

El concepto de *Parrhesía* en Foucault

Hugo Alazraqui*
halazraqui@intramed.net

Resumen

En el presente trabajo intentaré mostrar la construcción del concepto de la *parrhesía* en los tres últimos cursos dictados por Michel Foucault en el *Collège de France*. En estos últimos cursos el autor parece querer realizar un movimiento conclusivo de cierre o al menos de definiciones respecto a su obra y a la filosofía en general. El concepto "araña" como él lo llama de *parrhesía* le sirve para ir realizando sus últimas reflexiones teóricas. Por último trataré de señalar como esas reflexiones finales de Foucault, que implican el sujeto y la ética, lo acercan a algunas posiciones del psicoanálisis.

Palabras clave: ética, *parrhesía*, verdad, poder, psicoanálisis, sujeto.

Abstract

In this paper, I will try to show the construction of the concept of parrhesia on the last three courses taught by Michel Foucault in the *Collège de France*. In these years the author seems to want to make a final move of closing or at least definitions regarding his work and philosophy in general. The concept "spider" as he calls it of *parrhesía* serves to go making its latest theoretical reflections. Finally I will try to point out how those final thoughts of Foucault, which involve the subject and ethics, approach to some positions of psychoanalysis.

Keywords: ethics, parrhesia, truth, power, psychoanalysis, subject.

Introducción

Intentaré mostrar la construcción del concepto de la *parrhesía* en los tres últimos cursos dictados por Michel Foucault en el *Collège de France* (1982¹, 1983² y 1984³).

* Hugo Alazraqui es Coordinador del Comité de Ética de la investigación de la UNLa. Se desempeñó como Jefe del Servicio de Salud Mental del Hospital Eva Perón de San Martín hasta abril de este año. Es Master en Metodología de la Investigación (UNLa), Doctorado en Psicología (UBA) y Doctorando en Filosofía (UNLa)

¹ Foucault, Michel, *La Hermenéutica del sujeto: Curso en el Collège de France: 1981-1982*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.

² Foucault; Michel, *El gobierno de sí y de los otros: Curso en el Collège de France: 1982-1983*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011

El autor convivía con su enfermedad y eso se trasfiere a los textos. Trabaja lo que llama el ciclo de la muerte de Sócrates como momento fundamental del discurso filosófico occidental. Parece querer realizar un movimiento conclusivo o al menos de definiciones respecto a su obra y su posición filosófica, el concepto "araña"⁴ de *parrhesia* le sirve para realizar estas reflexiones teóricas. Por último señalaré como esas reflexiones finales de Foucault, que implican el sujeto y la ética, lo acercan a posiciones del psicoanálisis.

Delimitación del concepto

El autor va a ir construyendo progresivamente el concepto de *parrhesia*. Primero lo hace en forma negativa contraponiéndola a otras nociones: la adulación y la retórica.⁵ La adulación es un adversario moral contra el cual hay que luchar, en cambio la retórica es un antagonista técnico del cual la *parrhesia* puede servirse, pero liberándose de sus reglas y bajo límites muy estrictos. La *parrhesia* se distingue de la adulación en que no trata de engañar mediante la falsa alabanza y argumentando a favor de las opiniones dominantes para ganar el favor del público. Tampoco es retórica en tanto no es simplemente una técnica de la persuasión más allá de la verdad o falsedad de los dichos; no se enseña como la retórica. Puede utilizar algún recurso retórico pero en definitiva es la ausencia de figuras retóricas. La retórica deshace el lazo entre el enunciador y sus dichos. No existe compromiso ninguno entre uno y otro. La *parrhesia* es todo lo contrario: un hablar franco, en que se dice lo que sinceramente se considera verdadero. El retórico busca un beneficio propio, lo guía el interés personal, ni la verdad ni el bien común. La figura del retórico se superpone a la del adulador. A la *parrhesia* la guía la generosidad no el interés particular.

La otra referencia negativa que toma es la de los actos de habla.⁶ Foucault va a decir que lo que tiene de distintivo la *parrhesia* no se halla en su estructura discursiva, pero tampoco en la pragmática, sino en una dramática. En el acto de habla pragmático, una palabra o frase tiene determinados efectos preestablecidos y configuran actos en sí mismas. El que la enuncia se halla inscrito en un contexto y detenta una autoridad en ese medio que le permite decir lo que dice y que sus dichos tengan el peso y los efectos que tienen. Además puede no tener ningún compromiso con lo que dice. Los efectos de lo que dice son previsibles. En cambio el *parrhesiasta* siempre corre un riesgo. El *parrhesiasta* tampoco ocupa una función institucionalizada, su palabra es siempre un límite al poder.⁷ La verdad que enuncia desafía el sentido común y al poder. En su palabra se halla también implícito un acto. Un acto de compromiso entre el enunciador, sus dichos y los oyentes. Se auto constituye a partir de la palabra ante sí mismo y ante los otros. Une su destino a los de sus dichos.

³ Foucault; Michel, *El coraje de la verdad: El gobierno de sí y de los otros II: Curso en el Collège de France:1983-1984*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011

⁴ Foucault; M., *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit. p.61.

⁵ Cfr. Foucault, Michel, *La Hermenéutica del sujeto*, op. cit.

⁶ Cfr. Foucault; M., *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit.

⁷ Ibidem p.172.

En la definición positiva del término se van a unir fundamentalmente tres características: en primer lugar la creencia auténtica en lo que se dice, en segundo el riesgo a que se expone y en tercero la verdad de lo dicho.⁸

Evolución histórica de la noción

Foucault en el curso del año 1982 va a ubicar a la *epimeleia heatou* (cuidado de sí) como forma general que incluye al más conocido *gnoti heatou* (conócete a ti mismo).⁹

Si bien la noción de “cuidado de sí” o de “inquietud de sí” queda opacada luego por el más específico “conócete a ti mismo” no ocurría así en la Antigüedad. La noción fundamental era la de *epimeleia*, destacándose así también la *parrhesía*. Porque la *epimeleia* implica a la *parrhesía*. Su proyecto original era el estudio de las técnicas de sí en la Antigüedad. Durante ese año va a ir puntualizando la oposición entre una *parrhesía* filosófica centrada en el vínculo entre maestro y discípulo en la Antigüedad y la que se da luego en la era cristiana entre personajes equivalentes.¹⁰ Sin embargo, más tarde, avanzando en la investigación del origen del término se deparará con dos sorpresas; en primer lugar la importancia asignada a la práctica del decir veraz sobre sí durante toda la Antigüedad.¹¹ La segunda sorpresa, que el término proviene en su origen del campo político y no del pedagógico o psicagógico (conducción de almas).

Entonces va a articular a lo largo de sus tres últimos cursos, para decirlo en forma sucinta, tres grandes etapas de la *parrhesía*. Tres pasajes de la *parrhesía* por diferentes ámbitos sociales y fases históricas con las consiguientes transformaciones en su significado. Estos tres momentos son: el político o pericleano, el filosófico que llama también socrático¹² y finalmente va a tratar lo que ocurrirá con la *parrhesía* en el cristianismo.

La *parrhesía* política pasa por un período positivo pero luego es criticada y toma un valor ambiguo. Se la critica conjuntamente con la democracia como sistema político. Se trata de pensarla entonces en sistemas autocráticos.

En la relación con el soberano como consejero y también como discípulo, se pasa entonces al campo filosófico, la conducción de las almas. Después al ámbito religioso, al cristianismo, donde también es objeto de crítica hasta su extinción progresiva.

Se tomarán entonces esencialmente estas tres grandes formas de la *parrhesía* en la Antigüedad, tal como la trabaja Esther Díaz: la política, la filosófica y la cristiana.¹³

⁸ Foucault; Michel, *El coraje de la verdad*, op. cit. p. 81.

⁹ Cfr. Foucault, Michel, *La Hermenéutica del sujeto*, op. cit.

¹⁰ *Ibidem*

¹¹ Cfr. Foucault; Michel, *El coraje de la verdad*, op. cit.

¹² Cfr. Foucault; Michel, *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit.

¹³ Díaz, Esther, *El cuidado de sí y la parrhesía filosófica como ruptura de la actividad política disponible en www.estherdiaz.com.ar fecha consulta 13-4-2014*

La *parrhesía* política

En *El Gobierno de sí y de los otros* se trata de la “*parrhesía* buena.”¹⁴ El autor va a trabajar esta etapa de la *parrhesía* en el texto de Eurípides *Ion* y en los de Tucídides acerca de Pericles. El *Ion* de Eurípides trata acerca de la epopeya del héroe homónimo quien procura obtener la *parrhesía*. Esta aparece como un derecho. Derecho que solo detentan los ciudadanos. *Ion* a largo de la obra va a demostrar su linaje para poder gozar de ese privilegio. En *Hipólito* Fedra se preocupa que su pecado le implique la pérdida de ese derecho a sus hijos. Es decir se trata de un derecho hereditario y privativo de los buenos ciudadanos. Para ejercerlo hay que demostrar linaje y el buen comportamiento de los ancestros. En las *Fenicias* Yocasta en diálogo con su hijo exiliado acuerda con este que en el extranjero el no tener *parrhesía* implica tener que callar la necedad y la locura de los poderosos. La *parrhesía* ya aparece como un límite al poder. En esta primera fase de la *parrhesía* política, no aparece el coraje como elemento central, sino el derecho. Tucídides va a hacer la descripción de la *parrhesía* buena, la Pericleana. Muestra como Pericles ejerce su derecho de *parrhesía*. No lo hace como cualquier ciudadano. El tiene un ascendente entre sus pares, un reconocimiento que lo hace el primero entre ellos. No tiene ningún interés en adular. Pericles ya goza de la consideración de sus pares.

Pero posteriormente, en el siglo IV se inicia una crisis de la *parrhesía* política; una crítica de la misma. Se producen entonces tres desplazamientos dentro de esta segunda parte de la *parrhesía* política. En primer término la *parrhesía* pasa de ser un derecho a representar una amenaza. Un riesgo tanto para el *parrhesiasta* como para la sociedad. Peligro de vida para el primero y para el segundo el deterioro del sistema político democrático en una demagogia. En segundo lugar, la reflexión acerca de la *parrhesía* ya no se limita al sistema democrático sino también a su ejercicio en la autocracia. En tercer lugar, en vez de dirigirse al conjunto de ciudadanos lo hace ahora al individuo particular, en su calidad de discípulo.

Se resalta el peligro que implica. Este lleva a pensar que es más fácil persuadir a uno que a muchos. Platón defiende abiertamente esta estrategia y considera que la *parrhesía* no es posible en el sistema democrático. Esta imposibilidad es para él estructural.¹⁵ En cambio en la autocracia, pese a su propia experiencia fallida en Sicilia, la *parrhesía* es posible. Platón va a decir que esa imposibilidad se debe a que en la democracia no es posible la diferenciación ética. En ella cada uno, cada ciudadano es un pequeño Estado y defiende sus propios intereses. En la tiranía el objeto de la *parrhesía* ya no es la *polis*, sino la *psykhé*, el alma del tirano. El alma es desde ya el ámbito de la diferenciación ética. Es la parte divina del hombre a través de la cual este puede distinguir el bien del mal. Aristóteles tendrá una posición algo más ambigua que Foucault denominará la “vacilación Aristotélica”. De hecho Aristóteles considera que cualquier forma de gobierno puede orientarse hacia el bien general o a los intereses particulares. Pero no hay algo como un alma del

¹⁴ Foucault; Michel, *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit. p. 184.

¹⁵ Foucault; Michel, *El coraje de la verdad*, op. cit. p. 79.

pueblo que distinga el bien del mal. En el sistema democrático no es posible distinguir el adulator y el demagogo del buen gobernante.

La paradoja de la democracia consiste en que si bien precisa de la *parrhesía*, para que no degenera en una demagogia, en los hechos persigue a los *parrhesiastas*. Por otra parte, la *parrhesía*, si bien precisa de la democracia para desarrollarse introduce en ese sistema basado en la igualdad, la diferencia; el ascendente, o reconocimiento que distingue a unos de otros. Pese a esa necesidad mutua, existiría una relación dilemática entre ambas.¹⁶

La *parrhesía* filosófica

Foucault trabaja el pasaje de la *parrhesía* desde el campo político al filosófico en los diálogos platónicos referidos al ciclo de la muerte de Sócrates. Es alrededor de la figura de Sócrates que va a ir delimitándose, según Foucault, buena parte de lo que es la tradición filosófica de Occidente. En la “*Apología*” aparece como Sócrates se defiende de las acusaciones que se le hacen; una de ellas es no haber participado en la vida política de la ciudad. Sócrates va a decir en su defensa que no lo hizo porque tenía otra misión que cumplir ordenada por el Dios¹⁷ y que si se hubiera dedicado a la vida política, no habría podido realizar lo encomendado porque lo hubieran ejecutado, pero que de todos modos no incumplió en sus deberes como ciudadano, que siempre que fue convocado cumplió sus obligaciones cívicas e inclusive se arriesgó a contradecir en los hechos, no con palabras, a los poderes vigentes. Su actividad ética no consistía en la política, en hablar en la Asamblea, sino que la concebía como *ergon*, como trabajo junto a los ciudadanos, día a día, en la plaza pública, hablando con ellos en su mismo lenguaje y no en la jerga política ni con los artificios propios de la retórica,¹⁸ con espontaneidad, sin engaños en el lenguaje cotidiano. El *logos*, el discurso racional, era pensado, en la Grecia antigua, como naturalmente ligado a la verdad, asociado en forma necesaria a la misma. Solo un mal uso del mismo podría llevar al error. Las acusaciones que Sócrates va rebatiendo, van definiendo su actividad, su rol y la importancia del mismo para la polis. Al mismo tiempo delimita así el lugar de la filosofía diferenciándolo de la política.¹⁹ Se le imputa también inculcar doctrinas falsas y de corromper a los jóvenes. Sócrates replica que él no tiene una doctrina que enseñar, ni discípulos, porque no es un maestro. Su misión es incitar a los hombres al cuidado de sí; a la reflexión acerca de lo que hacen; a conciliar su hacer al *logos*; a dar cuenta de lo que hacen. El saber no funciona aquí como un dato a priori sino de una función constante de interpelación del sujeto a sí mismo y a los otros. Esa es la tarea filosófica, la misión que tiene Sócrates: interrogarse e interrogar al otro, incitarlo a que cuide de sí, es decir, de su *logos*, de su virtud, su alma y de la verdad por encima de los bienes materiales. Sócrates, al recibir del oráculo la enigmática frase que decía que él era el más sabio de los hombres, la pone a prueba. Inte-

¹⁶ Cfr. Foucault; Michel, *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit.

¹⁷ Cfr. Foucault; Michel, *El coraje de la verdad*, op. cit.

¹⁸ Cfr. Foucault; Michel, *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit.

¹⁹ Cfr. Foucault; Michel, *El coraje de la verdad*, op. cit.

rroga a hombres de todos los estratos sociales, descubre que todos tienen algo en común; creen saber. Eso distingue a Sócrates de los demás y a la vez le impone su misión. En la *parrhesía* filosófica ya no se trata de la relación con la polis, sino con el discípulo y ya no de la retórica, sino de una erótica de la relación discípulo-maestro.²⁰

Foucault toma de Dumezil, la interpretación de una de las últimas frases de Sócrates, en la que encarga a Critón pagar la deuda de un gallo a Esculapio. Este análisis de Dumezil muestra como la *parrhesía* filosófica, es decir, la cuestión de la verdad, es indisoluble del cuidado de las almas. Sellando así la unión de ambos conceptos: *parrhesía* y cuidado de sí.²¹ Dumezil destaca en su análisis que la recomendación de Sócrates está dirigida explícitamente a Critón. Este es quien lo incita a fugarse, no respetar la sentencia de muerte que se le había impuesto. Como argumento, entre otros, dice que él y los otros amigos serán reprochados por la opinión pública por no haberlo ayudado. Sócrates rebate a Critón diciendo que no se debe uno guiar por la opinión de cualquiera sino solo por la de los expertos. Que además las Leyes de la ciudad, si bien en este caso cometían una injusticia, son las que permiten que la polis pueda funcionar y que los ciudadanos vivan en ella en paz y tranquilidad.

La interpretación de Dumezil es que las falsas opiniones son la enfermedad (*nosos*) y que solo la verdad podía curarlas, que la enfermedad del alma eran esas falsedades y que su cura es la verdad. La deuda con Esculapio no debe descuidarse (*me ameletes* de la misma raíz que *epimeleia*) por que la cura del alma, el cuidado del alma depende de la cura por la verdad, la *parrhesía*. Cura de lo falso, de la mentira, por la verdad. De ese modo Sócrates en los libros que hablan de su condena y muerte va a definir la *parrhesía* filosófica diferenciándola de la política y en buena medida va a marcar, para Foucault, todo el curso de la Filosofía Occidental hasta nuestros días. El autor habla de una inflexión en el discurso filosófico a partir de ese momento.

***Parrhesía*, cinismo y cristianismo**

Como antecedente del pasaje de la *parrhesía* filosófica a la cristiana va a destacar la filosofía cínica fundamentalmente en dos aspectos.²² El primero de ellos positivo: encarna un extremo de la *parrhesía* filosófica porque no se conforma con la armonía entre el decir y el hacer, entre *logos* y *ethos* sino que encarna la verdad como forma de vida: el cínico no se dispone a hablar ni a trabajar con los ciudadanos. Muestra en su forma de vida la verdad.²³ Escandaliza el pueblo con su mendicidad su desnudez, para denunciar la falsedad de la moral ciudadana. Funciona, según Epícteto como un explorador que se adelanta por terreno desconocido para luego retornar y mostrar a los ciudadanos lo que ha visto y como deben proceder.

²⁰ Cfr. Foucault; Michel, *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit.

²¹ Cfr. Foucault; Michel, *El coraje de la verdad*, op. cit.

²² Cfr. Foucault; Michel, *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit.

²³ Cfr. Foucault; Michel, *El coraje de la verdad*, op. cit.

Además, el cinismo representa un extremo en sentido negativo al mostrar los vacíos, las ausencias que el cristianismo luego ocuparía. Son notorios los puntos en común entre la vertiente ascética del cristianismo y el cinismo.

Foucault dice que contrariamente a lo que se supone, el cinismo no fue un movimiento aislado y circunstancial sino que perduró durante gran parte de la antigüedad y fue antecedente de movimientos contemporáneos. Ya en el cristianismo va a describir también un viraje en la percepción de la *parrhesía* desde una valoración positiva a una negativa.

Foucault distingue tres momentos en la *parrhesía cristiana*. El primero se trata de los pre-cristianos, se refiere a Filón y a la Biblia de los Setenta. El segundo es el de los primeros cristianos, los neotestamentarios. El tercero es el de la institucionalización del cristianismo, el apostólico.

En un primer momento la *parrhesía* es vista positivamente y fundamentalmente se trata de la relación directa, sin intermediaciones, con la divinidad. Es la felicidad del encuentro con Él, el goce místico, la beatitud. Él es *parrhesía*, es verdad, ya sea en su bondad o en su ira manifiesta.

En el segundo momento la *parrhesía* se liga al coraje del predicador. Aquel que transmite la verdad de las Escrituras corriendo el riesgo de morir. Es el tiempo de los mártires cristianos sacrificados en su tarea evangelizadora.

El tercer momento es el de la institucionalización del cristianismo. En este ocurre un viraje completo respecto de la valoración de la *parrhesía*. Ahora ya no es bien vista. Se considera arrogante tratar de acceder a lo divino sin la intermediación de la Iglesia. La confianza y la fe ciega que predominaban primero, ahora se sustituye por la desconfianza en sí mismo y en los compañeros. El pecado puede venir de cualquier lado. El cuidado de sí que era *parrhesía* ahora es suspicacia y temor.

Importancia del concepto de *parrhesía*

Frédéric Gros destaca las prácticas de sí como principios fundamentales de organización de toda la obra foucaultiana y como vimos indisolubles del discurso veraz, de la *parrhesía*:

Foucault encontraba, al final de su vida, el coronamiento conceptual de su obra; como si dijéramos: su principio de consumación. Puesto que –hay que recordarlo una vez más– las prácticas de sí (como lo habían sido en su momento los dispositivos de poder) no son presentadas por Foucault como una novedad conceptual, sino como el principio de organización de toda su obra y el hilo conductor de sus primeros escritos²⁴

Foucault le asigna al concepto una importancia fundamental en la antigüedad al punto de considerar que la Filosofía Antigua “[...] se revela como una *parrhesía*.”²⁵ Sin embargo, el concepto de *parrhesía* fue poco problematizado y solo hay un texto específico en la antigüedad. La *parrhesía* política es considerada por Foucault como el problema principal del pensamiento político en toda la Antigüedad.

²⁴ Foucault, Michel, *La Hermenéutica del sujeto*, op. cit. pp.486-487.

²⁵ Foucault, Michel, *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit. p.347.

Desde el ámbito político como derecho y luego como ejercicio peligroso se desplaza a su uso filosófico y psicagógico. Ese desplazamiento por un lado alejaba al autor de su intención original pero por otro lo acercaba y evidenciaba las relaciones entre verdad, sujeto y poder que habían sido siempre su preocupación. Decía: “La articulación entre los modos de veridicción, las técnicas de gubernamentalidad y las prácticas de sí fue, en el fondo lo que siempre intenté hacer.”²⁶

O como señala Esther Díaz: “Foucault siempre ha pretendido saber cómo el sujeto entra en los juegos de la verdad”²⁷ Entonces, Foucault va a repensar y definir su enfoque filosófico en relación a esos tres polos de interés que sostuvo durante toda su obra. A partir de su forma de concebir la relación entre esos tres aspectos va a definir también las otras corrientes filosóficas de las que procura diferenciarse en esas tres funciones, se esbozan los elementos y las características, a mi juicio, más fundamentales de lo que será la filosofía moderna. Me parece que esto constituye el ser moderno de la filosofía²⁸

Respecto de esos polos de interés va a decir que efectuó tres desplazamientos para estudiarlos: del tema del conocimiento al de la veridicción, del tema de la dominación al de la gubernamentalidad, del tema del individuo al de las prácticas de sí-se puede estudiar, sin reducirlas jamás unas a otras, las relaciones entre verdad, poder y sujeto²⁹

Habla ya no de conocimiento sino de modos de veridicción. Va a definir el modo de veridicción *parrhesiástico* en oposición a otros tres: el profético, el del sabio y el del técnico. Dice que si bien se dan en conjunto y mezclados esos diferentes modos se hallan claramente definidos en la Antigüedad.

En el modo de veridicción profético el profeta transmite un saber que no es suyo. Él es el simple intermediario, no habla en nombre propio. Enuncia la verdad sobre algo futuro, aun no acontecido, algo que les está vedado a los hombres conocer. Su decir es enigmático, requiere de interpretación.

El segundo modo de veridicción es el del sabio. Este no está impelido a hablar como el *parrehsiasta* para el bien general y aún a costa de su propio interés. El sabio se reserva, solo habla si es consultado y aun así su decir también es enigmático, no tiene la obligación del decir claro y espontáneo del *parrehsiasta*. No habla del futuro pero siempre apela a principios generales desde los cuales analiza lo particular. Su saber es acerca del Ser.

El técnico como tercer modo de veridicción habla en forma clara pues tiene la obligación de enseñar. Se trata del artesano, del médico, de aquellos que se dedican a un oficio que requiere experiencia, práctica y de un maestro para su transmisión. Pero a diferencia del *parrehsiasta* no corre riesgos. Al contrario genera en el discípulo afecto, respeto y agradecimiento.

El *parrehsiasta*, como último modo de veridicción, esta impelido a hablar no del Ser o del futuro sino de lo que acontece ahora, de la verdad sobre sí, de la

²⁶ Foucault; Michel, *El coraje de la verdad*, op. cit. p.27.

²⁷ Díaz, Esther, *Entre la tecnociencia y el deseo. La construcción de una epistemología ampliada*, Buenos Aires, Biblos, 2010. p.30-31.

²⁸ Foucault; Michel, *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit. pp. 358-359.

²⁹ Foucault; Michel, *El coraje de la verdad*, op. cit. p.27.

coherencia entre lo que se hace y lo que se dice. Debe hablar en forma clara y con el lenguaje cotidiano. No en forma ambigua o enigmática como el profeta o el sabio. Pero a diferencia del técnico que es claro también en sus dichos, él si corre riesgo y su saber no es un saber práctico es un saber ético.

El autor habla de tres polos que el desplazamiento de la *parrhesía* del ámbito político al filosófico deja al descubierto: verdad, poder y sujeto. A partir de uno de esos polos, centros de su interés desde siempre, va a proponer los modos de veridicción, e intenta realizar una ontología del decir veraz que no sea epistemológica sino ética.³⁰ Los modos de veridicción y estos centros de interés le sirven para describir otras corrientes filosóficas de las que se diferencia y la suya propia.

Su propuesta es que estos tres ámbitos o polos de interés, de la verdad del saber y del poder deben estudiarse evitando la reducción de los unos a los otros puesto que son mutuamente constituyentes.

Por otro lado diferenciándose de ellas define una línea filosófica que llama profética, otra de la sabiduría y una tercera de la *tekhné*. La profética augura que esos tres aspectos hallaran en el futuro una conciliación y se unirán entre sí. La línea filosófica de la sabiduría concilia de hecho los tres polos en un enfoque también conjunto. La línea filosófica que denomina de la *tekhné* propone mantener los tres polos separados y estudiarlos en forma aislada dado que los considera inconmensurables entre sí.

La posición de Foucault será la del decir veraz *parrhesiástico* en la cual, si bien esos saberes son irreductibles, hay que estudiarlos en conjunto en sus relaciones recíprocas sin confundirlos, esto es, mantener su separación y estudiar sus vínculos.³¹ La filosofía debe mantener una actitud crítica, en el sentido de marcar límites. Tanto de la ciencia, como del poder político y también respecto de ellos. No debe decir a la ciencia que es cierto o falso, ni a los poderes la forma de gobernar, tampoco tiene como función liberar al sujeto.³²

En la última clase que da en el Collège de France en el año 84, deja en el borrador (a partir del cual se reconstruyeron los cursos) una definición de la verdad sumamente interesante. Va decir que la verdad siempre es lo otro. Es la alteridad, nunca es lo mismo.³³ Es lo diferente lo que va contra la corriente, lo que no es aceptado por el sentido común establecido o por el paradigma imperante.

La verdad siempre cuesta, se corre un riesgo. Si su interés, como él lo expresa, siempre había sido el de unir el tema del saber al del poder y al de la subjetivación; podría afirmarse que a la luz de ese objetivo y de esa concepción de la verdad que la *parrhesía* y su riesgo definen su postura ética, la *parrhesía* como acto ético en que el sujeto se responsabiliza, acepta un riesgo y de ese modo se constituye, ante sí mismo y los otros.

³⁰ Cfr. Foucault; Michel, *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit.

³¹ Cfr. Foucault; Michel, *El coraje de la verdad*, op. cit.

³² Cfr. Foucault; Michel, *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit.

³³ Cfr. Foucault; Michel, *El coraje de la verdad*, op. cit.

Psicoanálisis y *parrhesía*

En este apartado me interesa buscar los puntos de contacto entre la noción de *parrhesía* y el enfoque psicoanalítico. Foucault en sus últimos desarrollos se acerca a determinadas posiciones de la teoría psicoanalítica que es interesante destacar.

Como plantea al final de su obra Foucault propone una filosofía que abarque la subjetividad pero también una reflexión política desde una actitud ética articuladas al concepto de *parrhesía*. Este acercamiento a la cuestión del sujeto es un primer punto en común con el psicoanálisis ya que éste es uno de sus conceptos fundamentales; si bien en un caso se trata de un sujeto histórico social y en el otro de un sujeto del inconsciente considero que no son excluyentes. Tal vez, siguiendo a Foucault, sea imposible pensarlos en forma desarticulada.

En su análisis de la *parrhesía* Foucault estudiará pormenorizadamente los diálogos de Platón y su personaje protagónico, Sócrates.

Lacan en el seminario del año sesenta que dedica al tema de la transferencia tomará a *El Banquete* de Platón en referencia permanente a la figura de Sócrates. De este dirá que generó la primera y más prolongada transferencia de la historia.³⁴ También destaca que Sócrates solo admitía detentar un saber: acerca del amor. La transferencia es uno de los conceptos fundamentales del psicoanálisis y desde Freud es difícil negar su carácter de amor auténtico salvo por que la situación analítica es la causante y que tendría un grado menor de libertad.³⁵ Es sabido que para Freud el descubrimiento de la transferencia que surgía en el tratamiento con sus pacientes fue una sorpresa. Un imprevisto que lo preocupó ya que podía poner en riesgo la seriedad, credibilidad de su método y de todo su descubrimiento ante los ojos de la ciencia.

Foucault toma a *Gorgias* donde se explica el procedimiento que Sócrates propone para llevar a cabo su interrogación. Va a dar tres condiciones necesarias para la realización del mismo. Condiciones que deben observar los dos interlocutores en el diálogo. Deben profesarse entre sí amistad, *eunóia*. Deben conocer del tema, saber, *episteme*. Pero no de oídas sino lo que saben y consideran cierto por su experiencia y pueden defender en nombre propio. En tercer lugar la franqueza, la *parrhesía*.

Respecto del contexto psicoanalítico Freud enunciará también condiciones que deben ser observadas por parte del analista y del analizante para que sea posible un análisis. En primer lugar debe haber un lazo transferencial. La transferencia es una relación de afecto que reproduce lazos previos con las figuras más importantes en la constitución subjetiva del analizante que se reactualizan en el tratamiento. No se trata de la *eunóia*, la amistad que pide Sócrates, pero es también un lazo afectivo. Por parte del analista debe haber abstinencia, un deliberado esfuerzo por no

³⁴ Cfr. Lacan, Jacques, *La Transferencia: Seminario VIII: 1960-1961*, Buenos Aires, Escuela Freudiana de Buenos Aires-Biblioteca, 1982.

³⁵ Cfr. Freud, Sigmund, *Observaciones sobre "el amor de transferencia"*, en Obras Completas T. II, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1981.

darle a lo que se escucha una importancia preestablecida;³⁶ también evitar otorgar sentidos propios a los dichos del sujeto. Esta actitud crea la posibilidad que el discurso no sea rápidamente significado e interpretado. La contrapartida por parte del paciente es decir todo lo que va pensando sin censuras, según se le ocurren y sin un orden preestablecido. El analista no interpreta desde un saber constituido, solo habla desde un saber muy personal que está vinculado a su propio análisis, es decir, de aquello de lo que puede dar cuenta por su propia experiencia de análisis. Una *episteme*, un saber, no dado y universal sino propio y singular del que puede dar fe y hablar en nombre propio. De parte del analizante la asociación libre³⁷ y la no censura de las ocurrencias parecen claramente vinculadas con la *parrhesia*. Sócrates tampoco parte de un saber dado sino de saber que no sabe. Conocer la verdad no es un requisito previo para la práctica de la *parrhesia* socrática sino una “función constante”³⁸ y el producto de este encuentro en esas condiciones particulares. El sujeto no se halla excluido como en el discurso científico moderno, es parte del proceso.

En psicoanálisis la pregunta va a ser del analizante y el rol activo de Sócrates, en ese demostrar que no se sabe, no será el del analista. El analizante avanzará entre respuestas provisionarias hacia un saber de sí incompleto por estructura. La verdad no provendrá de una fuente oracular, ni del sentido común, ni de la conciencia del sujeto, sino de sus fallidos; olvidos, sueños, es decir, de las producciones de su inconsciente; de lo que es marginal a la racionalidad. El psicoanalista no detenta la verdad sino el analizante, aunque no lo sepa; tiene un saber que no sabe. El analista, como Sócrates, sabe que no sabe, pero el analizante en contrapartida no sabe que sabe. Ese saber no sabido es el inconsciente descubrimiento que distingue al psicoanálisis de las otras áreas del conocimiento. El psicoanálisis apunta a que el saber está en el discurso mismo.

En *Laques* se asevera que el único maestro es el logos.³⁹ Pero así como es necesaria a la *parrhesia* el maestro, en el trabajo sobre el inconsciente es preciso el analista. Foucault propone a la relación *parrhesiástica* como precursora de la del analista y el analizante.

El psicoanálisis propone un saber que es en acto, elaboración en el decir mismo; saber propio del sujeto que lo interpela, que habla en él a través del lenguaje. En la *parrhesia* el compromiso que subjetiva es el vínculo que se establece entre el sujeto y el enunciado. En el psicoanálisis el compromiso es con la enunciación, no con lo que se tiene intención de decir, con el contenido de los enunciados, sino con lo que efectivamente es dicho. Una verdad que se revela en el acto de decir, es decir en la enunciación, en lo que se dice involuntariamente en forma de un fallido o se elabora en forma no consciente como por ejemplo en un sueño. El compromiso aquí consiste en considerar el fallido como portador de una verdad y no

³⁶ Cfr. Freud, Sigmund, *Consejos al médico en el tratamiento psicoanalítico* en Obras Completas T. II, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1981.

³⁷ Cfr. Freud, Sigmund, *La iniciación del tratamiento* en Obras Completas T. II, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1981.

³⁸ Foucault; Michel, *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit. p.340

³⁹ Cfr. Foucault; Michel, *El coraje de la verdad*, op. cit.

como error, en un caso compromiso con el enunciado en el otro con la enunciación.

La verdad en Foucault no es lo aceptado y establecido, la verdad irrumpe desde lo que es marginal al poder; como el inconsciente y sus productos lo son a la razón. Foucault, como se dijo, habla de cuatro formas de veridicción, la del sabio, del profeta, del técnico y la del *parrhesiasta*. Lacan va a definir cuatro discursos: el del amo, el de la histérica, el del universitario y el del analista;⁴⁰ es posible encontrar en esas dos formulaciones de tipos discursivos una vinculación, por ejemplo, puntos en común entre *parrhesía* y el discurso del analista.

El psicoanálisis en su dispositivo promueve un decir auténtico, franco, sobre sí, en el marco de un lazo transferencial que liga a los participantes sin ningún vínculo externo que los condicione. Para Foucault, el cuidado de sí implica el del alma, la verdad y la *phronésis* (logos o razón). *Psyché*, *alethéia*, y *ethos*.⁴¹ Actitud de cuidado de sí y de los otros que es una forma de vida, la del filósofo.

Dar cuenta de que se hace y por qué, decir lo que se piensa; compromisos éticos que tienen que ver con la *parrhesía* filosófica como la piensa Foucault y también con la ética psicoanalítica.

Bibliografía

- Díaz, Esther, *Entre la tecnociencia y el deseo. La construcción de una epistemología ampliada*, Buenos Aires, Biblos, 2010.
- El cuidado de sí y la parrhesía filosófica como ruptura de la actividad política* disponible en www.estherdiaz.com.ar
- Foucault, Michel, *La Hermenéutica del sujeto: Curso en el Collège de France: 1981-1982*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- El gobierno de sí y de los otros: Curso en el Collège de France: 1982-1983*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011.
- El coraje de la verdad: El gobierno de sí y de los otros II: Curso en el Collège de France: 1983-1984*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Freud, Sigmund, *Observaciones sobre “el amor de transferencia”, Consejos al médico en el tratamiento psicoanalítico, La iniciación del tratamiento* en Obras Completas T. II, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1981.
- Lacan, Jacques, *La Transferencia: Seminario VIII: 1960-1961*, Buenos Aires, Escuela Freudiana de Buenos Aires-Biblioteca, 1982.
- El reverso del psicoanálisis: Seminario XVII: 1969-1970*, Paidós, Bs. As.

⁴⁰ Cfr. Lacan, Jacques, *El reverso del psicoanálisis: Seminario XVII: 1969-1970*, Paidós, Bs. As., 1992. Cap.1.

⁴¹ Cfr. Foucault; Michel, *El coraje de la verdad*, op. cit.