

# 37 | Dos políticas de la verdad: ideología y *parrhesía*

AITOR ALZOLA MOLINA\*

El objetivo de este texto es realizar una primera aproximación a la noción de *parrhesía* en Foucault. Este ensayo de aproximación, sin embargo, no tratará de realizar un análisis exhaustivo de las diferentes acepciones que el término recoge, ni tampoco procurar recoger la historia de su origen y desarrollo, tal y como aparece en los textos de Foucault. El acercamiento que proponemos quiere permitir pensar en las razones que empujaron al pensador francés a indagar y profundizar sobre una noción a la cuál dedico un tiempo considerable de sus esfuerzos. Al respecto cabe recordar que el filósofo francés dedica los últimos dos cursos en el *Collège de France* precisamente a la *parrhesía*, además de parte del curso precedente, donde precisamente parece encontrarse por primera vez con esta extraña noción.

Entre la publicación del primer volumen de la *Historia de la sexualidad* en 1976 y su continuación se extiende un periodo de ocho años. Este intersticio se nos aparecía hasta hace poco como una especie de caja oscura en la que no se sabía muy bien lo que había ocurrido. Tan sólo era posible avistar el inicio y el final de un proceso, del cual, en realidad poco se sabía. Se generalizó la idea, recogida de Deleuze<sup>1</sup>, de que Foucault habría atravesado una crisis. Un periodo de profunda reflexión que le habría llevado del análisis de las relaciones de poder a la necesidad de plantearse las posibles formas de resistencia a través de la constitución del sí mismo por sí mismo, es decir, a las técnicas de sí que permitirían pensar en las diversas formas de subjetivación que dan forma al individuo en contraposición a las técnicas de dominación que toda forma de poder pone en marcha.

No ha sido hasta la reciente publicación de los cursos del *Collège de France* que abarcan el final de su vida, junto con la aparición de otros textos

\* Licenciado en Filosofía por la Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea y Máster en Filosofía Contemporánea por la Universidad Complutense de Madrid. En la actualidad realiza una investigación con una tesis titulada «Foucault y el problema de la verdad», en la que se aborda la última etapa del filósofo francés atendiendo al problema y desarrollo de la cuestión de la verdad.

1 Deleuze, *Conversaciones*, 174-76.

menores de la misma época, que se ha abierto la posibilidad introducirnos en esa caja oscura para conocer en profundidad y examinar lo ocurrido en ese largo lapsus de tiempo que duró casi una década. Sabemos ahora que lejos de ser una periodo marcado por una crisis teórica que habría tenido como consecuencia un silencio discreto y una interrupción en su actividad, los años durante los que Foucault no publicó ningún libro estuvieron atravesados por una producción teórica extraordinariamente rica y una actividad frenética en la que se multiplican los cursos, conferencias y entrevistas. También sabemos ahora, que además del proyecto de una *Historia de la sexualidad* conectada con las formas de subjetivación, ese periodo sirve para ensayar nuevos temas y propuestas de trabajo, que si bien no pueden ser totalmente escindidos del proyecto de la *Historia de la sexualidad*, demandan una especificidad propia. Ahí se sitúa la investigación sobre la *parrhesía*, que como ha señalado Frédéric Gros<sup>2</sup>, forma parte de cierta inquietud por la *ontología de la verdad*.

La aproximación que proponemos aquí sitúa su punto de partida en ese contexto. Parte de la interrogación sobre los motivos que llevaron al pensador francés a centrar su trabajo en la *ontología de la verdad*. Y será desde ahí que se tratará de entender el lugar que ocupa la *parrhesía* dentro de la obra. Por lo tanto, se aborda el problema desde el lado en el que la cuestión de la verdad adquiere mayor relevancia, y no ya tanto los procesos de subjetivación. En definitiva, se trata de construir o reconstruir la red de nociones y problemáticas a partir de los cuales, la investigación sobre la *parrhesía* se convierte para Foucault en imprescindible, y una tarea fundamental.

Conviene tener presente dos cosas. La primera es que para entender la filosofía de un pensador hay que tener presente en todo momento aquello a lo cual se opone. Para tratar de entender lo que hay en juego en el acercamiento que realiza Foucault a la *parrhesía* no debemos de perder de vista las ideas que precisamente pretendía combatir. Por otro lado, también es necesario, no olvidar lo que François Edwald y Alessandro Fontana<sup>3</sup> nos dicen acerca del contenido de los cursos del *Collège de France*. Ya sea que Foucault nos hable de las formas que adopta las instituciones judiciales, de las prácticas punitivas, o de la psiquiatría, en cada uno de ellos siempre se trata de algo más que de las instituciones judiciales, la psiquiatría o las prácticas punitivas. Cada mirada al pasado tiene como correlato una problemática específica en el presente.

La *parrhesía* no es una excepción en este sentido, y más allá del análisis

2 Gros, «Situación del curso».

3 Se trata de la nota de advertencia presente en cada uno de los volúmenes del curso editado bajo su dirección. Véase: Foucault, El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso en el *Collège de France* (1983-1984).

histórico que lo posiciona entre los textos de Eurípides, Platón, Séneca o los filósofos cínicos, no deberíamos dejar de preguntarnos por sus conexiones con los problemas que le eran contemporáneos al mismo Foucault. Para Mark Poster<sup>4</sup>, el trabajo del filósofo de Poitiers es indisoluble de la crisis del marxismo occidental. De manera que habría que entender su trabajo como una respuesta singular y creativa, entre otras muchas, que trato de salir del camino trillado en el que se vio encerrado. Abordaremos el problema de la *parrhesía* en su relación con esa crisis, y como respuesta particular al problema de la ideología.

Para realizar esa aproximación desde el problema de la verdad y de la crisis del marxismo occidental, me gustaría comenzar citando una frase de Foucault, sacada de una entrevista realizada en 1977:

Hoy, 14 de octubre, un día del que puede decirse que desde la revolución rusa de octubre de 1917, incluso tal vez desde los grandes movimientos revolucionarios europeos de 1848, vale decir desde hace sesenta años, o, si usted quiere, desde hace cien años, es la primera vez que no hay sobre la tierra un solo punto desde donde pueda surgir la luz de una esperanza. No existe ninguna orientación. [...] Diría que hemos sido devueltos al año 1830, vale decir que necesitamos recomenzar todo. No obstante el año 1830 tenía detrás la Revolución francesa y la tradición europea de las Luces; tenemos que volver a comenzar todo desde el principio y preguntarnos a partir de qué puede efectuarse la crítica de nuestra sociedad en una situación donde aquello en lo cual nos habíamos, implícita o explícitamente, apoyado hasta hoy para hacer dicha crítica, en una palabra, la importante tradición del socialismo, está fundamentalmente cuestionada [...].<sup>5</sup>

Una vez dejado atrás los años de formación como estudiante, Foucault mantendrá una distancia prudente sobre el entusiasmo generalizado de su época en torno a las ideas y propuestas del marxismo occidental. Pero quizás no se encuentren unas declaraciones en las que se posiciona de una manera tan clara y contundentemente en contra de las mismas como las señaladas más arriba. A pesar de esa oposición, se le reconoce sin embargo un valor histórico innegable. Un valor asociado a su función crítica dentro de la sociedad. Papel que por otro lado, ya no puede representar más. El filósofo francés señala un agotamiento del socialismo como herramienta crítica, a la par que la necesidad de repensar el lugar desde donde sería posible repensar una vez más la crítica.

La crítica a las posiciones marxistas vienen de lejos. No son una cuestión que aflore a finales de los años 70 en paralelo a la moda intelectual del momento. Esa confrontación con el marxismo se puede rastrear desde

4 Poster, *Foucault, Marxismo e Historia*.

5 Foucault, «La tortura es la razón», 55-56.

principios de la década de los 70 e incluso con anterioridad, en los años 60, cuando el marxismo, en sus diferentes vertientes y al calor del mayo del 68, obtenía sus mayores apoyos. Encontramos una buena muestra de ello en el duro enfrentamiento que mantuvo Foucault con Sartre, por citar solamente el caso más sonado. Pero para comprender mejor la crítica que lanza aquí, conviene cruzar esas declaraciones con las reflexiones que llevará en torno al problema del intelectual.

Si bien encontramos esas reflexiones diseminadas en diferentes entrevistas a lo largo de la década de los 70, bastará con mostrar una cita en la que a nuestro entender aparece condensado lo principal de las objeciones al marxismo en lo referente a su papel crítico:

El problema político esencial para el intelectual no es criticar los contenidos ideológicos que estarían ligados a la ciencia, o hacer de tal suerte que su práctica científica vaya acompañada de una ideología justa. El problema político del intelectual es saber si es posible constituir una nueva política de la verdad. [...] La cuestión política, en suma, no es el error, la ilusión, la conciencia alienada o la ideología; es la verdad misma.<sup>6</sup>

En la cita que acabamos de exponer se distinguen dos modelos diferentes de entender la función del intelectual y de la crítica. Un modelo asociado a la crítica de la ideología, y otro modelo que asume la problematicidad de la verdad. El primero hace referencia a la crítica tal y como la entendía el marxismo en aquella época. En el discurso crítico marxista encontramos que el problema principal de la crítica está asociado al problema de la ideología. La crítica marxista tendrá como finalidad denunciar la ideología, en tanto en cuanto, funciona como un elemento distorsionados de la realidad. La centralidad que adopta la noción de ideología en el esquema crítico marxista, implica empero, algunos supuestos implícitos que resulta necesario identificar, y que nos muestran la manera en la que la verdad opera en ese esquema.

La noción de ideología opera asumiendo una división de la realidad entre una realidad distorsionada y una realidad no distorsionada. Habría una clara separación entre el discurso que es capaz de representar realidad de las cosas, y otro discurso que estaría alterando en sus enunciados la verdad de las cosas del mundo. El elemento de alteración de la realidad sería aquí la ideología, entendida como conjunto de elementos sociales y económicos que condicionan la percepción de la realidad tal y como ella es. Por eso la tarea de la crítica marxista consistiría en señalar el velo de la ideología y denunciar su ceguera.

6 Foucault, «Verdad y poder», 55.

La crítica marxista carga contra la ideología como elemento que obstaculiza el camino hacia la verdad. Pero esa misma crítica nunca pone en duda el valor mismo de la verdad. Asume y da por hecho que existe una Verdad, universal y omnipresente, que tiene que ser descubierta, desvelada. Como en la ciencia, asume la existencia de un método que sería el único capaz de llevarnos del error y la falsedad, que generan nuestras percepciones, a la Verdad. Se establece una hiato entre nosotros y el mundo, entre la percepción falsa y la Verdad, que solamente un discurso científico -marxista- sería capaz de salvar.

La segunda forma para entender la crítica a la que alude Foucault en la cita, una forma que asume la problematicidad de la verdad, es por la que se inclina el pensador francés. Frente a la idea de una Verdad universal que la ideología ocultaría, se reivindica una idea de la verdad de corte nietzscheana. A saber, una idea de la verdad que asume que la verdad, más que un elemento a descubrir, es un elemento cuya producción hay que rastrear. Se trata de pensar la verdad más allá del modelo del conocimiento. De ahí que el problema del intelectual, según Foucault, no sea señalar error o grado de falsedad de un discurso, sino la verdad misma. A saber entender la forma determinada en la que la verdad es producida y las reglas que determinan su puesta en circulación y uso en nuestras sociedad.

El agotamiento del discurso crítico al que hacíamos referencia al principio, está relacionado por tanto, con la forma en la que opera la verdad en la crítica marxista. Al poner uno junto a otro, el texto sobre el agotamiento de la crítica y la crítica que realiza al intelectual marxista, se ve con claridad lo que está en juego: la política de la verdad que opera en ella. Si Foucault señala los límites de la crítica y la necesidad de pensar la crítica de nuevo, ello encuentra su razón en la verdad-conocimiento que opera en esos discurso. Y cuando Foucault aboga por repensar la crítica, esta es indisociable de la necesidad de pensar «una nueva política de la verdad». Es decir, una verdad que vaya más allá del modelo de la verdad-conocimiento.

A pesar de que Foucault afirme la necesidad de repensar la crítica desde otros parámetros de verdad que implican «una nueva política de la verdad», ésta no llega a cristalizarse en los textos de los años 70. Sin embargo, en los años 80, y a medida que avanzan sus investigaciones sobre el pensamiento greco-romano de los primeros siglos y la Grecia clásica, se encuentra con una noción singular de la verdad: la *parrhesía*. Esta forma particular de enunciar la verdad es analizada en ocasiones en relación al uso que se le da en los diferentes espacios: la política, la retórica y la filosofía. Partiremos de ese análisis para esclarecer y mostrar algunos elementos de interés sobre la noción de *parrhesía* como forma específica de verdad.

El uso en el contexto político adquiere matices diferenciados según sea el espacio en el que se usa. Así se podría hablar de una *parrhesía democrática*, cuya espacio natural sería la asamblea (*ekklesía*), y que tendría como interlocutor privilegiado a los ciudadanos (*demós*). Mientras que por otro lado, tendríamos una *parrhesía autocrática*, cuya peculiaridad residiría en ser una palabra que se dirige particularmente al monarca o el príncipe en el espacio acotado de los consejeros del regidor. Pero tanto en uno como en otro, la *parrhesía* se caracteriza por el riesgo que asume la persona al tomar la palabra para decir la verdad.

En el caso de la *parrhesía democrática*, la persona que toma la palabra para decir la verdad asume el riesgo de decir algo que no guste al *demós*, y que por ello mismo sea vituperado, recogiendo la desaprobación generalizada de la gente, incluso llegando a ser sancionado duramente con el ostracismo: el exilio y la pérdida de sus derechos como ciudadano. En el caso de la *parrhesía autocrática*, también se asumen ciertos riesgos al decir la verdad al monarca. Si lo que se dice llega a enfurecerlo, su condición de superioridad y poder le permiten acabar con la vida de quien ha osado decir la verdad. Por lo tanto, la *parrhesía* se asocia con un decir veraz valeroso. El que toma la palabra para decir la verdad se sitúa en una posición de inferioridad respecto a su oyente, pudiendo llegar a poner en juego su propia vida. Tomar la palabra y decir la verdad exige asumir ciertos riesgos y mostrar en ello valentía.

Otro elemento que Foucault utiliza para esclarecer el significado de la *parrhesía*, es la retórica. Si bien en ocasiones la oposición es clara y neta, en otros momentos se vislumbran espacios de comunicación entre ambos. La pertenencia a un espacio común, se deriva del hecho de que tanto en una como en otra, se trata pronunciar un discurso que tiene por objetivo influir en sus interlocutores. A pesar de ello se aprecian marcadas diferencias que las separan, ya que el objeto sobre el que se aplica el discurso es diferente. El discurso del retórico tiene por objeto la opinión de sus oyentes. Busca ante todo cambiar las ideas que tienen sobre las cosas, y por encima de todo, aquellas cosas que pueden determinar su posición y postura a la hora de realizar una elección. Mientras que el individuo que hace uso de la *parrhesía*, más que cambiar la opinión de sus interlocutores, busca cambiar su *ethos*, su actitud y forma de conducirse. La *parrhesía* es un decir veraz con una función *etopoyético*.

Es precisamente esa función *etopoyética* la que caracteriza por encima de otras la relación de la *parrhesía* con la filosofía. Sin embargo, también encontramos otros elementos de interés para descifrar el significado del mismo en ese contexto. La figura de Sócrates, analizada con meticulosidad por Foucault, sirve precisamente para mostrar este novedoso elemento

de la *parrhesía*. Si se puede atribuir a Sócrates el papel paradigmático del *parresiatés*, es decir, de la persona que dice la verdad, es precisamente porque el filósofo de Estagira establece un vínculo entre aquello que dice y aquello que hace. Se encuentra una equivalencia entre palabra y vida. Una coherencia entre el enunciado y el sujeto que lo enuncia. La identidad entre lo que se dice y se hace, es lo que permite asegurar que Sócrates habla con *parrhesía*, que dice la verdad. Por lo tanto, la verdad no exige solamente decir una verdad valerosa, o decirlo con la intención de cambiar el *ethos* de su interlocutor. La *parrhesía* también implica por parte del individuo que la pronuncia una serie de condiciones. Unas condiciones que se reflejan en la conducta que manifiesta. Y esa conducta tiene que estar en armonía con las palabras que enuncia para que pueda ser considerado verdad.

La *parrhesía* aparece así con toda una serie de características que la diferencian claramente del modo de verdad que veíamos operar en la crítica de la ideología: muestra las formas de una nueva política de la verdad. Frente a una verdad de corte epistemológico, en la *parrhesía* vemos que opera una verdad *etopoyética*. No es una verdad que busca la esencia de las cosas por debajo de los fenómenos siempre engañosos, a fin de determinar un conocimiento de las cosas y su naturaleza fundamental. La *parrhesía* es una verdad que esencialmente está vinculada al *ethos*, y que busca cambiar el *ethos* de las personas. De esta forma, lo que da estatuto de veracidad a la verdad en la *parrhesía* no es la capacidad que tiene de representar la realidad; no encuentra su fuerza en su capacidad de acercarse con mayor o menor acierto a la naturaleza de las cosas, a su esencia siempre escurridiza a los ojos de los seres humanos. Lo que da estatuto de veracidad a la *parrhesía* es en primer lugar el coraje que muestra la persona que la pronuncia. Cuanto mayor es el riesgo asumido, mayor es la autenticidad de esa palabra, la verdad contenida en esa palabra. Además, esa verdad está condicionada a la coincidencia entre la palabra enunciada y el gesto que lo acompaña, en la concordancia entre el enunciado y el sujeto de enunciación.

Si bien es cierto que la muerte prematura de Foucault nos impidió poder ser testigos del camino que la investigación sobre la *parrhesía* pudo haber seguido, no lo es menos que en el trabajo que realizó puede aportar elementos para aventurar algunas cuantas hipótesis y repensar el legado del filósofo francés desde nuevas coordenadas. En la grieta abierta entre por la crisis del marxismo occidental y el pensamiento clásico, Foucault parece encontrar los materiales para pensar una política de la verdad otra que pueda ayudar a recomponer las piezas rotas de un pensamiento crítico liberado de las cadenas que ella misma se había forjado.

## **Bibliografía**

- DELEUZE, G. (2006) *Conversaciones: 1972-1990*. Traducido por José Luis Pardo. Valencia: Pre-Textos.
- EAGLETON, T. (1997) *Ideología. Una introducción*. Barcelona: Paidós.
- ERIBON, D. (2004) *Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama.
- \_\_\_\_\_ (1995) *Michel Foucault y sus contemporáneos*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- FOUCAULT, M. (2012) «La tortura es la razón». *Nombres: Revista de Filosofía*.
- \_\_\_\_\_ (2004) *Discurso y Verdad en la Antigua Grecia*. Traducido por Fernando Fuentes Megías. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2010) *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Editado por Frédéric Gros. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_ (2009) *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. Editado por Frédéric Gros. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_ (2005) *El poder psiquiátrico. Curso del Collège de France, (1973-1974)*. Editado por Jacques Lagrange. Traducido por Horacio Pons. Madrid: Akal.
- \_\_\_\_\_ (1999) «La filosofía analítica de la política». En *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, traducido por Angel Gabilondo, 3:111-28. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2005) *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1981-1982)*. Editado por Frédéric Gros. Traducido por Horacio Pons. Madrid: Akal.
- \_\_\_\_\_ (2012) *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France (1970-1971) seguido de «El saber de Edipo»*. Editado por Daniel Defert. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_ (2000) «Verdad y poder». En *Estrategias de poder. Obras esenciales*, traducido por Fernando Alvarez-Uría y Julia Varela, 2:41-55. Barcelona: Paidós.
- FOUCAULT, M. y DELEUZE, G. (2000) «Los intelectuales y el poder». En *Estrategias de poder. Obras esenciales*, traducido por Fernando Alvarez-Uría y Julia Varela, 2:105-15. Barcelona: Paidós.
- GROS, F. (2010) «Situación del curso». En *El coraje de la verdad: el*



*gobierno de sí y de los otros II. Curso en el College de France (1983-1984)*, 351-66. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

LORENZINI, D. (2010) «Para acabar con la verdad-demostración. Bachelard, Canguilhem, Foucault y la historia de los «regímenes de verdad'»». *Laguna: Revista de filosofía*, n. 26, 9-34.

POSTER, M. (1987) *Foucault, Marxismo e Historia*. Argentina: Paidós.