es la revolución. El marco general en el que desarrolla Foucault la noción de *parrhesía* tiene fines que no son hermenéuticos. El estudio de la *parrhesía* es inscrito en el pensador francés en la tradición kantiana de la que él mismo es partícipe, en su proyecto de hacer una ontología de nosotros mismos (Sánchez, 2010):

(...) la filosofía como exterioridad con respecto a una política que constituye su prueba de realidad, la filosofía como crítica con respecto a un dominio de ilusión que la pone frente al desafío de constituirse como discurso verdadero, la filosofía como ascesis, es decir, como constitución del sujeto por sí mismo: me parece que esto constituye el ser moderno de la filosofía o, tal vez, lo que en la era moderna de la filosofía recupera el ser de la filosofía antigua (Foucault, 2009, p. 358-359).

El surgimiento de la *parrhesía*

A Michel Foucault no le interesa la definición canónica de *parrhesía*, que indica toda forma de libertad de palabra y, en el marco de la ciudad democrática, señala la libertad de palabra que se otorga a todos los ciudadanos, así sean pobres. La *parrhesía*, nos advierte, no es simplemente la libertad de palabra, es la franqueza, la profesión de verdad, por lo que el uso canónico y corriente de la *parrhesía*, es decir, su acepción precisa y técnica, no recoge los sentidos y los problemas que plantea la noción de *parrhesía*. El filósofo francés lee la tragedia de Eurípides como el momento en que aparece por primera vez, hacia el año 450 a. C., el decir veraz en la democracia ateniense, en los asuntos que tienen que ver con la ciudad. La palabra *parrhesía*, tal como se halla en la época clásica, se relaciona tanto con la estructura política que caracteriza a la ciudad como con el estatus social y político de algunos individuos, es decir, la noción de *parrhesía* se halla limitada al campo de la política: la *parrhesía* es una estructura política. Pese a estar limitada al campo de la política, no debe confundirse con el mero ejercicio del poder o con el mero estatus de ciudadano; aunque un ciudadano sea ciudadano legalmente, esto no es suficiente para que cuente con la *parrhesía*.

La *parrhesía* no hace pues referencia al puro estatus de ciudadano y, aunque ejerce el poder en el marco de la ciudad, es diferente del ejercicio llano del poder; se trata más de un riesgo en el ejercicio que persuade a aquellos a quienes se manda y deja en libertad a los otros que también quieren mandar en la ciudad: el riesgo político de la palabra que da libertad a otros y que se asigna la tarea, no de someter a los otros a su propia voluntad, sino de persuadirlos, constituye el campo propio de la *parrhesía* (Foucault, 2009).

La pertenencia a la tierra, la autoctonía, el arraigo en un territorio, le dan al individuo el ejercicio de la *parrhesía*, un ejercicio que no proviene del acto concreto de un poder tiránico ni del estatus de ciudadano. La *parrhesía* consiste en hacer actuar el logos en tanto que palabra verdadera, racional, persuasiva y que se confronta con las otras para imponerse solo en virtud del peso de su verdad y de la eficiencia de su persuasión en la *polis*.

En Eurípides, en *Polibio*, para que haya *parrhesía*, se requiere tanto de *politeia* como de *isegoría*; la palabra *parrhesía* aparece al lado de la noción de *isegoría*, de la igualdad de palabra, de igual derecho a la palabra. No debe, empero, confundirse con *isegoría*. La *isegoría* es la posibilidad que tiene todo individuo de disfrutar del acceso a la palabra, bien sea como palabra judicial, cuando se ataca o se defiende, se puede hablar ante los tribunales, como el derecho a dar su opinión al tomar una decisión; también como derecho a tomar la palabra y emitir opinión en un debate. Tampoco debe confundirse la *parrhesía* con la democracia, aunque está estrechamente ligada a ésta, pues, para que haya democracia es preciso que haya *parrhesía*, y, a la inversa, para que haya *parrhesía*, debe haber democracia.

Para elaborar su definición de *parrhesía*, el pensador francés insiste, también, en la distinción entre *politeia* y *dynasteia*. *Dynasteia* designa la potestad, el ejercicio del poder, el juego mediante el cual el poder se ejerce efectivamente en una democracia, mientras que *politeia* hace referencia a los problemas de la constitución, al marco que define el status de los ciudadanos,

sus derechos, su forma de tomar decisiones y de elegir jefe, *dynasteia* tiene que ver con la formación, el ejercicio, la limitación que unos ciudadanos ejercen sobre otros, con el conjunto de problemas relacionados con los procedimientos y técnicas por cuyo intermedio se ejerce el poder, consigo mismo y con los otros, es decir, en su *ethos*.

La *parrhesía* es una noción que tiene una acción bisagra entre lo que corresponde a la *politeia* y lo que corresponde a la *dynasteia*. La *politeia* define y garantiza el lugar de la *parrhesía*. En ello encuentra el pensador francés las raíces de la problemática de las relaciones de poder inmanentes a una sociedad y que, diferente del sistema jurídico institucional de esta, hace que ella esté efectivamente gobernada:

(...) vemos aparecer los problemas de la gubernamentalidad, los vemos formulados por primera vez en su especificidad, en su relación compleja, pero también en su independencia con respecto a la *politeia*- en to, p. 172).

La función de la *parrhesía* es limitar el poder de los amos; cuando no hay *parrhesía*, los ciudadanos quedan condenados a la locura del amo. La *parrhesía* es la limitación de la locura del alma por el decir veraz.

El buen funcionamiento de la *parrhesía*

En Pericles y Tucídides el pensador francés sitúa el modelo del buen funcionamiento de la *parrhesía*, donde el vínculo *parrhesía*-democracia consiste en un círculo virtuoso, constitutivo de la buena democracia, entre la *parrhesía* y la constitución de la ciudad. Después de la muerte de Pericles, aparece la imagen mala de la *parrhesía*. Michel Foucault se refiere al rectángulo constitutivo de la *parrhesía*. En un vértice del rectángulo pone a la democracia, es decir, a la igualdad y la libertad de todos los ciudadanos para hablar, opinar y participar en las decisiones. En el segundo vértice, sitúa el juego del ascendiente o la superioridad: el problema de los que persuaden, dirigen y ejercen mando al tomar la palabra. En el tercer vértice del rectángulo constitutivo de la democracia ubica el decir veraz. El cuarto y último vértice es el vértice moral:

Condición formal: la democracia. Condición de hecho: el ascendiente y la superioridad de algunos. Condición de verdad: la necesidad de un logos racional. Y para terminar, condición moral: el coraje, el valor en la lucha. Este rectángulo, con un vértice constitucional, el vértice del juego político, el vértice de la verdad, el vértice del coraje, constituye a mi juicio la *parrhesía* (Foucault, 2009, p. 184).

Foucault muestra cómo funciona, en qué consiste y cómo pueden describirse las buenas relaciones entre la democracia y la *parrhesía* a partir del modelo de la democracia pericleana que estudia en los textos de Tucídides, en los discursos de la guerra, los muertos y la peste; en el discurso de la guerra ve surgir las cuestiones del riesgo, del coraje y de lo que pasa entre quien logra imponer su decisión y el pueblo que lo sigue. En el discurso de los muertos, Pericles trata el juego de la *isegoría* y la *parrhesía*. Sin embargo, no lo hace para definir la democracia como reparto igualitario del poder o como la posibilidad que tienen todos de hablar, sino por el hecho

de que la ciudad debe administrarse en el interés general. El recorrido de la *parrhesía*, sobre la base de una estructura democrática, de un ascendiente legítimo, del ejercicio de un discurso verdadero y de alguien que tiene el coraje de hacerlo valer, asegura que la ciudad tome las mejores decisiones para todos; en el discurso dramático de la peste, Pericles no solamente es capaz de ver la verdad, sino que es capaz de decirla y de consagrarse al interés general, moralmente seguro e íntegro e inmune a la corrupción.

La mala *parrhesía*

Tras la muerte de Pericles, que es el hombre del buen ajuste entre la *parrhesía* y la democracia, la democracia y el decir veraz no logran combinarse y ajustarse. Isócrates y Demóstenes son los primeros en representar este desajuste, en mostrar cómo y por qué las cosas no están bien: no hay buena *parrhesía*, ni ajuste entre la democracia y el decir veraz cuando los *parrhesiastas* están bajo amenaza de expulsión, exilio, ostracismo o muerte. Al no existir acople entre la *parrhesía* y la democracia, comienza a darse cabida a un falso decir veraz que es el discurso de los aduladores. Esta mala *parrhesía* se caracteriza porque: primero, cualquiera puede hablar, pero lo que califica y le da ascendiente a alguien para hablar ahora no son los viejos vínculos y derechos ancestrales de nacimiento, sino los derechos constitucionales, por lo que el vértice del ascendiente se pervierte; segundo, el *parrhesiasta*, procedente ahora de cualquier parte, habla porque su opinión representa la opinión de la mayoría, no porque ejerza un decir verdadero sino porque habla conforme a lo que cualquier otro pueda decir y pensar; por último, esta mala *parrhesía* se caracteriza porque el falso discurso verdadero no se basa en el coraje singular de quien es capaz de volverse contra el pueblo y plantearle reproches, pues en lugar de ese coraje, se encuentran individuos que no buscan más que garantizar su propia seguridad y su propio éxito por el placer que procuran a sus oyentes, al halagarlos en sus sentimientos y opiniones (Foucault, 2009).

El problema de la *parrhesía* se presenta en dos paradojas; la primera consiste en la diferencia indispensable y frágil que introduce el ejercicio del discurso verdadero en la estructura de la democracia, es decir, aunque solo puede haber discurso verdadero por la democracia, ese discurso le introduce algo que es irreductible a su estructura igualitaria: que todo el mundo pueda hablar no significa que todo el mundo pueda decir la verdad. La segunda paradoja: no hay democracia sin discurso verdadero, la democracia solo es posible si existe discurso verdadero. Aunque sin discurso verdadero no hay democracia, esta amenaza la existencia misma de aquel:

Estas son las dos grandes paradojas que se sitúan en el centro de las relaciones entre la democracia y el discurso verdadero, en el centro de las relaciones entre la *parrhesía* y la *politeía*: una *dynasteia* ajustada al discurso verdadero y una *politeia* ajustada a la distribución exacta e igual del poder (Foucault, 2009, p. 195).

La transformación de la buena *parrhesía*, aquella contada por Tucídides, en la que Pericles toma la palabra frente a la asamblea del pueblo, va perfilando lo que el filósofo de Poitiers denomina la nueva problemática de la *parrhesía*. En primer lugar, porque la *parrhesía* deja de ser exclusiva de la democracia y se torna una práctica necesaria que corre el riesgo simultáneo de ser impo-

tente y peligrosa. La segunda transformación tiene que ver con la localización de la *parrhesía*, deja de confundirse con la democracia y comienza a desempeñar un papel positivo y determinante en el poder autocrático. La tercera transformación de la *parrhesía* consiste en un desdoblamiento, en el sentido que aparece como un acto directamente político que se puede ejecutar ante una asamblea, un jefe, un gobernante, un soberano, un tirano, etc. También es una manera de hablar que se dirige a la formación del alma del individuo. La cuarta y última transformación es la aparición del filósofo como *parrhesiasta*, como aquel que dice la verdad en la escena política con el fin de guiar la política de la ciudad o el alma de quien dirige la política de la ciudad.

La parrhesía en Platón

En la evolución de la práctica y la problemática de la *parrhesía*, que describe el pensador francés, encontramos, primero, el surgimiento del problema de la *parrhesía*; luego, convertirse en un problema que no es exclusivo de la democracia sino de todos los regímenes políticos; más tarde, desdoblarse en un problema a la vez político y psicagógico; y, por último, convertirse en una práctica filosófica. Es decir, los cuatro grandes problemas del pensamiento político antiguo, que ya vamos a encontrar formulados en Platón.

Con Platón, y más específicamente en *Gorgias*, la *parrhesía* comienza a disociarse del foco político y a abrirse a otras posibilidades. En los textos platónicos la *parrhesía* puede desplegarse en cuanto se es filósofo y a partir de la filosofía:

(...) esta *parrhesía* cívica, política, ligada a la democracia y al problema del ascendiente de algunos sobre otros, ese problema de la *parrhesía* en un contexto distinto del contexto democrático; es el problema de la *parrhesía* como acción a ejercer, no solo sobre el cuerpo de la ciudad entera, sino sobre el alma de los ciudadanos; y para terminar, vemos que el problema de la *parrhesía* surge como el problema de la acción filosófica propiamente dicha (Foucault, 2009, p. 218).

Foucault muestra que en los textos platónicos la *parrhesía* puede desplegarse en cuanto se es filósofo y a partir de la filosofía. En la carta v de Platón, dirigida a Pérdicas y enviada a través de su discípulo Eufreo, Michel Foucault considera que se plantean dos preguntas que conciernen al papel de la filosofía y del filósofo como consejero político.

La primera pregunta es: ¿qué significa dar consejos políticos a constituciones, a gobiernos que son muy diferentes entre sí? ¿El papel del consejero no consistiría más bien en decir cuál es la mejor *politeia*? ¿Es conveniente dar consejos a cualquier tipo de gobierno, sea monárquico o autocrático? ¿La cuestión de la filosofía no pasa por decir cuál es el mejor de los gobiernos? Según el pensador francés, la respuesta de Platón a esos interrogantes implícitos que atraviesan la carta es que se debe comparar cada constitución con un ser vivo que tiene su propia voz para hablar, según su naturaleza. Y cuando cada constitución (*politeia*) habla mediante su propia voz (*phóné*) para dirigirse a los hombres o a los dioses, en ese momento la *politeia* prospera y se mantiene. En cambio, cuando una *politeia* imita la *phóné* de otra, se pierde. Platón, al considerar que el problema no consiste en definir cuál es la mejor constitución sino procurar que cada

gobierno funcione de acuerdo con su propia esencia, sitúa a la *parrhesía* por fuera del mero marco de la democracia: hay un problema de la *parrhesía* que se plantea bajo cualquier forma de gobierno. La otra cuestión tiene que ver con el envío del consejero, del filósofo: ¿qué función tiene el consejero que envía a Pérdicas? El papel del filósofo, nos dice el pensador francés, consiste en procurar que la *phoné* articulada en la *politeia*, se conforme con su naturaleza: el filósofo es el custodio de la voz de cada constitución, “no dice la verdad sobre la naturaleza de los Estados, dice la verdad con el fin de que lo que se dice esté de conformidad con la verdad del Estado” (Foucault, 2009, p. 224).

La segunda pregunta plantea una objeción a Platón: ¿por qué no haber dado consejos a la propia Atenas? ¿Por qué dirigirse a un rey para darle consejos y guardar silencio en Atenas? Platón se calla en Atenas porque la *parrhesía* ya no es posible, Atenas se ha entregado a costumbres tan malas que ya no es posible reformarla, por lo que si Platón diera consejos a ese pueblo, alejado ahora de toda verdad, correría riesgos por nada.

En la carta VII Platón, nos dice el pensador francés, desarrolla la teoría de lo que puede y debe ser el consejo político de un filósofo a un tirano. El contexto de la carta es el de las relaciones entre Platón y Dionisio de Siracusa, Platón y Dionisio el joven. Platón concluye en su carta que no es posible librar una acción política en una ciudad mal gobernada, en primer lugar porque faltan los amigos, los *philoí*, los *betairoi*, las relaciones de amistad, sin las cuales no es posible constituir grupos de presión y conquistar el poder y guiar la ciudad; en segundo lugar, porque se carece de ocasiones, *kairoi*, de momentos favorables para adueñarse del poder. La pregunta que se plantea Platón en la carta es: ¿qué hacer? Tras comprender que no se puede actuar en la ciudad, sin amigos y sin ocasión, Platón formula, en el libro V de la República, que es preciso que los filósofos lleguen al poder: solo la adecuación del ejercicio y la práctica de la filosofía al ejercicio y la práctica del poder hace posible aquello que, en el funcionamiento sea de la oligarquía o de la democracia, había terminado por ser imposible (Foucault, 2009, p. 228).

A partir del momento en que es imposible el decir veraz, la *parrhesía*, en el campo de la democracia y como no tiene lugar en el mero campo político, solo puede fundarse en la filosofía: el decir veraz en el campo político no es más que decir veraz filosófico. En Platón, lo que hace que la filosofía posea la realidad que le es propia, es que se introduce en el campo político bajo formas que pueden ser muy diversas, como proponer leyes, dar consejos a un príncipe o persuadir a una multitud, etc., “la prueba de la filosofía, la prueba de lo real que es la filosofía, no estriba en su eficacia política, sino en el hecho de introducirse, con su diferencia idiosincrásica, dentro del campo político y tener su juego propio con respecto a la política” (Foucault, 2009, p. 239).

En Platón el filósofo francés halla tres círculos o cuestiones. Primero, el decir veraz filosófico supone, en el otro, voluntad de escucha; el otro círculo no es el del otro, sino el de uno mismo, consistente en que lo real de la filosofía es su práctica, la práctica de la filosofía en sus prácticas, en sus ejercicios (Dávila, 2007). El último círculo está referido al sujeto: el trabajo de sí sobre sí es lo real de la filosofía y se manifiesta y atestigua en la relación consigo, en el trabajo de sí sobre sí, en el trabajo sobre sí mismo.

Modernidad y *parrhesía*

Ocuparse de sí mismo consiste, en primer lugar y ante todo, en saber si uno sabe o no lo que sabe. Filosofar, ocuparse de sí mismo, exhortar a los otros a ocuparse de sí mismos, y esto mediante el escrutinio, el examen y la prueba de lo que saben y no saben los otros: en eso consiste la *parrhesía* filosófica, que se identifica no simplemente con un modo de discurso, una técnica de discurso, sino con la vida misma.

Michel Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*

La preocupación de Foucault por los griegos no es meramente hermenéutica. Con sus análisis del período grecorromano no renuncia ni deja de lado su tarea de diagnóstico del presente. Su trabajo meticuloso sobre la noción de *parrhesía* lo lleva a plantear un nuevo hilo de Ariadna para la historia de la filosofía que implica comprender la filosofía moderna como re-afectación de las funciones principales de la *parrhesía* en el interior de la filosofía; es decir, comprenderla como una empresa *parrhesiástica*. El pensador francés se plantea si no es esa empresa *parrhesiástica* la que va a retomarse y volver a ponerse en juego, con otras reglas de juego, en la filosofía moderna. Como *parrhesía*, mucho más que como doctrina sobre el mundo, la naturaleza o la política, es que debe verse la filosofía moderna. La tarea de la filosofía, por tanto, no es decir la verdad sobre la ciencia, la verdad sobre la verdad. “La filosofía es la actividad que consiste en hablar con veracidad, practicar la veridicción con referencia al poder” (Foucault, 2009, p. 239). Es como *parrhesía* que debe retomarse sin cesar que la filosofía recomienza sin cesar, lo que la hace un fenómeno único y propio de las sociedades occidentales.

Referencias bibliográficas

1. Castro, R. (2004). *Ética para un rostro de arena: Michel Foucault y el cuidado de la libertad*. Madrid: Universidad Complutense.
2. Dávila, J. (2007). Michel Foucault: ética de la palabra y vida académica. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 12(39). 107-132.
3. Díaz Marsa, M.A. (2002). *Abertura de la libertad y juego ontológico: problematización de la idea de una ontología histórica en Foucault*. Madrid: Universidad Complutense.
4. Dreyfus, H. L. y Paul R. (2001). *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2001.
5. Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. México: Fondo Cultura Económica
6. Foucault, M. (1991). *El sujeto y el poder*. Bogotá: Carpe Diem.
7. Giraldo, R. (2009). La ética en Michel Foucault o de la posibilidad de la resistencia. *Tabula Rasa* (10) 120-132.

8. Giraldo, R. (2012). "Gobierno de los otros y gobierno de sí". En: Sociedad Colombiana de Filosofía -SCF. *Memorias III Congreso Colombiano de Filosofía*. Santiago de Cali: Universidad del Valle, 2012, 406-419. ISBN 978-958-57142-1-2
9. Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*. Madrid: Taurus.
10. Marino, A. (1998). "L'Analytique de la subjectivité de Michel Foucault. Du souci de soi à l'ethos philosophique". En *Michel Foucault. Trajectoires au cœur du présent*. Eds. Lucio D'Alessandro y Adolfo Marino. París: L'Harmattan.
11. Rodríguez, A. (2000). *Michel Foucault. Escepticismo y libertad*. Cali: Universidad del Valle.
12. Rojas, C. J. (2000). Foucault, de la crítica del sujeto a la ética de la subjetivación. *Estudios. Filosofía Práctica e Historia de las ideas*. 1. 37-48.
13. Sánchez, W. (2010). *Ontología del presente y construcción de un carácter en Michel Foucault*. Cali: Universidad del Valle.
14. Sauquillo, J. (1989). *Michel Foucault: una filosofía de la acción*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
15. Schmid, W. (2002). *En busca de un nuevo arte de vivir: La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*. Trad. Germán Cano. Barcelona: Pre-Textos.