

ARTÍCULO

RETÓRICA Y FRANQUEZA EN EL DISCURSO EN LA DEMOCRACIA

(EN LA OBRA DE MICHEL FOUCAULT)

CARLOS ROJAS OSORIO



EDICIÓN NÚMERO 3 / JULIO - DICIEMBRE 2015
ISSN 2389 - 9794



RETÓRICA Y FRANQUEZA EN EL DISCURSO EN LA DEMOCRACIA

(EN LA OBRA DE MICHEL FOUCAULT)

Resumen

La última etapa del pensamiento de Michel Foucault, hace una relectura del mundo griego –lo que se ha llamado una *hermeneútica del sujeto*– y allí descubre la importancia del decir verdad (*parresía*) como condición ética del individuo, pero cuyos efectos en lo político son innegables. Desde esa perspectiva emergió una oposición a la retórica (en cuanto engaño), pero también lo que hace Foucault es retomar la retórica como forma discursiva que tiene una doble acepción: como seducción o como canon de las bellas letras. La primera



es la que más conflictos ha generado en el pensamiento occidental y que incluso replantearan el estatuto de la verdad de todo discurso.

Palabras Clave: Parresía, éunoia, verdad, retórica, sofística, democracia.

Résumé

Le dernière période de la pensée de Michel Foucault, fait une nouvelle lecture du monde grec –c’est *l’herméneutique du sujet*– on découvrant l’importance de “dire la vérité” (parresía) dans l’étiologie du sujet, mais avec des effets politiques très importants. Ainsi, est né l’opposition à la rhétorique (qui es mensonge), mais c’est qui fait Foucault, est retrouver la double acception de rhétorique: séduction et aussi le modèle de belles lettres. La première acception est la plus conflictuel avec la philosophie et ouvre la possibilité de reformuler le statut de la vérité des discours en générale.

Mots Clés: Parresía, éunoia, vérité, rhétorique, sophistique, démocratie

Para que la filosofía haga la prueba de su realidad, es indispensable que sea capaz de decir la verdad con respecto a la acción política, que diga la verdad sea en nombre de un análisis crítico, sea en nombre de una filosofía, de una concepción de los derechos, sea en nombre de una concepción de la soberanía.

Michel Foucault.



La temática de la retórica vuelve a aparecer en los últimos cursos de Foucault en el Colegio de Francia. Hay dos aspectos importantes de la retórica: una como el arte de hablar bien, la elocuencia cuyo fin es la persuasión; y otra, la retórica como canon de las bellas letras que dominó desde los griegos hasta el siglo XVIII, y que es el concepto que utiliza Foucault para su tesis de la modernidad de la literatura. En los últimos cursos del Colegio de Francia reaparece el tema de la retórica en el primer aspecto, como elocuencia, como arte de hablar en público, pero el análisis se hace en íntima relación con la verdad como franqueza (*parresía*) y en el contexto de la democracia griega. Foucault analiza con cierto detenimiento el *Gorgias* de Platón y el *Fedro* que son los dos diálogos que se ocupan de la retórica. De paso, en su estudio de *Fedro*, Foucault alude al tema de la escritura, y a no dudar su exposición se realiza en franca polémica con Jacques Derrida en el análisis deconstructivo que hace de ese mismo diálogo. Son estos aspectos los que nos conciernen en este texto.

Los cursos de 1983 y 1984 tratan especialmente del hablar claro y libre (la *parresía*) y del gobierno de sí y de los otros. Esta eventualización de la verdad toma varias formas. El que habla francamente (*parriastés*) está seguro de una verdad real que opone a un poder aun a riesgo de sufrir por ello. Es una verdad que no nace desde un sujeto universal, sino desde la singularidad de una posición que elige en la certeza de que la verdad cuestionadora puede tener efectos transformadores. Foucault no niega la universalidad y continuidad de la verdad científica, pero reconoce otras formas en las que las sociedades también se produce la verdad y que descansan en una posición ética y pretenden una eficacia política. Aborda este tema tomando en consideración algunas tragedias de Eurípides, pero también en historiadores como Polibio, en oradores como Demóstenes, y en algunos filósofos como Sócrates, Platón, Aristóteles y, sobre todo, los cínicos, a los cuales



dedica casi la mitad de su último curso. Eurípides parece ser el primero en utilizar el término *parresía*, y Foucault le dedica muchas lecciones de sus dos cursos. La etimología de *parresía* indica que se trata de *decirlo todo*. Demóstenes afirma: “Quiero expresar mi pensamiento sin disimular nada”. A Demóstenes le interesa decir la verdad en relación con la mala política practicada en la ciudad. Pero el término *parresía* llegó a tener dos significaciones, en primer lugar: decirlo todo independientemente del interés o la pasión de quien habla, y en segundo lugar, decirlo todo sin disimular nada, sin retórica. De hecho, Foucault explica que la *parresía* se opone a la retórica. La retórica no implica la creencia en lo que el orador mismo dice; el énfasis del orador está en suscitar una reacción en el oyente. El hablar con franqueza (*parresía*) implica una relación fuerte entre el que habla y aquél a quien se dirige y aquello que enuncia. La verdad que enuncia puede llegar a una ruptura. El orador puede mentir y ser eficaz en el discurso. El orador practica un oficio; el que habla con franqueza (*parresiastés*) habla en nombre propio. El profeta no habla en nombre propio, sino que es mensajero de la verdad de otro. El profeta anuncia algo futuro; el parresiasta no dice el futuro, habla en circunstancias muy determinadas.

Foucault considera que la filosofía puede entenderse como un tipo de discurso que no puede plantear la cuestión de la verdad sin remitirla a la cuestión política y a la vez no puede plantear la cuestión política sin remitirla a un *êthos*, y que no puede plantear el *êthos* sin remitirlo a la política y a la cuestión de la verdad. Sócrates es un buen ejemplo de la franqueza (*parresía*) filosófica, sus huellas en esta línea de pensamiento serán seguidas por los cínicos. Sócrates exige que el discurso verdadero (*logos*) se ponga a prueba mediante la armonía con el *bíos*, es decir, con una vida buena. No cualquier armonía, sino una armonía dórica, es decir, valiente. Laques, en el diálogo platónico homónimo, dice de Sócrates: “Lo encontré lleno de bellas palabras y lleno de sinceridad”. A diferencia del sofista, Sócrates puede decir la verdad con libertad, hablar éticamente y estar acorde con su propia vida. En la ironía socrática, el maestro confronta a su interlocutor críticamente, para ver si hay acuerdo entre lo que dice y lo que hace. El *bíos* (la vida buena) y el *logos* (razón/discurso) se ponen a prueba cuando uno entra en contacto con Sócrates. El discurso franco (*parresiástico*) puede llegar a manifestar la clase de relación que uno tiene entre vida y verdad. Sócrates combate la auto-ignorancia y las enseñanzas sofistas.



Foucault, en relación al *êthos* (la ética), considera dos aspectos: retórica y franqueza (*parresía*) y la oposición entre retórica y cuidado de sí (*epimeleia*). La *parresía* es el hablar con absoluta franqueza; decir la verdad valientemente. Entendida así la franqueza (*parresía*) se opone a la retórica. “La *parresía* hace referencia, a una forma de relación entre el hablante y lo que se dice, pues en la *parresía* el hablante hace manifiestamente claro y obvio que lo que dice es su propia opinión. Y hace esto evitando cualquier clase de forma retórica que pudiera velar lo que piensa”. (Foucault. 2004, p. 37)

Platón oponía la auténtica búsqueda de la verdad a la retórica porque para él ésta es ornato, mera cosmética. La retórica no se propone ni la verdad ni el bien. (Cfr. Platón, *Gorgias*). La retórica recurre al discurso largo y continuo, la *parresía* recurre, en cambio, al diálogo mediante preguntas y respuestas. Para Séneca el hablar franco ocurre en las conversaciones privadas, y no hace falta ningún recurso retórico. En general tanto Séneca como los demás estoicos se oponen a la retórica.

Foucault toma en consideración la posición de Platón con relación al problema del hablar claro y franco (*parresía*). Analiza la relación de Platón con el tirano de Siracusa, Dionisio; hace una interpretación del *Gorgias* platónico donde enfrenta la retórica y la verdad y, finalmente, cuestiona el poder decir la verdad en una democracia dado el predominio de la demagogia. Foucault analiza la *Carta VII* de Platón donde cuenta la experiencia política durante sus viajes a Siracusa. Una de las conclusiones de Foucault, que ya ha señalado en otros textos, es que el gobernante debe poder saber gobernarse a sí mismo para poder gobernar la ciudad. Es la posición tanto de Platón como de Aristóteles. “El alma del príncipe debe poder gobernarse verdaderamente según la filosofía verdadera, para poder gobernar a los otros según una política justa”. Pero a Foucault le interesa también resaltar la relación entre la filosofía y la política. “La política es el elemento a través del cual, a partir del cual y en relación con el cual el decir veraz filosófico debe encontrar su realidad”. (Foucault, 2009, p. 303) También para Marco Aurelio, emperador y filósofo, era ese el problema con que se enfrentaba. La filosofía y la política coinciden en el alma del príncipe. Al filósofo no le corresponde decirle al político lo que tiene que hacer. No hay coincidencia entre filosofía y política. “Su objetivo [...] frente a la política, siempre fue existir como discurso filosó-



fico y como veridicción filosófica”. (p. 297) Platón entonces, ejercita su labor filosófica diciendo la verdad al tirano, practicando la *parresía*. En los cínicos, Diógenes, por ejemplo, la relación del filósofo es de exterioridad, en Platón hay una intersección. “En Platón vamos a tener una relación del decir veraz filosófico con la práctica [política] que será más bien del orden de la intersección. La pedagogía y la identificación del sujeto que filosofa y el sujeto que ejerce el poder”. (p. 296) Muy diferente es la posición de Diógenes, el cínico. “La *parresía* filosófica de Diógenes consiste en mostrarse en su desnudez natural, al margen de todas las convenciones y de todas las leyes impuestas de manera artificial por la ciudad”. (p. 294) En la filosofía de Platón, en *República*, el filósofo y el gobernante coinciden; el sujeto filosófico y el sujeto que ejerce el poder son el mismo. En cuanto a su relación con Dionisos, el tirano de Siracusa, la relación es de consejero y parresiasta. “La *parresía* es por tanto la actividad que Platón reconoce y reivindica en el fondo, en la raíz de su labor de consejero”. (p. 290)

Platón vuelve a aparecer en el análisis que Foucault hace del *Gorgias*, donde se enfrenta la retórica defendida por Gorgias, Polo y Calicles y la sabiduría filosófica. Los defensores de la retórica en este diálogo no pueden demostrar su utilidad. Sócrates concluye que la retórica no es nada; es un falso saber. A diferencia de otros textos donde Foucault había hablado de los sofistas y de la retórica, en este análisis lo que le interesa es la posición de Sócrates/Platón. Y lo que le interesa es la idea de poner a prueba la verdad. “El ser del discurso filosófico va a asociarse a la práctica de la *parresía*”. (p. 362) Sócrates dice que la retórica no es nada, es mera apariencia, y que lo importante es no cometer injusticia. Pero, además, si lo importante es no cometer injusticia es decisivo tratar de convencer al que ha cometido injusticia para que llegue a ser justo. Sócrates le explica a Calicles que para tener un alma de oro sería necesario tener tres cualidades: la *episteme* (conocimiento), la *parresía* (el decir franco y veraz) y la *énoia* (la benevolencia en la amistad). Sócrates le dice a Calicles: “Quiero que respondas a mis preguntas”. Para Foucault esto significa: “Quiero que seas el testigo de la verdad. Al responder exactamente como piensas, exactamente como lo tienes en la mente, a las preguntas que voy a hacerte, sin disimular nada ni por interés, ni por adorno retórico, ni por vergüenza [...] pues bien, al decir con toda exactitud lo que piensas, tendremos de tal modo una verdadera prueba del alma”. (p. 371) Esta prueba del alma como prueba de la verdad es lo que realmente le interesa a Foucault en



su análisis del *Gorgias* platónico. Como ya sabemos, este hablar franco, sin cortapisas, es lo que caracteriza a la *parresía*; pero lo nuevo es que Platón lo aplica al diálogo filosófico. Este es el juego de la verdad que deben llevar el filósofo y el discípulo; quien interroga y quien es interrogado. Foucault concluye también que es la primera vez que aparece la práctica del hablar claro y franco (*parresía*) como dirección de la conciencia. Y que será muy importante en la ética estoica del cuidado de sí. El cuidado de sí implicará ciertas prácticas espirituales, entre ellas, una relación franca entre maestro y discípulo de modo que aquella pueda servir de auténtico guía de éste. Séneca es para Foucault el paradigma de esta práctica espiritual.

A Calicles, como aristócrata que es, le preocupa el igualitarismo que las leyes democráticas han impuesto. No está de acuerdo con Sócrates en afirmar que lo justo debe preferirse siempre. Y por ahí le da cabida a la retórica. La retórica es indiferente a lo justo y a lo injusto. Para Calicles “la retórica es el instrumento para volver a hacer desigual una sociedad a la cual se ha procurado imponer una estructura igualitaria por medio de leyes democráticas”. (p. 374) Pero Sócrates le propone a Calicles no entrar en ese juego donde los más poderosos se esfuerzan por imponerse. Propone un “discurso del que uno se sirve como básanos, como prueba de un alma por otra”. (p. 375) La piedra de toque de la verdad actúa en dos registros. “Actúa en el registro de la realidad y actúa en el registro de la verdad. Es decir que permite saber cuál es la realidad de la cosa que se quiere probar a través de ella y, al manifestar esa realidad, se muestra si la cosa es lo que pretende ser y por consiguiente, su discurso o su apariencia están de conformidad con lo que ella es”. (p. 373)

La relación entre las almas no es un juego agonístico donde uno trata de imponerse al otro. Se trata más bien de una relación de prueba, de piedra de toque (*básanos*) “en la que habrá relación de naturaleza y por esta afinidad de naturaleza, demostración a la vez de realidad y de verdad. Es decir de lo que es el alma en lo que puede tener de *etymos* (auténtico)”. (p. 373) Entre las dos almas que participan en el diálogo hay, pues, una relación de afinidad. Si esa afinidad llega a ser una homología, entonces lo que se da es una situación en que lo que un alma dice puede decirlo también la otra. Se constituye ahí un criterio de verdad: la verdad de ese discurso es la homología, “la identidad del discurso entre dos personas”.



(p. 376) Descartes, muchos siglos después, hará énfasis en la evidencia como criterio de verdad; Platón destaca en cambio, la homología, la afinidad entre dos almas que llega a tal punto que lo que una dice puede decirlo también la otra. El sostener el mismo discurso debe basarse en la autenticidad, no en la simulación. Ambos interlocutores deben basarse en el conocimiento, la franqueza y la benevolencia. Ambos interlocutores deben basarse en el saber que ellos mismos han aprendido. Lo que dicen es precisamente lo que efectivamente saben que es verdad. La homología implica también que cada uno de los interlocutores tenga por el otro un amor de benevolencia (*éunoia*), es decir, una auténtica amistad. “Es necesario un coraje parresiástico. La *episteme* por la cual se dice lo que se cree cierto, la *éunoia* por la cual solo se habla en virtud de la benevolencia del otro, la *parresía* que infunde el coraje de decir todo lo que se piensa, a despecho de las reglas, las leyes, las costumbres”. (p. 377) Al final, Calicles permite que el discurso de Sócrates fluya. Y terminará el diálogo en una evocación de lo que será el proceso de Sócrates, donde éste practicará el decir verdad (*parresía*) con los jueces del tribunal que lo juzga.

Cuando Foucault habla de la *verdad acontecimiento* se refiere a los operadores de la verdad (los sabios, los poetas, algunos locos, los profetas, etcétera.) Aquí menciona nuevamente la idea de los *operadores de la verdad*. Los operadores de la verdad son la piedra de toque de la verdad. Esa piedra de toque es la calidad del alma de quienes participan en el diálogo. “En esta concepción de la piedra de toque, de la homología y de su condición interna que culmina en la *parresía*, tenemos la definición del vínculo mediante el cual el logos de uno puede actuar sobre el alma de otro y conducirlo a la verdad”. (p. 378) En la franqueza (*parresía*) política, estilo Pericles, se trata de unir la ciudad en torno al que manda; en la franqueza (*parresía*) filosófica, en cambio, “va a ligar uno a otro al maestro y al discípulo”, en la unidad del Ser. “La *parresía* filosófica de Sócrates liga al otro, liga a los otros dos, liga al maestro y al discípulo en la unidad del Ser”. (p. 378) La *parresía* política, al estilo de Pericles, conduce a la retórica: “al uso del lenguaje que permite imponerse sobre los otros y reunirlos por medio de la persuasión” (p. 378) La *parresía* filosófica conduce a la amistad, a una erótica, al amor de benevolencia.

Foucault vuelve sobre la franqueza (*parresía*) en Platón en *Le courage de la vérité* (2009a). Platón considera que, puesto que en la democracia pre-



domina la demagogia, entonces le reprocha a la democracia que en ella no se puede decir un discurso verdadero. En la democracia hay libertad de palabra, pero lo que realmente le preocupa a Platón es que en la democracia cualquier estilo de vida está permitido. En este caso no habría un discurso (*logos*) común, una posible unidad de la ciudad. Platón une la franqueza a la libertad para decir lo que uno quiera pero también a hacer lo que uno quiera. Lo que le preocupa es que esto conduce a una anarquía. Foucault nos dice que hay un solo texto de Platón donde se percibe la necesidad del parresiasta y es en *Las Leyes* (VIII, 835). Junto a los guardianes de la ley se requiere el parresiasta para que le diga la verdad a la ciudad y, en especial, la conducta moral que se debe seguir.

Platón reconoce cuatro aspectos de la verdad. La verdad se aplica al discurso (*logos*) mismo. Se aplica a la proposición, es verdad apofántica. La verdad implica rectitud; una forma de actuar. Pero la verdad se aplica también al *logos* como manera de hablar: *logos alethés*. “Es una manera de hablar en la cual, primeramente, nada se disimula; segundo, en la cual, ni lo falso ni la opinión, ni la apariencia vienen a mezclarse con lo verdadero; este es un discurso recto, un discurso que es conforme a las reglas y a la ley; y en fin, *logos alethés* es un discurso que permanece el mismo, no cambia, no se corrompe ni se altera, no puede jamás ser vencido, revertido, ni refutado”. (Foucault, 2009a, p.234)

Después de este breve análisis de la verdad en Platón, Foucault pasa a referirse al tema platónico del amor verdadero (*alethés eros*). Y resulta que tiene las mismas características que las que acabamos de ver en la verdad. El amor verdadero implica rectitud, es real y no mera simulación, permanencia y actuar de acuerdo a ciertas reglas. Foucault concluye: “Yo creo que esta definición del amor verdadero puede permitir avanzar en la búsqueda de lo que es la vida verdadera (*alethés bios*) que constituye ahora nuestro problema”. (Foucault, 2009a, p. 203)

Aristóteles se ocupó poco del problema de la *parresía*. Hablar claro, decir la verdad con franqueza requiere la virtud de la magnanimidad, la grandeza de alma. En *La Constitución de Atenas* (16, 5-6), Aristóteles se refiere a Pisístrato, tirano humano y benefactor de su pueblo. En una de sus salidas al campo para arbitrar conflictos, Pisístrato vio a un labrador trabajando



una tierra pedregosa y estéril. Envió a un esclavo a preguntar qué producía la tierra allí. Y el labrador hablando con franqueza dijo: “Solo males y dolores, y de estos males y dolores Pisístrato debe percibir diezmos. Pisístrato apreció la franqueza del labrador y lo eximió de impuestos.”

La democracia se caracteriza, según Aristóteles, por ser el gobierno de los pobres. Aristóteles cuestiona la siguiente oposición: los mejores (los pocos) y los peores (la mayoría). “Pone en cuestión el isomorfismo ético cuantitativo”. También cuestiona que los mejores al buscar el propio interés busquen el interés de la ciudad. El monarca puede gobernar en interés de la ciudad o en su propio interés. Y lo mismo puede decirse de los gobiernos aristocráticos y democráticos. “A la inversa de Platón, Aristóteles no concluye que solo el discurso verdadero deba poder fundar la ciudad, y que esta ciudad en la medida en que está fundada en el discurso verdadero, no pueda ser una democracia”. (Foucault, 2009^a, p. 48) Foucault concluye que la posición de Aristóteles acerca de la relación entre el discurso verdadero (la *parresía*) y la democracia no es clara ni mucho menos definitiva. Pero Foucault deriva la siguiente conclusión: “Brevemente, cuando, con Aristóteles, se ensaya de justificar lo mejor posible las leyes y las reglas de la democracia, he aquí que la democracia solo puede hacer a la excelencia moral un lugar posible: lugar que es la recusación misma de la democracia. Si verdaderamente hubiese alguien virtuoso, que la democracia o que los hombres quisieran hacer desaparecer, a este hombre de virtud, a este hombre de excelencia ética, le obedecerían como a un rey”. (p. 51)

Foucault cita el caso especial del rétor romano Quintiliano quien también incorpora la franqueza (la *parresía*) en la retórica. Pero, en general, no hay que olvidar que tanto Quintiliano como Cicerón, incorporaron el ideal del ser humano honesto a la enseñanza y la práctica de la retórica. El buen orador debe ser un buen ser humano. Quintiliano nos dice que la exclamación suscita las emociones humanas en el auditorio. Y entre las exclamaciones está la “libertad de palabra” que viene siendo la *parresía* para los griegos y la *licentia* para los latinos. La *parresía* es, pues, una figura retórica. Foucault escribe: “Es una figura privada de toda figura, pues es completamente natural. La *parresía* es el grado cero de esas figuras retóricas que intensifican las emociones del auditorio”.



El segundo aspecto de la relación entre retórica y ética es la mutua oposición que tradicionalmente existió entre ambas. Se sabe que la dirección de la educación griega a partir del siglo V a.C., estaba en manos de las escuelas de retórica. El ideal educativo (la *paideia*) era ser un buen orador, un ser humano elocuente. Frente a estas escuelas de retórica, las escuelas filosóficas trataron de desarrollar otro ideal educativo. Pensadores como Platón, Epicuro, Séneca, Diógenes de Sínope, entre otros, buscaban un ideal de sabiduría ética. Aristóteles, aunque no se oponía a la retórica, su ideal educativo es la ética, la vida de la sabiduría teórica y práctica. Como bien afirma Werner Jaeger, fue la retórica la que triunfó en la dirección de la educación, y no sólo en Grecia sino también en Roma. Aunque, como vimos, los romanos incorporaron los ideales éticos en el ideal del buen orador.

El aspecto político versa sobre la relación entre retórica y democracia. Vimos que la retórica antigua floreció, y solo pudo florecer, en un sistema político democrático. Digamos que éste es el aspecto positivo. Los críticos de la democracia –como Platón- también fueron críticos de la retórica; pero aun algunos defensores de la retórica como Isócrates y Demóstenes llegaron a señalar los peligros de la retórica para la existencia y funcionamiento de la democracia. La democracia descansa en la Isegoría, es decir, en el igual derecho de todos a la palabra. “La democracia está fundada en una politeia, una constitución, en la que el demos, y en la que cada uno es igual ante la ley”. (Foucault, 2004, pp. 111-112) El descubrimiento de esta antinomia entre libertad de palabra (parresia) y democracia dio lugar a una larga polémica entre racionalidad (*logos*) verdad y libertad.

Foucault resume el escrito del Pseudo-Jenofonte *El viejo Oligarca*. “El demos, el pueblo, es la mayoría. Puesto que es la mayoría, el demos está compuesto además de los más corrientes y, en realidad, incluso de los peores ciudadanos. Por lo tanto, el demos no puede estar formado por los mejores ciudadanos. Y así, lo que es mejor para el demos no puede ser lo que es mejor para la polis, para la ciudad”. (2004, p. 113)

En Isócrates se da también esta consideración crítica. Si el orador es honesto no teme enfrentarse al pueblo, al demos reunido en asamblea, y para ello requiere valentía y estar muy convencido de la verdad que reclama. Isócrates valora la democracia pero sabe que el disfrute de la libertad



de hablar (*parresía*) en un sentido positivo y la democracia se llevan mal. Isócrates muestra desconfianza en el demos incluso en forma no muy lejana al texto del *Viejo Oligarca*. Platón no culpa a la libertad de palabra (*parresía*) por la posibilidad democrática de que sean los peores quienes gobiernen. Para el filósofo ateniense el peligro para la ciudad proviene más bien de que cada uno quiera seguir su propio estilo de vida. “El peligro principal de la libertad y de la libertad de palabra en una democracia es el que resulta cuando todos y cada uno tienen su propia forma de vida, su propio estilo de vida”. (2004, p. 119) La libertad incluye también el poder escoger un modo de vida.

Demóstenes no cuestiona la constitucionalidad democrática y su uso de la *parresía*. Más bien: “Insiste en el hecho de que él, como ciudadano particular, utilizará la *parresia* porque debe decir con atrevimiento la verdad acerca de las malas políticas de la ciudad y afirma que haciéndolo corre un gran riesgo, pues es peligroso para él hablar libremente, dado que los atenienses son muy reacios a aceptar ninguna crítica en la Asamblea”. (2004, p. 121)

Platón y la escritura: *Fedro*

Entre los varios temas que Platón trata en el diálogo *Fedro* están la retórica y la escritura. Foucault alude brevemente a ambos temas. Sin detenerse demasiado en el análisis de la escritura, sin embargo, parece poner mucho interés en polemizar con la posición de Jacques Derrida quien sostiene que la filosofía occidental, por su logocentrismo, ha marginado o subordinado la escritura y favorecido el lenguaje verbal (fonocentrismo). Y entre los responsables de esa subordinación de la escritura ubica a Platón. Este análisis lo lleva a cabo en un artículo ya famoso “La farmacia de Platon”, contenido en su libro *La dissémination*. Foucault argumenta en contra de esa posición (aunque sin mencionar a Derrida) afirmando que Platón se refiere al logos tanto en su forma verbal como escrita: “Platón no pone en absoluto por un lado lo que sería el discurso oral (*logos*) y por otro lado el discurso escrito. Hay que señalar que a lo largo del texto, a lo largo de esta cuarta parte, la palabra logos se relaciona sea con el discurso escrito, sea con el discurso oral, sea, por último, con un discurso cuyo carácter escrito u oral queda sin determinar”.



Después de que Fedro escucha el discurso de Sócrates lo compara con el que había pronunciado Lisias y concluye que éste es solo un logógrafo, un hombre de la escritura. Por el hecho de que es un discurso escrito, Fedro lo califica de un discurso chato y malo. Pero Sócrates le responde que no hay nada malo en ser escritor. En palabras de Foucault: “No despreciemos a los logógrafos, dice, pues la diferencia no es entre lo escrito y lo oral. En sí, dice Sócrates, no hay nada ruin (*aiskhrón*: de vergonzoso) en escribir esos discursos. La cosa empieza a ser ruin (*aiskhron*) cuando no se habla, ni por escrito ni oralmente, de una manera bella, sino mala”. (Foucault, 2009, p. 334) Lo que importa, dice Sócrates, es saber qué es un buen discurso; no que sea oral o escrito. Fedro propone que para que sea un buen discurso (oral o escrito) “quien escribe debe tener conocimiento de lo verdadero (*alethés*) acerca de las cosas a que se refiere”. (Ibíd., p. 334) En cambio, la retórica es indiferente al conocimiento verdadero, pues tanto puede defender una tesis como su contraria; es también indiferente a lo justo y a lo injusto, pues puede defender tanto lo uno como lo otro. La primera condición de un buen discurso es que sea verdadero. Pero Sócrates no se contenta con decir que de antemano uno tenga que saber la verdad cuando dice un discurso verdadero: “Es preciso, antes bien, que la verdad sea una función constante y permanente del discurso”. (p. 335) Y Sócrates cita un apotegma que luego Plutarco reproduce: “Un arte auténtico (*étimos tekhnē*) [...] no existe y no podrá existir en el futuro sin estar atado a la verdad”. (p. 335) Si el alma debe ser conducida por los discursos –como pretende la retórica–, deberá ser una psicagogia, una auténtica conducción de las almas. Y eso la retórica no lo puede hacer, porque no basta pasar de un discurso que haga valer lo justo a otro que haga valer lo injusto; o pasar de lo verdadero o falso. Solo la dialéctica (la filosofía) es el tipo de discurso que puede tener como función constante la relación con la verdad. La dialéctica está por encima de la retórica. “El conocimiento del Ser por la dialéctica y el efecto del discurso sobre el ser del alma por la psicagogia están unidos”. (p. 339) Por medio de la dialéctica el alma accede al conocimiento del Ser. El acceso a la verdad requiere una relación del alma consigo misma. La retórica no puede hacer eso porque es indiferente a la verdad. En el manuscrito que Foucault lleva consigo para la conferencia de ese día, y que los editores ponen en nota a pie de página, dice lo siguiente: “no hay división alguna entre *logos* y la escritura, sino entre dos modos de ser del logos: un modo de ser retórico, que omite tanto el problema del ser al cual es indiferente



como el ser del alma a la cual se dirige a través de la adulación; un modo de ser filosófico, ligado a la verdad del Ser y a la práctica del alma y que comporta la transformación de ésta". (p. 341, nota)

Como se sabe, Platón trata nuevamente el tema de la escritura en la Carta VII. Y afirma que él no ha escrito nada, y que los que pasan por ser escritos suyos, en verdad son del joven Sócrates. Foucault, en este mismo curso de 1983, también se refiere a la mencionada carta platónica. Y llega a la misma conclusión en el análisis del *Fedro*, pero es más explícito en rechazar que se trate de un logocentrismo. "Si el rechazo a la escritura del que les hablaba debe considerarse en el sentido que yo sugiero, no hay que ver de ninguna manera en él algo semejante al advenimiento de un logocentrismo en la filosofía occidental". No hay relación entre lo que Platón dice de la escritura y una valorización o desvalorización del logos. No se trata de la inauguración del logocentrismo. Lo que adviene es algo distinto. "Es el advenimiento de la filosofía cuyo real mismo sería la práctica de sí sobre sí". (Ibíd., 263) Como veíamos, la filosofía como dialéctica es conocimiento del Ser pero éste requiere una cierta relación del alma consigo misma. No hay una oposición entre logos y escritura, sino entre retórica y dialéctica (filosofía).

En breve, en este nuevo acercamiento de Foucault a la retórica no se fija ya en ella como canon de las bellas letras que era la idea que tomó en consideración cuando la contraponía a la literatura; ahora contrapone la retórica a la filosofía, pero se trata de la retórica en el sentido del discurso que pretende persuadir con indiferencia a la verdad y la justicia. En efecto, a partir del giro ético de su pensamiento, Foucault concede mucha importancia al hecho de decir la verdad con franqueza, lo cual se opone a la retórica que busca un discurso velado, enmascarado en tropos y figuras. Quintiliano, sin embargo, reconoció que el hablar con libertad (*parresía*) es también, una figura, una figura natural porque no vela el discurso; el grado cero de la retórica, lo califica Foucault. Sócrates y Platón juzgan que la retórica es el discurso de la apariencia y que no puede juzgar ni de la verdad, ni del bien ni de la justicia. Ahora bien, la democracia requiere que se hable con franqueza, que se tenga la libertad para decir la verdad sin cortapisas, de lo contrario se cae en la demagogia. La demagogia la percibe Platón en la democracia ateniense; de ahí su énfasis en el discurso

verdadero, el bien y la justicia. Pero aquí puede surgir una objeción, pues vimos que la retórica necesitó de la democracia para su desarrollo. Así lo afirman con toda claridad tanto Nietzsche como Todorov. No hay ninguna contradicción. Es un hecho que la retórica nació en la democracia ateniense y se desarrolló en la república romana; no solo nació y se desarrolló en ese ámbito sino que la misma democracia requería de la libertad para hablar, para dirigirse al público, para favorecer o rechazar determinadas leyes o determinadas decisiones políticas. Pero también es un hecho que la retórica puede convertirse en demagogia. Platón subrayó esto último y por eso no defendía ni la democracia ni la retórica. El buen discurso ha de ser verdadero, y éste no se encuentra en la retórica sino en la dialéctica (o filosofía). Los sofistas desarrollaron el arte de la elocuencia, la retórica; pero Platón considera que un buen arte (*tekhné*) debe poder distinguir la verdad y la justicia. El arte del buen discurso debe estar siempre atento a la verdad. Foucault considera que debe haber una relación permanente entre la ética y la política y entre ambas y la verdad, y viceversa.





Bibliografía

Abraham Th. (2003). *El último Foucault*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Aristóteles (1995). *Constitución de los atenienses*, Madrid: Gredos.

Derrida, J. (1997). La farmacia de Platón. En *La Diseminación*. Madrid: Fundamentos.

Foucault M. (1996). *De lenguaje y literatura*. Barcelona: Paidós.

Foucault M. (2004). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Barcelona: Paidós.

Foucault M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros*. México: Fondo de Cultura Económica.

Foucault M. (2009a). *Le courage de la vérité. (Cours 1984)*. Paris: Gallimard/Seuil.

Platón (1992). *Gorgias, Diálogos*, vol. II. Madrid: Gredos.

Platón (1992). *Fedro, Diálogos*, vol. III. Madrid: Gredos.



Calle 59A No. 63-20, Autopista Norte,
Núcleo El Volador, Bloque 43, oficina. 419

Conmutador: (57-4) 430 98 88 Ext. 46218 Fax: (57-4) 260 44 51

Correo electrónico: redestetica_med@unal.edu.co

Medellín, Colombia, Sur América