

Gobernar en la verdad: democracia y liderazgo a la luz de la problematización foucaultiana de la parrhesía política.

Governing in the Truth: Democracy and Leadership in the Light of Foucault's Problematization of Political Parrhesia.

Luis Félix Blengino *

*Fecha de Recepción: 9 de abril de 2014
Fecha de Aceptación: 10 de mayo de 2014*

Resumen: *El artículo pretende mostrar en qué sentido el análisis que propone Michel Foucault de la parrhesía política logra introducir una perspectiva que permita problematizar la comprensión de la democracia, independientemente de los abordajes interpretativos que hacen hincapié en la diferencia ontológica entre lo político y la política. Es así que se explora el modo en que Foucault analiza la democracia y la parrhesía política como artes de gobernar en la verdad.*

Palabras clave: *democracia; liderazgo; parrhesía política.*

Abstract: *The article tries to show in what sense the Michel Foucault's analysis of political parrhesia introduces a perspective that allows problematize the understanding of democracy, regardless of interpretive approaches that emphasize the ontological difference between politics and policy. Thus, the text explores the way in which Foucault discusses democracy and political parrhesia as arts of governing in the truth.*

Keywords: *democracy; leadership; political parrhesia.*

* Profesor e Investigador en Filosofía y Teoría Política en la Universidad de Buenos Aires (UBA) y en la Universidad de La Matanza (UNLaM). Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Correo electrónico: lblengino@hotmail.com

...podrá decirse que el gobierno
que se ajusta a la verdad no es tampoco
algo que haya desaparecido. Foucault,
M., Nacimiento de la biopolítica, 358.

Desde el comienzo de *El desacuerdo* (2007) Jacques Rancière delinea su teoría política de la democracia a partir del contraste con la filosofía (arquipolítica y antidemocrática) de Platón. En la interpretación del pensador franco-argelino la refutación de Trasímaco en el libro I de la *República* ya anticipa la aspiración platónica de una ciudad sin distorsión, *i.e.* sin política, en la cual “la superioridad ejercida según el orden natural produce la reciprocidad de los servicios entre los guardianes protectores y los artesanos que aseguran la subsistencia”². El régimen en el cual cada parte cumple la función que le es propia funcionaría como el reverso exacto de la anarquía democrática, es decir, aquella en la cual la igualdad no sería sino la “de cualquiera con cualquiera”. Esto constituye, para Rancière, la puesta en evidencia de la ausencia de *arché*, la pura contingencia de todo orden social. En efecto, según Platón el rechazo de la democracia se funda, en principio, en la impugnación filosófica de la mezcla. Como muestra Rancière en *El reparto de lo sensible*³, la expulsión de los poetas en la *República* se sustenta no sólo –ni principalmente- en la censura de un decir falso y perjudicial o peligroso, sino en la trasgresión de la prohibición de la mezcla, en cuanto el oficio del poeta –que es un sujeto privado- concierne a la esfera pública del uso de la palabra. Con un argumento análogo, en el *Político* se distingue entre el arte del pastor y el del político, pues si ser pastor fuese un título para participar del gobierno político, muchos hombres podrían, con razón, reclamarlo⁴. La cuestión, en efecto, pasa por la condena platónica a la mezcla de

² Rancière, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2007, p. 17.

³ Rancière, Jacques. *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Santiago de Chile, Arces-LOM, 2009, pp. 50-55.

⁴ Recordemos que en el *Político* el extranjero se pregunta: “¿Cómo, entonces, podremos considerar correcta e intachable nuestra caracterización del rey, desde el momento en que, al considerarlo pastor y

funciones y la superposición de tareas, en la medida en que constituyen el principio de la discordia y los malos gobiernos al dejar en evidencia la ausencia de fundamento para ejercer la autoridad. No obstante, la organización arquipolítica de la sociedad se fundaría en el ocultamiento de esta cuenta errónea fundamental, es decir, de la distorsión constitutiva de la política, desde el momento en que la libertad propia del pueblo no sería más que un título impropio compartido con los demás estamentos sociales⁵.

De ahí que para el pensador franco-argelino “lo que los ‘clásicos’ nos enseñan es en primer lugar esto: la política no es asunto de vínculos entre los individuos y de relaciones entre estos y la comunidad; compete a una cuenta de las ‘partes’ de la comunidad, la cual es siempre una falsa cuenta, una doble cuenta o una cuenta errónea”⁶. Como consecuencia de esta interpretación Rancière puede identificar la democracia con la política y a ambas con el litigio de la parte de los que no tienen parte. En efecto, “la cuenta errónea de la democracia [...], en última instancia, no es más que la cuenta errónea fundadora de la política”⁷, pues “la política existe cuando el orden natural de la dominación es interrumpido por la institución de una parte de los que no tienen parte. [...] Al margen de esta institución, no hay política. No hay más que el orden de la dominación o el desorden de la revuelta”⁸. El momento de interrupción e institución de la política como litigio en torno del reparto de las partes - fundado en la igualdad de cualquiera con cualquiera- resulta, de este modo, uno de los hallazgos más importantes de la teoría política de Rancière.

criador del rebaño humano, lo estamos escogiendo sólo a él de entre otros innumerables pretendientes?” (Platón. *Diálogos IV. República*. Madrid: Gredos, 2000, [268c]).

⁵ Como afirma el autor “lo ‘propio’ del *demos*, que es la libertad, no sólo no se deja determinar por ninguna propiedad positiva, sino que ni siquiera le es propio en absoluto. El pueblo no es otra cosa que la masa indiferenciada de quienes no tienen ningún título positivo –ni riqueza, ni virtud- pero que, no obstante, ven que se les reconoce la misma libertad que a quienes los poseen. Las gentes del pueblo, en efecto, son simplemente libres *como* los demás. [...] El *demos* se atribuye como parte propia la igualdad que pertenece a todos los ciudadanos” (Rancière, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2007, p. 22).

⁶ Rancière, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2007, p. 19.

⁷ *Ibid.*, pp. 23-24.

⁸ *Ibid.*, p. 25.

Sin embargo, no deja de resultar problemática la identificación entre la política y la democracia y, por lo tanto, la idea de que esta última no puede considerarse un régimen de gobierno, sino “el modo de subjetivación de la política”⁹. Asimismo, la férrea dicotomía entre la lógica policial de la distribución de los lugares y la lógica política del trato igualitario conduce a una reducción de la política al momento del conflicto, la confrontación y la ruptura que lejos está de permanecer exenta de problemas, pues muchas de las cuestiones que suelen considerarse comúnmente políticas exceden dicho marco, tales como el estilo de conducción y liderazgo, el conflicto como forma de gestión, la autoridad y la jerarquía y, por ende, la desigualdad como elementos inescindibles de la cuestión democrática, entre otros.

En el curso *El gobierno de sí y de los otros* (2009) Foucault se refiere críticamente a esta unilateralidad presente en los pensadores de la teoría política post-fundamento para marcar el contraste respecto de su problematización de la democracia en el marco conceptual de la gubernamentalidad y la *parrhesía*. En la clase del 2 de febrero de 1983 sostiene que los problemas vinculados al ejercicio del poder -a la *dynasteia*- constituyen cuestiones propias de la política, tomada en sentido estricto. En efecto, nada parece ser “más peligroso que ese famoso deslizamiento de la política a lo político utilizado en neutro (“lo” político)”, pues sirve, en ocasiones, “para enmascarar el problema y el conjunto de problemas específicos que son los de la política, la *dynasteia*, el ejercicio del juego político, y de éste como campo de experiencia con sus reglas y su normatividad, como experiencia en cuanto ese juego político se ajusta al decir veraz e implica por parte de quienes lo juegan determinada relación [consigo] mismo y con los otros”. La conclusión del argumento no deja dudas de la divergencia foucaultiana respecto de la ontología política post-fundamento, pues luego de definir la política en los términos de la problematización de la gubernamentalidad, afirma que “en torno de la cuestión de la *parrhesía* presenciamos el nacimiento del problema que la incumbe [a la política] (el de la racionalidad de la política, su relación con la verdad, el personaje que la representa)”, en cuanto la *parrhesía* funciona como un concepto bisagra entre el problema de la ley y el del juego político¹⁰.

⁹ Ibid., p. 126.

¹⁰ Foucault, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009, pp. 171-172.

En este sentido, cabe recordar que en el Libro VIII de la *República* Platón caracteriza a la democracia a través de un triple contraste, a saber: con la oligarquía, con la anarquía y con la tiranía. Si tomamos esto en consideración puede postularse que la interpretación ranciereana de la democracia –en cuanto forma de verificación litigiosa de la igualdad de cualquiera con cualquiera- es correlativa a una perspectiva que hace foco en la deriva anárquica y en su contraposición con el régimen oligárquico. En efecto, para el autor de *El desacuerdo* la democracia se identifica con el momento del antagonismo político, de la afirmación igualitaria contra el régimen oligárquico y de la puesta en escena de la ausencia de fundamento de todo orden social, pero no como una forma de gobernar en la verdad, en la cual aparece la cuestión de la *dynasteia*, del ascendiente y del liderazgo popular, -algo que las perspectivas ontológicas en torno de “lo” político suelen no tener presente-. En cuanto a este punto, Platón señala que a diferencia del tirano –que “ha de mirar entonces con agudeza quién es valiente, quién de grandeza de espíritu, quién sabio, quién rico; y el grado de su felicidad es tal que, quiéralo o no, le será necesario combatir y conspirar contra todos, hasta purificar el Estado”¹¹ (*República*, 567c)-, el líder popular democrático, es quien “se abstiene de sangre tribal” -i.e. quien no está forzado a hacer la guerra- y quien permite (y practica) la *parrhesía*, es decir, que acepta el “habla[r] francamente con él o entre sí, censurando lo que sucede”, quien para gobernar no necesita eliminar a ciertos ciudadanos “hasta que no quede nadie de valor entre sus amigos y enemigos” (*cf. República*, 565d-568a). En resumen, para Platón quien ejerce el liderazgo popular en una democracia ejerce una forma de conducción que no tiene por instrumento la violencia directa, o el terror, ni por finalidad la purificación del Estado, sino el decir veraz -la *parrhesía* política- que en términos de Foucault constituye la práctica política de mediación entre la ley y el ejercicio del juego político, entre la politeia y la dynasteia.

¹¹ Platón. *República*. Madrid: Gredos, 2000, [567c].

Éste constituye el debate general en el que se inscribe nuestro artículo, en el cual se pretende reconstruir la interpretación foucaultiana de la *parrhesía* política de Pericles y los cínicos con el fin de mostrar de qué modo posibilita comprender el juego político democrático en el entrecruce de los conceptos de libertad e igualdad con los de jerarquía, verdad y gobierno, a la vez que abre un campo de problematización posible de las figuras del líder y el militante político. En este sentido, se propone exponer la forma en que Foucault abordó la cuestión de la democracia a través de la relación -valiente y franca- que Pericles y Diógenes establecieron con el pueblo.

Sin embargo, antes de abordar la cuestión propia del artículo -i.e. la relativa a la concepción foucaultiana de la *parrhesía* política- es preciso emplazarla en la historia de la gubernamentalidad. Como es sabido, Michel Foucault sitúa la serie de los umbrales de modernidad entre los años 1580 y 1650 en la medida en que el nacimiento de la gubernamentalidad en la racionalidad del Estado prepara el terreno al posterior franqueo del umbral de modernidad biológica. En efecto, la historia moderna de la gubernamentalidad se juega en las tensiones, combates y debates entre dicha racionalidad gubernamental y la diversidad de racionalidades gubernamentales que emergen a partir del liberalismo clásico *qua* gubernamentalidad crítica. Es por ello que el pensador francés identifica la historia de la gubernamentalidad moderna con el proceso de tendencial gubernamentalización del Estado, el cual debiera ser analizado a partir de una lógica estratégica que permita interrogar la relación contingente entre tecnologías heterogéneas, es decir, que provea una comprensión topológica del triángulo soberanía-disciplina-seguridad.

No obstante, hacia el final del curso *Nacimiento de la biopolítica* -después del cual cambiará su perspectiva de análisis para ahondar en sus investigaciones sobre el mundo antiguo y medieval-, más precisamente con las palabras de cierre, anuncia su investigación futura situándola en la perspectiva de la larga duración de la historia de la gubernamentalidad. Así, en la clase del 4 de abril de 1979, reinterpreta aquel triángulo de heterogéneos en los términos de un juego de ajuste, encabalgamiento y

combate entre tres artes de gobernar heterogéneas: un arte de gobernar en la verdad, un arte de gobernar en la racionalidad del Estado soberano, un arte de gobernar en la racionalidad de los gobernados¹². Simultáneamente, la política consiste en ese juego al interior del triángulo, pero también es lo que nace con el enfrentamiento a la gubernamentalidad¹³. Es en este contexto de problematización de la política como juego entre artes de gobernar y como resistencia a la gubernamentalidad que debe situarse la indagación foucaultiana de una gubernamentalidad en la verdad, alternativa y heterogénea respecto de las racionalidades gubernamentales modernas. Asimismo, es como parte de esta indagación acerca de las formas de gobernar ajustadas a la verdad que deben pensarse las inquietudes foucaultianas en torno del marxismo y el islam como espiritualidades políticas¹⁴, pero también la problematización de la *parrhesía* política griega como una manera novedosa de repensar la tensión entre la palabra política y la gubernamentalidad biopolítica en vistas a las múltiples cuestiones que plantea la democracia a nuestra época, en cuanto régimen, arte de gobernar y forma de subjetivación.

1. Democracia y *parrhesía*.

A partir de la definición de democracia que da Polibio, Michel Foucault indaga en el curso *El gobierno de sí y de los otros* (2009) sobre la relación entre *isegoría* (igual derecho de palabra) y *parrhesía* (decir veraz). De lo que se trata es de determinar la relación de co-implicación entre la democracia y la *parrhesía*, pues esta última aparece tanto como el fundamento cuanto como una de las dimensiones internas de la primera. Como dice Foucault “para que haya democracia, debe haber *parrhesía*, y para que haya *parrhesía*, debe haber democracia”¹⁵.

¹² Foucault, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007, pp. 357-358.

¹³ *Ibid.*, p. 358.

¹⁴ Foucault, Michel. *Dits et Écrits II*, París : Gallimard, 2001, p. 281 ; pp. 898-899 ; p. 244 ; pp. 684-686 ; p. 261 ; p. 271, respectivamente.

¹⁵ Foucault, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009, 167.

El objetivo del curso es presentar la genealogía de la gubernamentalidad tomando como punto de partida la distinción fundamental entre la concepción jurídica del poder y el análisis en términos de gobierno y conducción¹⁶. La noción de *parrhesía* política será la que permita pensar la democracia -el gobierno del *demos*- más allá de la definición morfológica clásica¹⁷ y de la dicotomía posestructuralista entre la política y lo político¹⁸.

Como es sabido, el campo conceptual que constituye la noción de democracia está delimitado por los principios de la igualdad y la libertad, junto a los cuales aparecería la noción de *parrhesía*. La *parrhesía* -el hablar valiente y franco- se yuxtapone a la *eleuthería* (libertad) -entendida tanto como independencia frente a otros estados, cuanto como libertad interna-; la *isonomía* -igualdad de todos ante la ley- y la *isegoría* -igual derecho a tomar la palabra- aparece. En este contexto de análisis adquiere relevancia la pregunta acerca de la diferencia entre el derecho constitucional de cada uno a hablar y la *parrhesía* que se agrega a ese derecho constitucional para definir -de acuerdo con Polibio- a la democracia. Por lo tanto, es preciso indagar la articulación del principio igualitario y la horizontalidad democrática con el ejercicio efectivo del poder vinculado a determinada verticalidad, cierta desigualdad entre los iguales.

Con el retorno a los griegos, es decir, al trabajo sobre los discursos de la antigüedad griega, surge en la reflexión foucaultiana de la democracia una dimensión analítica que excede el marco procedimental liberal -centrado exclusivamente en el aspecto jurídico-formal del concepto- y que complejiza la perspectiva posestructuralista, que al atender casi exclusivamente al momento de “lo” político y poner excesivo énfasis en el acontecimiento, la irrupción y la interrupción, “peligrosamente” enmascaran los problemas de la política como campo de experiencia del ejercicio del juego político, del ejercicio del poder, de la potestad, de la *dynasteia*¹⁹.

¹⁶ Como dice Foucault, “vemos aparecer los problemas de la gubernamentalidad, los vemos formulados –por primera vez en su especificidad, en su relación compleja, pero también en su independencia con respecto a la *politeia*- en torno de esa noción de *parrhesía* y del ejercicio del poder por el discurso verdadero” (1983/2009: 172)

¹⁷ Foucault, *op. cit.*, p. 162.

¹⁸ *Ibid.*, p. 171.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 171-172.

Como muestra Foucault, la *parrhesía* política se halla vinculada a tres elementos heterogéneos: en primer lugar, a la voluntad de pertenecer al pequeño grupo que constituye la primera línea de los ciudadanos; en segundo lugar, a la distinción de los ciudadanos en función de la *dýnamis* (la potencia, el ejercicio del poder), según la cual están los *adýnatoi* (quienes no ejercen el poder, es decir, los hombres de pueblo), los *sophói* (quienes por estatus podrían ocuparse de la ciudad, pero no lo hacen) y quienes se ocupan efectivamente de la ciudad (los que ejercen la *parrhesía* política); en tercer lugar, a cierto coraje y determinados riesgos y peligros que acechan a quienes quieren ocuparse de la conducción de la ciudad.

2. *Politeia y dynasteia.*

Foucault sostiene que la *parrhesía* política caracteriza la posición de determinados individuos en la ciudad, una posición que “no se define simplemente por la ciudadanía ni por el estatus”, sino principalmente por una dinámica -una *dýnamis*, un movimiento-, es decir, una superioridad vinculada a una ambición y un esfuerzo por ocupar una posición que permita conducir a los otros. Al respecto afirma lo siguiente:

La *parrhesía* es algo que va a caracterizar mucho menos un estatus, una posición estática, un rasgo clasificatorio de ciertos individuos en la ciudad, que una dinámica, un movimiento que, más allá de la pertenencia pura y simple al cuerpo de los ciudadanos, pone al individuo en una posición de superioridad gracias a la cual podrá ocuparse de la ciudad bajo la forma y por el ejercicio del decir veraz. Hablar con veracidad para dirigir la ciudad, en una posición de superioridad en la que se está en lidia perpetua con los otros: es eso, me parece, lo que se asocia al juego de la *parrhesía*²⁰.

²⁰ Ibid., p. 169.

Como es evidente, y siguiendo la distinción platónica del Libro VIII de *La República*, al contrario de lo que sucede con la tiranía, la *parrhesía* implica cierta superioridad que juega dentro del marco democrático. En efecto, la superioridad del parrhesiasta es compartida con otros bajo la forma de la competencia, la rivalidad y el conflicto agonístico, mientras que el tirano no tiene rivales aunque tenga enemigos. El parrhesiasta político -el líder pero también el militante- es quien se encuentra en rivalidad con sus amigos, sus conciudadanos.

Para Foucault, la cuestión de la *parrhesía* se vincula principalmente con la de la *dynasteia* -es decir, con la problematización del ejercicio efectivo del poder- a partir de que aquella constituye “el juego mediante el cual el poder se ejerce efectivamente en una democracia”²¹. A diferencia de la *dynasteia*, el problema de la *politeia* es el de la constitución, el de los procedimientos de elección y el del marco que define el estatus de ciudadanía y los derechos. No obstante, de acuerdo con esta perspectiva de análisis, pareciera que la *politeia* constituye la condición de posibilidad de la *parrhesía* en la medida que “define y garantiza” su lugar²². En palabras de Foucault la relación entre los conceptos es la siguiente:

La *isegoría* se limita a definir el marco constitucional e institucional donde la *parrhesía* va a actuar como actividad libre y, en consecuencia, valerosa de algunos que dan un paso al frente, toman la palabra, intentan persuadir, dirigen a los otros, con todos los riesgos que eso comporta²³.

Sin embargo, para comprender la correlación entre la *dynasteia*, la *politeia* y la *parrhesía* -y los riesgos que ésta comporta- hay que tener presente la explicación que brinda Foucault un tiempo antes del curso *El gobierno de sí y de los otros*, en la entrevista “El sujeto y el poder” del año 1982, cuando realiza la siguiente distinción

²¹ Ibid., p. 170.

²² Ibid., p. 172.

²³ Ibid., p. 170.

con el objetivo de demarcar el lugar de la libertad en tanto condición de posibilidad de las relaciones de poder y en cuanto potencialmente identificable con las prácticas de resistencia:

En este juego, la libertad puede aparecer como la condición para el ejercicio del poder (y al mismo tiempo como su precondition, dado que la libertad debe existir para que se ejerza, y también como su soporte permanente, dado que sin la posibilidad de la resistencia, el poder sería equivalente a la determinación física)²⁴.

Es esa tensión permanente entre la libertad como condición y como precondition, como soporte de las resistencias y del ejercicio del poder la que está a la base de la correlación estratégica entre *politeia*, *dynasteia* y *parrhesía*.

3. El rectángulo de la *parrhesía*.

Con el objetivo de definir la relación entre la *parrhesía* y la democracia Foucault elabora lo que denomina el rectángulo de la *parrhesía*. En sus vértices estarían la democracia, el juego del ascendiente, el decir veraz y el coraje en la lucha. A ellos los caracteriza respectivamente como la condición formal, la condición de hecho, la condición de verdad y la condición moral.

Por un lado, el vértice democrático-constitucional está vinculado con la *politeia* y la *isegoría* entendidas como condiciones formales, es decir, como garantías para un igual derecho a tomar la palabra libremente. Correlativamente, el vértice del ascendiente y la superioridad de algunos se relaciona con la *dynasteia* y la *dýnamis* que caracteriza a aquellos que aspiran a conducir a sus iguales. En efecto, las condiciones de derecho que de forma general y abstracta garantizan la *isegoría* de los ciudadanos funcionan como las reglas del juego democrático dentro del cual se desarrolla el juego del ascendiente político por el cual algunos hacen uso efectivo del

²⁴ Foucault, Michel. *Dits et Écrits II*. París: Gallimard, 2001, p. 254.

derecho a usar la palabra para conducir a sus conciudadanos. Es en este sentido que a la igualdad formal y a la correlativa horizontalidad democrática se le superpone el ejercicio efectivo del poder por parte de algunos, es decir, la correlativa verticalidad sin la cual no habría juego de la política²⁵. Por otro lado, tanto el vértice del decir veraz cuanto el vértice del coraje constituyen elementos claves para pensar la democracia más allá del recurso a la retórica y el consenso.

Desde nuestra perspectiva la concepción foucaultiana de la democracia excede tanto la conceptualización liberal y neoliberal -que la piensa sólo en términos de marco y reglas de juego para el juego económico de una sociedad civil despolitizada- cuanto cierta tradición posestructuralista -que concibe la democracia en términos de pura horizontalidad e igualdad a partir de la grilla que distingue lo político de la política-. En efecto, a partir de la problematización de la idea griega de *parrhesía* política, Foucault elabora una reflexión acerca de la democracia que la lleva más allá del principio igualitario y del principio jurídico formal para pensarla en relación con el juego de la política, del conflicto, del gobierno y de la conducción, pero también en términos de la confianza y la veracidad. En síntesis, según creemos, la *parrhesía* política griega le permite a Foucault problematizar la relación entre gobernantes y gobernados y pensar -nuevamente contra la tradición neoliberal, pero también contra ciertas derivas teórico-políticas del mayo del '68- a través de la encrucijada de la horizontalidad isegórico-política y la verticalidad dinástica, una democracia eminentemente política conformada en torno del conflicto y la conducción fundada en la confianza. Es decir que le permite reflexionar sobre las formas históricas que ha adoptado el gobierno en la verdad en occidente.

²⁵ En este punto, cabe señalar que muy posiblemente en los cursos de los años 1983 y 1984 Foucault, a través de la problematización de la relación entre *parrhesía* y democracia en la antigua Grecia, continúe el debate emprendido en 1979 con la corriente neoliberal de pensamiento. En efecto, esta última postula una concepción de la democracia y la ciudadanía contrarias a la aquí estudiada por Foucault. Si bien la democracia es entendida por los neoliberales como un marco jurídico formal y en términos reglas de juego, éstas sólo lo son del juego económico de la competencia. A la vez, la adhesión de hecho prestada a esta competencia por parte de los individuos es la que brinda implícitamente legitimidad al marco jurídico y a los tecnócratas que legislan y administran con el fin de producir y reproducir la competencia y la desigualdad de capital que es su condición de hecho. Así, es la adhesión de la población económica la que le da legitimidad y aprobación al marco institucional que la produce y la conduce (Foucault Michel. *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007, pp. 102-109).

4. Democracia.

Para describir la democracia en el marco del arte de gobernar en la verdad es preciso explicar la sentencia según la cual “para que haya democracia, debe haber *parrhesía*, y para que haya *parrhesía*, debe haber democracia” (2009: 167). Es decir que por un lado la democracia es la condición formal de la *parrhesía* y en ese sentido ésta es “uno de los rasgos característicos” de aquella. Pero simultáneamente, por el otro, de acuerdo con el análisis foucaultiano de *Ión*, la *parrhesía* “es el fundamento mismo de la democracia” (2009: 167). En efecto, desde nuestra perspectiva, es en tanto que fundamento que la presencia o no de *parrhesía* funciona como criterio para determinar la presencia o no de un sistema efectivamente democrático así como la distinción entre la buena y la mala *parrhesía* permite emitir un juicio acerca de la calidad de la democracia.

Así, esta “circularidad esencial” entre *parrhesía* y democracia que Foucault encuentra en el pensamiento político griego clásico le permite establecer por un lado, que la democracia en tanto condición formal es uno de los vértices constitutivos del rectángulo de la *parrhesía*, pues sin democracia no puede haber *parrhesía* política. En efecto, sin una *politeia* que asegure la *isegoría* no hay *parrhesía* política en sentido estricto. Pero por el otro, sin verdadera *parrhesía* tampoco habrá verdadera democracia. Ahora bien, como dijimos, la *parrhesía* se define por el vértice constitucional, el del juego político, el de la verdad y el del coraje. Por lo tanto, ahí donde no hay *isegoría* o no hay competencia por la conducción (*dynasteia*) o no hay decir veraz –y lo que Foucault denomina pacto parresiástico- o no hay coraje ni riesgo, ahí, entonces, no hay verdadera *parrhesía* y en consecuencia no hay democracia y viceversa.

Desde la perspectiva centrada en la problematización del gobierno en la verdad se puede comprender, entonces, en qué sentido para Foucault no puede identificarse completamente a la democracia con su definición procedimental y formal –como mero derecho igual y abstracto-, pero tampoco con la simple horizontalidad sin jerarquías, ni con una democracia consensual en la que la relación entre gobernantes y gobernados está mediada por las encuestas de opinión y el marketing político.

Para desarrollar esto cabe exponer la distinción foucaultiana entre la mala y la buena *parrhesía* para, finalmente, abocarnos a una breve descripción de la *parrhesía* de un líder popular como Pericles y la *parrhesía* ético-política de los cínicos.

5. Buena y mala *parrhesía*; buena y mala democracia.

Como hemos sugerido, la buena *parrhesía* -y por lo tanto la buena democracia- es aquella en la cual se dan los cuatro vértices que forman el rectángulo: que se ejerce dentro de un marco constitucional que garantice la *isegoría*; pero también aquella en la cual algunos de entre todos los iguales compiten por la conducción política; asimismo esta competencia no debe ser concebida bajo la forma del consenso y el acuerdo racional, sino bajo la lógica del combate y la justa; por último, la buena *parrhesía* es aquella en la que el vínculo entre gobernantes y gobernados está sustentado en el “pacto parresiástico”, es decir, en el cual los primeros deben tener el coraje de hablar francamente, expresando sus convicciones en tanto que los gobernados en la medida en que deciden libremente ser conducidos sean solidarios tanto en el éxito como en el fracaso, pues la decisión democrática, aún cuando exista una dinástica y el juego político del ascendiente y la conducción, siempre recae, en última instancia, en la totalidad del pueblo.

Contrariamente, para Foucault, la mala *parrhesía* es aquella en la cual en primer lugar, “sobre la enunciación de la verdad pesa esa amenaza de muerte”²⁶, es decir, aquella en la cual el pueblo sólo tolera a quienes dicen lo que quiere escuchar y o no le prestan oídos o directamente expulsan del juego político a los oradores cuyo discurso adopta la forma del reproche y la crítica al pueblo. Asimismo, este rechazo del decir veraz suele tener como correlato la adopción de un falso decir veraz que es el discurso de los aduladores. En consecuencia, por una parte el discurso de *cualquiera* (no sustentado en ningún ascendiente) que dice *cualquier* cosa, o en sentido estricto, que está preparado para decir cualquier cosa que la asamblea esté dispuesta a dar su aprobación, y no lo que verdaderamente cree que es la verdad o lo mejor para la ciudad.

²⁶ Foucault, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 192.

Como señala Foucault, para concluir la clase del 2 de febrero de 1983, el mal parresiasta

sólo hablará porque lo que dice, y en cuanto lo dice, representa la opinión más corriente, que es la de la mayoría. En otras palabras, en vez de que el ascendiente se ejerza en virtud de la diferencia propia del discurso verdadero, cualquiera ganará un mal ascendiente debido a su conformidad con lo que cualquier otro pueda decir o pensar. [...] En lugar de ese coraje, encontraremos individuos que no buscan más que una cosa: garantizar su propia seguridad y su propio éxito por el placer que procuran a sus oyentes, al halagarlos en sus sentimientos y sus opiniones. En consecuencia, la mala *parrhesía*, que desplaza a la buena, es si se quiere el “todo el mundo”, el “cualquiera” que dice todo y cualquier cosa, con tal de que eso que dice sea bien recibido por cualquiera, es decir por todo el mundo. Tal es el mecanismo de la mala *parrhesía*, esa mala *parrhesía* que, en el fondo, es la supresión de la diferencia del decir veraz en el juego de la democracia²⁷.

Por lo tanto, como puede observarse, la relación de co-implicación entre *parrhesía* y democracia -aquella “circularidad esencial”- constituye la condición de posibilidad de su ajuste, pero también de la tensión que permanentemente lo amenaza. En efecto, la democracia sólo puede subsistir como tal mientras el decir veraz tenga su lugar en ella, pero simultáneamente, este decir veraz sólo puede llevarse a cabo en el marco democrático bajo la forma del conflicto y de la rivalidad, que por su estructura misma lo amenaza constantemente. Queda definida, entonces, esta relación de tensión

²⁷ Ibid., p. 194.

entre *parrhesía* y democracia como una paradoja constitutiva de la política en el marco del gobernar en la verdad. Así, Foucault expone dicha paradoja del siguiente modo: “No hay discurso verdadero sin democracia, pero ese discurso introduce diferencias en ésta. No hay democracia sin discurso verdadero, pero aquella amenaza la existencia misma de éste”²⁸.

6. El parrhesiasta político: Pericles y los cínicos.

En la genealogía de la *parrhesía* Foucault distingue algunos momentos fundamentales. El primero de ellos es el que denomina el “momento pericleano de la *parrhesía*”²⁹, es decir, el momento político. Luego señala que la *parrhesía* se traslada de la plaza pública al “hogar filosófico”, el momento platónico de la *parrhesía*, y de ahí a la pastoral cristiana. Ahora bien, entre el momento político y el filosófico Foucault señala –y lo desarrollará *in extenso* en el curso del año siguiente *El coraje de la verdad* (2010)- un momento ético-político de la *parrhesía*: el momento cínico que es, simultáneamente, una extensión de la *parrhesía* política más allá del *ágora* y una inversión o en todo caso la forma más extrema y antitética de la platónica que adopta la *parrhesía* filosófica.

La importancia de estas figuras es crucial puesto que califican a la democracia como tal, al punto de convertirse en esenciales, en tanto que el líder y el “funcionario” de la universalidad, el vigilante universal o, más sencillamente, el militante son los agentes mediante los cuales la *parrhesía* política se hace efectiva en el marco general de la *politeia*. En efecto, Pericles y la democracia pericleana funcionan en la cultura griega como el modelo explícito de la buena *parrhesía*, pues Pericles es el modelo del líder democrático y parrhesiasta que en el marco de la asamblea y la *isegoría* ejerce su ascendiente (*dynasteia*) como aquel que sostiene con su nombre y con su acción, con su forma de vida coherente con su discurso a lo largo de toda su vida política, un decir veraz con el cual se identifica y con el cual -con coraje y asumiendo los riesgos-

²⁸ Ibid., p. 195.

²⁹ Ibid., p. 344.

enfrenta a la asamblea³⁰. En este sentido, vale la pena recordar el siguiente pasaje de *La oración fúnebre*, pues en él Pericles expone con claridad las condiciones formal y de hecho del rectángulo de la *parrhesía*:

Nuestros hombres públicos tienen que atender a sus negocios privados al mismo tiempo que a la política y nuestros ciudadanos ordinarios, aunque ocupados en sus industrias, de todos modos son jueces adecuados cuando el tema es el de los negocios públicos. Puesto que discrepando con cualquier otra nación donde no existe la ambición de participar en estos deberes, considerados inútiles, nosotros *los atenienses somos todos capaces de juzgar los acontecimientos, aunque no todos seamos capaces de dirigirlos*³¹.

Asimismo, en cuanto a la condición de verdad y la condición moral, Pericles aparece en el curso de 1983 como aquel que arriesga su vida al decir una verdad que la asamblea no siempre quiere escuchar, es quien enfrenta con coraje a sus conciudadanos apoyado en su reputación moral y en su palabra verdadera. Para exponer este punto puede situarse a Pericles como contrafigura del Ayatollah Jomeini tal como es caracterizada en los artículos sobre la revolución islámica, pues el líder espiritual de la revolución de Irán aparece como un punto de sujeción y de atracción de una serie de descontentos *sólo* en la medida en que desde el exilio, no dice nada, salvo no al régimen del Shah³². En efecto, mientras que el líder espiritual de la

³⁰ Ibid., pp. 185-188.

³¹ Toledo, José A. *Pensamiento político. De la Antigüedad hasta la Modernidad*, Tomo I, 2013, p. 21. (La itálica es nuestra). Disponible en <http://www.monografias.com/trabajos-pdf4/pensamiento-politico-tomo-i/pensamiento-politico-tomo-i.pdf>. Consultado: 15/03/2014.

³² La exposición de la diferenciación entre *parrhesía* política y espiritualidad política hacia el interior del gobierno en la verdad excede los límites y pretensiones de este trabajo. No obstante, nos permitimos señalar que tal como lo describe Foucault durante su estadía en Irán el liderazgo espiritual de Jomeini se diferencia del liderazgo ejercido por un parresiasta: “Ningún jefe de Estado, ningún líder político, incluso contando con el apoyo de todos los medios de comunicación de su país, puede presumir hoy en día de ser el objeto un apego tan personal e intenso. Esta ligazón se debe sin duda a tres motivos: Jomeini *no está allí*: lleva quince años viviendo en un exilio del que el propio Jomeini

revolución iraní –que como tal existe en relación a un texto- utiliza estratégicamente un discurso lo más amplio y vacío posible –condensado en el significante “gobierno islámico”- a partir del cual es capaz de aglutinar todos los descontentos para enfrentar a un enemigo común; el parrhesiasta, por el contrario, es un tipo de líder que en el marco democrático de la asamblea y la *isegoría* ejerce su ascendiente (*dynasteia*) a partir del ejercicio de un decir veraz con el cual se identifica y con el cual, con coraje y asumiendo los riesgos, enfrenta a la asamblea en una relación en la que puede estar en juego el pacto parrhesiástico mismo.

La cuestión acerca de “cómo puede la democracia tolerar la verdad”, sin embargo, se vuelve más apremiante a través de la introducción de la figura del cínico. El momento ético-político de la *parrhesía* se identifica con la parrhesía y la aleturgia cínica. Con la aparición de la secta del perro se produce una extensión de la *parrhesía* política más allá del *ágora* y una inversión -o en todo caso la forma más extrema y antitética de la platónica- de la *parrhesía* filosófica. El filósofo cínico es aquel que está junto al pueblo, en las plazas, en sus casas, que vigila y critica sus actos, que ejerce la *parrhesía* exponiendo su vida. Es en este sentido, que Foucault señala que hay algo del cínico en el militante revolucionario de los siglos XIX y XX, en la medida en que ambos llevan a cabo una misión sacrificial, terapéutica y de combate respecto de sus conciudadanos³³. En cuanto a este último punto cabe recordar que Foucault afirma lo siguiente:

...el combate cínico es un combate, una agresión explícita, voluntaria y constante que se dirige a la humanidad en general, a la humanidad en su vida real con el horizonte o el objetivo de cambiarla, cambiarla en su actitud moral (su *ethos*), pero al mismo tiempo, y por eso mismo, cambiarla en

sólo quiere regresar una vez que el shah se haya marchado; Jomeini *no dice nada*, no dice nada salvo no –al shah, al régimen, a la dependencia-; por último, Jomeini *no es un político*: no habrá un partido de Jomeini, no habrá gobierno Jomeini. Jomeini es el punto de sujeción de una voluntad colectiva” (Foucault, Michel. *Dits et Écrits II*, París: Gallimard, 2001, p. 253; pp. 716-717)

³³ Foucault, Michel. *El coraje de la verdad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010, pp. 291-301.

sus hábitos, sus convenciones, sus maneras de vivir [...] El cínico es un rey de miseria, un rey de resistencia, un rey de abnegación. Pero es un rey que combate, a la vez, por sí mismo y por los otros³⁴.

El cinismo implica una práctica de combate espiritual -contra los propios hábitos- y político -contra las convenciones sociales- a través de la cual el cínico se constituye como un “filósofo en guerra”³⁵, que distingue amigos de enemigos, peligros y oportunidades de ataque y dado que su vida misma es dramatización y escándalo de la verdad, es quien abre un escenario de combate en torno de su *parrhesía*. La *parrhesía* cínica desde que el oráculo lo reveló respecto de Diógenes se encuentra guiada por la divisa de “cambiar el valor de la moneda”, es decir, de invertir el sentido de los hábitos y las convenciones sociales para mantener alerta a sus conciudadanos. El cinismo constituye una práctica de la libertad y una forma de gobernarse en la verdad que según Foucault “no sólo impulsó el tema de la verdadera vida hasta [su inversión en el] tema de la vida escandalosamente otra, no como la mera elección de una vida diferente, dichosa y soberana, sino como *la práctica de una combatividad* en cuyo horizonte hay un mundo otro”. De hecho, con el cinismo se trata de “una vida cuya alteridad debe conducir al cambio del mundo. Una vida otra para un mundo otro” (2010: 301, la itálica es nuestra).

7. Consideraciones finales.

Hemos tratado de mostrar en qué sentido el análisis foucaultiano de la *parrhesía* política introduce una perspectiva que permite complejizar el modo de comprensión de la democracia más allá del esquema interpretativo que, en sus diversas expresiones, hace foco en la diferencia ontológica entre lo político y la política.

³⁴ Ibid., pp. 293-294.

³⁵ Ibid., p. 311.

Para ello hemos mostrado en qué sentido el análisis de la democracia y la *parrhesía* política se inserta en la indagación general de lo que Foucault caracteriza como artes de gobernar en la verdad. En efecto, la exposición foucaultiana abre una grilla de inteligibilidad que además de ampliar la perspectiva que identifica el momento democrático con la ruptura, el conflicto y la horizontalidad del principio igualitario, también permite comprender la democracia desde una perspectiva que va más allá de la interpretación procedimental vinculada al formalismo jurídico. En este sentido, la exposición del rectángulo de la *parrhesía* permitió comprender la relación de tensión entre la democracia y la *parrhesía* y el modo en que la igualdad de cualquiera con cualquiera se articula con la cuestión del ascendente, de la dinámica y del liderazgo parresiástico, el cual fue ilustrado a partir de las figuras de Pericles y los cínicos.

Bibliografía:

- Castro, Edgardo. *Lecturas foucaulteanas*, Buenos Aires: UNIPE, 2011.
- Castro-Gómez, S. *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2012.
- Foucault, Michel. *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. México: Siglo Veintiuno editores, 2000.
- Foucault, Michel. *Dits et Écrits I*. París: Gallimard, 2001.
- Foucault, Michel. *Dits et Écrits II*. París: Gallimard, 2001.
- Foucault, Michel. “El sujeto y el poder”, en: Dreyfus, H. y Rabinow, P., *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2001.

- Foucault, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2007.
- Foucault, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2009.
- Foucault, Michel. *El coraje de la verdad*, Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2010.
- Gros, F y Lévy, C. *Foucault y la filosofía antigua*. Buenos Aires: Nueva visión, 2003.
- Gros, F. *Michel Foucault*. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- Rabinow, P. “Foucault’s Untimely Struggle. Toward a Form of Spirituality”, *Theory, Culture & Society*, Vol. 26(6), 2009, pp. 25-44.
- Rancière, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2007
- Platón. *Diálogos IV. República*. Madrid: Gredos, 2000.
- Toledo, José A. *Pensamiento político. De la Antigüedad hasta la Modernidad*, Tomo I, 2013. Disponible en <http://www.monografias.com/trabajos-pdf4/pensamiento-politico-tomo-i/pensamiento-politico-tomo-i.pdf>. Consultado: 15/03/2014.