

Decir verdadero y ontología en Platón. Un análisis desde Foucault

Truth-telling and ontology in Plato. An analysis from Foucault

Jesús GONZÁLEZ FISAC

Recibido: 10/01/2007

Aceptado: 30/04/2007

Resumen

El análisis foucaultiano de la “parresía” termina su proyecto de una “historia de la verdad”. La *parresía* muestra al ser del sujeto como sola actividad y, así, destaca el límite fundamental, que podemos encontrar en Platón por primera vez, entre el ser del hombre como *éthos* y el ser del hombre como *téchne*, que es la frontera entre la filosofía y la retórica. El propósito de este trabajo es mostrar esta contraposición en lo siguiente. (1) La filosofía es un decir atemático frente a la dependencia del tema de la retórica. (2) La filosofía es deber, asunción de la fáctica finitud del hombre (alma), y crítica, descubrimiento de la necesidad del decir verdadero en el juego del alma y de la *pólis*. (3) La filosofía es exposición al peligro que supone la descomposición de la *pólis*, frente al aseguramiento de la posición más ventajosa en ella.

Palabras clave: *parresía*, actividad del habla, crítica, *kairós*, transgresión, peligro.

Abstract

Foucault’s analysis of “parrhesy” ends his project of a “history of the truth”. The parrhesy shows the being of the subject as only activity and, thus, it points out the

essential limit between the subject's being as *éthos* and the subject's being as *téchne*. That is, it points out the border, which we can find first in Plato, between philosophy and rethoric (non-philosophy). The purpose of this paper is to show that (1) philosophy is un-thematized as opposed to the dependence of the theme of rhetoric. (2) Philosophy is duty, the acknowledgment of the factual finitude of man (soul), and criticism, the discovery of the need of truth-telling in the game of the soul and the pólis. (3) Philosophy is the exposition to the danger that means the decadence of the pólis, as opposed to the assurance of the more advantageous position in it.

Keywords: parrhesy, history of truth, speech activity, criticism, *kairós*, transgression, danger.

1. La separación histórica y la *elisión* de la enunciación en Occidente

La diferencia que ha quedado históricamente reconocida en punto al decir es la que hay, en el seno del enunciado, entre eso que se dice y eso de lo que se dice. También, la diferencia en punto a la ontología, toda vez que lo que está en juego en y como esta estructura es la de “algo de algo”, por tanto, la estructura de la predicación: “(decir que) *algo es*”. Sin embargo, Foucault ha señalado reiteradamente que esta diferencia ha dejado ya atrás otra diferencia, previa, que es la diferencia entre lo que se dice, el enunciado, y el decir mismo, la enunciación. Porque en todo decir tienen lugar siempre y al mismo tiempo dos cosas: el *ser* del discurso, su condición de *hacer* o acontecimiento, y el *decir* del discurso, su determinación formal como *decir algo*¹. Lo cual nos remite a otra estructura de predicación del tipo “*decir alguien* (que algo es)”, y por tanto también a otra ontología, aquella en la que el ser está vinculado a la enunciación y al discurso mismo como actividad de un quién.

Convengamos en que las figuras de “Hesíodo” y “Platón” marcan los dos modos de entender la relación entre el enunciado y la enunciación. Concretamente marcan una diferencia entre dos modos de verdad. El discurso verdadero de los poetas griegos (siglo VI²) constituía un particular acto determinado por una serie de condiciones que establecen exclusiones y particiones: la condición de detentar el discurso, que señala la exclusión de quienes no tienen el derecho de hablar; el modo de ejecutarse el decir, su ritualización, que añade a la exclusión anterior la condición de conocimiento; por último, el discurso somete a los que lo escuchan y con-

¹ Foucault 1999: 20.

² Foucault 1999: 19.

tribuye así a su realización (digamos, la última y definitiva exclusión)³. Lo propio de este modo de verdad no es que los que detentan el discurso sean los que detentan el poder⁴, pues todo decir es siempre un acto de enunciación, que como actividad obra siempre un efecto. Lo característico es que el enunciado es un medio o instrumento de la enunciación, que la enunciación somete al tema, y respecto al que el sujeto de enunciación, por tanto, no se vincula. O lo que es lo mismo, es un modo de verdad que deja fuera al sujeto del enunciado. Este es también el caso de “los Sofistas” (siglos V y VI⁵). En algo así como “Platón” (siglos V y IV) nos encontramos en cambio con otro modo de verdad. Sumariamente, el discurso verdadero se caracteriza por la negación de toda exclusión y partición: el discurso lo detenta todo aquel que pueda hablar, que es todo aquel que puede comprender lo enunciado (digamos que el enunciado sería la posibilidad misma de que haya discurso); por lo mismo, el discurso verdadero no es nada distinto que la propia capacidad de participar del significado a verdad, o habría que decir mejor, no es nada distinto de la propia comunicación o apertura del enunciado en el decir; por último, el discurso verdadero es justamente aquel que sólo puede tener lugar como un decir libre. Podría decirse que aquí la relación entre el enunciado y la enunciación es justamente la contraria que la que encontramos en “los sofistas”. La verdad de la enunciación reside en el enunciado mismo. O bien, el sujeto del enunciado vincula (en el que sería su particular modo de someter) a los sujetos de enunciación.

Después de Platón se produce una suerte de desaparición de la enunciación y del sujeto de enunciación, concretamente en el momento en que aparece la afirmación “miento” (Eubúlides de Mileto, a quien se atribuye esta afirmación, vivió a mitad del siglo IV). En esta proposición, lo mismo que en la proposición “hablo”, hay dos proposiciones, “miento” y “digo que miento”⁶. Es una proposición que señala fenomenológicamente la diferencia entre el enunciado y la enunciación, pero que lo hace como *paradoja*, lo que quiere decir que muestra a uno contra el otro. De hecho, señala a la enunciación como contraria al enunciado. «El “hablo” funciona como a contrapelo del “pienso”»⁷. La enunciación pone en peligro al enunciado, lo lleva una suerte de contradicción. Para poder poner a salvo la consistencia del enunciado, la enunciación debe quedar segregada. De este modo se impone así la tarea de que «en el discurso haya el menos espacio posible entre el pensamiento y el habla»⁸. Lo que supone la que la enunciación quede *elidida*. Esta elisión, que, si bien Foucault atribuye ya a Platón (desde otros lugares, concretamente desde sus

³ Cf. *ibid*: 19-20.

⁴ Cf. Foucault 1986: 57-59.

⁵ *Ibid*: 58.

⁶ Foucault 2004a: 7-8.

⁷ *Ibid*: 13.

⁸ Foucault 1999: 47.

textos sobre la *parresía*, vamos a ver que esto no es así, pudiendo sostenerse más bien que Platón está antes de esta elisión), constituye la traza del devenir “moderno” de la filosofía. En cierta manera, si entendemos que la diferencia que se juega entre Platón y la Sofística es la que diferencia entre la filosofía y la no-filosofía, la traza que consuma la contraesencia de la filosofía.

Para comprender esta elisión deben tenerse en cuenta dos cosas. Primero. El solapamiento toma la figura de una apariencia o «mito». El mito de que *la relación entre poder y saber es una antinomia*⁹. El enunciado asume la prevalencia excluyendo aparentemente de la verdad toda eficacia o virtualidad práctica. La verdad se convierte en «verdad pura». Como decimos, esto no significa que no quede asomo de eficacia. Lo que sucede es que ésta se ejerce y despliega con tanta mayor fuerza a cuenta de la apariencia de su desaparición. Foucault ha dibujado todo el tiempo las trazas de esta apariencia en el hecho de que el discurso no se ha producido nunca aisladamente y de que más bien ha existido en formas como «prácticas discursivas» o como «saberes disciplinarios», precisamente como las formas en que se consuma la posición de la “Modernidad”. Segundo. Estas formas se producen dentro de la particular estructura del enunciado. Puede decirse incluso que la dualidad lo que se dice/eso de lo que se dice, que es la diferencia con la que históricamente se ha constituido la Ontología, no es sino la reverberación de la diferencia anterior entre enunciado y enunciación. O mejor, esta diferencia es la modalización en términos lógicos del desplazamiento y el ocultamiento de la enunciación. Nos referimos al hecho de que la ontología se ha levantado sobre *lo universal* (Foucault habla de un procedimiento de «mediación universal»), sobre el predicado y el concepto, y no sobre el caso, que sería más bien eso que requiere y da sentido al predicado, digamos la instancia del decir mismo. El resultado es que los distintos saberes igualan la posición del caso, que queda convertido así solo en *individuo* (como uno más de los elementos que pertenecen a la serie del concepto, pero también como uno más de los productos de la práctica discursiva que se levanta sobre aquél¹⁰).

La ontología de “Platón”, sin embargo, sostiene el decir verdadero como un decir de lo ente. O lo que es igual, no desvincula la verdad de la realidad del discurso, de la realidad del caso, digamos, que es eso hace relevante el decir. En Platón *sólo puede haber en general un decir “algo es algo” desde una instancia*, que es *eso que hace relevante decir* (alguien) *que “algo es algo”*. Más aún, la verdad no es sino ese requerimiento o necesidad del decir. Pues bien, esto es lo que significa el concepto de *decir verdadero* del que vamos a ocuparnos en lo que sigue.

Pero en el seno de la enunciación también se abre la diferencia. En general todo decir supone la diferencia entre el sujeto que detenta la palabra y el sujeto sobre el

⁹ Ibid 1999: 59.

¹⁰ Cf. Foucault 1995.

que obra la palabra. Así, por una parte el discurso es una forma de ejercicio y de constitución libre de cada cual, donde el quién que está en juego es el del «sí mismo» (*Self*) (en Platón, el «alma»). En este caso el sujeto del discurso es el sujeto de la enunciación son el mismo. Se trata de una relación en la que no hay distancia entre decir y hacer, una relación *auto-referencial*. Foucault ha intentado dilucidar esta clase de relación en la invención de la literatura (bajo la figura del «autor»¹¹), así como en el surgimiento de ciertos estilos de existencia, entre los que debería contarse la *parresía* (donde, como veremos, la clave va a estar en que el sí mismo que es el *parresíastés* es la coincidencia exacta de “quién” habla y “qué” habla, la, vamos a decirlo así, *retracción de la relación predicativa a su instancia*, que es lo que vamos a intentar mostrar que hace Platón). Por otra parte, el discurso ha venido también a constituir una forma de control y de sujeción cuya instancia han sido los saberes disciplinarios, y donde el quién ha asumido la figura dominante de «el sujeto» o de «el hombre». El sujeto que habla no es entonces el mismo quién del enunciado. Lo que sucede en estos casos es que el poder recae sobre ciertas instituciones o estructuras formales de saber. El sujeto de la enunciación viene a difuminarse anónimamente en un devenir institucional y político cada vez más marcado. Paralelamente el sujeto del enunciado necesita de la mediación del concepto. El sujeto deviene *objeto* de los distintos saberes en tanto que caso determinado y cerrado, tanto formal como materialmente. El sujeto se convierte en el resultado o el efecto de una lógica de la producción o técnica. Además, la universalidad de los casos sometidos a la regla de conocimiento tiene también una contrapartida en la unidad de la enunciación. El sujeto de la enunciación no es sólo un sujeto indeterminado sino que constituye una unidad formal sometida a una eficacia cierre material estrictos. Es lo que Foucault explica como la aparición de los *dobles* del hombre, el proceso que consuma la “Modernidad” consistente en que los límites del sujeto del enunciado se des-doblan y se convierten en los límites del sujeto de enunciación.

Entre estos dos modos de ser del sujeto de la enunciación (con sus correspondientes modos de ser del sujeto del enunciado) se produce un desplazamiento y, lo mismo que hemos visto en punto al enunciado, un cierto solapamiento. Es el problema que late en la filosofía de “Platón” y el problema también que acompaña a la “Modernidad” y que Foucault diagnosticó como el nudo de la Ilustración: cómo gobernarnos a nosotros mismos dentro de los mecanismos disciplinarios, que es lo mismo que decir, cómo volver a hacer coincidir el sujeto del enunciado con el sujeto de la enunciación. Una tarea genuinamente política y, por lo que acabamos de ver, también ontológica.

¹¹ Foucault 1999: 29-30. En la literatura tendría lugar el acontecimiento de una «autoreferencia» (Foucault 2004a: 11).

Insistamos en que este solapamiento define la historia del pensamiento en Occidente. Esta «antigua elisión»¹² pone a la vista una diferencia fundamental, una diferencia que puede expresarse entre, digamos, algo así como “Grecia” y algo así como la “Modernidad”¹³. Así, si bien Foucault, acaso llevado por Heidegger, sitúa la cesura que pertenece a esa diferencia en Platón, convengamos sin embargo en que, aunque luego encontremos esta figura en Descartes, algo así como “Platón” recoge en su diferendo con “los Sofistas” el problema de la separación entre enunciado y enunciación como aquello en donde se juega nada menos que el diferendo entre la “filosofía” y la “no-filosofía”. Pero no porque las dos posiciones queden cada una de parte de uno de los momentos del decir, sino porque cada una va a sostener la necesidad o no necesidad, respectivamente, del enunciado para la enunciación.

2. Caracterización de la *parresía*. El discurso verdadero como *actividad, crítica y peligro*

Puede decirse que todo lo anterior desemboca en el análisis foucaultiano de la *parresía*. *Parresía* se viene a traducir como «franqueza». Es el «hablar franco», en francés *franc-parler*, que se solapa con la disposición misma a hablar de ese modo, tal y como resuena en el término alemán *Freimüthigkeit*¹⁴. Con esto queremos decir que la *parresía* ante todo *no* es un decir algo. Lo primero, una «actitud», una «decisión» por parte de quien habla. La decisión que acontece fuera de toda dependencia y que es la razón de que, como recuerda Foucault, se tradujera al latín como *libertas* (y lo mismo resuena en la traducción inglesa de *free speech*). Tampoco el decir depende de nada y por eso, en tanto que no atenido a un contenido determinado (ahora vamos explicar esto), puede hablarse aquí de “franquía” o «apertura»¹⁵. De hecho, una y otra característica, la libertad en la disposición y la apertura en el decir, son una y la misma cosa.

La explicación de la clase de decir que el parresíaco explica esto que acabamos de señalar. Que en todo decir puede distinguirse un sujeto hablante, el sujeto de la enunciación, quién habla, y un sujeto de lo que se dice, el sujeto del *enunciandum*, que corresponde a lo que se dice. O bien, que hay un sujeto del *enuncians*, vamos

¹² Foucault 1999: 47.

¹³ Repárese en que la sofística y el modo de verdad que supone es, justamente, oriental. Digamos pre-griego en el sentido de no-griego. Por lo mismo, la forma que va a acompañar a esta forma de verdad será la de la *tiranía* (Foucault *ibid*: 40), mientras que a la primera va a ser consustancial algo así como la *democracia* (que habría que interpretar, tanto una como otra, en un sentido ontológicamente marcado; esto lo confirmaremos más adelante en Platón).

¹⁴ Para todas estas traducciones cf. Foucault 2004b: 36.

¹⁵ 2005a: 348.

a decirlo así para mantener la correspondencia, y un sujeto del *enunciandum*. Lo propio de la *parresía* es que esta distinción no puede hacerse. Esto nos revela los siguientes aspectos fundamentales de este particular decir.

a) La elisión del sujeto de enunciación encuentra su formulación más genuinamente moderna en la neutralización de la verdad. La verdad asume una condición formal y de fundamento, la condición *de iure*, en oposición a toda materialidad y factualidad. Es la oposición entre el sujeto de conocimiento y el sujeto psicológico, o también entre lo objetivo y lo subjetivo. Paralelamente, el enunciado puede quedar de parte del sujeto del *enunciandum*, que es cuando lo podemos considerar como “verdad”, o de parte del sujeto del *enuncians*, entendido en este preciso sentido, que es cuando lo llamamos “creencia”. Pues bien, en el decir *parresíaco* tiene lugar sin embargo «una coincidencia exacta entre creencia y verdad»¹⁶. Esto, primero, no quiere decir que el sujeto que habla se haya convertido en objeto (que, como hemos visto, es el nombre moderno para el sujeto del enunciado). Pero tampoco que el sujeto que habla haya podido sostener *adicionalmente* su enunciado poniendo a prueba su consistencia formal u ontológica, esto es, poniéndolo en el espacio del sujeto formal y metodológicamente cerrado. Que el decir sea *parresíaco* significa la coincidencia exacta entre creencia y verdad. Por tanto, si consideramos la expresión “exacta” como una suerte de *contradictio in adjecto* desde el punto de vista de la interpretación moderna del sujeto, que se levanta sobre el sostenimiento de esa diferencia, el decir *parresíaco* significa que el único “sujeto” que hay es el decir mismo, la enunciación. De hecho, significa que no hay nada más que la propia acción de decir, que lo único que comparece ontológicamente hablando es el decir en cuanto tal. La idea de apertura tiene que leerse en este sentido. Pues mientras que el aseguramiento metódico de la verdad lleva consigo un cierre de las condiciones de posibilidad, iluminando el espacio en el que será posible eso llamado “evidencia”, la verdad que comparece en el decir *parresíaco* lo hace en el espacio abierto del decir, en un espacio de “comunidad” diríamos (esto deberá ser precisado cuando veamos a Platón). La verdad que se pone en juego en la *parresía* no puede ser objeto de adquisición, un contenido que pueda tenerse o no, pues ello supondría la segregación de algo así como el objeto de conocimiento, lo mismo que tampoco puede ser contenido de una creencia, que supondría además la segregación de algo así como el sujeto de conocimiento. La verdad no es nada más que la actividad del decir. Foucault la llama «speech activity»¹⁷. Es la verdad de un acontecer. O más exactamente, la verdad que es un ser, por de pronto el ser del sujeto que habla. Esto lo precisaremos en lo que sigue.

b) La palabra *parresía* significa etimológicamente «“decir todo” –de «pan»

¹⁶ 2004b: 38.

¹⁷ Idem.

(todo) y «rema» (lo que se dice)»¹⁸. Pero en rigor no significa “decir todo”, esto es, si por tal se entiende que hay una particular indiferencia sobre lo que se dice. El decir parresíaco consiste en que lo que se diga se presente de la forma más clara y manifiesta. Foucault contrapone en esto el decir parresíaco al de la retórica toda vez que ésta se sirve de técnicas para que prevalezca cualquier opinión, porque el rétor está distanciado de lo que dice, mientras que el *parresíastés* no hace más que poner ahí lo que piensa, *directamente*, digamos que porque guarda una relación de compromiso con eso que dice. Esto es una consecuencia de que, como hemos apuntado ahora, lo que está en juego es una actitud, una actitud libre en la que acontece, *intransitivamente*, el ser de quien habla. Pero también indica que, si esta actitud es lo que los griegos llaman *éthos* (y que tanto ha ocupado a Foucault), el decir parresíaco tiene que ser siempre conforme, no sólo al ser de quien habla, sino también al espacio mismo en el que se juega ese ser y esa actividad, que es el espacio político. Decir todo significa entonces no que pueda decirse cualquier cosa, sino que, antes bien, sólo cabe un decir conforme a ese espacio y de acuerdo también, pues se trata de una acción, con el momento en que tenga lugar. En cierta manera, como un decir que lo es precisamente en tanto que atenido al todo. Si se quiere, como un decir necesario y requerido por el *éthos* que consiste en el ser del ciudadano, el *éthos* de la *pólis*. La *parresía* es un decir *crítico*, tanto en este sentido de oportunidad como en el diferencia o apertura, pues lo que así se abre no es otra cosa que el propio ser de la *pólis*, y también un *deber*, pues muestra una vinculación con el todo que sólo puede ser libre.

c) El decir parresíaco constituye una forma de transgresión. Esto significa que pone en evidencia cuál es el límite y, con ello, cuál es también el espacio de sujeción. Foucault vincula la *parresía* con el peligro, esto es, con la muerte¹⁹. Esto no constituye un aspecto contingente sino que pertenece a la propia estructura, o también a la topología misma, del decir. La actitud del *parresíastés* es la de alguien que se expone en el decir y que entra en el juego de la vida o la muerte. Donde la exposición, que tiene que pensarse de consuno con la actividad y con la crítica, significa que el *parresíastés* se encuentra siempre en una posición de inferioridad respecto a aquel al que se dirige; la *parresía* es un decir de abajo a arriba. Pero es, además, una posición de inferioridad en punto al poder en cuanto tal. Tiene lugar siempre cabe un desequilibrio de las relaciones de poder, pero cabe un desequilibrio absoluto, en el que se zanja la diferencia entre tener o no tener el poder. La realidad del decir parresíaco estriba paradójicamente en este hecho, en el vacío desde el que se habla, porque es precisamente desde ese lugar, el lugar del límite absoluto, desde donde se puede mostrar la figura del enunciado pertinente. O lo que es igual, porque es sólo cuando ya no está en juego poder alguno cuando puede establecerse la vinculación

¹⁸ Ibid: 36.

¹⁹ Ibid: 42.

libre con lo que se dice, el deber, que también caracteriza a la *parresía*. La exposición así entendida, como acción asimétrica y como deber, es el modo en que sólo puede mostrarse la elisión de *enunciants* y las formas de sujeción que ha generado en torno. Que, según hemos visto antes, es lo que tiene lugar como no-filosofía. Esto, en Grecia, va a tener que ver con la crisis de la democracia y con el dominio de la sofística. Pero pasemos a Platón.

3. La sofística como *no-filosofía*: el fracaso de los diálogos platónicos y la problematización de la enunciación

El problema de los diálogos platónicos estriba en determinar qué clase de saber es la filosofía. Porque si los saberes ordinarios, *dóxai*, versan sobre esto o aquello, la filosofía tiene de particular que ella misma no se ocupa de ningún ente. Más aún, que precisamente consiste en habérselas con eso que en cuanto tal no puede ser tematizado. Esto, que ha venido a llamarse «omisión» –también «fracaso»– de los diálogos, se puede expresar en los términos en los que hemos planteado la cuestión como el hecho de que el decir de la filosofía no puede separar el *enunciants* del *enunciandum*, es decir, como el hecho de que el tema de la filosofía es el enunciar mismo. Donde, toda vez que este hecho sólo se revela como una ruptura u omisión, significa que el tema de la filosofía, la no tematización del saber mismo, incide de lleno en la elisión de la enunciación.

La historia de la verdad se decide en el solapamiento de la enunciación por el enunciado. También se presenta como el despliegue de un saber disciplinario e individualizante. Un saber que se hace cargo de la clausura teórica del decir, constituyendo el espacio del sujeto de conocimiento, y que también se hace cargo de su clausura de hecho, esto es, coactiva, que lo constituye como espacio de sujeción. La sofística, que no puede reconocerse ciertamente en la figura de algo así como “la Modernidad”, sí puede reconocerse en cambio como figura del juego que tiene lugar en Grecia, el inicio del juego (pues “Grecia” sí puede considerarse como quicio de este devenir del discurso y de la verdad), y que se ventila en la pugna entre el decir del filósofo y el decir del sofista. Si la filosofía se mantiene en el límite y constituye ese decir en el que el discurso se designa a sí mismo, la sofística constituye en cambio aquel decir en el que por primera vez el discurso se convierte él mismo en tema, convirtiendo al sujeto que habla en el objeto de una posible disciplina. La sofística puede considerarse así como el primer saber disciplinario en sentido foucaultiano. La sofística es el saber que por primera vez somete la realidad del enunciado, el saber en el que emerge estructuralmente las condiciones y el modo de manipulación objetiva del “hombre” (el primer momento en que aparece el “efecto-hombre”). Por lo mismo, y a modo de contrafigura igualmente inicial, la filosofía

se presenta no sólo como el discurso que se ocupa del decir en cuanto tal, como eso que no es en modo alguno tematizable, sino como la particular resistencia a ese acaecer del discurso que es la sofística, aquel en el que se hace del discurso objeto, que es donde la noción de *parresía* se muestra como una descripción ajustada, en términos fenomenológicos diríamos, a este particular diferendo.

Pero filosofía y sofística participan de una particular ambigüedad. O mejor, participan de una particular proximidad. Vale la pena reparar en que el trabajo de la filosofía en esa su resistencia a esa forma de saber que es la sofística no hace nada más que sostener la distancia que la separa de aquélla. Esta proximidad, o esta difícil distancia, tiene todo que ver con su origen simultáneo, como efectos de una suerte de quiasmo que se produce en un mismo fenómeno. Veamos en qué consiste. Por una parte, la sofística es una forma indeterminada de saber. Esto debe entenderse, primero, como que el sofista no se ocupa de enunciado alguno. El discurso del sofista no es un decir-de y se caracteriza por una, vamos a llamarla así, *desvinculación temática*. Por eso el sofista no es alguien que sepa, no es un *sophós*. De hecho, si bien *sophistés* y *sophós* significaron en algún momento lo mismo, luego puede hablarse de una restricción y *sophistés* pasa a significar «poeta»²⁰. Esto es importante, porque la poesía no constituye un saber, no está restringida al decir de “algo”, no es un enunciado, pues es un poder decirlo todo²¹ (la profundidad ontológica de esto la veremos más adelante). Pero también, sobre todo, porque también es asunto del filósofo distinguir y marcar la distancia respecto del decir poético, en punto a esta distancia de todo tema queremos decir, tal y como vemos en el Libro X de la *República*. Esta proximidad con la poesía también alcanza a la segunda característica que desvincula a la sofística de un saber temático: el hecho de que tiene que ver con el decir y aún con algo en el *modo de decir*. Lo cual constituye también la causa del diferendo de la filosofía (Libro III). De hecho, tanto una como otra tiene que ver con el decir y con la particular realidad del discurso.

Pues bien, veamos cómo podemos desarrollar esto de acuerdo con nuestra caracterización previa del decir verdadero.

4. El decir verdad como *alleturgia* irreductible. Actitud y ser consecuente

En Foucault encontramos otra distinción entre dos formas de verdad en la que se juega igualmente la dificultad y el problema de la separación entre el sujeto de enunciado y el sujeto de enunciación. Por una parte está la «verdad de demostración»²², «constante, constituida», la verdad que presupone el espacio ase-

²⁰ *Prot.* 316d.

²¹ Cf., p.e., *Rep.* 598c-d.

²² Foucault 2005b: 271.

gurado y sostenido del sujeto. Por otra, la «verdad acontecimiento», «una verdad que no es del orden de lo que es sino de lo que sucede». Como señala Foucault, la diferencia esencial entre la verdad demostración la verdad acontecimiento es que ésta no tiene que ver con técnica alguna. De hecho, la demostración no es sino el despliegue del espacio del sujeto, el procedimiento teóricamente fuerte de la repetibilidad, según lo hemos llamado antes, mientras que el acontecimiento de la verdad es el suceso de la singularidad, un hacer que ante todo no es reiterativo. Como en la sección siguiente diremos algo más sobre este acaecer, baste por ahora señalar que lo que así tiene lugar, dado que no es una producción, constituye más bien una forma de *hacer* que se agota y tiene su fin en sí misma. La forma de hacer que hoy traduciríamos más bien como “arte”.

Foucault ha llamado a estas formas de relación con la verdad, aquellas en las que se produce la verdad en el acontecimiento, formas *aleiúrgicas*. Toda vez que la forma neutral de la verdad es la que corresponde al modelo del sujeto, como evidencia y, en cierto modo al menos, como *alétheia*, la verdad que resulta de este acaecer constituye una forma de vinculación de uno consigo mismo. Pero como una forma que, en última instancia, se muestra. Lo que interesa a Foucault de esta forma no es que haya un proceso de subjetivación, que es algo que va de consuno con cualquier discurso, sino que ese proceso implique a un “sí mismo” independiente. Que el sujeto de este decir y hacer sea justamente un «autos»²³. Asimismo importa que este hacer se muestre, es decir, constituye un problema central para Foucault que la *parresía* tenga lugar de un modo inequívoco y reconocible por cualquiera, como un problema genuinamente fenomenológico. Es el problema que encontramos en Platón vinculado a la *máthesis* del saber (y que aparece también en el último curso de Foucault en el Collège de France²⁴).

El decir parresíaco constituye una actividad *irreductible*²⁵. Esto alcanza a dos aspectos. Por un lado, la *parresía* es una actitud, un *éthos*. Por “éthos” debe entenderse «una manera de pensar y de sentir, una manera también de actuar y de conducirse que, simultáneamente, marca una pertenencia y se presenta como una tarea»²⁶. Es interesante del *éthos*, no tanto que desatienda a la distinción entre pensar y actuar (que es sobre la que se sustenta la noción moderna de *tékhnē*), sino que sea el modo en que acontece la constitución del sujeto (y, así, *éthos* podría ser otro modo para referirse a las formas de subjetivación) en tanto que libre, pues constituye una «elección voluntaria». Foucault habla del *éthos* para referirse a la mod-

²³ Resumen del curso *Le gouvernement de soi et des autres. Le courage de la vérité*, cit. en Fimiani 2005: 36.

²⁴ Cf. «Vivre avec la Philosophie», fragmento del curso *Le courage de la vérité*, en *Le magazine littéraire*, 435, octubre de 2004, pp. 60-61.

²⁵ Foucault 2005a: 54.

²⁶ Foucault 2003: 81.

ernidad, pero es también, por esto mismo, el nombre señalado para el decir parresíaco. Como para los griegos la condición moral no puede separarse de lo que se hace, y uno es lo que hace y hace lo que es (Aristóteles), la *parresía* no puede considerarse como la acción *de* un sujeto, atribuible a porque separable de su constitución fundamental como sustancia (el decir *parresíaco* no es, absolutamente no puede ser, accidente de un sujeto), sino el ser mismo del sujeto en su decidir y comprometerse con su decisión. Donde el ser del sujeto es, justamente, una realidad igualmente irreductible, un *todo*, aquel que resulta y que no deja de acontecer como ese pensar y obrar de la decisión. El todo que los griegos llamaron *bíos*. Que Sócrates diga la verdad ante la asamblea significa que no puede distanciarse de su propio discurso, que no puede utilizar ni dar forma a las palabras que diga sino que, antes bien, dirá las palabras que le «vengan a la boca», pues serán las que expresen con justeza lo que diga²⁷. En el juicio contra Sócrates quien habla es su *éthos*, y este *éthos* no es nada distinto de su propia vida, cuyo relato es el que utiliza como defensa. La *parresía* es así, en tanto que *éthos*, la identidad entre las palabras, *lógoi*, y los actos, *érga*²⁸, de quien habla. Por eso las Leyes aducen como prueba de su justicia la entera vida de Sócrates como ciudadano²⁹, que es lo que se vendría abajo si huyera sólo para salvar el poco «tiempo de vida»³⁰ que le queda, es decir, si considerada la vida no como todo de sentido, sino sólo como una mera adición o como un trascurso, como el solo estar vivo, que es lo supone sostenerla en el *khrónos*.

Así, la acción parresíaca es irreducible respecto al tiempo. Y esto es un doble sentido. Primero, por esta su condición de *éthos*. El *éthos* es la ejecución o actuación de lo que, o mejor –para que no parezca que hay dos momentos, uno latente y otro patente–, en la que consiste el ser de uno mismo. El *éthos* es el ser que es el sostenimiento de uno mismo en la acción (también *enteléjeia*), el sostenimiento en (que es) su propia condición y fin. La acción parresíaca no está vinculada a ninguna otra cosa que a uno mismo y a ese todo acciones y decires que es su vida. Digamos que únicamente tiene lugar algo así “coherencia” o como “ser consecuente” (que podría ser un nombre para esa coincidencia exacta entre creencia y verdad que es el decir parresíaco). O mejor, digamos que tiene lugar la no-contradicción, que es justamente eso ajeno al tiempo y al cambio. En cierto modo, si se quiere, su contra-figura. Por eso, para huir Sócrates tendrá que *desfigurar* su propio aspecto³¹, es decir, tendrá que perder su figura coherente o esencia, su *eidós*. Que es lo que sucederá cuando su forma de vida contravenga «aquellos discursos sobre la justicia y sobre las otras formas de virtud»³² que le han hecho ser el que es, cuan-

²⁷ *Apol.* 17b-c.

²⁸ Foucault 2004b: 35.

²⁹ *Critón* 52a-e.

³⁰ *Ibid.* 53d-e.

³¹ *Ibid.* 53d.

³² 53e-54a.

do contravenga su condición de *parresíastés*. Segundo. Como esto es así, la *parresía* no puede considerarse como una acción que busque un resultado, porque eso nos pondría ya fuera de la actividad misma, en el régimen de los medios, que, como hemos visto antes, es justamente de lo que no trata. Por lo mismo, el decir del filósofo no depende de una circunstancia determinada, como es el caso del discurso del sofista, que se atiene al momento y lugar decidido por el dinero. Sin embargo, esto no significa que el decir parresíaco no tenga lugar en el mundo. También hay un “tiempo”, lo que querrá decir una cierta vinculación con el todo, que le pertenece. Veamos cuál es.

5. “Tematicidad” y “atematicidad” del decir: inflexión *ontológica* de la distinción entre enunciado y enunciación

Como hemos visto, existe una dificultad en la diferencia que alberga el discurso, concretamente la que consiste en que llegue a elidirse. Si hay saberes disciplinarios es porque la dimensión fáctica del discurso no falta, más aún, que de algún modo queda reforzada, cuando el decir queda de parte del enunciado. Es entonces cuando aparece eso que hemos llamado el efecto “hombre”. Lo mismo cabe encontrar en la diferencia que se juega entre sofística y filosofía, donde el enunciado toma la figura del “tema” del discurso, que es donde va a ocultarse la enunciación con toda su fuerza.

También debe precisarse que en Platón no se encuentra un desarrollo técnico de la retórica, tal y como por ejemplo encontraremos después en Aristóteles. En cierto modo ello se debe a que aquí se está ventilando todavía una diferencia previa, aquella que permitirá distinguir entre «demostración» y «dialéctica»³³, y que no es otra que la diferencia entre opinión plausible o creencia, *pístis*, y saber riguroso, *epísteme*. Esta es una diferencia que se juega justamente en el terreno de la verdad y de su particular producción en el decir, que es por lo que Foucault toma como oposición esencial la oposición entre retórica y *parresía*.

Foucault destaca que el rétor clásico se define por la capacidad de abordar tópicos³⁴. Convengamos en que el tópico es el nombre para esa particular desvinculación temática de la retórica, porque expresa cierta “vaciedad”, pero que al mismo tiempo constituye algo del discurso, algo que puede ser “utilizado” para hacer que el discurso sea aceptado como verdadero. Entre estos dos parámetros, digamos el de la vaciedad y el del uso, es donde debe situarse la particular desvinculación respecto al tema que es propia de la retórica. Por tanto, lo primero de todo no en la exclusión “verdadero/aparente”, donde la retórica sería el decir de lo que parece

³³ Aristóteles, *Tópicos*, 100a25-101a4.

³⁴ Foucault 2005a: 359.

pero no es, y que es donde habría que situar el sentido platónico de *pístis*, mientras que la filosofía sería el decir de lo que es, y que sería el discurso llamado *epistéme*. De hacer esto entonces estaríamos llevando la diferencia al contenido del discurso, esto es, como si hubiera dos contenidos posibles, lo que parece ser y lo que es, que obviaría el hecho verdaderamente relevante de que tanto el decir retórico están ya en el espacio común de la enunciación. Es el mismo modo de plantearse el problema que encontramos en el *Sofista*, sólo que aquí presentado como el problema de la producción de imágenes, esto es, siendo aquí el punto de partida, no el decir verosímil, sino la imagen verosímil, el hecho de un espacio en el que es posible una técnica imitativa, esto es, el hecho de que cuando menos hay una forma de saber, que es el propio del sofista³⁵ (recuérdese lo que dijimos antes sobre el significado de este término). Pues bien, aunque la retórica no es un saber ordinario, no es el saber de “esto” o “aquello”, el saber de los entes con los que tenemos inmediatamente trato y que constituirían *sensu proprio* el contenido de los enunciados, sin embargo la retórica se ocupa de tópicos, por tanto también en cierto modo del “esto” o “aquello”, el “esto” o “aquello” del decir mismo, que es donde gana su verosimilitud como saber. Es decir, como competencia con ciertos enunciados.

El sentido que tiene esta vaciedad no puede separarse de esta capacidad de parecer un saber, la apariencia de contenido, que es donde reside la fuerza del tópico. Si, como dice Platón, la retórica se caracteriza por ser «acción y eficacia», *práxis kai k'rôsis*³⁶, lo que la convierte en posibilidad de cualquier saber (la sofística es la «potencia de todas las artes»³⁷) estriba en la propia condición fáctica del discurso, en lo que tiene de autoridad (“autoridad” es otra traducción posible de “*k'rôsis*”). La retórica es capacidad de «regir», *árjein*, sobre los otros³⁸. Para lo cual, ciertamente, tiene que tener una vinculación con las cosas. Esto es, la retórica tiene que comprender cuál es esa vinculación con las cosas que es el discurso. Por de pronto, tiene que comprender cuál es el ser de quien habla. Si el decir retórico puede parecer cualquier saber es porque es capaz de alcanzar aquello que rige en el hombre en punto a estos saberes. La concreción y eficacia óptica de la retórica remite a algo más que a las «propiedades intrínsecas del lenguaje», tal y como recordaban los maestros de retórica clásica³⁹. En cierta manera, lo que caracteriza al decir retórico es su *profundidad temática*, bien que no, o mejor, precisamente en tanto que no está vinculado directamente con las cosas. El sofista no sabe qué naturaleza tienen las cosas⁴⁰, pero sí sabe algo de la naturaleza del ser que está vinculado con las cosas, que es el ser de quien habla. Pero, ¿y el filósofo?.

³⁵ *Sof.* 235b y ss.

³⁶ *Gorg.* 450b-c.

³⁷ *Gorg.* 456a-b.

³⁸ *Ibid* 452d.

³⁹ Foucault 2005a: 359.

⁴⁰ *Gorg.* 463b.

Expresado en términos fenomenológicos (Heidegger), el lenguaje no es sino el modo en que tiene lugar el trato del hombre con lo ente. El hombre se encuentra en medio de lo ente. Este encontrarse, fáctico, constituye un cierto vínculo, un vínculo necesario pero finito, una menesterosidad diríamos, que es la que se expresa en el decir “algo de algo”. El decir, tal es a nuestro juicio la posible traducción de la estructura apofántica, en el que acontece que “algo”, *ónoma*, eso que justamente apunta a algo concreto (tanto que sólo puede entenderse como cosa y no como signo –recuérdense las dificultades que encontramos en el *Crátilo* a la hora de establecer el valor “significativo” del nombre, su valor como medio de conocimiento), en el que acontece que algo, “esto”, decimos, se presenta o muestra “como algo”, que sería lo que expresa el *rhema*. Y donde este acontecer, el enunciar o el mostrarse mismo en el lenguaje, no puede separarse del algo; de hecho, y esta la profundidad de su condición de acción irreductible y no sobrevenida, por eso mismo es un acontecer en el que no pueden separarse el “algo” y el “de algo”. Esta facticidad es la que Heidegger recuerda en el «*tó khréôn*», “lo necesario” o “que hace falta” (*Brauch*) de la sentencia de Anaximandro y que luego también vincula al uso, «*khrêsis*» (*Gebrauch*), de lo ente⁴¹. Por eso, dirá Platón, el uso constituye el verdadero conocimiento⁴², y por eso a todo saber del trato con lo ente puede llamársele en general *tékhne*⁴³. Pero la facticidad del lenguaje, lo mismo que la noción de uso, se completa en el hecho de que el hombre sólo está en medio de lo ente porque siempre ya está en medio del lenguaje, siendo la *pólis* la instancia que constituye esta particular apertura. Los diálogos platónicos se encaminan hacia el lugar, estructura o articulación en el que nos hemos con las cosas como cosas que hacen falta y por cuya falta nos vinculamos. La necesidad es eso que inmediatamente constituye la “figura” («origen») de ese lugar que es la *pólis*, y, así, la primera explicación del estado es la de que se trata de una asociación de los hombres por necesidad⁴⁴. Para que haya *pólis* hace falta además que ese espacio de insistencia de lo ente se reconozca como tal; hace falta que el hombre se vea concernido por esa necesidad. Pues bien, el lenguaje es el modo en que se expresa ese concernimiento.

La filosofía constituye justamente el decir en el que el lenguaje se designa a sí mismo. El decir que consiste en mantener el juego mismo en el que siempre se está jugando, que es la *pólis*, que, como decimos, es el otro nombre señalado para expresar el concernimiento del hombre por su propia finitud que es el lenguaje (recuérdese la descripción aristotélica sobre el origen de la ciudad⁴⁵). El decir del

⁴¹ Heidegger 1980: 361 y ss.. Piénsese también en la relevancia analítico-existencial del concepto de «estar-a-la-mano», *Zuhandenheit*, de *Sein und Zeit*.

⁴² *Rep.* 601e-602a.

⁴³ Cf. Martínez Marzoa 1996: 15-17.

⁴⁴ *Rep.* 369b-c.

⁴⁵ *Pol.* 1253a.

filósofo es un decir parresíaco toda vez que no consiste sino en el acontecer de ese espacio, como una suerte de apertura. Por lo mismo, es un decir estrictamente atemático porque se ocupa de eso que en cuanto tal no es algo ente. Este es el sentido del necesario fracaso de los diálogos, no sólo la imposibilidad de fijar temáticamente, en términos de enunciado, el juego del lenguaje, sino el tener lugar mismo de ese juego, el acontecer mismo del *lógos*, que es lo que supone el diálogo. Por eso también el decir del filósofo no puede regir en el mismo sentido que lo hace el del sofista. De hecho, más bien la condición parresíaca constituye el vacío, y no sólo en punto al tema, sino también y de modo señalado en punto al uso y efectividad del decir. Porque lo que se muestra en y como el decir del filósofo es el hecho mismo de la vinculación de los hombres en el lenguaje. Esto es, la propia vinculación del hombre con el hombre. O, si se quiere, la vinculación libre que podemos llamar deber. En lo que sigue volveremos sobre este extremo, pero lo que importa señalar aquí es que el decir, esto es, el hacer que sólo puede acontecer como deber, es aquel cuya efectividad se limita a uno mismo u obra sobre uno mismo, según lo hemos visto más arriba. Es, por tanto, aquella actividad en la que el sujeto que habla se vincula con la totalidad de su vida. El decir parresíaco es aquel que sólo puede ser unidad y coherencia porque en él tiene lugar justamente una acción libre, aquella que consiste en el vincularse el hombre con su propia facticidad y menesterosidad. En este sentido y no en otro el filósofo puede considerarse como gobernante, *arkhontés*, por cuanto en su decir emerge, y en ello se principia, la fáctica menesterosidad, que no es otra cosa que el ser mismo de la *pólis* y del lenguaje.

La profundidad temática de la sofística no es otra, pues, que la que se deriva de la no-distinción del tema. El hecho de que el sofista apele justamente a aquello en el hombre que no nada más que necesidad. O bien, el que apele a aquella necesidad que siempre lo es de esto o aquello. Platón llama a esta necesidad «apetito». Por eso el saber ordinario o *dóxa* como saber referido a esto o aquello y la necesidad o el apetito como la expresión de la atingencia de ese estar referido, es decir, también siempre como necesidad o apetito de esto o aquello, van de consuno⁴⁶. Así, la retórica, aunque no constituye el saber de eso de lo que habla, sí lo es de la esa especial condición que nos vincula a lo particular. El sofista es el que conoce algo del hombre, y este conocimiento es el que le permite imponer el tema. Digamos, tal y como se expresa en la sentencia de Protágoras, el sofista es el que trae la cosa, eso con lo que tenemos siempre e inmediatamente trato, *tá prágmata*, al hombre, el que hace al hombre «medida» de las cosas y de su trato y necesidad. De acuerdo con esto, el saber que es la filosofía revela su condición atemática en el hecho de ocuparse de la instancia que constituye la vinculación con la necesidad en cuanto tal, si se quiere, con la finitud, que es lo que Platón llama *alma*. De este modo, si en algún

⁴⁶ *Rep.* 437b-439d.

lugar Platón muestra interés por una sofística que no sea *dóxa*⁴⁷, es porque es posible un habérselas con el modo en que los hombres están concernidos por esto o aquello, modo que puede lograr, si no la verdad del tema, sobre el que el sofista no tiene conocimiento, sí la verdad del acontecimiento, es decir, de la menesterosidad del ser que habla. La sofística sería entonces, en este preciso sentido, una forma de *psykhagogía*⁴⁸, sería el saber que se ocupa de lo que es ente del alma y el saber que, sirviéndose de la necesidad y de esa condición óptica del alma (que, insistimos, no sería la condición de una “parte” del alma, sino de eso que en el alma consiste y se constituye como vinculación con lo “particular”; esto lo confirmaremos en lo que sigue), consigue imponer el tema.

Lo que importa es que este saber supone, lo mismo que hemos visto en punto al decir, la *elisión de la finitud*, la elisión de la posibilidad de que la relación del hombre con las cosas sea reconocida como necesidad según lo hemos expresado antes (que es lo mismo que decir, que las cosas sean reconocidas “como cosas”). La sofística hace del tema, de cualquier tema, necesidad, y oculta así que la necesidad nace justamente del hecho de que siempre nos atengamos a este o aquel tema, a este o aquel ente. Por eso el sofista suscita recelos. Porque su *tékhne* clausura al alma en su necesidad, y lo hace impidiendo que tenga lugar la discusión. El sofista calla al interlocutor y con ello hace imposible ir más allá del tópic, es decir, hace imposible que se plantee su necesidad en punto al alma. De la misma manera, la actividad del sofista, en la medida en que es remunerada, oculta la estructura misma de necesidades que constituye la *pólis*. El dinero constituye justamente eso que en cualquier momento puede ser sustituido por algo necesario; la elusión misma de la finitud de lo necesario, diríamos. El tópic, por su parte, constituye igualmente eso que puede ser traído en cualquier momento a la discusión, donde en este caso queda eludida la finitud del decir.

6. El decir parresíaco como *deber* y como *crítica*. La importancia del *kairós*

Consideremos la atematicidad del decir parresíaco desde el punto de vista de su temporalidad. El sofista, dice Platón, está sometido a la exigencia del tema, que para él es algo impuesto. Pertenece por tanto al orden las necesidades y de los apetitos del *démos* y viene marcada por éstos y por su devenir, y que sólo acontece en el tiempo, *khrónos*, que ha de ser entendido como orden en que se vinculan las cosas unas con otras. Es una determinada configuración de las cosas la que hace necesario el decir del tema. Por eso el que se diga la verdad bajo amenaza no se puede con-

⁴⁷ *Fedro* 270d-e.

⁴⁸ *Ibid.*, 261a, 271e.

siderar un acto parresíaco⁴⁹ toda vez que el decir está vinculado a una relación de coacción, esto es, toda vez que se da una relación de carácter estrictamente óntico entre temer y hablar. Una relación, precisamente, entre estados particulares o atinentes a eso particular del alma, el del miedo en tanto que estado que anticipa la pérdida de algo deseado, y el del decir en tanto que la acción que elude esa pérdida. Donde el miedo es algo particular y pertenece a eso particular del alma porque está propiciado por algo determinado, esta o aquella amenaza (la amenaza de esto o aquello), pero sobre todo porque la amenaza está siempre determinada en el tiempo, en este o aquel momento. Asimismo, el decir también es algo particular, esto es, se trata de decir esto o aquello, porque aunque lo que se diga sea la verdad, la verdad no se dice como eso que es preciso en el momento preciso sino como el contenido que impone el lugar y el momento de la pregunta, por ejemplo, el tribunal y el juicio. Es una suerte de restricción temática. Así, la retórica tiene en los tribunales uno de sus lugares y modos propios⁵⁰, y viene exigida por el lugar y la ocasión en que se tiene que hablar, es decir, por su condición de «apropiada» (*prépon*) a la circunstancia, externamente diríamos⁵¹ (pues hay, efecto, una cierta propiedad, la de la armonía y proporción entre las partes, que es interna y que no es esta “propiedad” de la cualidad de un discurso como “apto” o “decoroso”). En todo caso, y esta es la clave, es un atenuamiento al discurrir del tiempo, un resultado pues.

Por su parte, para que la acción pueda considerarse parresíaca ha de tener lugar en el momento de la ocasión, *kairós*, que es el momento en el que es preciso hablar. Tiene que haber una suerte de distanciamiento respecto de la situación, pero también, de alguna manera, una vinculación con lo que allí tiene lugar. Comencemos con lo primero.

Este distanciamiento podemos expresarlo con Foucault como *deber*. La *parresía* es deber toda vez que el *parresíastés* no está forzado por la situación en los términos que acabamos de ver. Por tanto, toda vez que, siendo libre de no hablar⁵² (lo que no debe confundirse con el recurso retórico de la reticencia), hay algo que le vincula, que es la «ley moral». Esto significa que no se trata sólo ni únicamente de la independencia respecto de las necesidades; lo que está en juego es otra clase de desvinculación. Cuando el hombre está en una situación en la que puede o no puede hablar es precisamente cuando no es libre, porque entonces sólo reconoce una distancia u holgura respecto a la situación y respecto a las cosas. Por lo mismo, dado que están en juego sólo sus afecciones, la independencia no es otra cosa que una indiferencia o de «apatía moral». La libertad consiste entonces en la vinculación del hombre con su hacer, en el dominio del hombre sobre ese su hacer. Por

⁴⁹ Foucault 2004b: 45.

⁵⁰ *Fedro* 261b.

⁵¹ *Ibid*: 272a.

⁵² Foucault 2004b: 45.

tanto, el concernimiento del hombre por la ley moral (como decimos, lo contrario de la apatía moral). La ley y el deber constituyen ese distanciamiento respecto de las cosas y la necesidad que las articula. Pero, ¿cuál es la vinculación?

Hemos dicho que si la acción parresiaca implica una ocasión propicia ello es porque hay algo en lo ente que sí podemos considerar vinculante. Más aún, si el decir verdadero abre o saca a la luz eso atemático, la vinculación tendrá que estar justamente en el juego de esa apertura que es la *pólis*. Si la elisión de la necesidad acontece justamente manteniendo eso atemático fuera del juego, a lo cual contribuye el decir embaucador, que mantiene a quien escucha sometido a sus apetitos, en el decir parresiaco acontece el desocultamiento como una irrupción, como lo contrario de la adulación queremos decir (luego diremos más sobre ésta), rompiendo de alguna manera eso que va de suyo y que el sofista se esfuerza en mantener y sostener en su dominio. Lo que el *parresiastés* pone a la vista e introduce con su acción no es sino el sentido mismo del deber, la pertinencia de la ley moral. Que no es otra cosa que el sentido mismo de nuestra vinculación con el todo de lo ente, con la articulación y la estructura de necesidades que constituyen la *pólis*. El *parresiastés* dice y habla con justicia. Eso atemático que corresponde al decir filosófico es lo que sólo puede ser “tema” de un decir verdadero, lo que sólo puede ser la “verdad”: la mostración del juego en el que nos encontramos y sólo cabe el cual podemos seguir siendo lo que somos.

Éste es el juego de la finitud. El juego que consiste en la exposición misma de la finitud (genitivo subjetivo). Una tal finitud es lo que se juega en la negación que contiene el término “*alétheia*”. Por una parte, en el hecho de que se trata justamente de una ocasión, de una acción que acontece, no de un estado, por tanto de algo que consiste justamente en i(r)-rumpir. Esto es un requerimiento de lo que aquí está en juego. En los diálogos platónicos hemos visto que es necesario que fracase el diálogo porque lo que se quiere aprehender como “tema” no se deja aprehender, precisamente porque es lo que está en juego en todo el diálogo como diálogo; el juego del lenguaje y el juego de la verdad. Eso atemático sólo tiene lugar por tanto en el diálogo, pero siempre como una determinada actividad, es decir, siempre como una acción concreta y que tiene lugar como un curso ocasional de los acontecimientos. Aunque no es la ocasión en la que piensa Foucault al referirse al decir parresiaco de un orador ante la asamblea o de un siervo ante el monarca, si nos fijamos en el momento en que transcurren los diálogos es claro que constituye un momento propicio, *kairós*, y que lo es justamente porque tienen lugar “fuera” o en los “márgenes” de las actividades que configuran la vida de la *pólis*. En los momentos en los que en verdad ya no sucede nada. Cuando ya no se está en el *espacio* en el que se pueda generar el tema. Los diálogos tiene lugar en las afueras o en los límites de la ciudad, allí donde no está el poder, como en las palestras o los gimnasios. Asimismo, cuando quien interviene es alguien que no tiene *pericia* alguna en los asuntos públi-

cos. Piénsese que la ironía socrática alcanza a su práctica ciudadana y se explica por el distanciamiento que supone su saber como filósofo⁵³. Por eso (tanto en un sentido, lugar, como en el otro, modo) Foucault ha considerado también como práctica parresíaca la «conducta escandalosa» del cínico⁵⁴.

Por lo mismo, eso que emerge en el decir parresíaco, el lugar desde el que se habla, no será ya al alma en tanto que vinculada a lo particular, el alma como parte, sino el alma en su totalidad, la vinculación con la totalidad en cuanto tal⁵⁵, que es lo que corresponde al juego y a la articulación finita misma de la *pólis*: el conocimiento de las partes y de la necesidad de su ensamble. No se trata de que hable la parte «noble» del alma, la parte “moral” diríamos, sino de que lo haga el alma como todo articulado (que es donde nos encontraríamos con la noción positiva, interna, de “apropiado”⁵⁶). Es el ensamblaje y, sobre todo, el estar en la necesidad de que haya tal, el estar en su finitud, que es lo que define metafísicamente la idea de «alma» en Platón.

En segundo lugar, toda vez que el decir verdadero es *apertura* estamos ante una exposición de la finitud, esa particular mostración de eso que no está pero siempre constituye el juego, lo *a*-temático mismo, pero que sólo comparece como *límite* de lo que hay, el límite en el que se desfonda la figura y lo que está y se muestra manifiestamente. La verdad es la mostración de lo que sólo es límite para ese juego y que por eso sólo se puede mostrar en la pérdida de la figura. En este sentido decimos que la *parresía* es *crítica*⁵⁷. Esto significa dos cosas. Primero, que se rompe el juego que siempre ya se está jugando. La retórica, lo mismo que la poesía, es la figura señalada de ese fracaso y el decir parresíaco se declara justamente como anti-retórico. Por lo mismo, se declara contra el modo en que emerge ese fracaso, esto es, contra la prevalencia del tema y del dominio sobre lo ente, contra el fracaso de la política, y en favor de la necesidad del ser y de la finitud de nuestro habérnoslas con lo ente. El que la *parresía* no consista en demostrar la verdad a alguien sino en hacer crítica es algo que pertenece a su condición de acontecimiento y es lo que explica que sólo pueda tener lugar en y como ocasión o momento propicio. Entendiendo que la crítica es justamente el momento en el que se abre la verdad o se propicia la irrupción de lo abierto. La *parresía* es crítica porque irrumpe como el fondo de un fracaso, esto es, porque está concernida justamente con ese fracaso. Es el testigo de cierto desfondamiento, que es donde se juega el sentido y el modo de su intervención. A lo que hemos dicho de la oportunidad del diálogo platónico, en su respecto intradicursivo (el hecho de que tenga siempre su lugar o momento en

⁵³ *Rep.* 473e-474a y 517d.

⁵⁴ Foucault 2004b: 119 y ss.

⁵⁵ *Fedro* 270c.

⁵⁶ *Rep.* 503d-e.

⁵⁷ Foucault 2004b: 43.

los “márgenes” o “límites” de la vida de la *pólis*), debemos añadir ahora el hecho de que la *parresía* se plantee justamente en los momentos *críticos*. Foucault ha mostrado cómo la verdad acontecimiento tiene en la figura de la «crisis» uno de los modos claves de la tecnología de la verdad que corresponde a su concepto *evenemencial*⁵⁸. La crisis no es un momento de una evolución sino la resolución de la enfermedad. Este momento es la oportunidad que tiene el médico de intervenir del modo más eficaz sobre la enfermedad; pero es un momento difícil de determinar. Como señala Foucault, la crisis es, lo que podría describir perfectamente la condición general del *kairós*, «el carácter intrínseco y la ocasión obligatoria»⁵⁹ de la enfermedad. De la misma manera el *parresíastés* tiene que saber cuándo tiene que hablar, tiene que elegir el momento propicio y, y es por eso que lo traemos aquí, ello siempre en el momento de crisis (la navegación, la medicina y la práctica *parresíaca* son todas «técnicas clínicas»⁶⁰). Es el momento en el que, justamente, lo que está en juego se muestra en su im-pertinencia. El momento en que los límites se muestran, precisamente porque se están desdibujando. Así, la *Apología* cuenta no sólo el proceso de Sócrates sino el horizonte marcado por la sofística y la crisis de la *pólis*. De la misma manera que en *República* el asunto es la enfermedad de la *pólis*.

Pero la crítica significa también la posición de quien habla es una posición de inferioridad. Para que el decir *parresíaco* pueda afectar a las instituciones o al funcionamiento de la *pólis* sólo podrá hacerse de “abajo a arriba”⁶¹. Aunque quien hable no puede ser esclavo, que es lo que constituiría la absoluta exterioridad para un tal decir (en general para detentar la palabra), la posición de “inferioridad” significa que quien habla detenta la palabra pero no el poder. Así, la asamblea dispone de un mecanismo para limitar la libertad de los que hablan, que podían ser expulsados de la *pólis*; es decir, poder quedar suprimido el derecho a la palabra, que es en lo que conlleva la ciudadanía. Tal es, como sabemos, el caso de Sócrates. Esta posición de inferioridad tiene, además, una particular manifestación, diríamos que estilística, en la filosofía de Platón. El recurso socrático a la *ironía* consiste justamente en la posición estratégica que requiere el juego *parresíaco*. Por lo mismo, en los diálogos platónicos cada vez aparece más y es de mayor relevancia la figura del «Extranjero». Piénsese que si se trata de poner a la vista lo que en cuanto tal se juega y está fracasando, pero también y muy particularmente su ocultamiento por parte de la sofística, es decir, porque ese fracaso va de consuno con el olvido de la pérdida o el hundimiento de la *pólis*, la *ironía* es el mejor recurso para mostrar el desfondamiento, cuya figura señalada es, justamente, la del saber (la del saber sin más, el saber de eso *atemático* que es el ser de la *pólis*). Sólo si se adopta una posi-

⁵⁸ Foucault 2005b: 280 y ss.

⁵⁹ Ibid: 284-5.

⁶⁰ Foucault 2005a: 148. Cf. también 2004b: 53 y ss.

⁶¹ Foucault 2004b: 44.

ción intencionadamente “inferior” en punto al saber se puede revelar que no hay tal “superioridad”. Que es otra forma de presentarse lo atemático, como un cierto vacío respecto al decir que se tiene por saber; lo primero en la figura de quien desde dentro sabe que no sabe nada y lo segundo en la de quien desde fuera se considera como el que sabe más que nadie.

Sin embargo, esta posición de inferioridad se revela ante todo, esto es, como exposición de la finitud, en el tercer rasgo de la *parresía*: el peligro.

7. Decir en el límite: transgresión y *peligro*

«Se dice que alguien utiliza la *parresía* y merece consideración como *parresíastés* sólo si hay un riesgo o un peligro para él en decir la verdad»⁶². Veamos primero de qué peligro hablamos. Los ejemplos que pone Foucault son varios. En el caso de alguien que dice la verdad al tirano o a la asamblea, normalmente se arriesga a perder la vida o al exilio. Esta particularidad no depende de la forma de gobierno, sino del hecho de que el gobierno en cuanto tal, sea el gobierno de uno solo sea el gobierno de una mayoría, se protege de la amenaza de la verdad. Tanto si la fuerza emana de un dios, un monarca o un tirano, como si lo hace de una asamblea, lo que la verdad expone es el límite constitutivo de la ley, el hecho de que la ley tiene un límite y una facticidad inalienables. Este es el discurso de Trasímaco, que considera que la ley constituye un orden positivo, orden cuya positividad reside en la fuerza que lo sanciona, «el gobierno es el que tiene la fuerza» (*krátei*), y en el modo en que esto sólo puede tener lugar («cada gobierno establece las leyes según su conveniencia»⁶³), que, en los términos en lo estamos expresando aquí, sería su condición de no-apertura.

El orden normativo se caracteriza por la ausencia de libertad de palabra, que pertenece a un cierto juego estratégico. El dios guarda silencio. Apolo en la tragedia *Ión* es el «anti-*parresíastés*»⁶⁴: retiene la palabra porque detenta la verdad, es decir, porque obra y conoce los acontecimientos puede retener o también administrar la palabra, que es en lo que consiste el oráculo (el dios no responde siempre en el oráculo, y cuando lo hace es de un modo indirecto y limitado a quien pregunta, porque la verdad, la vida de quien pregunta, está individualizada, es destino). En la corte, el rey detenta la palabra y la ley. Aquí el juego consiste en que la palabra es ley, pero como el efecto y resultado de la fuerza. En la democracia, por último, también hay un régimen de la palabra, por tanto un decir que no es libre. El juego estratégico se articula como cierta administración, tanto de lo que se puede hacer como de lo que se puede decir, que recibe el nombre de “igualdad”. Pero la igual-

⁶² Ibid: 41.

⁶³ *Rep.* 338d-e.

⁶⁴ Foucault 2004b: 73.

dad no es la libertad. Es tan sólo un régimen de poder que administra y distribuye las acciones y sus efectos. Como la forma del que sería el primer régimen disciplinario. Un régimen expresamente político. Por eso la *parresía* democrática critica la forma de dominio administrativo sobre el individuo. El hecho de que el sujeto es reducido a parte, sólo como algo de un conjunto mayor, y, de este modo, sometido a los mecanismos de limitación y distribución del poder (recuérdese la crítica que hace Platón a la elección por sorteo de los magistrados). En estos mecanismos se oculta a la postre la totalidad, que es eso atemático de lo que se nutre y por mor de lo que se constituye la *pólis*. La *parresía*, sin embargo, no es específicamente anti-democrática. Cuando el *parresiastés* habla ante el dios o el monarca, lo mismo que si lo hace ante la asamblea, reivindica la supresión de cualquier régimen sobre la verdad, porque la verdad es el único régimen de la libertad. En el caso de la democracia esto queda ocultado por el hecho de la mayoría, que lejos de abrir el espacio para la verdad, ha ocultado este espacio tras una administración de lo que puede hacerse o decirse, es decir, tras una división y partición de la *pólis*. Lo que queremos decir es que el peligro que conlleva el decir parresiaco estriba en que justamente la *pólis* se ha constituido por un particular juego estratégico de poder que ha reducido al sujeto a un juego de particiones y distribuciones que le han convertido en individuo. Un juego que ha suprimido la comunidad.

Por eso el castigo que merece el *parresiastés*, en tanto que denuncia ese juego desde dentro, es la supresión de la palabra misma. La supresión de su participación en el juego que siempre ya se está jugando y, por ello, en cierto modo la supresión del juego que le ha hecho ser lo que es. Esto es lo que supone la muerte, pero también la expulsión de la *pólis*. Así, si hay peligro en la *parresía* entre amigos es porque se rompe la posibilidad del juego de la amistad, el juego de la libertad y de la verdad. El *parresiastés* ejerce una crítica temible para la *pólis* porque descubre en qué ha quedado como régimen de poder. La crítica parresiaca del filósofo descubre su contra-esencia, lo que Platón llama «degeneración» o «enfermedad», que es la desaparición de la palabra como vínculo libre entre los ciudadanos a cambio de cuotas de poder y de deseo. En fin, el dominio de eso que en el alma es sólo parte, las pasiones, y del discurso que es sólo tema. La retórica constituye la figura señalada de esa desaparición, tanto por ser un arte que dispone y utiliza las palabras (imponer el régimen de poder sobre el de decir), como porque el dominio sobre el tema oculta la verdad, es decir, porque y en la medida en que oculta la totalidad. Por lo mismo, el *parresiastés* es una figura que se define por su independencia respecto de la *pólis* y su forma de vida. Así, el *parresiastés* de las tragedias de Eurípides, que podemos considerar como un *parresiastés* predemocrático, se caracteriza justamente por ser «*autorgós*», lo que quiere decir que es alguien que vive de su propio trabajo, un propietario, alguien que no vive en la ciudad⁶⁵. Ante todo, alguien que

⁶⁵ Foucault 2004b: 101-2.

es dueño de sí y que, por eso mismo, no participa de los mecanismos de intercambio y distribución de la *pólis* (en términos platónicos, alguien que estaría fuera de la clase de los comerciantes y artesanos). Pues bien, a ese dominio sobre uno mismo pertenece la capacidad de arrostrar el peligro y la muerte, que deben entenderse como la independencia del régimen del poder.

El peligro en que se encuentra el *parresíastés* estriba no sólo en que denuncia que la *pólis* se ha convertido en una suerte de régimen administrativo que suprime la palabra. El peligro no es una consecuencia del hecho de decir la verdad: “si hablo me pongo en peligro”. Es más bien al contrario, el peligro constituye una posición específica en el juego parresíaco, aquello que constituye la exposición del sujeto y, con ello, el recuerdo y la mostración de los límites y de la finitud de la *pólis*. La muerte, el peligro de muerte del *parresíastés*, no es sino la muerte y el peligro de muerte de la *pólis* misma. Es decir, la *parresía* consiste más bien en decir “si estoy en peligro es porque vosotros también estáis en peligro”. Éste sería quizás el sentido más señalado de la crítica parresíaca y lo que explica que la respuesta de la *pólis* sea justamente la de suprimir el discurso verdadero, esto es, la respuesta del miedo.

Bibliografía

- FIMIANI, Mariapaola (2005): *Foucault y Kant. Crítica-clínica-ética*, trad. Carlos Cuéllar, Buenos Aires, Ediciones Herramienta.
- FOUCAULT, Michel (1986): *La verdad y las formas jurídicas*, trad. Enrique Lynch, México, Gedisa.
- FOUCAULT, Michel (1995): «Omnes et singulatim», en *Tecnologías del yo*, trad. Mercedes Allendesalazar, Barcelona, Paidós, pp. 95-140.
- FOUCAULT, Michel (1999): *El orden del discurso*, trad. Alberto González, Barcelona, Tusquets.
- FOUCAULT, Michel (2003): «¿Qué es la Ilustración», en *Sobre la Ilustración*, pp. 71-97.
- FOUCAULT, Michel (2004a): *El pensamiento del afuera*, trad. Manuel Arranz, Valencia, Pre-textos.
- FOUCAULT, Michel (2004b): *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, trad. Fernando Fuentes, Barcelona, Paidós.
- FOUCAULT, Michel (2005a): *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1982)*, trad. Horacio Pons, Madrid, Akal.
- FOUCAULT, Michel (2005b): *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- HEIDEGGER, Martin (1980): *Holzwege*, V. Klostermann, Frankfurt a. M.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe (1996): *Ser y diálogo. Leer a Platón*, Madrid, Istmo.

PLATÓN: *Diálogos*, Madrid, Gredos, varios traductores, 1981 en adelante, vols. I, II, IV, VII.

PLATÓN: *Gorgias*, ed. y trad. J. Serrano y M. Días de Cerio, Madrid, CSIC, 2000.

PLATÓN: *La República*, trad. José Manuel Pabón y Manuel Fernández, Madrid, Alianza, 2005.

PLATÓN: *Fedón. Fedro*, trad. Luis Gil, Madrid, Alianza, 2005.

PLATÓN: *Platonis opera*, recognovit brevique adnotatione critica instruit Ioannes Burnet, Oxford, 1900-1907 y reimpresiones posteriores.

Jesús González Fisac
Doctor en Filosofía UCM
jesusgfsac@hotmail.com