

## La disputa por la verdad en el último Foucault. El decir veraz de la *parrhesía* en el límite entre filosofía y retórica

Idoia Quintana Domínguez<sup>1</sup>\*

Recibido: 21/11/2018 / Aceptado: 17/12/2019

**Resumen.** En los últimos cursos impartidos por Foucault, la noción de la *parrhesía* se presenta como un elemento clave en su estudio sobre los discursos de verdad. Opuesta a esta noción, es frecuente encontrar la retórica como técnica de persuasión desvinculada de la verdad. En este artículo analizamos algunas de las formas en que Foucault vincula y opone *parrhesía* y retórica, partiendo de la tesis de que la *parrhesía* sería aquel tipo de práctica de la verdad que vendría a marcar la distancia entre el discurso de verdad y el discurso falaz. La problemática que se genera en torno a ese límite deriva de la dificultad por establecer un criterio de distinción entre dos modos de ser del discurso, con sus propias formas de veridicción: el parresiástico (en sus formas políticas y filosóficas) y el retórico.

**Palabras clave:** Foucault, verdad, *parrhesía*, retórica, filosofía, democracia.

[en] The dispute for the truth in late Foucault. The truthful saying of *parrhesía* on the border between philosophy and rhetoric

**Abstract.** In the last courses taught by Foucault, the notion of *parrhesía* is presented as a key element in his study of truth discourses. Opposed to this notion, it is common to find rhetoric as a technique of persuasion unlinked from the truth. In this article we analyze some of the ways in which Foucault links and opposes *parrhesía* and rhetoric, based on the thesis that *parrhesía* would be the kind of practice of truth that would mark the distance between truth discourse and fallacious discourse. The problematic generated around that limit derives from the difficulty to establish a criterion of distinction between two modes of being of the discourse, with its own forms of veridiction: parresiasic (in its political and philosophical forms) and rhetoric.

**Keywords:** Foucault, truth, *parrhesía*, rhetoric, philosophy, democracy.

**Sumario.** 1. Introducción: *parrhesía* y retórica a partir de la cuestión de la verdad. 2. Características retóricas de la *parrhesía*. 3. Disputa entre filosofía y retórica por el monopolio de la verdad. 4. El lugar de la retórica en la interpretación de la *parrhesía* foucaultiana. 5. Conclusiones. Bibliografía.

**Cómo citar:** Quintana Domínguez, I. (2020): La disputa por la verdad en el último Foucault. El decir veraz de la *parrhesía* en el límite entre filosofía y retórica, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 37 (1), 113-121.

### 1. Introducción: *parrhesía* y retórica a partir de la cuestión de la verdad

Foucault dedicó sus últimas investigaciones al análisis de la noción de *parrhesía*: en primer lugar, como parte del estudio sobre las técnicas de sí que desarrolló en el curso de 1982 titulado *La hermenéutica del sujeto*; posteriormente, en los dos siguientes cursos de 1983 y 1984, *El gobierno de sí y de los otros* y *El coraje de la verdad*, así como en el seminario *Discurso y Verdad* impartido en Berkeley en 1983. En estos últimos, la cuestión de la *parrhesía*

pasa a ocupar un lugar central que guía semanalmente las sesiones a través de distintos periodos históricos y ámbitos de manifestación. Poco a poco, vemos desplegarse la complejidad de una noción que no deja de redefinirse y de ponerse en práctica por diferentes escuelas, en distintas épocas, en boca de diversos sujetos, pero en todos los casos planteando una forma de exposición de la verdad cuyo efecto principal es el de alterar al sujeto que lo enuncia, al sujeto o sujetos hacia los que se dirige, la relación que los vincula o el contexto en el que se produce. De este modo, se pone de manifiesto que hay un proceso de pro-

<sup>1</sup> \*Este artículo se ha realizado en el marco del Programa de perfeccionamiento de personal investigador doctor del Gobierno Vasco. Universidad de Deusto  
idoia.quintana@deusto.es  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9087-5366>

ducción de las subjetividades, de los conocimientos y de las relaciones que tiene que ver con el discurso de verdad.

Para Foucault, la cuestión de la verdad y del modo de ser del discurso que se presenta como discurso veraz, constituyó un foco de interés permanente orientado hacia el análisis de las prácticas y de los efectos de estos discursos y no tanto hacia la verdad o falsedad de lo enunciado<sup>2</sup>. La verdad, tal como Foucault propone analizarla, debe entenderse como un proceso de producción vinculado al acto mismo de su enunciación más que como una adecuación con una verdad establecida a modo de índice de verdad o criterio de realidad. Esta manera de plantear la problemática de la verdad implica que pase a ser un elemento constitutivo de la relación entre sujeto y objeto cuestionando la forma tradicional que enfrenta un sujeto cognoscente y un objeto a conocer previamente dados. En este sentido, Foucault relaciona sus últimos trabajos sobre la cuestión de la verdad con su obra anterior<sup>3</sup>, señalando que lo que le interesa no es una forma de verdad limitada al campo de la teoría del conocimiento, sino una forma de verdad que en realidad atraviesa los tres ejes que fueron objeto de sus precedentes investigaciones: del lado del saber, la forma de veridicción que introduce tal discurso; del lado del sujeto y de la construcción de la subjetividad, el modo de ser que le confiere a quien habla y que le conduce a poner en práctica un determinado juego de verdad; del lado del poder, el modo de ser que la verdad impone a quien la enuncia y las normas que de este se derivan. Estos tres ejes son aludidos en las diversas facetas de la verdad que pone en juego la *parrhesía*.

Teniendo en cuenta estas premisas, cabe comprender por qué en la aproximación foucaultiana a la cuestión de los efectos del discurso de verdad, el decir veraz parresiástico –decir franco, directo y sin reservas, que implica un compromiso entre quien habla y lo que dice– no encuentra su contraposición en el discurso falso sino en el discurso falaz (tramposo, engañoso, halagador). Esta modalidad de discurso recae bajo el ámbito del denominado discurso retórico, ya se presente en su vertiente técnica, que busca el “decir bien” con ayuda de ornamentos y artificios, ya sea en su vertiente moral, en la que prima la persuasión por encima de la convicción, e incluso el halago o adulación con la finalidad de conseguir algún beneficio. Esta contraposición entre el discurso parresiástico y el discurso retórico juega un papel esencial a lo largo del estudio foucaultiano de la *parrhesía*. Constantemente esta relación es evocada, aunque tal relación no siempre se establezca del mismo modo.

En este artículo retomaremos algunos de los momentos fundamentales en los que Foucault señala la relación entre *parrhesía* y retórica para mostrar que la forma de

la mera oposición no resuelve el modo de relación entre ambos discursos o que, por lo menos, no lo hace siempre. La tesis que sostendremos es que cada vez que Foucault analiza una modalidad diferente del discurso parresiástico –psicagógico, político, filosófico– se ve obligado a confrontarlo con el retórico. Esto podría explicarse si se atiende a que la *parrhesía* como problemática de los efectos del discurso de verdad aparece como cuestión y es especialmente requerida precisamente cuando el discurso verdadero –en política, en filosofía, en la educación o en el consejo– se cuestiona como un discurso ambiguo, capaz de pasar por discurso verdadero cuando no lo es. La *parrhesía* sería aquel tipo de práctica de la verdad que vendría a marcar (remarcar o demarcar) la distancia entre el discurso verdadero y el discurso falaz. En este sentido, Foucault señala una serie de rasgos como la franqueza o sinceridad, el coraje o el riesgo, que definirían la *parrhesía* frente al juego meramente técnico, persuasivo o adulador. Sin embargo, como veremos, estos rasgos no delimitan de manera incuestionable los campos del discurso veraz y del discurso falaz. Lo que permiten es, más bien, rastrear cómo se produce una serie de desplazamientos que conducirán a subrayar una heterogeneidad entre dos modos de ser del discurso o, incluso, dos modos de discurso en disputa por la verdad.

## 2. Características retóricas de la *parrhesía*

Foucault se refiere por primera vez a la *parrhesía* en el curso titulado *La hermenéutica del sujeto*. En este curso, en el que realiza un acercamiento a la cuestión del cuidado de sí como elemento fundamental de la ocupación del filósofo, Foucault sostiene que las distintas corrientes filosóficas de la época correspondiente a los siglos I y II d.C. coinciden en afirmar que solo el filósofo, desde su posición de maestro, es capaz de dirigirse a los otros transmitiendo cómo hay que gobernarse y cómo gobernar a los otros. Este aspecto configura, según señala Foucault, “el gran punto esencial de discrepancia entre la filosofía y la retórica, tal como estalla y se manifiesta en esa época”<sup>4</sup>. Esto se explica porque mientras la retórica sería “el inventario y análisis de los medios por los cuales se puede actuar sobre los demás por conducto del discurso”, la filosofía sería “el conjunto de principios y prácticas que uno puede tener a su disposición o poner a disposición de los otros, para cuidar como corresponde de uno mismo o de los demás”<sup>5</sup>. De este modo, Foucault señala la instrumentalización por parte de la retórica, que se sirve del discurso para causar un efecto sobre los otros, mientras que la filosofía ofrece unas herramientas –unos principios y prácticas– que se pueden aplicar sobre uno mismo o poner al servicio de otros con la finalidad de cuidarse o gobernarse.

A raíz de esta distinción entre filosofía y retórica, Foucault introduce la noción de *parrhesía*. Como en repetidas ocasiones recuerda a su auditorio, durante el siglo I y II d.C. el conflicto entre filosofía y retórica se

<sup>2</sup> Foucault afirma que el modo de ser del discurso que se presenta como discurso de verdad ha sido “la cuestión que siempre he querido plantear.” A continuación, añade: “A mi juicio, lo que merece un análisis, y un análisis no solo formal sino histórico [...] es el problema de lo que podríamos llamar la ontología o las ontologías del discurso de verdad. Y con ello quiero decir lo siguiente: un discurso que pretende decir la verdad no puede evaluarse simplemente con el parámetro de una historia de los conocimientos que permita determinar si lo que dice es verdadero o falso.” FOUCAULT, M., *El gobierno de sí y de los otros*, trad. Horacio Pons, Akal, Madrid, 2011, p. 270.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 11-16 y pp. 270-271.

<sup>4</sup> FOUCAULT, M., *La hermenéutica del sujeto*, trad. Horacio Pons, Akal, Madrid, 2005, p. 137.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 138.

intensifica –se trata de la llamada segunda sofística–. El lugar de nacimiento de este conflicto fue la Antigua Grecia, periodo en el que se adentrará en los cursos posteriores siguiendo la cuestión de la *parrhesía* y volviendo a recordar la importancia de este enfrentamiento. Es pues desde este marco conflictual entre el discurso filosófico y el discurso retórico como debe ser interpretada la importancia que cobra la *parrhesía* en este periodo al igual que en la época de la Grecia Antigua.

Esta primera alusión a la *parrhesía* procede del análisis de un texto del epicúreo Filodemo de Gadara, titulado precisamente *Parrhesia* y del que solo se conservan algunos fragmentos. A partir de estos, Foucault observa que en la escuela epicúrea, y en concreto en la relación entre el filósofo-maestro y el discípulo, debe mediar, además de una relación afectiva de amistad, lo que se denomina como “*parrhesía*”. En este primer momento Foucault la define como “cierta ‘manera de decir’; yo diría que cierta ‘ética de la palabra’ [...] apertura del corazón, la necesidad de que ambos interlocutores no se oculten nada de lo que piensan y hablen francamente”<sup>6</sup>.

Con esta definición de la *parrhesía* como franqueza acaba la primera referencia. Si bien Foucault promete tratarla más extensamente en la próxima hora, no la retomará hasta varias clases más tarde. Antes de volver sobre ella y dedicarle la clase más extensa, regresa de nuevo a la relación entre filosofía y retórica. En este momento, lo que resaltará siguiendo a Epicteto, filósofo griego de la escuela estoica, será que “el discurso filosófico no se opone total y enteramente al discurso retórico”<sup>7</sup>. La razón de que no se opongan se encuentra en el hecho de que el discurso filosófico no puede prescindir del empleo de la retórica: “la enseñanza de la filosofía no podía no pasar por el *logos*, un *logos* que implica una *lexis* y una serie de elecciones de términos”<sup>8</sup>. Hay por lo tanto una manera de decir las cosas y una preferencia de unas palabras sobre otras que corresponde a la competencia retórica, sin que el discurso filosófico pueda constituir una excepción. El discurso filosófico participa, por lo tanto, de la retórica, pero también tiene una “retórica específica”<sup>9</sup>: la *parrhesía*. En este sentido, Foucault precisa algo que resulta especialmente interesante a la hora de señalar la especificidad del discurso filosófico como discurso parresiasístico en la escuela estoica: “no debe hacerse una disociación concreta [entre discurso filosófico y el retórico], sino que el trabajo del oyente, al escuchar ese discurso necesariamente ambiguo, tiene que consistir justamente en dirigir como corresponde su atención”<sup>10</sup>. El discurso permanece ambiguo (entre filosofía y retórica) y, por lo tanto, no debe buscarse en el propio discurso el principio de su disociación. En este caso concreto, la atención del oyente es la técnica prioritaria. Debe haber una técnica de la escucha que, afirma Foucault siguiendo a Séneca, pueda ir más allá del mero comentario filológico o gramático para llegar a extraer un referente que sea a

la vez una idea y un precepto que emane de ella y que transforme a quien la recibe al poder utilizarla como un precepto para la acción. Avanzando en esta línea, la clase concluye afirmando que no hay una oposición entre filosofía y retórica sino una suerte de suplemento parresiasístico que debe acompañar al discurso filosófico y que debe ser el que lo caracterice:

“en el fondo, lo que está en juego en la *parrhesia* es esa especie de retórica propia o de retórica no retórica que debe ser la del discurso filosófico. [...] La *parrhesia* es la forma necesaria para el discurso filosófico, porque [...] es preciso, desde el momento en que se utiliza el *logos*, que haya una *lexis* (una manera de decir las cosas) y, además, cierta cantidad de palabras escogidas de preferencia a otras. Por lo tanto no puede haber *logos* filosófico sin esa especie de cuerpo de lenguaje, cuerpo de lenguaje que tiene sus cualidades propias, su plástica propia, y también sus efectos, efectos patéticos que son necesarios. Pero lo necesario, la manera de ordenar estos elementos (elementos verbales, elementos cuya función es actuar directamente sobre el alma), no debe ser, cuando uno es filósofo, el arte, la *tekhne* correspondiente a la retórica. Debe ser otra cosa, que es a la vez una técnica y una ética, que es a la vez un arte y una moral, y que llamamos *parrhesia*.”<sup>11</sup>

La finalidad del discurso filosófico debe ser, más allá de la *lexis* y de los efectos que se pretendan conseguir haciendo uso de esa *lexis*, la de ofrecer la posibilidad de una transformación del oyente. No debe ser un discurso artificial, que solo desencadene efectos patéticos o que únicamente busque seducir. Para evitar todo esto, debe haber una serie de reglas que no se refieren a la verdad del discurso sino a la manera en que va a formularse. Esas reglas de formulación del discurso, que son tarea del filósofo-maestro, constituyen la *parrhesía*.

La *parrhesía* como carácter del discurso veraz filosófico comporta así una serie de reglas de carácter técnico y ético que son indispensables para su formulación. Una vez ligados el discurso filosófico y la *parrhesía*, Foucault ofrece, esta vez sin referirse a ninguna escuela o texto concreto, una definición negativa por medio de la contraposición con las dos figuras que técnica y moralmente se contraponen a la *parrhesía*. Del lado de la moral, la adulación se presenta como opuesta a la *parrhesía*. E incluso, más que como opuesta, como su enemiga, ya que “el hablar claro debe suprimir la adulación y deshacerse de ella”<sup>12</sup>. Del lado de la técnica, con la retórica, la relación no es tan sencilla. “En lo que se refiere a la retórica, el hablar claro debe, por un lado liberarse de ella, no tanto, no solo, no únicamente para expulsarla o excluirla, sino más bien para –al quedar liberado de sus reglas– poder utilizarla dentro de los límites muy estrictos, y siempre tácticamente definidos, en los que en efecto es necesaria”<sup>13</sup>. Foucault señala repetidamente que la retórica se opone a la técnica de la *parrhesía*, pero igualmente recalca que la *parrhesía* es un modo

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 327.

<sup>8</sup> *Idem.*

<sup>9</sup> *Idem.*

<sup>10</sup> *Idem.*

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 344-345.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 349.

<sup>13</sup> *Idem.*

de discurso que necesita de una técnica y que por ello requiere de un uso táctico de la retórica, de la que no puede prescindir. En lo que retórica y *parrhesía* difieren es fundamentalmente en el carácter moral implícito que Foucault liga al arte de la retórica: “Estos dos adversarios (la adulación y la retórica), por lo demás, están profundamente ligados entre sí, porque el fondo moral de la retórica siempre es la adulación, y el instrumento privilegiado de la adulación es, desde luego, la técnica y eventualmente las artimañas de la retórica”<sup>14</sup>.

Siguiendo la definición clásica de Aristóteles (no obstante, muy poco aludido teniendo en cuenta la temática y el periodo tratado), Foucault señala que la retórica es la técnica cuyos procedimientos no buscan establecer una verdad sino tan solo persuadir. Esta definición es matizada, pero tan solo para posteriormente reafirmarla, a través de la lectura de Quintiliano, quien advierte que no puede haber una técnica del discurso eficaz si no está ajustada a la verdad, y que, por lo tanto, el discurso retórico también debe regirse por la verdad. Sin embargo, como sugiere Foucault, esta verdad de la que habla Quintiliano no es una verdad que se manifieste en el discurso sino que es una verdad conocida por quien habla, que puede decir lo contrario de lo que cree con el fin de convencer, demostrando así que la finalidad no es la verdad sino la persuasión. Esta lectura de Quintiliano, además de la de Séneca, le permite a Foucault establecer una serie de diferencias entre *parrhesía* y retórica. Primera diferencia: la retórica es un arte capaz de mentir mientras que la *parrhesía* se caracteriza por decir toda la verdad. Segunda diferencia: la retórica está regulada por una serie de reglas que se pueden enseñar y que vienen determinadas por el tópico que aborda el discurso. Por el contrario, la *parrhesía* no se define por el contenido del discurso (este viene dado, es la verdad) sino por el *kairos*, el momento o la oportunidad en que el discurso es enunciado. Tercera diferencia: mientras que en la retórica quien habla extrae algún beneficio, en la *parrhesía* hay una generosidad que guía el deber moral de la verdad. La conclusión tras establecer estas diferencias es que, en su estructura misma, la *parrhesía* difiere de la estructura de la retórica, pero no la suprime ni la elimina por completo:

“En su estructura misma, en su juego, el discurso de la *parrhesía* es, por supuesto, totalmente diferente de la retórica. Lo cual no quiere decir que, de vez en cuando y para alcanzar el resultado propuesto, no haya que recurrir, en la táctica misma de la *parrhesía*, a elementos, a procedimientos que son los de la retórica. Digamos que la *parrhesía* se libera en lo fundamental de las reglas de la retórica, que la retoma en diagonal y que solo la utiliza en caso de necesidad”<sup>15</sup>.

Como técnica o procedimiento discursivo, el discurso parrhesiástico puede y debe utilizar los recursos de la retórica, tanto que parece incluso implicar un uso retórico de la retórica cuando se habla de una “táctica”. Pero no es ahí donde se pone en juego lo específico de esta forma del decir veraz que Foucault trata de mostrar que no debe

clasificarse ni comprenderse desde el punto de vista de la retórica o como un elemento que participa de esta como una figura de estilo entre otras. Foucault señala que Quintiliano, retórico del siglo I, clasifica la *parrhesía* como una figura retórica. Pero puntualiza que, al tratarse de una figura despojada de toda figura, podría definirse entonces como “una figura de pensamiento pero como el grado cero de la retórica, cuando la figura de pensamiento consiste en no utilizar ninguna figura”<sup>16</sup>. La *parrhesía* no supone la anulación de toda retórica ni la supresión de todo giro de lenguaje. La operación que Foucault comienza a señalar consiste en el deslizamiento del foco que introduce la *parrhesía* y que conduce hacia un modo de relación con la verdad que no habría que buscar en la estructura interna del discurso ni en la finalidad que persigue, sino en la relación que permite entablar entre el discurso, el sujeto y su formación.

### 3. Disputa entre filosofía y retórica por el monopolio de la verdad

Si en *La hermeneútica del sujeto* la cuestión de la *parrhesía* aparece de modo limitado dentro de lo que Foucault denominará la *psicagogía* entendida como modo de conducción de las almas, en los siguientes cursos pasa a ocupar un lugar a la vez más central y concreto. En estos, hay un retorno a la época de la Grecia Antigua que parte del nacimiento de la *parrhesía* en el campo de la política democrática y su posterior transformación y tránsito hacia el terreno de lo específicamente filosófico. Sin perder relación con la cuestión política, por cuanto no dejará de estar vinculada con la problemática de la gubernamentalidad, la *parrhesía* abandonará el campo de la democracia, donde se practicaba de manera exclusiva, para generalizarse a otros regímenes en los que se ejercerá de manera indirecta. La forma democrática en la que, en un principio, estaba necesariamente instalada comienza a cuestionarse debido a las ambigüedades y peligros ligados a la libre toma de palabra y, específicamente, a la aparición de la “mala *parrhesía*” que pondrá de manifiesto las paradojas y la consiguiente crisis de la forma de gobierno del *demos*.

Como señala Foucault siguiendo un análisis que parte de las tragedias de Eurípides y de los discursos de Pericles<sup>17</sup>, en un primer momento la *parrhesía* tenía únicamente un valor positivo. Solo posteriormente se señalará la posibilidad de la “mala *parrhesía*” entendida como un desajuste entre *parrhesía* y democracia, pero también como una especie de desajuste en el interior de la misma *parrhesía* que Foucault explica a partir de dos escenarios. En primer lugar, la “mala *parrhesía*” responde al hecho de que un auditorio no esté dispuesto a escuchar la verdad y sea capaz de tomar medidas contra aquel que toma la palabra para decir lo que piensa. De ese modo, la democracia que requiere del discurso verdadero, contiene también la posibilidad de que este discurso sea reducido al silencio, quedando el discurso verdadero bajo amenaza. En segundo lugar, esta “mala *parrhesía*” atiende a la posi-

<sup>14</sup> *Idem*.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 362.

<sup>16</sup> FOUCAULT, M., *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit., p. 57.

<sup>17</sup> Cf. FOUCAULT, M., *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit.

bilidad de que en democracia, pudiendo hablar cualquiera y brindando así la posibilidad de que tome la palabra tanto el mejor como el peor, esto es, tanto el parresiasta como el adulador, no se distinga la verdad del parresiasta de la “mala mimesis” de la *parrhesía*. Si cualquiera puede hablar, no todos son capaces del discurso verdadero, pero sin embargo cualquiera debe poder hablar dando así cabida a la falsa *parrhesía* y a un ascendiente ganado por medio de un simulacro de verdad y gracias a la adulación. *Parrhesía* y adulación, señala Foucault, son grandes categorías del pensamiento político en la Antigüedad. A partir de esta sospecha de corrupción de la democracia, que toma fuerza entre el siglo V y IV a. C., pero que en realidad no apunta más que a una paradoja intrínseca a esta forma de gobierno, se produce el “paso de la noción de la *parrhesía* a un registro del orden de la ambivalencia, con el problema de su mal doble en la adulación”<sup>18</sup>. En este marco de crisis democrática ligada a una suerte de crisis de la *parrhesía* se produce un gran desplazamiento. La *parrhesía* que en democracia se expresaba en la asamblea y se dirigía a toda la ciudad, pasa a dirigirse sobre todo a los individuos y así llega a considerarse como una actividad dirigida a actuar sobre el alma de los que deben gobernar. Foucault resume del siguiente modo este cruce de problemáticas y de transformaciones ubicándolos frente a la división entre retórica y filosofía como saberes que disputarán el monopolio de la verdad:

“Ahora que la *parrhesía* tiene que ejercerse en cualquier régimen, sea cual fuere, y habida cuenta, por otra parte, de que tiene que desplegarse en una relación peligrosa, difícil de discernir, con su doble (la adulación), razón por la cual se plantea el problema de distinguir lo verdadero de lo ilusorio, y dado, para terminar, que la *parrhesía* no tiene que impartir simplemente consejos al pueblo sobre tal o cual decisión que se tome, sino guiar a las almas que lo gobiernan, ¿quién va a ser entonces capaz de ejercerla? ¿Quién tendrá la capacidad de la *parrhesía*, quien tendrá eventualmente su monopolio? Y aquí, justamente en ese viraje de los siglos V y IV, comienza a marcarse en la cultura griega o en la cultura ateniense, en todo caso, la gran división entre la retórica y la filosofía, cuyos efectos no vamos a dejar de constatar durante ocho siglos.”<sup>19</sup>

Hay un modo, según señala Foucault, en el que la retórica podía presentarse como el arte del decir veraz: cuando este arte de la palabra es un arte que se puede enseñar, que sirve para persuadir y que solo se efectúa si quien lo enuncia es un “hombre de bien”<sup>20</sup>. Pero frente a este arte, la filosofía reivindicará para sí la exclusividad del decir veraz ya que puede atender a las nuevas exigencias que las transformaciones anteriormente señala-

das habían generado. Frente a una retórica que se dirigía a un amplio público, la filosofía puede dirigirse también a individuos a través del consejo particular; además, será la filosofía la que se presente como la única capaz de distinguir lo verdadero de lo falso o de la imitación, pudiendo hacer la diferencia entre la verdad y la adulación mientras que la retórica, que tiene como finalidad la persuasión sin atender a que lo dicho sea verdadero o falso, no puede establecer tal diferencia; por último, la filosofía se presentará como la operadora de una transformación en el alma y no de una mera persuasión sobre temas puntuales. Este enfrentamiento entre retórica y filosofía por el monopolio de la *parrhesía* podría entenderse, según las palabras de Foucault, como una verdadera disputa por la verdad y, por lo tanto, como la confrontación entre dos modos de discurso que se defienden desde formas diferentes de veridicción, que introducen un juego determinado de verdad, que por lo tanto confieren un modo de ser a lo real de lo que se habla y un modo de ser a aquel que lo enuncia. Desde esta perspectiva habría que retomar la importancia que cobra la disputa entre filosofía y retórica puesto que es en este contexto en el que se dibujan los contornos de la *parrhesía* filosófica y sus implicaciones en el ámbito político y ético.

“En [el problema] “filosofía y retórica” están presentes unas cuantas cuestiones técnicas, claro está, y las veremos, pero también me parece —en todo caso, es lo que querría mostrarles— que no se enfrentan simplemente dos técnicas o dos maneras de hablar [sino], en rigor, dos modos de ser del discurso, dos modos de ser del discurso que pretenden decir la verdad y producirla bajo la forma de la persuasión en el alma de los otros. Es una cuestión del modo de ser del discurso que pretende decir la verdad.”<sup>21</sup>

Foucault encontrará en el enfrentamiento entre filosofía y retórica por el monopolio del decir veraz el momento en el que la *parrhesía* se definirá como un modo de ser propio de la filosofía que, contra el discurso retórico, gana en la lucha por su ejercicio exclusivo. En este sentido, Foucault analiza los diálogos de Platón (*Apología*, *Gorgias* y, especialmente importante en esta distinción, en el *Fedro*<sup>22</sup>) como piezas en las que se define la

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 270.

<sup>22</sup> No nos detendremos en el análisis de la lectura de Foucault sobre el *Fedro*. Sin embargo, es necesario subrayar que en esta lectura se esclarece el punto de vista de Foucault sobre cómo la *parrhesía* pasa a ser el modo de discurso filosófico, construyéndose, aquí de manera clara, en oposición a la retórica. A partir de esta forma de leer la oposición entre filosofía y retórica, sería posible abordar la crítica que Foucault dirige a Derrida sobre cómo Platón no rechazaría la escritura frente al *logos*, sino la escritura en tanto ligada al *logos*, no debiendo encontrar aquí el advenimiento del logocentrismo sino el de la filosofía como práctica de sí sobre sí mismo (Cf. FOUCAULT, M., *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit., pp. 223-224). Según indica Frédéric Gros en “Situación del curso”, en el manuscrito de la clase del 2 de marzo de 1983, Foucault apuntaba que la diferencia no se ubica entre el *logos* y la escritura, sino entre “un modo de ser logográfico del discurso retórico y un modo de ser autoascético del discurso filosófico” (Cf., p. 333. Sobre la referencia a la lectura derridiana del logocentrismo a partir de la interpretación del *Fedro*, véase DERRIDA, J., “La farmacia de Platón” en *La diseminación*, trad. José Martín Arancibia, Editorial Fundamentos, Madrid, 1997). Se puede observar entonces cómo la tensión entre filosofía y retórica es fundamental en esta confrontación.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 264.

<sup>19</sup> FOUCAULT, M., *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit., p. 265.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 266. Cumpliendo una serie de características, Foucault afirma, desde una postura meramente descriptiva que no sitúa a la retórica como subordinada frente a la filosofía, lo siguiente: “La retórica como arte de la palabra [...] puede presentarse como el arte mismo del decir veraz, del decir como corresponde y del decir en condiciones técnicas tales que ese decir veraz sea persuasivo. En esa medida [...] la retórica puede mostrarse efectivamente como la técnica propia de la *parrhesía*, del decir veraz”.

exclusión y el sacrificio de la retórica por parte de la filosofía. Si el discurso de la retórica es indiferente a la verdad porque su única preocupación es el efecto que causa en el auditorio al que se dirige, en el discurso filosófico la verdad es una función constante de la que da prueba en todo momento y por la que el filósofo se vuelve él mismo agente de verdad, lo cual provoca que no se pueda dissociar de su efecto en quien lo pronuncia y en quien lo recibe. La filosofía, definiéndose fundamentalmente como crítica de la ilusión y de la adulación, se atribuye a sí misma el ejercicio de la *parrhesía* como enunciación del discurso verdadero. Aquí se puede situar el momento en el que Foucault sella la división entre dos modos de ser del discurso o dos modos de verdad.

#### 4. El lugar de la retórica en la interpretación de la parrhesía foucaultiana

En varios de los trabajos donde se ofrece una panorámica general de los últimos cursos de Foucault, y específicamente de la noción de *parrhesía*, la retórica tiende a ocupar un lugar menor. Frecuentemente aparece como su cara opuesta, lo que permite reforzar las cualidades de un decir veraz frente a un discurso técnico preocupado tan solo por las herramientas precisas para alcanzar su finalidad, la cual no es otra que la mera persuasión. Así, por ejemplo, podemos encontrarlo en el análisis general de Frédéric Gros “La *parresía* en Foucault (1982-1984)”. En este trabajo, Gros señala tres grandes oposiciones que permitirían definir en negativo la *parrhesía*: *parrhesía* y confesión; *parrhesía* y retórica; *parrhesía* y los discursos o saberes del oráculo, de la sabiduría y de la técnica<sup>23</sup>. Respecto a la oposición entre retórica y *parrhesía*, Gros resume el análisis de Foucault afirmando que “se trata de oponer el “decir verdadero” del *parrhesiaste* al “decir bien” de la retórica”<sup>24</sup>. Añade, además, que “la *parresía*, en su enfrentamiento con la retórica, se presenta como la palabra verdadera, comprometida y arriesgada”<sup>25</sup> mientras que la retórica, más que de la verdad, se ocupa de los efectos y ornamentos; más que de decir lo que se piensa, de persuadir; y más que de arriesgarse en la crítica, de halagar. Gros hace alusión a solo dos sesiones de los cursos<sup>26</sup> (10 de marzo de 1982 y 1 de febrero de 1984) como si la relación entre *parrhesía* y retórica solo hubiese aparecido en esas sesiones o, cabe suponer, como si en estos se condensase el carácter de “oposición” entre ambas, si bien no señala otra modalidad de relación más que la de oposición, como tampoco cualquier otro matiz que Foucault hubiese podido establecer sobre la relación entre *parrhesía* y retórica.

En la extensa introducción de Álvarez Yágüez al libro que lleva por título *La parrhesía*, y que precede a una conferencia dictada por Foucault en Grenoble (probablemente en mayo de 1982 aunque también se afirma que pudo ser en la primavera de 1983), desde las pri-

meras líneas se afirma que “si había algo opuesto primitivamente a la *parrhesía* era la adulación”<sup>27</sup>. La pareja retórica y adulación son posteriormente referidas, en esta ocasión no tanto como opuestas sino como distintas a la *parrhesía*, precisando que la dimensión técnica no le es ajena, aunque no sea esto lo que determine su carácter, y apuntando que “incluso la *parrhesía* aparece ante la retórica como desnuda, sin el recurso al adorno o al poder seductor de tropos y aderezos”<sup>28</sup>. La adulación es aludida en alguna ocasión más, pero sin profundizar en la tensión que continuamente reaparece en los cursos de Foucault entre *parrhesía* y retórica, que entendida desde su aspecto no solo técnico sino también moral, como afirma Foucault, es la forma que toma la adulación. La contraportada del libro dice: “*Parresía* significa en griego clásico hablar franco, veraz, libre, opuesto a toda adulación o retórica”<sup>29</sup>.

A diferencia de estas lecturas que no se detienen en la constante problemática entre *parrhesía* y retórica<sup>30</sup>, Geoffrey Bennington dedica un capítulo de su libro *Scatter I* a la cuestión de la *parrhesía* tomando la pareja *parrhesía*-retórica como hilo conductor. De este extenso comentario, señalaremos tres críticas que consideramos especialmente relevantes puesto que invitan analizar el principio desde el cual se formulan las distintas maneras en las que Foucault articula, distingue, separa, opone o enfrenta los discursos parrhesiásticos (políticos o filosóficos) y el discurso retórico.

La primera de estas críticas atiende a lo que se podría denominar como “el principio de indecibilidad” del decir veraz. La retórica, señala Bennington, tiene la capacidad de no anunciarse como retórica sino como la verdad misma, de tal manera que el discurso veraz debe comportar la posibilidad de ser siempre plagiado o simulado. Si lo que separa la verdad de la *parrhesía* de la apariencia de la retórica es una forma de sinceridad —como Foucault señala en múltiples ocasiones cuando indica que la franqueza o la sinceridad es uno de los rasgos esenciales de la *parrhesía* según la cual el hablante debe creer que lo que dice es verdad—, esta reclamada sinceridad es indecible, imposible de constatar si se trata de una verdad “auténtica” o si se trata de una verdad simulada. De este modo, afirma que este tipo de veracidad y el principio de veridicción al que va ligado deben estar afectados por la indecibilidad desde el momento en que todo discurso que dice decir la verdad puede ser falso. Y añade que esta tesis hunde sus raíces de manera tan profunda en los cimientos que sostienen la argumentación de Foucault que puede lle-

<sup>27</sup> ÁLVAREZ YÁGÜEZ, J., *La parrhesía*, Biblioteca nueva, Madrid, 2017, p. 25.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>29</sup> Las dos obras aludidas tienen un carácter general que pueden dar cuenta del predominio del principio de oposición que suele establecerse entre *parrhesía* y retórica cuando tal distinción es abordada. La lectura de Bennington que se introduce a continuación ofrece críticas sugerentes que hemos considerado pertinentes presentar y examinar.

<sup>30</sup> Sería preciso indicar que existen trabajos que afinan la relación establecida por Foucault entre *parrhesía* y retórica. Algunos de ellos: WALSER, A.E., “Parresia, Foucault, and the Classical Rhetorical Tradition”, *Rhetoric Society Quarterly*, V. 43-1, 2013, pp. 1-21; ROJAS OSORIO, C., “Retórica y franqueza en el discurso en la democracia (en la obra de Michel Foucault)”, *Revista colombiana de pensamiento estético*, nº3, 2015, pp. 18-33.

<sup>23</sup> Cf. GROS, F., “La *parresía* en Foucault (1982-1984)”, en *Foucault, el coraje de la verdad*, Arena Libros, Madrid, 2010, p. 132.

<sup>24</sup> *Idem.*

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 132.

gar a desestabilizar todas las distinciones que establece. La consecuencia de esto, según Bennington, sería la siguiente:

“De nuevo, parecería que la única marca verdadera de la distinción entre el tipo genuino y el pretendido (de habla veraz) es una “sinceridad” inaccesible por parte del hablante, una vez que hemos comprendido el punto esencial de *que la ausencia de figura siempre podría ser una figura*. Esta es la razón por la cual la *parrhesía* es una especie de límite del espacio retórico, por así decirlo, o su zona fronteriza, el lugar donde el aparente afuera de la retórica se repliega de forma indecible hacia adentro. Foucault quiere decir que la *parrhesía* no pertenece al ámbito de la retórica, pero su diabólica capacidad para ser duplicada por una apariencia de sí meramente imitativa y retórica continuará atormentando su explicación”<sup>31</sup>.

Bennington señala que esta posibilidad acosa el análisis de Foucault como una dificultad que continuamente aparece cuando trata de circunscribir los límites de la *parrhesía*, pero que continuamente queda diferida. Sin embargo, frente a esta postura, si bien es posible afirmar que hay un intento por dar cuenta de que la *parrhesía* no cae bajo el dominio de la retórica, también es posible ver en el texto de Foucault que la problemática de la ambigüedad del decir veraz es precisamente el desencadenante de la demarcación de sus límites y de sus características. De hecho, podríamos afirmar que si la cuestión del límite entre la retórica y la *parrhesía* es constantemente referido por Foucault, se debe precisamente a que hay una ambigüedad que afecta al discurso que se presenta como discurso verdadero e, incluso, una disputa por él. No obstante, Foucault insiste en señalar los modos en que esta ambigüedad pueda ser resuelta apuntando hacia una diferencia irreductible entre formas de ser del discurso, y señalando el modo de trazar el límite entre ambas (sinceridad, franqueza, coraje, riesgo, atención en la escucha, autonomía a través de los preceptos adquiridos) conduciendo así hacia una interrogación sobre quién, y a través de qué preparación, está en grado de decir o recibir la verdad. Esto da cuenta de que si bien puede haber una ambigüedad discursiva, no corresponde al principio de indecibilidad irresoluble al que señala Bennington. Por una parte, como hemos visto, en Foucault hay una remisión a la vertiente técnica de la *parrhesía* e, incluso, a su carácter táctico. Sin embargo, hay también una interpretación que tiende a retirar la parte técnica de la *parrhesía* incluso ahí donde se presenta como figura retórica. El ejemplo más claro es la lectura que realiza de Quintiliano, quien incluye la *parrhesía* en la retórica como una figura destinada a intensificar las emociones del auditorio. Pero Foucault matiza que, aun siendo un tipo de “figura” entre las figuras retóricas, tiene la característica de que es “una figura privada de toda figura, pues es completamente natural. La *parrhesía* es el grado cero de esas figuras

retóricas”<sup>32</sup>. La expresión “grado cero” no implica un afuera de la retórica. Sin embargo, en *El gobierno de sí y de los otros*, a diferencia de lo que se puede leer en el seminario de Berkeley, donde había una descripción de cómo la *parrhesía* había sido clasificada como una figura retórica, Foucault toma claramente partido por extraer la *parrhesía* de este campo. Señala que “entre *parrhesía* y retórica hay todo un núcleo de cuestiones, toda una red de interferencias, proximidades, entrelazamientos, etc., que habrá que tratar de desenredar. Pero de manera general es posible decir que la *parrhesía* no puede definirse simplemente, dentro del campo de la retórica, como un elemento que participa de esta”<sup>33</sup>. Y concluye este párrafo marcando la separación: “Creo por tanto que la *parrhesía* no debe clasificarse o comprenderse desde el punto de vista de la retórica”<sup>34</sup>.

Otro momento donde toma protagonismo la problemática que genera la ambigüedad entre un decir veraz parresiástico y un decir veraz aparente es el que se refiere al ámbito político de la democracia, con la aparición de lo que Foucault denomina la “mala *parrhesía*”. Aquí se puede apreciar que esta ambigüedad es el punto de partida de la crisis del círculo virtuoso que liga la democracia a la *parrhesía* y viceversa. Esta “mala *parrhesía*” es definida como un principio de ambigüedad, simulacro o doble perverso. Es por lo tanto la ambigüedad que afecta al discurso que se presenta como discurso verdadero, es decir, la posibilidad de tomar por verdadero el discurso que solo pretende adular, la que de nuevo aparecerá para dar cuenta de una ambigüedad. Pero de una ambigüedad que se presenta como sobrevenida, datada como posterior al nacimiento de la forma de gobierno y de las instituciones democráticas. De aquí parte la segunda crítica que Bennington dirige a la forma política del decir veraz, la cual parece no estar contaminada en su origen por la forma de la figura, el simulacro o la ficción, como si la relación *parrhesía*-democracia no estuviese desde el primer momento pervertida o corrompida por la posibilidad de la “mala *parrhesía*”. No obstante, Foucault afirma que el problema de la *parrhesía*, “buena o mala”, es el problema de la diferencia introducida por el ejercicio del discurso verdadero en la estructura de la democracia. De este modo puede entenderse que esta diferencia, y las paradojas que conlleva, entre ellas la posibilidad de una adulación que se hace pasar por verdad, es intrínseca a la democracia. A Bennington le interesa marcar que esta tensión no se produce con la aparición de la “mala *parrhesía*” sino que tiene que ver con la cuestión de la *parrhesía* como tal, y que la paradoja que se instala en el seno de la democracia no es otra que la de “la indecibilidad entre retórica y *parrhesía*, que implica una fundamental indecibilidad de la “buena” y “mala” *parrhesía*”<sup>35</sup>.

Por último, la crítica mayor que Bennington dirige a Foucault es la de adoptar una postura platónica olvidando lo que él mismo define como una ontología de la verdad

<sup>31</sup> BENNINGTON, G., *Scatter I. The Politics of Politics in Foucault, Heidegger, and Derrida*, Fordham University Press, Nueva York, 2016, p. 23 (la traducción de las citas de este libro son nuestras).

<sup>32</sup> FOUCAULT, M., *Discurso y verdad en la Antigua Grecia*, trad. Fernando Fuentes Megías, Paidós, Buenos Aires, 2004, p. 48.

<sup>33</sup> FOUCAULT, M., *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit., p. 57.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>35</sup> BENNINGTON, G., *Scatter I.*, op. cit., p. 29.

entendida como ficción. Si, como afirma Foucault, toda ontología debe analizarse como una ficción, y la historia del pensamiento como la historia de las invenciones singulares<sup>36</sup>, la ficción platónica no sería más que una ficción histórica entre otras. Sin embargo, afirma Bennington, hay una identificación con una sola de estas ficciones que le llevará a aceptar la necesidad de la expulsión de la retórica, situándose “desde el lado de una filosofía que ya se ha atribuido el privilegio de decir la verdad y ha predeterminado a la retórica de una manera esencialmente platónica como, por ejemplo, el mero ejercicio técnico y oportunista de la adulación.”<sup>37</sup> Bennington afirma así que Foucault habría traicionado su propia propuesta de un análisis histórico de las ontologías de la verdad para quedarse con una versión de la filosofía triunfante y única poseedora del discurso veraz y de la verdad sobre lo real.

## 5. Conclusiones

Un análisis de la noción de la *parrhesía* no debería obviar el núcleo de problemas y tensiones que se entrelazan en torno a la relación entre política y retórica y entre filosofía y retórica, pues es en esas fronteras donde el discurso parrhesiástico toma su forma y es requerido. La estructura de la mera oposición contradice las modulaciones que toma como discurso en disputa y forma de veridicción, y sobre todo, reduce al episodio platónico, en el que Foucault señala el momento de la definición del discurso filosófico por oposición al retórico, reclamando su expulsión, como la forma pura o única del discurso parrhesiástico.

En los escritos de Foucault se puede apreciar una dificultad a la hora de determinar claramente las transformaciones que sufre la *parrhesía*. De hecho, hay afirmaciones que definen formas retóricas de la *parrhesía*, como la que cierra el curso de *El gobierno de sí y de los otros* y que ubica la *parrhesía* político-democrática como conformada por un carácter esencialmente retórico: “Comprenderán por qué la *parrhesía* pericleana debía llevar necesariamente a la retórica, es decir, el uso del lenguaje que permite imponerse sobre los otros y reunirlos, por medio de la persuasión, en la unidad de ese mando, bajo la forma de esa superioridad afirmada”<sup>38</sup>. Pero también hay definiciones de la *parrhesía* en tér-

minos generales en las que quedan desechadas la persuasión, la falsedad o la adulación: “En la *parrhesía*, el hablante hace uso de su libertad y escoge la franqueza en lugar de la persuasión, la verdad en lugar de la falsedad o el silencio, el riesgo de muerte en lugar de la vida y la seguridad, la crítica en lugar de la adulación, y el deber moral en lugar del propio interés y la apatía moral.”<sup>39</sup>

Las diferentes escuelas a las que Foucault alude (estoica, epicúrea, cínica), los diferentes personajes a los que nombra (Pericles, Sócrates, Platón), los diversos espacios donde la *parrhesía* puede concurrir como forma del decir veraz (política, filosofía, pedagogía, arte, revolución) dan cuenta de unas formas de exposición de la verdad que cobran mayor intensidad cuando la verdad del discurso se cuestiona como medio para el engaño y la adulación. Frente a esto, la forma de discurso parrhesiástico no ofrece la fórmula de desambiguación. Por el contrario, lo que parece que constituyó el interés y la motivación de Foucault por estas formas del decir veraz fue que en ellas se esbozaba un modo de verdad y unas formas de veridicción donde los sujetos eran susceptibles de volverse agentes de verdad, lo cual constituía una línea que, con variaciones, ponía en el centro de la forma de veridicción y de los juegos de verdad al sujeto y a su compromiso con lo enunciado.

Por esa razón, es especialmente notable el momento en el que Foucault vinculó la *parrhesía* a la filosofía describiendo cómo, a partir de esa apropiación, la retórica quedó expulsada del discurso que se presentaba como el único capaz de ejercer el decir veraz. Aquí se concentra el carácter de verdadera oposición entre *parrhesía* y retórica, pero descrito de un modo histórico y circunscrito a una coyuntura político-filosófica que conduce al enfrentamiento entre dos modos de ser del discurso que pretenden decir la verdad, desde diversas formas de veridicción y orientadas, ambas, hacia una forma de actuar en el alma de los otros. Así se presenta una pugna por el monopolio de la verdad que es descrito por Foucault como uno de los episodios que constituirán la enorme y constante división dentro de la cultura Antigua, la cual no dejará de implicar un cuestionamiento, redefinición y apropiación de los límites de esta separación. Estas oscilaciones constituyen el objeto del proyecto foucaultiano de un análisis histórico de las ontologías del discurso de verdad y de las formas de veridicción.

## Bibliografía

- Álvarez Yáguiez, J., *La parrhesía*, Biblioteca nueva, Madrid, 2017.
- Bennington, G., *Scatter I. The Politics of Politics in Foucault, Heidegger, and Derrida*, Fordham University Press, Nueva York, 2016.
- Derrida, J., “La farmacia de Platón” en *La diseminación*, trad. José Martín Arancibia, Editorial Fundamentos, Madrid, 1997.
- Foucault, M., *Discurso y verdad en la Antigua Grecia*, trad. Fernando Fuentes Megías, Paidós, Buenos Aires, 2004.
- Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto*, trad. Horacio Pons, Akal, Madrid, 2005.
- Foucault, M., *El gobierno de sí y de los otros*, trad. Horacio Pons, Akal, Madrid, 2011.
- Foucault, M., *El coraje de la verdad*, trad. Horacio Pons, Akal, Madrid, 2014.

<sup>36</sup> FOUCAULT, M., *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit., p. 271.

<sup>37</sup> BENNINGTON, G., *Scatter I*, op. cit., p. 39.

<sup>38</sup> FOUCAULT, M., *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit., p. 326.

<sup>39</sup> FOUCAULT, M., *Discurso y verdad en la Antigua Grecia*, op. cit., p. 46.

Gros, F., “La *parresía* en Foucault (1982-1984)”, en *Foucault, el coraje de la verdad*, Arena Libros, Madrid, 2010.

Rojas Osorio, C., “Retórica y franqueza en el discurso en la democracia (en la obra de Michel Foucault)”, *Revista colombiana de pensamiento estético*, nº3, 2015, pp. 18-33.

Walser, A.E., “Parresia, Foucault, and the Classical Rhetorical Tradition”, *Rhetoric Society Quarterly*, V. 43-1, 2013, pp. 1-21