

V Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2009.

Decir la verdad: democracia y gobierno de sí en el pensamiento de Foucault.

Nosetto, Luciano.

Cita:

Nosetto, Luciano (2009). *Decir la verdad: democracia y gobierno de sí en el pensamiento de Foucault*. V Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-089/269>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ezpV/rRD>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Instituto de Investigaciones Gino Germani

5° Jornadas de Jóvenes Investigadores

Nombre y Apellido: Luciano Nosetto.

Afiliación institucional: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

Correo electrónico: lnosetto@gmail.com

Eje problemático propuesto: 10. Derecho, ciudadanía y democracia.

Título de la ponencia: Decir la verdad: democracia y gobierno de sí en el pensamiento de Foucault.

Resumen: Al interior del pensamiento político contemporáneo, pocas obras han sido tan elusivas a la cuestión democrática como la de Michel Foucault. Sin embargo, la reciente publicación de sus cursos en el Collège de France de 1983-1984 trae nueva luz sobre la concepción foucauldiana de la democracia. El objetivo de esta ponencia es el de recuperar el tratamiento foucauldiano de la democracia, a partir de (1) la problematización de la tensión ineludible entre igualdad de derecho y desigualdades de hecho; (2) la consideración del discurso político y de la verdad en política, a partir de la recuperación de la noción clásica de *parrêsia*; y (3) la articulación entre democracia y *parrêsia*, en tanto prácticas del gobierno de sí y de los otros. En esta línea, se postula la pregunta por la actualidad del pensamiento foucauldiano de cara a los desafíos de las democracias contemporáneas.

DECIR LA VERDAD: DEMOCRACIA Y GOBIERNO DE SÍ EN EL PENSAMIENTO DE FOUCAULT

LUCIANO NOSETTO

El moderno derecho natural, en su postulación dogmática de la igualdad entre los hombres, ha intentado resolver el problema de la legitimidad de todo orden político en base al consentimiento de los individuos. Ocluido todo recurso de legitimación trascendente (cosmológico o teológico), la pregunta por la legitimidad de la política se conjuga en términos eminentemente democráticos: es sólo en el voluntario consentimiento de individuos libres e iguales que puede informarse la legitimidad de toda síntesis política moderna. En esta línea, el pensamiento político moderno es, de manera eminente, pensamiento de la democracia; y la cuestión democrática aparece, desde entonces, como la cuestión central de todo pensamiento político.

Ahora bien, al interior del pensamiento político contemporáneo, pocas obras han sido tan elusivas a la cuestión democrática como la de Michel Foucault. Y, sin embargo, esto no implica que la cuestión democrática haya sido completamente excluida del pensamiento de Foucault. Aunque marginal y episódico, hay en Foucault un cierto tratamiento de la democracia; hay, podríamos decir, una recepción doble y cruzada de la cuestión democrática en la obra de Foucault. Es, entonces, el objetivo de esta intervención el de recuperar este doble tratamiento foucauldiano de la democracia.

1. La democracia como discurso jurídico-político

Michel Foucault ha insistido en un análisis del poder centrado en la efectividad de su ejercicio. Sus análisis del poder psiquiátrico, clínico, penitenciario; sus análisis del ejercicio del poder en asilos, hospitales, escuelas, fábricas, prisiones han implicado una elusión sistemática y deliberada de la pregunta por la legitimidad, concentrándose en el análisis de los medios técnicos a través de los cuales las relaciones de poder capturan y atraviesan los cuerpos. A efectos de un análisis del ejercicio del poder, Foucault se ha desmarcado de manera recurrente de toda concepción del poder identificada con un lugar específico de lo social, un centro privilegiado o una cúspide irradiadora de efectos generales. El poder no se encuentra en la cima, en un vértice visible y discreto constituido por el Estado y sus aparatos, sino que, más bien, el poder está en todas partes, “el poder es coextensivo al cuerpo social” (DE2, 425). De esta manera, Foucault llama a “deshacerse del modelo del Leviatán”, de un tipo de análisis del poder centrado en el Estado, sus instituciones, sus procedimientos de

producción de liderazgos y decisiones públicas (HS1, 121-122). No se trata de analizar el poder en sus derechos y su legitimidad, sino en la efectividad de su ejercicio; no se trata de analizar el poder a partir del Estado y sus instituciones, sino a partir de la multiplicidad de relaciones de fuerza omnipresentes en la sociedad.

Y bien, en el marco de sus análisis sobre el poder disciplinario y biopolítico, Michel Foucault ha ensayado algunas hipótesis sobre la relación entre efectividad de los poderes y legitimidad democrática. Se trata de una serie de párrafos conjeturales y bastante episódicos, diseminados a lo largo de sus libros y sus cursos en el *Collège de France* (ver en particular PPS, 58-59; SEP, 195-196; IDS, 33-34; NBP, 68-69; DE2, 911) ¿Qué postula Foucault en estos párrafos? Y bien, tomemos uno de ellos, correspondiente al curso de 1975-1976, *'Il faut défendre la société'*. Probablemente sea éste el párrafo más simple y, probablemente también, el más problemático:

“Pourquoi la théorie de la souveraineté a-t-elle ainsi persisté comme idéologie et comme principe organisateur des grands codes juridiques? (...) cette théorie, et l'organisation d'un code juridique centré sur elle ont permis de superposer aux mécanismes de la discipline un système de droit qui en masquait les procédés, qui effaçait ce qu'il pouvait y avoir de domination et de techniques de domination dans la discipline et, enfin, qui garantissait à chacun qu'il exerçait, à travers la souveraineté de l'État, ses propres droits souverains. Autrement dit, les systèmes juridiques, que ce soit les théories ou que ce soit les codes, ont permis une démocratisation de la souveraineté, la mise en place d'un droit public articulé sur la souveraineté collective, au moment même, dans la mesure et parce que cette démocratisation de la souveraineté se trouvait lestée en profondeur par les mécanismes de la coercition disciplinaire. D'une façon plus serrée, on pourrait dire ceci: dès lors que les contraintes disciplinaires devaient à la fois s'exercer comme mécanismes de domination, et être cachées comme exercice effectif du pouvoir, il fallait bien que soit donnée dans l'appareil juridique et réactivée, achevée, par les codes judiciaires, la théorie de la souveraineté.” (IDS, 33)

La democratización de la soberanía aparece, para Foucault, como un sistema jurídico que “enmascara”, “borra” y “garantiza” el ejercicio efectivo del poder de las disciplinas. Mientras, por arriba, el discurso de la soberanía afirma el ejercicio democrático del poder, por abajo, las disciplinas ejercen un poder inédito de coerción individual. La democracia, entonces, aparece como una máscara jurídica que oculta la efectividad de unas coacciones múltiples, cotidianas, insidiosas. La democracia, entonces: un discurso jactancioso y charlatán de la soberanía popular que enmascara la multiplicidad de coacciones cotidianas.

Decíamos que éste es tal vez el párrafo más simple y más problemático sobre el

asunto. Su simplicidad es la de postular de manera unívoca y solemne que la democracia no es más que una fachada, una máscara, un velo. Su carácter problemático es, precisamente, el de habilitar una lectura ideológica de la democracia, una lectura de la democracia en los términos de un velo ideológico. Todo parecería indicar que la democracia es, en Foucault, un velo discursivo que oculta “lo real” del poder, una fachada ideológica que debe ser denunciada y recorrida a partir de un análisis “real” de los poderes efectivos. Y, sin embargo, postular en Foucault la presencia de una dimensión ideológica constituiría una inconsistencia de las más profundas, una inconsistencia que haría al corazón mismo de su pensamiento. Si Foucault ha recusado de manera sostenida y persistente toda teoría de la ideología, si Foucault no encuentra en la noción de ideología más que una nostalgia metafísica por el acceso a “lo real”, postular que Foucault considera a la democracia en los términos de un velo ideológico implicaría una inconsistencia irreductible en su pensamiento (ver, entre otros, DE2, 148-149, 228-236; GSA, 3-5). Y postular una inconsistencia tan evidente y absurda implicaría una profunda subestimación del autor. De modo que, si descartamos la idea de un Foucault absurdo, deberíamos sospechar que este párrafo no es tan simple y evidente como suponíamos; y que la relación entre soberanía democrática y ejercicio efectivo del poder es algo más complicada.

¿Cómo complicar, entonces, esta relación? ¿Cómo hacer de esta relación entre soberanía democrática y poderes efectivos algo inteligible? Creo que, en principio, deberíamos inscribir la noción de democracia al interior del tratamiento foucauldiano de la política, por un lado y de la soberanía, por otro. Y bien, entonces ¿cuál es el tratamiento de la política por parte de Foucault?

Digamos, para empezar, que la obra de Foucault ha sido leída, con razón, en los términos de un pensamiento panpolítico. Si la política es lo relativo al poder, y si el poder está en todas partes, entonces todo es político (ver, por ejemplo, DE1, 1063, 1486; PPS, 28). Sin embargo, esta lectura extendida del pensamiento foucauldiano en términos de un panpoliticismo desatiende una serie de innovaciones metodológicas y teóricas centrales que Foucault opera hacia mediados de la década del '70, a partir de la publicación del primer tomo de su *Histoire de la sexualité* y del dictado del curso *Il faut défendre la société*. Allí, Foucault presentará una concepción de la política que ya no coincide con la multiplicidad de los poderes omnipresentes en la sociedad. En palabras de Foucault:

“S’il est vrai que l’ensemble des rapports de force dans une société donnée constitue le domaine de la politique, et qu’une politique, c’est une stratégie plus ou moins globale qui essaie de coordonner et de finaliser ces rapports de force, je crois qu’on peut répondre à vos

questions de la manière suivante: la politique n'est pas ce qui détermine en dernière instance (ou ce qui surdétermine) des relations élémentaires et par nature neutres. Tout rapport de force implique à chaque moment une relation de pouvoir (qui en est en quelque sorte la coupe instantanée), et chaque relation de pouvoir renvoie, comme à son effet mais aussi comme à sa condition de possibilité, à un champ politique dont elle fait partie. Dire que «tout est politique», c'est dire cette omniprésence des rapports de force et leur immanence à un champ politique.” (DE2, 233)

De modo que si es verdad que las relaciones de poder son omnipresentes en la sociedad, deberíamos concebir a la política como el conjunto de las estrategias globales que atraviesan estas relaciones de fuerza múltiples, las enlazan, las coordinan, las integran o aislando lugar a hegemonías de conjunto. Si decimos que “todo es político” no es porque la política esté en todas partes sino, más bien, porque las estrategias políticas atraviesan las relaciones sociales de poder, integrándolas en un todo global. De este modo, poder y política ya no son lo mismo, poder y política ya no constituyen una ecuación cerrada. Más bien, la política opera a través de las relaciones de poder articulándolas estratégicamente a efectos de producir hegemonías de conjunto.

Esto, respecto de la política. Ahora bien, ¿en qué consiste la soberanía? En el curso *'Il faut défendre la société'*, Foucault remite a la soberanía en términos de un discurso jurídico-político. Este discurso jurídico-político de la soberanía emerge del proceso de desfeudalización que desemboca en la constitución de los Estados modernos. En este largo proceso de concentración de poder por parte de las unidades monárquicas, el renacimiento del derecho romano (operado desde el siglo XII) brindó una herramienta central en la lucha contra los poderes feudales. La recuperación de las nociones romanas de derecho público (centralmente, de la idea de soberanía [*imperium*] como un poder absoluto e indivisible de hacer leyes) permitió a las monarquías concentrar armas y derecho constituyendo las grandes unidades políticas que la historiografía recupera con el nombre de Absolutismos. En este sentido, el de la soberanía es un discurso jurídico-político centrado en la pregunta por la legitimidad del soberano, por sus derechos y potestades. Ahora bien, indica Foucault, cuando las guerras de religión primero y las revoluciones burguesas después cuestionaron el poder absoluto de los monarcas, esta crítica fue realizada en los mismos términos y con las mismas armas discursivas de los absolutismos. No se trató tanto de recusar la soberanía en sí sino, más bien, de plantear la pregunta por sus verdaderos portadores. De modo que el discurso jurídico-político de la soberanía, arma de los monarcas en su lucha contra los poderes feudales, fue recapturado e invertido funcionalmente por los partidarios republicanos, antirrealistas, que identificaban en el pueblo el verdadero portador de la soberanía.

Continuidad discursiva esencial entre el discurso realista tardomedieval y el discurso republicano moderno. En palabras de Foucault:

“...dans les sociétés occidentales, et ceci depuis le Moyen Âge, l'élaboration de la pensée juridique s'est faite essentiellement autour du pouvoir royal. C'est à la demande du pouvoir royal, c'est également à son profit, c'est pour lui servir d'instrument ou de justification que s'est élaboré l'édifice juridique de nos sociétés. Le droit en Occident est un droit de commande royale. (...) Lorsque cet édifice juridique, dans les siècles suivants, aura échappé au contrôle royal, lorsqu'il sera retourné contre le pouvoir royal, ce qui sera en question, ce sera toujours les limites de ce pouvoir, la question concernant ses prérogatives. Autrement dit, je crois que le personnage central, dans tout l'édifice juridique occidental, c'est le roi. C'est du roi qu'il est question, c'est du roi, de ses droits, de son pouvoir, des limites éventuelles de son pouvoir, c'est de cela qu'il est fondamentalement question dans le système général, dans l'organisation générale, en tout cas, du système juridique occidental.” (IDS, 23)

Ya se trate de los partidarios de la monarquía, de los católicos o protestantes antimonárquicos o de los republicanos del siglo XVIII, en todos los casos se articula una misma pregunta: ¿quién es el verdadero portador de la soberanía? ¿Cuáles son sus derechos y sus límites? Ya se trate de adeptos o detractores, el problema central del discurso jurídico-político de la soberanía es el de fijar la legitimidad del poder.

“Dire que le problème de la souveraineté est le problème central du droit dans les sociétés occidentales, cela signifie que le discours et la technique du droit ont eu essentiellement pour fonction de dissoudre, à l'intérieur du pouvoir, le fait de la domination, pour faire apparaître à la place de cette domination, que l'on voulait réduire ou masquer, deux choses: d'une part, les droits légitimes de la souveraineté et, d'autre part, l'obligation légale de l'obéissance.” (IDS, 23-24)

Al interior de este discurso jurídico, la democracia opera para Foucault como una estrategia política que intenta fijar la legitimidad de los poderes que nos dominan a partir de su identificación con la soberanía popular. De modo que este discurso sobre la legitimidad democrática atraviesa la multiplicidad de las relaciones de poder (de clérigos, señores, cercadores o jueces; de escuelas, fábricas, hospitales o prisiones) y las enlaza en una estrategia global que postula la legitimidad de estos poderes en función del arreglo democrático del conjunto. No se trata de un mero velo ideológico; más bien, el hecho de que estas relaciones locales de poder aparezcan reforzadas por una estrategia política global tiene

efectos concretos en la prórroga y el fortalecimiento de las asimetrías locales.

Pero el de la democracia no sólo es un discurso apologético, conservador o, digamos, oficialista. Aquellos que se oponen a estos poderes locales (al poder del patrón sobre los empleados, del médico sobre los pacientes, de la policía sobre los ciudadanos, de la justicia sobre los acusados) también han articulado su oposición en términos del discurso jurídico-político de la soberanía democrática. Identificar, como lo hiciera la socialdemocracia decimonónica, que el poder de patrones sobre empleados mina las bases de una verdadera democracia o de una democracia sustancial, implica la articulación de una estrategia política crítica que atraviesa las relaciones locales de poder, aislando el poder económico al interior de las fábricas y recusándolo en su carácter de mera dominación ilegítima (DE2, 241-242). De esta manera, la democracia no aparece como mero discurso ideológico sino como el contenido discursivo de estrategias políticas diversas y muchas veces antagónicas que intentan coordinar y articular la multiplicidad de las relaciones sociales de poder, fortalecer algunas y minar otras, en virtud de un discurso de la legitimidad, los derechos, los límites de su ejercicio.

De modo que la democracia no es una fachada ideológica que oculta el ejercicio efectivo del poderes microfísicos a lo largo de la sociedad. Sino que, más bien, la democracia constituye el contenido de unas luchas estratégicas y globales que atraviesan las diferentes relaciones de poder, fortaleciéndolas o debilitándolas; produciendo, en todo caso, efectos reales y específicos al interior de estas relaciones. En palabras de Foucault:

“Un droit de la souveraineté et une mécanique de la discipline: c'est entre ces deux limites, je crois, que se joue l'exercice du pouvoir. Mais ces deux limites sont telles, et elles sont si hétérogènes, que l'on ne peut jamais rabattre l'une sur l'autre. Le pouvoir s'exerce, dans les sociétés modernes, à travers, à partir de, et dans le jeu même de cette hétérogénéité entre un droit public de la souveraineté et une mécanique polymorphe de la discipline.” (IDS, 24)

El poder disciplinario y el derecho de soberanía son profundamente heterogéneos, no hay entre ellos medida común; y, sin embargo, soberanía y disciplinas se enlazan y operan conjuntamente. Por un lado, observamos la multiplicidad de relaciones microfísicas de poder investidas por los dispositivos disciplinarios. Por otro lado, al mismo tiempo, observamos la multiplicidad de estrategias globales que, a partir del discurso de la legitimidad, atraviesan estas relaciones locales de poder, las fortalecen o las debilitan, las enlazan o las aislan, las invisten y las transforman (DE2, 233; HS1, 121-123). La democracia, entonces, aparece en Foucault como un discurso jurídico sobre la soberanía, la legitimidad y los derechos que sirve de operador de estrategias políticas que atraviesan las relaciones microfísicas de poder, las

integran en encadenamientos globales y las transforman.

2. La democracia como forma de gobierno

Ahora bien, decíamos que éste no es el único tratamiento que Foucault brinda a la noción de democracia. Decíamos de una recepción doble y cruzada de la democracia en la obra de Foucault. Y bien, ¿en qué consiste esta segunda recepción de la democracia en la obra de Foucault?

En el marco de sus análisis de la relación entre ética y política, entre el gobierno de sí y el gobierno de los otros, Foucault identifica un punto de conexión y enlace en la noción clásica de *parrêsia*, de discurso verdadero. Y, en su curso de 1982-1983, *Le gouvernement de soi et des autres*, Foucault dedica varias clases al tratamiento de la *parrêsia* política en la democracia ateniense del siglo V. A partir de la lectura de algunas tragedias de Eurípides y de la *Historia de la guerra del Peloponeso* de Tucídides, Foucault delinea una caracterización de la democracia clásica. La pregunta que Foucault articula de cara a la experiencia clásica de la democracia no tiene que ver con la soberanía, la legitimidad y los derechos sino con la identificación del funcionamiento mismo de la democracia. ¿Cómo se producen las decisiones públicas en un orden político donde todos son iguales ante la ley e iguales en la capacidad de articular la palabra en el espacio público? ¿Cómo evitar que el ascendente de unos sobre otros mine la igualdad a la base de la *politeia* democrática? ¿Cómo es posible que un orden fundado en la libertad de sus ciudadanos admita y produzca la distinción entre mando y obediencia, sin por ello mismo minar sus propios presupuestos?

Foucault indica, a partir de Polibio, que la democracia ateniense estaba caracterizada por dos elementos irreductibles (GSA, 137-138). Por un lado, una *politeia*, un marco constitucional e institucional caracterizado por la *isonomia* y la *isêgoria*, por la igualdad ante la ley y por el igual derecho de tomar la palabra en las deliberaciones públicas. Por otro lado, la democracia clásica estaba caracterizada por una *dunnasteia*, es decir: por una dinámica o un juego político particular. De modo que dos elementos caracterizan a la democracia clásica: un marco normativo y un juego político específico. Ahora bien, ¿en qué consiste este juego político específico, irreductible a las normas; de qué trata esta dinámica, esta *dunnasteia* democrática?

Foucault identifica el juego político democrático con la *parrêsia*, con el discurso verdadero. Un discurso verdadero que permite, en un debate agonístico entre iguales, que uno de los ciudadanos se eleve sobre los demás y conduzca los destinos de la ciudad. Si la democracia, en tanto arreglo institucional que supone la igualdad de todos sus miembros,

puede constituir una forma de gobierno que efectivamente funcione como tal, no es porque todos los ciudadanos gobiernen al mismo tiempo. Si la democracia puede funcionar como forma de gobierno es porque, en el debate agonístico entre los iguales, en el juego de la lucha, el enfrentamiento, la rivalidad, la discusión, un hombre puede, a través de su discurso, lograr el ascendente sobre otros y, persuadiéndolos, obtener el acuerdo y conducir los destinos de la *polis*. ¿Cómo funciona, entonces, este juego político que permite que la democracia funcione como forma de gobierno? Y bien, Foucault identifica cuatro condiciones del juego político democrático (GSA, 157-158).

En primer lugar, una condición formal, dada por la misma *politeia* democrática: la igualdad de los contendientes ante la ley y la igual facultad de tomar la palabra son condición del gobierno democrático. Ahora bien, siendo todos iguales, ¿cómo es posible tomar una decisión y llevarla a cabo? Para que la democracia sea algo más que una norma igualitaria, para que la democracia funcione efectivamente como forma de gobierno, es necesario que, en su interior, se produzca una decisión y que alguien lleve a cabo lo decidido. De modo que una segunda condición del juego democrático es la constitución de una superioridad, del ascendente de uno sobre los demás. Una condición fáctica, vinculada al hecho de que, al interior de este marco de igualdad, es necesario que unos hombres logren el ascendente sobre otros, que se produzca por el juego entre los iguales la superioridad de unos sobre otros. Ahora bien, ¿cómo lograr que este ascendente, esta superioridad que es imprescindible para que una decisión sea tomada y llevada a cabo no mine las mismas bases de la igualdad sobre las que la democracia se asienta? Aquí es donde entra en juego la *parrêsia*, el discurso verdadero. El ascendente, la superioridad de aquel que postula la opción más persuasiva y dirige los destinos de la ciudad está fundado en la verdad de su discurso. La forma mediante la cual la superioridad que emerge del agonismo entre los iguales no mina la igualdad de los contendientes es la del discurso verdadero, tercera condición del juego democrático. Este carácter de verdad del discurso viene dado por un compromiso, una implicación inescindible entre quien dice y aquello que se dice. El *logos* razonable no es la presentación de una verdad absoluta, de un conocimiento verdadero sólo disponible para los sabios. Más bien, la verdad del discurso se determina en el compromiso personal, ético de quien habla con aquello que dice. La verdad del discurso no se juega en referencia al objeto del discurso sino al sujeto que lo emite. Un discurso es decir verdadero, es *parrêsia*, si aquel que lo dice está comprometido por completo con lo que dice, si aquel que habla piensa, cree y comulga con lo que dice; si el *parresiasta* da cuenta en su discurso de su verdadera opinión. Una última condición del juego político democrático, dice Foucault, es el coraje de la verdad. Se trata de una condición moral que hace al hecho de que decir la verdad implica un riesgo incalculable, implica asumir los

costos y los riesgos de una verdad que no es adulación o mera retórica; una verdad que puede incomodar, disgustar, generar hostilidad en la mayoría, provocar enemistades y riesgos imprevisibles.

El discurso verdadero del parresiasta se recorta, de esta manera, respecto del discurso retórico (que no implica un compromiso de quien habla con lo que dice), pero también se recorta respecto de otros discursos de verdad. La *parrêsia* se distingue del discurso verdadero oracular, del discurso profético, desde el momento que, a diferencia del profeta, el parresiasta no habla en nombre de otros, sino que dice lo que piensa y habla por sí mismo. La *parrêsia* se distingue también respecto del discurso de verdad del filósofo, desde el momento en que no se trata de una verdad absoluta, accesible mediante la contemplación de las cosas eternas, sino que se trata de decir la verdadera opinión; y la prueba de verdad del discurso parresiástico no se opera de cara al mundo suprasensible de las ideas sino de cara al mundo sensible, tal y como se aparece a cada individuo en la singularidad de su vida. La *parrêsia*, por último, se distingue del discurso verdadero del técnico, del saber-hacer del artesano que puede ser transmitido y enseñado, un discurso técnico que constituye una tradición, una herencia, y que no implica un compromiso personal de quien habla con lo que dice (LCV, 3-30).

De modo que cuatro condiciones hacen al juego democrático de la Atenas del siglo V. Una condición formal (la igualdad constitucional), una condición fáctica (la superioridad de unos sobre otros), una condición de verdad (la implicación de quien habla con lo que dice) y una condición moral (el coraje de quien habla ante los riesgos imprevisibles de lo que dice). Dadas estas cuatro condiciones, la democracia puede no sólo ser un marco normativo igualitario sino que puede constituirse en una forma efectiva de gobierno, puede funcionar como la forma de gobierno de los iguales, afrontando la tensión ineludible entre la igualdad de base que supone la democracia y las desigualdades que necesariamente están implicadas en la toma de decisiones y su ejecución.

Ahora bien, si el juego democrático afronta esta tensión ineludible entre la igualdad de derecho y las desigualdades de hecho, lo cierto es que esta tensión entre igualdad y desigualdad no puede ser resuelta; y se mantiene como un riesgo permanente tanto para la *politeia* democracia como para la *dunnasteia* parresiástica. En este sentido, Foucault identifica dos paradojas insuperables:

“Le premier était: il ne peut y avoir de discours vrai que par la démocratie, mais le discours vrai introduit dans la démocratie quelque chose qui est tout à fait différent et irréductible à sa structure égalitaire. Mais, dans la mesure où il est vraiment le discours vrai, où il est de la bonne *parrêsia*, c'est ce discours vrai qui va permettre à la démocratie d'exister, de subsister.

Pour que la démocratie puisse, en effet, suivre son cours, pour qu'elle puisse être maintenue à travers les avatars, les événements, les joutes, les guerres, il faut que le discours vrai ait sa place. Donc la démocratie ne subsiste que par le discours vrai. Mais d'un autre côté, dans la mesure où le discours vrai dans la démocratie ne se fait jour que dans la joute, dans le conflit, dans l'affrontement, dans la rivalité, eh bien le discours vrai est toujours menacé par la démocratie. Et c'est là le second paradoxe: pas de démocratie sans discours vrai, car sans discours vrai elle péritait; mais la mort du discours vrai, la possibilité de la mort du discours vrai, la possibilité de la réduction au silence du discours vrai est inscrite dans la démocratie.” (GSA, 167-168)

Dos paradojas insuperables, entonces, entre democracia y *parrêsia*. Sólo en la democracia es posible el juego de la *parrêsia*, el discurso y el coraje de la verdad; pero la *parrêsia* introduce, al interior del juego igualitario de la democracia, una distinción, una superioridad, un ascendente que amenaza el igualitarismo de base. Por otra parte, la democracia sólo es posible allí donde se juega el juego de la *parrêsia*, pero es la misma democracia, la misma lucha entre los iguales, su rivalidad, su justa, su agonismo, lo que amenaza al parresiasta, lo que enfrenta a quien dice la verdad con riesgos y peligros imprevisibles. Es decir: no hay *parrêsia* sin democracia, pero la *parrêsia* introduce en la democracia una distinción que amenaza el igualitarismo; no hay democracia sin *parrêsia*, pero la democracia amenaza constantemente a quien dice la verdad.

3. Democracia y gobierno de sí

De modo que, podríamos decir, dos recepciones de la democracia en la obra de Foucault. Por un lado, la democracia aparece como un discurso jurídico-político de la soberanía que sirve de operador a estrategias políticas de coordinación y finalización de la multiplicidad de las relaciones locales de poder. Por otro lado, la democracia aparece como la forma de gobierno de la Atenas del siglo V, caracterizada por la *parrêsia*, por el coraje de la verdad como articulación de la igualdad formal y la desigualdad fáctica. Podríamos, entonces, separar discretamente ambos tratamientos de la democracia. La democracia como forma de gobierno corresponde a la experiencia ateniense del siglo V; la democracia como discurso de la legitimidad soberana, corresponde a la constitución del Estado moderno, desde la desfeudalización absolutista hasta nuestras democracias liberales contemporáneas. Habría, entonces, una profunda heterogeneidad, una brecha insondable entre el gobierno democrático de los antiguos y la soberanía democrática de los modernos. Poco más que el nombre tienen en común estas prácticas tan heterogéneas e inconmensurables. ¿Por qué, entonces, estudiar la

democracia clásica? ¿Cuál es el sentido de estas investigaciones foucauldianas, si no la añoranza nostálgica de un pasado irremediablemente ocluido? Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, en una célebre entrevista a Foucault de 1983, postularon una pregunta similar:

“*Vous pensez que le Grecs offrent un autre choix, séduisant et plausible? Non! Je en cherche pas une solution de rechange; on ne trouve pas la solution d'un problème dans la solution d'un autre problème posé à une autre époque par des gens différents. Ce que je veux faire, ce n'est pas une histoire des solutions et c'est la raison pour laquelle je n'accepte pas les termes 'autre choix'. J'aimerais faire la généalogie des problèmes, des problématiques.*” (DE2, 1205)

Foucault es claro y unívoco en este punto: no se trata de buscar en las prácticas del pasado la respuesta a los problemas del presente. No hay algo así como “la solución griega” a los problemas contemporáneos. Se trata, más bien, de hacer una genealogía de los problemas y no de las soluciones. Y es en esta línea que Foucault se pregunta por la actualidad de los problemas clásicos en unas democracias como las nuestras. En *Le gouvernement de soi et des autres*, Foucault sugiere:

“Eh bien, à une époque, la nôtre, où on aime tant passer les problèmes de la démocratie en termes de distribution du pouvoir, d'autonomie de chacun dans l'exercice du pouvoir, en termes de transparence et d'opacité, de rapport entre société civile et État, je crois qu'il est peut-être bon de rappeler cette vieille question, qui a été contemporaine du fonctionnement même de la démocratie athénienne et de ces crises, à savoir la question du discours vrai et de la césure nécessaire, indispensable et fragile que le discours vrai ne peut pas ne pas introduire dans une démocratie, une démocratie qui à la fois rend possible ce discours vrai et le menace sans cesse.” (GSA, 168)

Foucault sugiere que los problemas de nuestras democracias contemporáneas pueden ser atendidos, tal vez, recuperando aquella tensión irreductible en el juego democrático ateniense entre la norma igualitaria y el discurso verdadero. Más allá de las teorías de la representación, el *accountability*, la transparencia, la relación Estado-sociedad, tal vez nuestras democracias contemporáneas estén atravesadas por el problema de la verdad, de su discurso, de la distinción que este discurso opera al interior de la norma igualitaria y de los riesgos de decir la verdad. Tal vez nuestras democracias contemporáneas no sean más que la forma de unos discursos estratégicos que, articulando las relaciones de poder, procuren consolidar o minar ciertas hegemonías. Pero, tal vez, allí donde alguien asume el riesgo de comprometerse con su verdad y decirla en el espacio público, tal vez allí nuestras democracias

contemporáneas rememoren la sombra de la experiencia clásica y se constituyan como forma de gobierno.

Ahora bien, ¿cuál es la actualidad del discurso verdadero en nuestras sociedades? Foucault indica que la *parrêsia* política ha desaparecido junto a la crisis de la experiencia clásica de la *polis*. Y que la *parrêsia* política se ha diluido en los otros discursos verdaderos. De manera muy conjetural e hipotética, Foucault sugiere que la *parrêsia* política, el coraje de la verdad, se manifiesta en nuestras sociedades contemporáneas al interior del discurso profético, del discurso filosófico y del discurso técnico (LCV, 29-30).

El discurso profético aloja la *parrêsia* política en la figura del revolucionario. El discurso revolucionario es un discurso profético desde el momento en que quien habla lo hace en nombre de un porvenir que tiene la forma del destino y la profecía. Ahora bien, cuando el discurso revolucionario se deshace de la profecía, y cuando los hombres que se sublevan no hablan en nombre de una filosofía de la historia sino en nombre propio, comprometiendo su vida en la denuncia de los poderes que los oprimen y apostando por otras formas de vida, de relación consigo y con los demás, el discurso revolucionario se vuelve coraje de la verdad (DE1, 547, 1183; DE2, 267, 426, 547, 790-794).

Podríamos decir también que el discurso filosófico aloja a la *parrêsia* política en la figura del filósofo como “político de la verdad” (DE1, 1418; DE2, 114, 160; STP, 4-5; CEA, 42). Cuando la filosofía opera como análisis y reflexión de la finitud humana, en virtud de la crítica de la sociedad existente; cuando la filosofía es asumida como política de la verdad, como denuncia de la historicidad de los regímenes de veridicción y como trabajo topográfico y geológico, como mapeo de los pantanos, los caminos escarpados y los claros; como caja de herramientas al servicio de los que luchan contra los poderes que los oprimen; allí, el discurso filosófico deviene coraje de la verdad.

Podríamos, por último, decir que el discurso técnico aloja a la *parrêsia* en la figura del “intelectual específico”. Allí donde el médico, el físico, el docente, el periodista, el abogado asumen el riesgo de la denuncia y contestan los poderes, las injusticias, las coerciones específicas de las que son testigos y son parte; allí donde aquellos investidos por relaciones de poder asumen el riesgo de su reforma; allí, el discurso técnico deviene coraje de la verdad (DE1, 1104-1106, DE2, 159, 571-595).

Tres figuras muypreciadas y trabajadas por Foucault: el hombre que se subleva, la política de la verdad y el intelectual específico. Estas tres figuras sugieren que la *parrêsia* política, el coraje de la verdad como forma de gobierno democrática, no ha sido absolutamente ocluida por el colapso de la experiencia griega. Estas tres figuras sugieren que, si bien para Foucault la democracia constituye un discurso jurídico de la soberanía a través del

cual circulan las estrategias de hegemonización y gobierno de los otros; la democracia puede, también, a veces, devenir forma de gobierno de sí y de los otros, práctica de la inservidumbre voluntaria en las formas de la sublevación, la política de la verdad y la intelectualidad específica.

De este modo, la democracia aparece en Foucault como discurso de la soberanía y como forma de gobierno. Ambas partidas son totales y profundamente heterogéneas. No hay entre ellas medida común, ni lógica subyacente, ni complementación, ni enlazamiento necesario. Y, sin embargo, ambas pueden coexistir en la heterogeneidad de sus determinaciones. Por un lado, la pesada y cotidiana presencia de un discurso democrático que opera como instrumento de las estrategias políticas de hegemonización, de las luchas globales por controlar el gobierno sobre los otros. Por otro lado, la presencia amenazada, ocluida -pero también irreductible- de aquellos que asumen el coraje y el riesgo de la verdad y, contra todo lo que los amenaza, apuestan por otras formas de vida, de relación consigo y con los demás, por otras formas del gobierno de sí y de los otros.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA DE MICHEL FOUCAULT (ordenada cronológicamente)

DE1: *Dits et écrits I: 1954-1975*. París: Gallimard, 2001.

PPS: *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France (1973-1974)*. París: Gallimard, 2003.

LAX: *Les anormaux. Cours au Collège de France (1974-1975)*. París: Gallimard, 1999.

SEP: *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. París: Gallimard, 1975.

DE2: *Dits et écrits II: 1976-1988*, París: Gallimard, 2001.

HS1: *Histoire de la sexualité 1: La volonté de savoir*. París: Gallimard, 1976.

IDS: *'Il faut défendre la société'. Cours au Collège de France (1975-1976)*. París: Gallimard, 1997.

STP: *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*. París: Gallimard, 2004.

CEA: "Qu'est-ce que la critique [Critique et *Aufklärung*]", *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, año 84, no. 2, París: Société Française de Philosophie, 1990, págs. 35-63.

NBP: *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*. París: Gallimard, 2004.

GSA: *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, París: Gallimard, 2008.

LCV: *Le gouvernement de soi et des autres. Le courage de la vérité. Cours au Collège de France (1983-1984)*, París: Gallimard, 2009.