

LA TORSIÓN POLÍTICA DEL CONCEPTO DE VERDAD EN MICHEL FOUCAULT



Manuel Cuervo Sola
INCIHUSA - CCT CONICET - Mendoza
mcuervo@mendoza-conicet.gov.ar



Resumen

En el presente trabajo proponemos reflexionar sobre la relación entre verdad y política en dos momentos distintos de la producción teórica de Michel Foucault. Intentamos precisar el sentido político del cambio de tonalidad que muestra el problema de la verdad entre los trabajos vinculados a la temática del saber-poder y aquellos dedicados a la cuestión del sujeto. Para ello trabajamos específicamente sobre dos obras del autor: por un lado, las conferencias dictadas en el año 1973 en la ciudad de Río de Janeiro, publicadas como *La verdad y las formas jurídicas*, y por otro lado, el curso dictado en el año 1984 en el Collège de France, recientemente editado bajo el título de *El coraje de la verdad*.

Abstract

In this paper we propose to assess the relationship between truth and politics in two different stages in Michel Foucault's theoretical production. We aim to show the political connotation that presents the change in the concept of truth between his works related to power and knowledge and those studies that he carried out about the Subject question. We have particularly examined two works: the conferences offered by Foucault in Rio de Janeiro in 1973, entitled *Truth and Judicial Forms*, and also, the course given in 1984 at the Collège de France, recently published under the title *The Courage of Truth*.

Introducción

En el presente trabajo nos hemos propuesto preguntarnos por el papel que juega la verdad en la relación entre subjetividad y política emancipatoria en dos momentos de la obra de Michel Foucault en los que encontramos una cierta divergencia respecto a lo que podríamos denominar las posiciones políticas asumidas por el autor.

No es nuestra intención aquí abrir una discusión sobre la cuestión de la periodización de la obra foucaultiana, tarea que excedería largamente los objetivos que nos hemos propuesto para este trabajo, y que, por lo demás, el propio Foucault resolvió al ligar los tres momentos de su trabajo, arqueológico, genealógico y hermenéutico, como instancias de un mismo programa de investigación orientado a esclarecer los modos de veridicción (saber), las formas de gubernamentalidad (poder) y las técnicas de subjetivación (sujeto). Tampoco pretendemos señalar una mudanza en los compromisos ético-políticos que han guiado el quehacer teórico y práctico de Michel Foucault, si no que, por el contrario, reconociendo en él justamente una permanente preocupación por las posibilidades de emancipar la vida de las diversas constricciones que la forma de vida moderna le impone, simplemente indagar sobre un cambio de tonalidad que percibimos en ciertos posicionamientos políticos de sus últimas obras.

La crítica de las instituciones políticas que Foucault realizara, orientada fundamentalmente a mostrar la trama contingente de prácticas y técnicas que las estructuraron, así como también, la serie de luchas y batallas que las formaron y les dieron vigencia, sufrió una torsión no menor a partir de 1980. Si en sus primeras obras el sentido político de la crítica era más bien negativo, en el sentido de que su esfuerzo apuntaba a negar las pretensiones de racionalidad y universalidad de la institucionalidad política moderna, es decir, a evidenciar su carácter siempre *de facto*; a partir de 1980 este sentido político sufrirá un cambio ostensible. Ya en el curso dictado en el Collège de France entre 1978 y 1979, publicado bajo el nombre de *El nacimiento de la biopolítica* (Foucault, 2007), pero más explícitamente a partir de los trabajos posteriores sobre la cuestión de la ética y el sujeto, es posible percibir el abandono de la pertinaz cautela normativa que caracterizó a la obra foucaultiana, y por la cual resultó siempre vano intentar buscar en el tramo previo de su producción

algún horizonte político emancipatorio expresado en términos positivos. En efecto, a partir de las indagaciones sobre la cuestión del sujeto Foucault comenzó a arriesgar con mayor soltura sobre algunas claves para orientar prácticas de vida emancipatorias. Nuestro trabajo se orienta entonces al abordaje de este cambio, limitando nuestro esfuerzo a rastrear la variación ocurrida en el papel que Foucault le hace jugar a la verdad en relación con las posibilidades de desplegar una política emancipatoria en la cual se afirme la subjetividad. Cabe señalar que hemos circunscrito el corpus para el análisis a dos obras que a nuestro juicio permiten distinguir claramente esta variación: por un lado, las conferencias dictadas por Foucault en el año 1973 en la ciudad de Río de Janeiro, Brasil, y que fueron publicadas con el nombre de *La verdad y las formas jurídicas*, y por otro lado, el curso dictado en el año 1984 en el Collège de France, y que fuera recientemente editado bajo el título de *El coraje de la verdad*.

La verdad y las formas jurídicas: la política emancipatoria como crítica de la verdad

La verdad y las formas jurídicas es una obra compuesta por un conjunto de conferencias dictadas por Foucault en 1973 con el objeto de mostrar el proceso de conformación de las sociedades disciplinarias a fines del siglo XVIII y principios del XIX. Para ello Foucault realiza un largo recorrido por los distintos modos de ejercicio de la función judicial que ha conocido occidente. Su análisis comienza con un estudio de las prácticas judiciales de la Grecia antigua. A partir de una particular lectura del *Edipo Rey* de Sófocles, Foucault nos muestra cómo la democracia ateniense instauró un modo de resolución de los conflictos distinto de los modos de enfrentamiento entre contendientes vigentes hasta ese momento. Tradicionalmente, para resolver un litigio o querrela entre particulares, los griegos recurrían a formas reglamentadas de disputa que podían consistir en un desafío verbal ante los dioses, o llegar incluso a instancias de enfrentamiento físico entre los litigantes. Este régimen judicial no estaba orientado a producir la verdad, a distinguir entre quienes decían la verdad y quienes mentaban durante el litigio. Para los griegos la razón entre los litigantes no estaría del lado de quien estuviese en lo cierto, sino de quien resultase más fuerte o astuto en la confrontación. La idea de llegar a un resultado justo no estaba vinculada con la idea de verdad.

Sin embargo, alrededor del siglo V a. C., y esto es lo que Foucault rastrea en la tragedia de Edipo, este tipo de prácticas judiciales fueron sustituidas por formas indagatorias. La indagación constituyó un tipo de práctica judicial que consistió en una búsqueda de la verdad a partir de la recopilación y confrontación de los testimonios. Según Foucault este tipo de práctica es un efecto producido en el ámbito judicial por la instauración de la democracia ateniense: a través de ella, “el pueblo se apoderó del derecho de juzgar, de decir la verdad, de oponer la verdad a sus propios señores (Foucault, 1996:64)”. Con el arribo de la democracia se puso en cuestión la continuidad que el sistema antiguo reconocía entre fuerza y razón, y se consagró, por el contrario, el “derecho de oponer una verdad sin poder a un poder sin verdad (Ibíd.)”. Este derecho del pueblo se materializó en el ejercicio de la indagación judicial, a partir del cual se fundó un nuevo modo de saber que hegemonizó la formación social ateniense y que consistió en las formas racionales de la prueba y la demostración, formas que se expresarían filosóficamente en las obras platónicas.

Posteriormente, en la tercera conferencia, Foucault aborda las prácticas judiciales en la Edad Media. Remitiéndose al antiguo Derecho Germánico, en el cual los litigios se regían —de manera semejante a lo que ocurría en el Derecho Griego arcaico— por el principio de la prueba y no de la indagación sobre la verdad. Se trataba de diversas figuras por las cuales los litigantes, sin intervención de autoridad alguna, se sometían a una prueba de fuerza o duelo. El Derecho Germánico consistía —según Foucault— en un sistema “que no autoriza a colocar un tercer individuo sobre los dos adversarios a la manera de un elemento neutro que busca la verdad intentando saber cuál de los dos no miento (Foucault, 1996:67-68)”. El derecho aquí también no fue más que una “forma ritual de la guerra (Ibíd.)”.

Este sistema fue el adoptado en Europa durante buena parte de la Edad Media. En efecto, el derecho feudal también reglamentaba el litigio entre los individuos por medio del sistema de la prueba. Aquí también el procedimiento de justicia no se orientaba a probar la verdad de lo dicho durante un litigio, sino la fuerza, el peso o la importancia de quien decía (Foucault, 1996:69). La prueba constituyó entonces, según Foucault, una suerte de operador que permitía el pasaje de la fuerza al derecho: la prueba como operador de derecho, no de verdad.

Hacia fines del siglo XII y durante el siglo XIII, con el advenimiento de las

primeras monarquías medievales, las prácticas judiciales vigentes comenzarán a sufrir una profunda transformación. Fueron desplazadas las pruebas de fuerza propias de los procedimientos del derecho feudal, y la forma indagatoria, que se había mantenido operante durante el periodo en algunos niveles de la administración y en las prácticas inquisitoriales de la Iglesia, fue adoptada por la justicia de los nacientes estados monárquicos. En este proceso, el poder político se convirtió en el personaje central de la escena judicial. Donde antes encontrábamos un litigio donde sólo participaban los particulares, apareció la figura del Estado: por medio de un procurador, el soberano intervino activamente en los procedimientos de justicia e implementó la forma indagatoria con el objeto de conocer la verdad de los hechos.

En este punto Foucault plantea que el modo de la indagación que se instituye en el ámbito judicial se va a expandir a partir del siglo XII a otros campos hasta llegar a constituirse, con la llegada del Renacimiento, en la forma general de saber (Foucault, 1996:85).

Por último, Foucault aborda el advenimiento hacia fines del siglo XVIII y comienzo del XIX de lo que denomina sociedad disciplinaria. Se trataría de un proceso por el cual una serie de prácticas y técnicas de poder, puntuales y focalizadas, que se ejercen en un conjunto de instituciones de encierro que surgen en esa época (hospitales, prisiones, asilos, fábricas, escuelas), son articuladas por el poder estatal bajo el signo general del panoptismo. Se produce entonces un entramado particular entre diversas formas de poder y saber cuyo resultado será, no ya unas formas jurídicas circunscriptas a la impartición de justicia, sino más bien una maquinaria de instituciones orientada a la vigilancia permanente y el control de los individuos.

En este punto nos queremos preguntar acerca de la relación que mostramos anteriormente entre verdad y justicia según la forma jurídica que estemos tratando.

Foucault reconoce un tipo de forma jurídica caracterizada por procedimientos de prueba (Derecho Griego arcaico, antiguo Derecho Germánico, derecho feudal) y otro tipo caracterizado por procedimientos indagatorios (democracia ateniense, monarquías medievales).

En la primera de ellas, la fuerza es el criterio que permite dirimir un litigio de manera justa. El procedimiento de justicia entonces no tiene más objetivo que generar una instancia en la cual resulte posible evidenciar claramente cuál de los conten-

dientes es más fuerte. La pregunta sobre la verdad de los hechos por los cuales se ha llegado al litigio es completamente irrelevante.

Por el contrario, en el segundo caso nos encontramos con que la emergencia de la verdad es aquello que permite que un litigio concluya con un resultado justo. La indagación es aquel procedimiento que incorpora en el litigio un tercer elemento pretendidamente neutro para averiguar la verdad e impartir justicia. En este caso entonces, la neutralidad de la verdad permite omitir la correlación de fuerzas de los contendientes y acceder a una justicia que sería, en principio, autónoma del poder.

Foucault distingue entonces entre los procedimientos judiciales de indagación, que se encuentran signados por la correspondencia entre verdad-neutralidad-justicia, y los procedimientos de la prueba, caracterizados por la correspondencia entre fuerza y justicia, siendo en este caso el conocimiento un instrumento estratégico de esa fuerza, un momento más de la batalla por la cual se dirime el litigio. Cada uno de estos tipos de procedimientos judiciales constituyen entonces modos de saber distintos: mientras que para el primero de ellos la verdad y el conocimiento circulan por andariveles distintos a los del poder, para el segundo el poder se encuentra íntimamente entramado en el saber por lo que no hay saber neutro.

Estas dos actitudes para abordar el problema de la relación entre poder y verdad encuentran su correlato en la oposición reseñada por Foucault entre Sócrates y los sofistas. Mientras que para Sócrates, según plantea Foucault en el diálogo abierto al final de su última conferencia, no vale la pena hablar si no es para decir la verdad, para los sofistas, por el contrario, “hablar, discutir, y procurar conseguir la victoria a cualquier precio, valiéndose hasta de las astucias más groseras, es importante porque para ellos la práctica del discurso no está dissociada del ejercicio del poder (Foucault, 1996:155)”. En los sofistas hay una práctica y una teoría del discurso que son esencialmente estratégicas; y Foucault adscribe a esta perspectiva, sosteniendo que justamente “establecemos discursos y discutimos no para llegar a la verdad sino para vencerla (Ibíd.)”.

En este punto, comenzamos a adentrarnos en la perspectiva que Foucault está manejando en estas conferencias sobre la relación entre verdad y poder. En el marco de las precauciones metodológicas que planteó en la primera conferencia, y siguiendo en esto algunos textos de Nietzsche, Foucault toma clara distancia del modo de

abordaje del problema de la justicia que los escritos platónicos, signados por la lógica de los procedimientos de la indagación, heredaran al pensamiento político occidental. En efecto, Foucault sostiene que con Platón “se inicia un gran mito occidental: lo que de antinómico tiene la relación entre el poder y el saber, [...] allí donde están el saber y la ciencia en su pura verdad jamás puede haber poder político (Foucault, 1996:59)”. Para señalar a continuación que resulta necesario acabar con este gran mito, un “mito que Nietzsche comenzó a demoler al mostrar [...] que por detrás de todo saber o conocimiento lo que está en juego es una lucha de poder (Ibíd.)”.

El sentido del pensamiento entonces no se orienta a producir la verdad sino a enfrentarla, desnudarla, mostrar la traza de violencia que oculta detrás de su pretensión de neutralidad y validez general. Por esta razón Foucault nos dice que si queremos saber qué cosa es el conocimiento

... debemos aproximarnos a él no como filósofos sino como políticos, debemos comprender cuáles son las relaciones de lucha y de poder. Solamente en esas relaciones de lucha y poder, en la manera como las cosas entre sí se oponen, en la manera como se odian entre sí los hombres, luchan, procuran dominarse unos a otros, quieren ejercer relaciones de poder unos sobre otros, comprendemos en qué consiste el conocimiento (Foucault, 1996:28).

Ahora bien, ¿cuáles son los efectos políticos que tiene la adopción de esta perspectiva? Frente a una situación de dominación, ¿qué tipo de política emancipatoria podría desplegarse si se adscribe a este modo de concebir la relación entre verdad, poder y justicia? Si, tal como sostiene Foucault, la verdad, sin sustentarse en ninguna relación de continuidad natural entre el conocimiento y las cosas por conocer, es el producto arbitrario de una voluntad de poder que se ha impuesto ¿cómo pensar una política emancipatoria?

No se trataría para Foucault, por lo menos en este momento de su producción intelectual, de empuñar alguna verdad para enfrentar las verdades del poder. Una operación tal estaría destinada al fracaso desde el momento mismo de su concepción, toda vez que nos encontraríamos reproduciendo nuevamente la misma lógica de poder que pretendemos desterrar. Esto es lo que sugiere con mucha claridad

Gianni Vattimo cuando afirma en *El fin de la modernidad* que ante la desvalorización de los valores supremos realizada por Nietzsche, ante la muerte de Dios, no es posible responder con “la reivindicación –patética, metafísica– de otros valores más verdaderos (p.e.: los valores de la cultura marginal, de la cultura popular, opuestos a la cultura dominante; etc.) (Vattimo, 1990:33)”.

Desde aquí entonces, la opción para un pensamiento y una práctica política emancipatoria sería consagrarse a impugnar la supuesta neutralidad de lo vigente, a evidenciar la traza de violencia y poder que hay detrás de la verdad y la justicia. Pero una acción política tal no debiera realizarse –según esta perspectiva– en favor de la reinstauración de modos de saber y poder vinculados con las formas judiciales de la prueba. No se trataría de pasar de la mediación de las verdades al campo desnudo del enfrentamiento de fuerzas. No se trataría de construir un contra-poder, una imagen especular del poder vigente, sino de desarmar su lógica, de sustraer la vida a su influjo.

Es este posicionamiento en relación al poder, la verdad y la justicia el que explica, por ejemplo, que cuando Foucault realiza la genealogía del discurso de la guerra de razas a través de la historia europea, concluya en la reivindicación del historicismo. En efecto, lo que Foucault encuentra en el discurso desplegado por los sajones para oponerse a la monarquía instaurada por la ocupación normanda de Inglaterra luego de la batalla de Hastings en 1066, no es la verdad de los sajones, el eje aglutinador de un contra-poder enfrentado al Estado. Por el contrario, lo que aquí se expresaría según Foucault sería una línea de fuga histórica que muestra que también la verdad postulada por el discurso sajón, esa supuesta identidad racial e histórica, se encuentra signada por la marca de la violencia y la dominación. (Foucault, 2010a:67 y ss.)

Ahora bien, ¿cuál es el punto de detención de esa línea de fuga? Si detrás de cualquier identidad política que se reivindique siempre encontramos como fundamento una cierta violencia, una cierta dominación que esquematiza e ignora las diferencias (Foucault, 1996) ¿desde qué lugar articular una práctica política emancipatoria capaz de convocar a otros? O tal como se preguntó Deleuze, “si el poder es constitutivo de verdad ¿cómo concebir un ‘poder de la verdad’ que ya no fuese verdad de poder, una verdad que derivase de las líneas transversales de resistencia y ya no de las

líneas integrales del poder?” (Deleuze, 1987:125-126). Esta pregunta de Deleuze es completamente política: indaga sobre cómo pensar una práctica política emancipatoria que no se circunscriba a resistir el embate del poder o a retirarse de los territorios que este domina, sino que por el contrario, recupere la capacidad propositiva de la política, su capacidad de verdad.

Frente a las limitaciones que estas preguntas políticas muestran en la trama conceptual saber-poder-institución, Foucault buscará tematizar de manera explícita sobre el problema de la subjetivación y su relación con la verdad.

El coraje de la verdad: la política emancipatoria como verdadera vida

A partir del curso de 1980 Foucault comienza una serie de investigaciones orientadas a analizar la constitución del sujeto a partir del estudio de lo que denomina prácticas de sí. En una serie de estudios sobre las formas de practicar la propia subjetividad que encontramos en la cultura antigua, Foucault reconoce dos modos generales de ejercer la subjetividad: uno de ellos, vinculado a la ascesis cristiana, implicaba un conocimiento de sí como ejercicio de obediencia y renuncia; el otro, vinculado al *cuidado de sí* como un ejercicio de libertad, implicaba la posibilidad de darle forma a la propia existencia.

En el curso de estas investigaciones Foucault logró abrir un espacio en el ámbito de su propia reflexión para pensar en formas de ejercer la subjetividad de una manera autónoma respecto del poder, es decir, ni como mera obediencia al poder, ni como mera resistencia al mismo, sino como una práctica creativa de construcción de sí mismo que resulta irreductible a la lógica del poder.

En el marco de estas preocupaciones Foucault sostuvo que era posible reconocer dos perfiles o actitudes de la actividad filosófica a lo largo de la historia: por un lado, la filosofía como conocimiento de sí, como saber sobre aquella realidad ontológicamente distinta del cuerpo que es el alma, conocimiento de sí como ontología del yo; y por otro lado, la filosofía como prueba de vida, como *bíos*, materia ética y objeto de un arte de sí mismo como manera de ser y manera de hacer.

Estas dos actitudes se encuentran ya presentes en el momento mismo de fundación del quehacer filosófico, con los diálogos socráticos. La primera de las actitudes es la que ha dominado –según Foucault– la historia de la reflexión filosófica de

occidente: para tener acceso al conocimiento es preciso que el sujeto se constituya a partir de determinada ruptura con el mundo sensible, con el mundo del interés y el placer, con el mundo del cuerpo, y se constituya en una pura mirada, independiente de todo interés particular y capaz de una perspectiva universal en la aprehensión de la verdad. La segunda actitud sería para Foucault la de la ética de la verdad, la de la filosofía como búsqueda y ejercicio de la verdadera vida. Ahora bien, lo cierto es que –tal como afirma Frédéric Gross en su estudio introductorio a *El coraje de la verdad*– en las investigaciones previas a 1984, Foucault se habían remitido a la cuestión del *cuidado de sí* y la verdadera vida a partir de investigaciones sobre el estoicismo y el epicureísmo. Esta situación le había ocasionado un cierto desbalance que hacía primar en la noción de *cuidado de sí* a la libertad para la construcción interna del sujeto por sobre la libertad para promover una transformación política del mundo. Esta torsión política de la práctica de sí y de la verdadera vida aparece recién en *El coraje de la verdad* por medio del estudio de la *parrhesía* en Sócrates y los cínicos.

Pero vayamos por partes. Comencemos explicitando qué se entiende por *parrhesía*. Foucault sostuvo en la primera clase del Curso de 1984 que en vez de analizar las relaciones entre verdad y sujeto desde el punto de vista de los discursos que dicen la verdad sobre el sujeto, es decir, de los discursos que toman al sujeto como objeto de estudio, estaba intentando desde 1980 analizar esta cuestión bajo la forma de la verdad que el sujeto es capaz de decir sobre sí mismo (Foucault, 2010b:20). Es en este marco que Foucault abordó la noción griega de *parrhesía* con el objeto de abrir la indagación sobre las formas del decir veraz, del hablar franco del sujeto, al ámbito de la política.

Etimológicamente, con la palabra *parrhesía* se designa un tipo de actividad consistente en decir todo, sin retroceder ante nada, sin ocultar nada. Sin embargo, esta palabra podía tener dos valores distintos en la antigua Grecia. Por un lado, un sentido negativo en el cual decir todo significó decir cualquier cosa, decir lo que uno quisiese sin ningún principio de razón o verdad. Este es el sentido que le dio Platón al usarla en la *República* para referirse a la mala ciudad democrática, esa ciudad heterogénea en la cual todo el mundo tiene derecho a decir cualquier cosa y en la que había tantas *politeiai* (constituciones), como ciudadanos opinando. Por otro lado, la *parrhesía* en el sentido positivo se usaba para hacer referencia al hablar franco, al decir

todo siguiendo la regla de la verdad. En este caso, se trata de un modo de hablar que consiste en decir lo que realmente se piensa. Para que esta forma de *parrhesía* tenga lugar es preciso –según Foucault– que el parresiasta se obligue a la verdad que enuncia, y por ello “es menester que el sujeto, [al decir] una verdad que marca como su opinión, su pensamiento, su creencia, corra cierto riesgo, un riesgo que concierne a la relación misma que él mantiene con el destinatario de sus palabras (Foucault, 2010b:30)”. En ese riesgo de recibir el rechazo del oyente, estaría el indicador del compromiso subjetivo del hablante con lo que dice. Es por ello que la *parrhesía* implica siempre –según Foucault– una cierta forma de coraje. Coraje para asumir los riesgos que el hablar franco y decir lo que uno piensa pueden traer al sujeto.

Ahora bien, cuál es la forma específica de este hablar franco. El parresiasta –nos dice Foucault– no es el profeta. El profeta dice la verdad, pero no habla en su propio nombre sino que profiere un discurso de otro. Tampoco es el sabio, que hablando en su propio nombre dice la verdad, pero manteniendo su sabiduría en una suerte de retiro o de reserva. El sabio habla sólo cuando es consultado, y dice lo que es en general, del ser y la naturaleza. El parresiasta tampoco es el docente, el hombre del *savoir faire* que, en nombre de una tradición, dice la verdad técnica. El parresiasta es –según Foucault– aquel que hablando en su nombre se encuentra comprometido con decir la verdad de lo que es en la forma singular de los individuos y las situaciones. En el decir del parresiasta se pone en juego siempre aquello que los griegos llamaban *ethos*. La *parrhesía* es una modalidad del decir veraz que se caracteriza por su íntima relación con el cómo de la vida, con la adopción de la verdad como forma de vida. El parresiasta es aquel que interviene activamente en la escena pública, en coyunturas específicas de la vida social, para proferir su verdad. Allí el carácter eminentemente político de la *parrhesía*.

Foucault analiza la *parrhesía* en tres claves políticas distintas: en el momento democrático, en el momento autocrático y en el momento cínico. Bajo un régimen democrático, el parresiasta es aquel que tiene el valor de decir la verdad frente a la asamblea de ciudadanos, aún a riesgo de ser castigado por el desprecio y la furia colectiva. Sin embargo, el pensamiento griego tuvo una baja consideración de la democracia, por lo que consideraban que no era un régimen propicio para el ejercicio del decir veraz. Al distribuir de manera igualitaria el derecho de decir, el régimen

democrático era –por ejemplo, para Platón– una autorización a cada cual para decir su opinión en función de sus intereses y pasiones particulares. De aquí que antes que un espacio para un decir veraz, el espacio democrático terminara siendo considerado un ámbito donde los oradores se enfrentaban para seducir al pueblo y apoderarse del gobierno. ¿Quiénes son, para el pensamiento griego, los oradores escuchados en la asamblea democrática? Aquellos que agradan, nos dice Foucault,

los que dicen lo que el pueblo quiere, los que lo adulan. Y los otros, al contrario, los que dicen o procuran decir lo que es cierto y está bien, y no lo que agrada, [...] suscitarán reacciones negativas [...] y su discurso veraz los expondrá a la venganza o el castigo (Foucault, 2010b:53).

Por esta razón para el pensamiento griego el régimen democrático desde su propia constitución tiene una tendencia a derivar fácilmente en su versión degradada: la demagogia. La democracia resultaba entonces un ámbito hostil y difícil para el ejercicio de la *parrhesía*.

Las mismas previsiones se estipulaban para el caso de los regímenes monárquicos. También en la estructura de poder de la monarquía se podía encontrar una tendencia negativa para el ejercicio de la *parrhesía*. Resultaba esperable que el monarca se mostrara hostil al decir del parresiasta y se inclinara a rodearse de consejeros aduladores. Sin embargo, a diferencia del régimen democrático, en este caso sí era posible –según Foucault– encontrar una oportunidad para el decir veraz. La *parrhesía* puede tener lugar en un régimen monárquico bajo dos condiciones. Por un lado, que el decir del parresiasta no se encuentre dirigido al cuerpo político de la ciudad, como sucede en la democracia, sino al cuerpo individual del monarca. Por otro lado, que ese decir veraz no se oriente a proferir una opinión útil para tal o cual circunstancia de gobierno, sino a trabajar en la formación en el gobernante “de cierta manera de ser, cierta manera de hacer, cierta manera de conducirse (Foucault, 2010b:82)”. La *parrhesía* ejercida bajo estas dos condiciones fue característica de las intervenciones de Sócrates, quien permanentemente invitaba a sus interlocutores a cuidar de sí, a no olvidarse de sí mismos. Se trató de un decir veraz orientado a trabajar sobre la forma misma que los individuos imprimen a su vida. Sin embargo, para Foucault el tipo de intervención de Sócrates, si bien generadora de claros efectos políticos en tanto

modificadora del modo de ser de los ciudadanos, no constituye ella misma una intervención política. No deja de ser una intervención más propiamente ética que se circunscribe a interpelar individualmente a los ciudadanos para que se ocupen de su forma de vida.

Pero hay un tercer momento que fue –según Foucault– la expresión más eminentemente política que tuvo la *parrhesía*: el cinismo. El cinismo constituyó un modo muy especial de *parrhesía* que despreció la instancia de la producción teórica y colocó sus esfuerzos en alcanzar una vida verdadera por el lado de la praxis. El decir veraz del cinismo estuvo tan íntimamente relacionado con la forma de vida verdadera, que ese modo de vivir constituyó el decir mismo de la interpelación cínica. En el cinismo hay una íntima articulación entre el coraje de la verdad y la forma de vida.

Pero hay un elemento más que distingue la radical politicidad del cinismo: la operación cínica no se limita a problematizar las certezas y valores de los ciudadanos que interpela, tal como lo hacía Sócrates, sino que traslada ese cuestionamiento a la escena pública y despliega a la vista de todos una forma de vida que discute con el conjunto de costumbres y valores vigentes en la cultura de la época. La verdadera vida de los cínicos es una forma de vida como escándalo, un vida que muestra la verdad de lo que se tiene por verdadero, que interpela a los otros y evoca la posibilidad de una vida y un mundo diferentes.

Llegados a este punto quisiéramos ahondar un poco sobre la cuestión de la vida verdadera en los cínicos. Si la verdad era para los griegos aquello que permanecía invariable, la búsqueda de los cínicos consistió en realizar la prueba existencial de la verdad: someter el modo de vivir a diversas pruebas para encontrar aquello que resiste, aquello verdaderamente necesario para vivir. Con esta tarea intentaban alcanzar una purificación de la existencia para eliminar las vanidades y frivolidades y quedarse sólo con lo esencial: aquello que nos permite ser libres, vivir libres. En el centro de la operación cínica está la búsqueda de la libertad, la separación de todos los llamados del mundo que nos esclavizan.

Esa vida verdadera a la que aspiran los cínicos nunca puede consistir en una forma de vida determinada, sino que por el contrario, la verdad de esa vida se encuentra justamente en la tarea de reconquistar cada vez sus posibilidades de libertad en una permanente puesta a prueba de las certidumbres que la asedian y la abrigan.

Consideraciones finales

Luego de este breve repaso por los conceptos fundamentales expresados en *La verdad y las formas jurídicas* y en *El coraje de la verdad*, quisiéramos cerrar nuestro escrito especificando el cambio que a nuestro entender se ha producido en la relación entre sujeto, verdad y política a partir de las expresiones vertidas por Foucault en cada una de las obras mencionadas respecto a lo planteado a propósito de estas cuestiones por sofistas y cínicos.

En *La verdad y las formas jurídicas* la noción de verdad que maneja Foucault se encuentra, como vimos oportunamente, estrechamente vinculada con la posición que adoptaban los sofistas. La verdad aparecía aquí como el resultado o efecto de la vigencia de una determinada correlación de fuerzas. En este marco, la tarea del sofista no consistía –según Foucault– en establecer discursos y debates para llegar a la verdad, sino para vencerla. La tarea de un pensamiento crítico consistiría en desnudar el carácter político de las verdades, en mostrar los rastros de violencia que se ocultan tras las pretendidamente neutras y universales instituciones modernas. Por otra parte, una práctica política emancipatoria estructurada desde una perspectiva como ésta, no estaría orientada hacia la organización de una militancia en común para enfrentar el poder, sino hacia una serie de intervenciones puntuales para impugnar las pretensiones del poder y denunciar las ilegitimidades del orden vigente. Se trataría pues de intentar afirmarse en una tarea cotidiana de sustracción de la vida a la lógica del poder.

Ahora bien, no aparecen en este momento de la producción foucaultiana elementos que nos permitan pensar en una política afirmativa, que exceda las instancias de resistencia al poder y/o de sustracción a su influjo. Si según Foucault la identidad que reivindicaban los sajones para enfrentar la ocupación normanda era tan ficción y tan poder como el propio relato estatal de los normandos ¿a título de qué cuestión valdría la pena comprometerse con alguna de las dos causas? En *La verdad y las formas jurídicas* no se encuentran razones que puedan motivar el compromiso militante con algún proyecto político que afirme en términos positivos cómo debiera ser un mundo justo y cómo un poder político legítimo.

Creemos que sobre este asunto puntual el pensamiento de Foucault muestra un cambio bastante pronunciado. *El coraje de la verdad* es un trabajo que, a nuestro

entender, se propone centralmente retomar esa antigua pregunta filosófica sobre la vida verdadera para reivindicar el valor de la forma de vida de los militantes.

Para hacer esta reivindicación del compromiso militante Foucault precisó realizar una torsión del uso que había hecho de la idea de verdad. Esta torsión política del concepto de verdad se hace evidente con la aparición del concepto de parrhesía. La intrusión política del parresiasta no se confunde con los modos de intervención pública que tenían los sofistas. En el curso de 1984 se distingue claramente entre la práctica de la parrhesía y el arte de la retórica de los sofistas. La retórica —nos dice Foucault— es un arte, una técnica, un conjunto de procedimientos que permiten al hablante decir algo que tal vez no piensa, ni cree, pero que sin embargo, por la elocuencia ejercida en el modo de decirlo, es probable que llegue a ser lo que piensan y creen aquellos a quienes el retórico se ha dirigido. El decir retórico de los sofistas es un decir eminentemente estratégico, cuyo horizonte no es alcanzar la verdad, sino producir efectos favorables al interés del orador en el campo de luchas en el que se encuentra inmerso. Por el contrario, en el decir del parresiasta la verdad no juega un papel estratégico. El decir veraz del parresiasta, si bien está directamente relacionado con determinados efectos en la arena política, no se ordena según esos efectos: por ejemplo, según la cantidad de poder que logre acumular a favor del orador. El decir veraz del parresiasta se ordena no como estrategia política sino como ética de la verdad: se trata de la necesidad de decir la verdad para poder vivir una vida verdadera. Hay un compromiso subjetivo ineludible para el parresiasta en lo que se dice: le va la vida en ello.

Otra política se esboza aquí. En *La verdad y las formas jurídicas* vislumbrábamos dos posibles opciones políticas: una política pretendidamente emancipatoria de salida de la lógica política tradicional (es decir de resistencia y sustracción a la lógica del poder), o una política de lucha en la arena tradicional, fundada, en último término, en la búsqueda y acrecentamiento ciego del mismo poder.

En *El coraje de la verdad* parece emerger una tercera opción entre las dos anteriores. Una política militante, capaz de intervenir en la arena tradicional de las luchas del poder sin prescribirse primeramente a sus lógicas zonzas de acumulación. Una política que se ordene a inscribir las verdades que empuña en el campo político, y en la cual, la forma de vida de sus militantes sea la prueba viviente e ineludible de su

propia veracidad.

Es entonces, en esta torsión sufrida por la noción de verdad en donde encontramos una opción distinta para pensar la política. “No hay instauración de la verdad sin una postulación esencial de la alteridad: la verdad nunca es lo mismo; solo puede haber verdad en la forma del *otro mundo* y la *vida otra* (Foucault, 2010b:366)”. Estas palabras, que se encuentran escritas en el manuscrito del Curso de 1984, exponen claramente las dos formas que adopta la verdad en el pensamiento de Michel Foucault.

La verdad bajo la forma de *otro mundo* es aquella verdad que tiene lugar en esta vida que somos, pero cuyos títulos de veridicción provendrían de alguna instancia trascendente a ella. Esta es, según Foucault, la forma básica de una verdad conveniente al poder, toda vez que habilita las pretensiones de neutralidad y validez universal del orden de cosas que ha fijado en este mundo y, al mismo tiempo, oculta/reprime el carácter precario y cambiante de la vida en que la verdad tiene lugar. Contra esta forma de verdad se expresaban los matices sofistas de los argumentos del Foucault de *La verdad y las formas jurídicas*. La segunda forma de la verdad, la verdad como *vida otra* no entraba aún en su análisis. Foucault se preguntaba aquí por la verdad de la *vida otra* que se expresa en el discurso del *loco*, del *delincuente*, etc. Por el contrario, en este periodo de su producción, se limitó a mostrar el carácter mundano, interesado, de las supuestas verdades universales que el saber psiquiátrico, penal, etc. establecía sobre sus sujetos.

Ahora bien, si la torsión política de la verdad que ocurre durante el Curso de 1984 nos invita a transitar el camino de la segunda forma posible de la verdad, verdad como *vida otra*, podemos acaso preguntarnos todavía por las razones que llevan a Foucault a elegir para este caso justamente a los cínicos. O contra-fácticamente, ¿por qué no eligió Foucault pensar la *vida otra* en las prácticas discursivas sin-telos de los *locos*?, ¿por qué no eligió la *vida otra* que hay en las prácticas discursivas sin-preocupaciones-por-la-trama-social de los *delinquentes*?, ¿por qué no eligió la *vida otra* de las prácticas discursivas no-preocupadas-por-la-mala-conciencia-del-amo de las rebeliones esclavas?

Entendemos que en la elección excluyente de esas otras formas de *vida otra*, más allá de razones metodológicas tales como el grado de dificultad para reconstruir la práctica discursiva de los locos, los presos y los esclavos, hay una decisión política

de preconizar un cierto tipo de militancia muy específico.

Se trata, en primer lugar, de un tipo de práctica que, a diferencia del discurso del *loco*, debe estar orientado al cumplimiento de una finalidad, de un telos preconcebido. Con esto Foucault está poniendo de relieve el aspecto instrumental que tiene todo accionar político.

Se trata, en segundo lugar, de un tipo de práctica que, a diferencia del discurso del *delincuente*, está preocupada por los efectos sociales que tiene su acción. En este aspecto Foucault está poniendo de relieve lo siguiente: para que exista acción política militante, el telos o finalidad que antes mencionamos debe estar referido en algún punto de su despliegue a la trama de saber-poder que ordena la vida social.

Por último, se trata de un tipo de práctica que, a diferencia de la producida por una rebelión esclava, debe estar orientada a intentar comunicar algo. Es decir, en este punto Foucault está señalando que esa acción política debe tener como finalidad producir un cambio en las subjetividades que ha constituido el saber-poder vigente en la sociedad. Se trata de interpelar esas subjetividades.

Al parecer entonces, según el ejercicio contra-fáctico que hemos propuesto para esclarecer la noción de militancia que está manejando Foucault, surgen tres caracteres determinantes de la intervención militante: la existencia de un telos, la referencia a efectos sobre la trama del saber-poder vigente y la pretensión de interpelar otras subjetividades. Cada uno de estos tres caracteres podría ser problematizado y abrir una discusión en torno a su pertinencia y sus alcances. Sin embargo, nosotros nos limitaremos aquí a profundizar solamente en el último de ellos.

Vayamos para ello a un pasaje de *El coraje de la verdad* en el cual Foucault relata un momento de la vida de Diógenes (Foucault, 2010b:273). Nos referimos al momento en el cual Diógenes es vendido como esclavo. Foucault recupera de esa escena dos intervenciones muy agudas que tiene Diógenes. La primera de ellas tiene lugar cuando el vendedor le pregunta a Diógenes qué cosa sabe hacer para ofertarlo mejor en la plaza. Frente a esta pregunta Diógenes responde que sabe mandar. Posteriormente, cuando el vendedor le niega a Diógenes el derecho a sentarse, éste decide acostarse diciendo que los pescados se ponen mejor a la venta cuando están tendidos. Se trata de dos claras intervenciones de Diógenes orientadas a ridiculizar la práctica griega del esclavismo con el objeto de interpelar al vendedor de esclavos y a

los posibles compradores que atienden al oferente. Diógenes intenta poner en crisis con su accionar el contenido de los valores de soberanía y de libertad que manejan sus interlocutores griegos. Su intervención busca interpelarlos.

Sin embargo, hay un tercer espectador presenciando el altivo desprecio del cínico hacia la institución de la esclavitud: el cuerpo mudo del “verdadero” esclavo que, acostado junto a Diógenes, observa la escena griega con los ojos atónitos, sin poder enunciar discurso alguno. Tiene las manos atadas y ya lo han amedrentado como a una fiera antes de ofertarlo en plaza. Curiosamente, no es a él a quien le habla Diógenes. El interés de la intervención cínica está en escandalizar los valores de la cultura griega. El fin de su puesta en escena es mostrarle al griego que los valores que tanto aprecia no están donde parece. Pero ni una palabra dirige Diógenes al esclavo que lo acompaña. Si el esclavo, en vez de encerrarse en un imperturbable silencio, llegase a tomar la iniciativa, su preocupación no estaría enfocada en interpelar al griego, hablar su lengua y hacer irrumpir su verdad en el mundo helénico. Esa sería una forma de intervención todavía demasiado griega: tal vez una vida otra expresándose, pero aún circunscrita y atada a los modos del sí mismo heleno. Para hacer verdaderamente cosmopolita la escena el esclavo empuñaría directamente su cimitarra para interrumpir de un solo corte la trama de saber, poder y subjetividad helénicas. No buscaría con ello transformar la sociedad de los griegos. No buscaría con ello que los griegos adopten otra forma de vida, una vida otra. Lo haría sencillamente para que en el tajo mismo de su embestida se abra paso su libertad: la irrupción de esa libertad vuelta acto es lo radicalmente otro para la escena griega.

Ahora bien, ¿qué razones explican que una mirada tan aguda como la de Foucault no recale en la invisibilización del “verdadero” esclavo que hay en la escena cínica?, ¿qué razones explican que Foucault omita pensar en las condiciones de posibilidad del ejercicio de la libertad, de expresión, de esa vida otra? Vincent Descombes (1982), en su estudio sobre la filosofía francesa en el siglo XX titulado *Lo mismo y lo otro*, muestra que una de las cuestiones características de la generación de filósofos a la que perteneció Michel Foucault, fue el intento de abandonar la concepción terrorista de la verdad y de la historia que desde Kojève dominaba la escena filosófica en Francia y que tan acabadamente se expresó en el memorable prólogo de Sartre a la obra del psiquiatra y filósofo argelino Franz Fanon. Que Foucault no demore su

reflexión en la cuestión de la libertad de los esclavos responde, según nuestra perspectiva, al intento de evitar la cuestión de la violencia política como forma posible de un compromiso militante libertario. Nuestro autor está eludiendo abordar el problema de pensar la cuestión de la legitimidad en algunas formas de violencia política. En *La verdad y las formas jurídicas* este asunto encontraba una resolución relativamente sencilla: el problema de la violencia estaba excluido porque se trataba de impugnar y sustraerse al poder sin constituir nunca un contra poder para enfrentarlo. Pero, ¿cómo se resuelve este asunto cuando estamos hablando de una práctica política construida desde el coraje de la verdad?, ¿cómo se asimila el problema de la violencia cuando se trata del coraje de asumir la intervención política en una coyuntura determinada? Tal como hemos intentado mostrar a lo largo de nuestro escrito, existe una torsión política del concepto de verdad en el pensamiento de Foucault que habilita a pensar de una manera novedosa en formas emancipatorias de intervención política. Se trataría de prácticas políticas que asumen la propia arena del poder como campo de lucha y que, sin embargo, no ceden a su lógica y persisten en su irreductible heterogeneidad: ya no como mera resistencia o sustracción, sino como puesta en acto de una verdad. Ahora bien, este ponerse en acto de la verdad no se circunscribe solo a expresiones políticas orientadas a interpelar interlocutores. A veces este acto puede incluir también aspectos que se inscriben en otro registro. Una intervención política, cualquiera sea su naturaleza, supone siempre la decisión de actualizar alguna de las posibilidades que se abren en una situación histórica determinada. Esta decisión implica necesariamente refrenar o cohibir la viabilidad de esas otras posibilidades en favor de la elegida. Por lo tanto, en una intervención política siempre intercede algún grado y forma de forzamiento o coacción. La ineludible presencia del forzamiento que hay en una intervención política se encuentra cabalmente expresada en las experiencias históricas de rebelión de los esclavos: en estos casos, las formas institucionales que ocultan el momento de violencia o forzamiento que alberga toda decisión política, no cumplen su función ya que el acto libertario del esclavo es expresión de aquello que justamente no tiene lugar al interior del orden social, de lo completamente otro desde el punto de vista de la situación vigente. Por ello, el corte que introduce la cimitarra del bárbaro, y que Foucault elude hábilmente en su reflexión, se alza como un problema primordial para el pensamiento político. Tal vez es justamente en esas

formas salvajes de la política donde es posible encontrar hoy las claves para quebrar los límites del pensamiento político contemporáneo, por momentos tan prudente y pluralista, tan descoloridamente republicano, tan sin potencia crítica. Quizás es allí, en la fiereza que esgrimen los pueblos cuando se emancipan, aquel lugar donde encontrar, en un mundo crecientemente banalizado, el destello prístino de una verdad todavía posible.

Bibliografía

- Balibar, Étienne (1994): *Nombres y lugares de la verdad*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Deleuze, Gilles (1987): *Foucault*, Buenos Aires, Paidós.
- Descombes, Vincent (1982): *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid, Cátedra.
- Foucault, Michel (1996): *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa.
- (2006): *La hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- (2007): *El nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- (2010a): *Defender la Sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- (2010b): *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, Buenos Aires, FCE.
- Lecourt, Dominique (1987): *Para una crítica de la epistemología*, México DF, Siglo XXI.
- Vattimo, Gianni (1990): *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura post-moderna*, Barcelona, Gedisa.