
Salvo Vaccaro. Profesor catedrático de Filosofía política, imparte la docencia de Teoría política en la Universidad de Palermo. Sus intereses giran alrededor del pensamiento contemporáneo, tratando de identificar un hilo de pensamiento crítico de la modernidad con un evidente enfoque anarquista que guarde relación con la filosofía política del pensamiento francés (sobre todo Foucault y Deleuze) y la Escuela de Frankfurt (ante todo Benjamin y Adorno). Entre sus últimos trabajos: S. Vaccaro (eds.), *Pensare altrimenti. Anarchismo e filosofia radicale del Novecento*, Eleuthera, Milano, 2011; S. Vaccaro (eds.), *Agire altrimenti. Anarchismo e movimenti radicali nel XXI secolo*, Eleuthera, Milano, 2014; L. Bazzicalupo, S. Vaccaro (eds.), *Vita politica contingenza*, Quodlibet, Macerata, 2016; S. Vaccaro, *Anarchist Studies. Una critica degli assioni culturali*, Eleuthera, Milán, 2016; S. Vaccaro, *Critique de la grammaire politique*, ACL, Lyon, 2017; O. Irrera et S. Vaccaro (s.d.), *La pensée politique de Foucault*, Kimé, París, 2017.

Contacto: salvo.vaccaro@unipa.it

FOUCAULT, POSVERDAD Y PARRESÍA¹

Salvo Vaccaro

Università degli studi di Palermo

FOUCAULT, POST-TRUTH AND PARRHESIA

Abstract

In this paper, Vaccaro aims to interrogate the political value of truth. Moving from Hannah Arendt and the debate between modernity and postmodernity, the paper focus the Will to truth according the elaboration of Nietzsche, but also the first Collège de France course by Foucault in the '70s. The thesis is a etho-politics of telling the truth, that to say the parrhesia, as an antidote either to the nihilation of truth in the post-truth, or to the enforcement of truth as the One in politics.

Keywords

Post-Truth, Arendt, Postmodernity, Nietzsche, Foucault, Parrhesia.

Resumen

En este artículo, Vaccaro pretende interrogar el valor político de la verdad. Partiendo de Hannah Arendt y del debate entre modernidad y posmodernidad, el artículo se

¹ Fecha de recepción: 3 de abril 2019; fecha de aceptación: 6 de mayo 2019. El presente artículo es el resultado de un proyecto de investigación desarrollado con el Dipartimento di Culture e Società de la Università di Palermo.

centra en la Voluntad de verdad según la elaboró Nietzsche, pero también en el primer curso de Collège de France de Foucault en los años 70. La tesis es una etopolítica de decir la verdad, es decir, la parresia, como antídoto tanto contra la aniquilación de la verdad por parte de la posverdad, como para el fortalecimiento de la verdad como lo Uno de la política.

Palabras clave

Posverdad, Arendt, Postmodernidad, Nietzsche, Foucault, Parresia.

*La pretensión de poseer la verdad
lleva a todos los excesos autoritarios.*

Camilo Berneri

Quien renuncia a monopolizar la verdad renuncia al mando

Fernando Savater

Nada es más peligroso que un sistema político que pretende prescribir la verdad.

Michel Foucault

1. ¿Algo nuevo bajo el sol?

Afirmaba Lewis Carroll en *Alicia en el país de las maravillas* (2009):

Cuando uso una palabra - dijo Humpty Dumpty en un tono bastante despectivo - significa exactamente lo que quiero que signifique... ni más ni menos.

Ese es el problema - dijo Alice - si puedes hacer que las palabras tengan un significado diferente.

El problema es - dijo Humpty Dumpty - quién va a ser el amo, eso es todo. (p. 361)

La trinchera de los *alt-facts*, relacionada con la ideología de la *alt-right* que ayudó fuertemente a Trump en las presidenciales estadounidenses, no debería, en mi opinión, ser subestimada, especialmente en tiempos de creciente populismo. Sin embargo, el factor crucial es identificar correctamente el vínculo entre verdad y política, ya no bajo el signo de la verdad, como evoca el prefijo post-, sino bajo el signo del poder, como recuerda Humpty-Dumpty.

De hecho, la relación entre política y verdad es antigua, tanto desde un punto de vista teórico como empírico y práctico. El conflicto entre Platón y los sofistas se centra precisamente en la importancia de la verdad en los asuntos de la *polis*; solo aquellos que son capaces de acceder a la verdad pueden gobernar el bien común, y con este fin solo los gobernantes (y los médicos) pueden mentir (*organized lying*, señala Arendt), mientras que los sofistas se burlan de la verdad porque niegan la base epistémica de la acción política, conectada con el mero ejercicio del poder, en cuya función lo verisímil es más

que aceptable (Cavarero, 2017). En lugar de acabar con la verdad, la hacen superflua, a través de un discurso retórico cuyas operaciones lingüísticas demuestran su irrelevancia. ¡Y cómo olvidar la apelación de Cicerón contra la retórica de Catilina, cuyos sofismas abusaban de la paciencia y de la sabiduría! Muchos siglos después, Hobbes volcó el sistema clásico —ya debilitado por Maquiavelo en la hibridación de razón y cálculo racional en un conjunto de acciones redundantes— atribuyendo el carácter de verdad no a las cosas, como afirmaba Platón en el mito de la cueva, sino al discurso, a las palabras y a aquel que la enuncia (De Michelis, 2017; Mascitelli, 2017).

Hannah Arendt, de hecho, enfatiza el carácter político de la verdad como una fuerza coercitiva que cierra toda discusión, dominando la palabra tanto del político como de la opinión pública, pero precisamente por esta razón señala, en la propia fuerza coercitiva, su fragilidad, dictada por la naturaleza constitutivamente contradictoria de su estatuto. Toda verdad fáctica que no alcanza la dimensión de un axioma indiscutible, aunque esté dotada de resiliencia en una memoria colectiva que no es inmemorial o que no quiera ser olvidada porque está sometida al olvido del tiempo, está expuesta a su explotación política en tanto que el acontecimiento mismo, con su narración necesariamente discursiva, aunque sea practicada por el testigo cuyos deslumbramientos ilusorios son conocidos, se expone a la contingencia de su poder-ser de otro modo, que define la libertad de la modernidad. El pluralismo ontológico de la filosofía política de Arendt confina la verdad científica a las áreas protegidas y custodiadas por un sistema epistemológico que encuentra en sí mismo las medidas correctivas adecuadas para falsificar y, por lo tanto, modificar las verdades comprobadas y reconocidas, moviendo el terreno bajo sus pies y sacándolo de una perenne estabilidad típica del dogma teológico o de la narrativa mítica. Así, la verdad científica, cerrando el infinito diálogo público, se erige como un dispositivo despótico, es decir, antipolítico, otorgada a un debate exclusivo en el que se confía y se entrega ante las aplicaciones tecnológicas que, sin embargo, no sólo afectan, a su vez, a las representaciones y percepciones, sino que modifican el campo epistemológico e incluso político en el que se forman tales representaciones y percepciones, capaces de orientar el propio proceso político (Arendt, 1972).

Es obvio que el trasfondo histórico al que se refería Arendt era el totalitarismo del siglo XX, que practicaban las posverdades *ante litteram* cada vez que eliminaban hechos y personajes de la historia reciente o incluso del presente, si eran inapropiados o caían en desgracia: ¡como si nunca hubieran existido! Y es igualmente obvio que la posverdad en regímenes políticos democráticos (más o menos) avanzados funciona de manera diferente, exponiendo al máximo su vulnerabilidad, es decir, el riesgo inminente del paso

de una dimensión institucional a una dimensión de lo instituido. En otras palabras, el entramado indisoluble entre el régimen de verdad y el régimen político revela su propio des-fundamento cuando descubre que la condición previa para que el uno se apoye en el otro funciona, es decir, la voluntad de proceder juntos en la formación contingente de juicios y decisiones cruciales para la comunidad política, se revela en su desnuda fragilidad, no pudiendo estribar en una verdad epistémica, ni en una retórica plausible o verosímil, sino totalmente desequilibrada hacia el interés y la pasión particular cuya voluntad no siempre converge en el objetivo del mantenimiento de lo común. Es en esta aporía constitutiva donde incluso la impugnación de la verdad heredada, cuya superación hacia otros paradigmas se invoca a través de una cesura de la verdad, abriéndose a otros espacios heterotópicos o utópicos, roza la confusión con la mentira política que se une de mala fe con la voluntad radical de abrir otro imaginario, y provoca efectos sobre la realidad real de la política completamente opuestos a los de los defensores de la utopía en la política. La libertad de pensar de manera diferente queda capturada en la ficción de la posverdad en la que la diferencia se hace irreconocible porque está homologada a la mera opinión, ahora privada de todo juicio, de modo que los límites entre lo verdadero y lo falso, entre el hecho y la invención, se mezclan hasta volverse irreconocibles (Revault d'Allonnes: 2018).

Para Arendt, en el contexto de la inmanente pluralidad de la condición humana, los hechos pueden hacerse realidad según una compleja estrategia discursiva capaz de orientar la constatación y el reconocimiento por parte de la opinión pública, que también está condicionada por los medios de comunicación y de persuasión de masas, que a su vez no están exentos de condicionamientos interesados y ligados a las estructuras de propiedad (privadas o públicas ocupadas y apropiadas por las élites) o a fines tácticos funcionales. Dado que el juego discursivo es ilimitado y vulnerable precisamente porque puede ser traspasado por representaciones capaces de subvertir la percepción de los hechos y no solo de las opiniones sobre los hechos, el poder político utiliza con toda su fuerza formas de desfactualización a través de estrategias productivas de mentiras, olvido, cancelación, censura, engaño y autoengaño, siempre parciales y nunca totales, pero siempre efectivas en el tiempo, con el efecto no secundario de enturbiar las aguas y despistar la atención dirigida a la legítima búsqueda institucional de una verdad fáctica. El resultado final podría resultar en un cinismo literalmente temerario que distorsiona un sano escepticismo frente a las verdades interesadas, transmitidas por el poder, hacia una incredulidad total y permanente que impide cualquier juicio de la opinión pública, especialmente en los momentos tópicos de ejercicio de la soberanía en la toma de decisiones. Y esa incredulidad se ofrece indefensa ante la permeabilidad y la porosidad de

la estructura del imaginario social del público a merced del poder del momento, que se plantea con una “mentalidad de *raison d'état*” (Arendt, 1968).

En resumen, los hechos siempre han sido impugnados, y la política ha sido alimentada por mentiras y *fake news* desde tiempos inmemoriales, pero con otros nombres. Por supuesto, hoy en día, subrayar la pérdida del sentido de la verdad en la dirección de la posverdad aludiría con mala perspectiva a una época en la que la política y la verdad se combinaban correctamente, en una especie de edén de la política. De hecho, nunca sucedió. Pero también es necesario señalar cómo la progresiva desintegración de las bases de la comunidad, de los lazos sociales, por medio de una gubernamentalidad neoliberal, más que empujada, provoca la pérdida de un ethos colectivo y solidario sobre el cual activar una acción y una intelectualidad críticas del presente. De ahí la búsqueda solipsista de verificación de las olas de información que se desencadenan por la multiplicación acelerada de los medios de comunicación habituales y virtuales, en la era post-Mac Luhan, que dirige al individuo a encontrar confirmación sin sorpresas a sus prejuicios, en lugar de aventurarse sin filtros críticos en territorios que lo desestabilizan culturalmente, siendo ya precario en sus certezas por el terremoto social en el que se encuentra inmerso (Berardi Bifo, 2017). Sin duda, la espectacularización de la política la hace homogénea al *infoetainment*, su estética es homóloga al marketing generalizado en el que la retórica practicada por los antiguos sofistas, en el hueco de la ficción entre la palabra y el cuerpo, desnudo por los cínicos parresíastas, se extiende ahora como una forma de vida en la que la singularidad plural de cada uno de nosotros es absorbida por el simulacro de lo individual, dividida en sí misma y separada de sus instancias colectivas. Después de todo, ¿no vivimos la despolitización cotidiana como un coste para la ilusión de una libertad individual, de una seguridad personal? Sin darnos cuenta, la *governance* neoliberal anuncia la entrada en una era pospolítica en la que la rigidez administrativa regula el conflicto de voluntad política, neutralizándolo tan pronto como para someternos al anonimato de las autoridades sin imputación de responsabilidad, ya degradada a la simple *accountability*.

2. Nostalgia de la verdad

El surgimiento de una política (organizada) de la posverdad por parte de las autoridades en el poder es generalmente atribuida al debilitamiento de la matriz científica de la verdad por aquella corriente articulada y diferenciada que se etiqueta como posmo-

derna (en el sentido que le dio Habermas, por ejemplo) o más específicamente en las universidades americanas como *French Theory*. Al repetirse que la verdad no se alimenta de un procedimiento científico, ni tiene ningún vínculo ontológico con lo real, sino que es el resultado, siempre precario, de una trama conflictiva de una estrategia de poder-saber que se teje a nivel cultural para producir de ello una conforme y funcional al propio ejercicio, posiblemente incontestable, no es de extrañar que broten como hongos verdades múltiples y hechos alternativos, todos ellos dignos de la misma condición de aceptabilidad. En definitiva, de Nietzsche a Lyotard, apoyándose en Feyerabend y Rorty y tirando de Foucault por los pelos, se ha impuesto la “falsa” línea de un pensamiento post-1968 que, para no querer ser autoritario o establecer jerarquías de pensamiento legítimo, se ha debilitado hasta el punto de ser capturado por cualquier autoridad política que manipula la verdad sin pagar ningún arancel, tanto que *¡anything goes!*

De hecho, los pensadores posmodernos, típicamente tomados como una única formación auto-identificada como tal, y por lo tanto más allá de las innegables diferencias de estrategias y tácticas analíticas y teóricas, se les atribuye, entre otras cosas, la eliminación de una narrativa general supra-histórica que combina el orden del pensamiento y la verdad del significado, la ruptura de la marca ontológica que identifica al ser con lo que es sin poder ser de otra manera, la aporía constitutiva en el fondo de cada posicionamiento de la práctica del pensamiento y, por lo tanto, de la actuación que se abre no a la nada, como desearía Heidegger, sino a la contingencia temporal de determinadas condiciones de emergencia de contingencia a y sus efectos plurales, casi nunca trazables de antemano por la teoría. Estas acusaciones de ruptura del orden constituido por el saber occidental a lo largo de los siglos se basan en ciertas tácticas que intentan redimensionar la captura teórica del saber establecido e institucional, así como de las formas de pensar, para convertirlas en lo contrario: a la postura irónica que trata de dismantelar toda pretensión de verdad con sano escepticismo se la acusa de relativismo o indiferencialismo; al pluralismo ontológico que opone el ser al devenir anticipa un caos teórico y práctico que alimentaría la desconfianza en las reglas de la democracia abriendo el camino al populismo; la crítica de la crítica científica abre las puertas a una improvisada epistemología del bricolaje que se difunde viralmente por las desatendidas autopistas de la red; el uso innovador de algunos *topoi*, como el nexos saber-poder, por ejemplo, favorece el atajo por el cual el pensamiento posmoderno, legitimando el poder como fuente de todo, se entrega “al absolutismo de la razón del más fuerte”, haciendo explotar por la derecha aquello que en un principio aspiraba a resultados de izquierda; la coincidencia aleatoria del punto de inflexión conservador después de 1968, es decir,

en los años de difusión (más que de elaboración) de la crítica posmoderna, confirma el carácter conservador del pensamiento, incluso en sus actitudes analíticas y teóricas; en virtud de su confrontación con autores polémicos como Nietzsche y Heidegger, la izquierda posmoderna se dejó someter por la fascinación perversa de la derecha; por último, criticando la modernidad, denunciado los límites o los excesos (que se remontan a la *Dialéctica de la Ilustración*, por ejemplo), ha socavado la democracia, sus reglas de la primacía convencional de la mayoría, así como las instituciones del Estado de derecho.

No es este el lugar para hacer frente a la inmensidad de las acusaciones, para poner a prueba su bondad frente a una actitud racional que ciertamente no es el resultado de una amplia conspiración teórica e intelectual, llevada a cabo durante varias décadas por personalidades que comparten un espíritu crítico que, sin embargo, se ha expresado en contextos y marcos de conocimiento diferentes entre sí, ¡incluso para los que se han agrupado indebidamente en una *French Theory* por el mero hecho de expresarse en francés! Además, la dialéctica entre acusación y defensa no facilitaría la comprensión mutua de los respectivos puntos de vista y perspectivas, frente a una condición humana que, entre tanto, ha dado pasos de gigante y para cuyo análisis ese debate probablemente refleje el desgaste del tiempo transcurrido. Sin embargo, en última instancia, el objetivo de deconstruir la “solidaridad trascendental entre *unum* y *verum*”—el verdadero objetivo de lo que podemos definir como crítica posmoderna— es una intención difícil para algunos e indigesta para otros.

La ruptura de la simetría entre ontología y epistemología en la búsqueda de la verdad, o en el empoderamiento de la posverdad en la discusión de hoy en día, lleva a Maurizio Ferraris a enfatizar con vigor la entrada, en el campo del saber-poder, de la técnica de producción de lo virtual: la “viralidad de la red”, capaz de intoxicar un rigor analítico de distinción, así como de oscurecer por hiperabundancia de datos —potencialmente infinita— una capacidad, selectiva y limitada, de reconstrucción del sentido. La tecnología, con su poder de inscribir objetos e interpretarlos en soportes *documediales*, de documentarlos y de transmitirlos a través de los medios de comunicación al mismo tiempo, se presenta como una tercera dimensión, junto con los ámbitos de la ontología y de la epistemología, hasta el punto de comprender el surgimiento del peligro real de la posmodernidad, que ya no está relacionada a la negación de los hechos ni al juego de las interpretaciones epistémicamente ilimitadas, sino a la precesión de códigos productivos de objetos sociales que ya no movilizan totalmente el trabajo sino los datos disponibles para leer la realidad, en lo cual materializa la antigua profecía faustiana que pretendía lo humano como prótesis de las nuevas tecnologías. Viralidad, persistencia, mistifica-

ción, fragmentación, opacidad de las fuentes: la posverdad parece ser, en un *calembour* lingüístico, la “verdad que surge”; lo virtual es la verdadera realidad desordenada del *datum omnium contra omnes*, en una contingencia pospolítica en la que la gubernamentalidad neoliberal ha interiorizado plenamente la soberanía del individuo sobre el cuerpo colectivo, obligado a exiliarse de la tierra para trascender en la fuerza anónima de la red (Ferraris, 2017 por las citas, respectivamente, p. 11, p. 126, p. 156, p. 115).

3. «Voluntad de verdad»

Polemizando contra el énfasis positivista que confía a la ciencia y al conocimiento los magníficos y progresivos destinos del progreso humano, Nietzsche enuncia la famosa e hiper-citada afirmación sobre la primacía de las interpretaciones sobre los hechos. Es apropiado leer el pasaje en una forma un poco más amplia de lo habitual, para comprender su verdadero alcance:

Contra el positivismo que se detiene ante los fenómenos: “sólo hay hechos”, yo diría: no, los hechos por sí solos no existen, sino sólo las interpretaciones. No podemos ver ningún hecho “en sí mismo”; quizás sea absurdo querer algo así. En la medida en que la palabra “conocimiento” tiene sentido, el mundo es conocible; pero puede ser *interpretado* de diferentes maneras, no tiene sentido detrás de él, sino innumerables sentidos. “Perspectivismo”. Son nuestras necesidades *las que interpretan el mundo*: nuestros instintos y sus pros y contras. Cada instinto es una especie de sed de dominación, cada uno tiene su propia perspectiva, que le gustaría imponer como norma a todos los instintos. (Nietzsche, 1990a, 7 [60]; 1983, pp. 46-47)

Es el amanecer de un pensamiento crítico post-Kantiano, que acepta el desafío del conocimiento y del saber sin erigir sus actos en un empirismo sovramundano que estaría determinado por posiciones o postulación universales válidas para todos. Este es un instinto de dominación, es decir, la pretensión de colocar la propia posición particular en una posición jerárquica de visión omnisciente desde cuya verticalidad se domina cualquier otro punto de vista autoasignándose el valor universalmente válido de la verdad: “El hombre proyecta su impulso de verdad, su “fin” en cierto modo fuera de sí mismo como mundo del ser, como un mundo metafísico, como una “cosa en sí”, como

un mundo ya existente” (1990, 9 [91]). En el acto epistémico del conocimiento, en la ontología de lo que es, prevalece la política de la verdad. Al deshacer todas las ficciones disciplinarias que instruyen la vida enmarcándola en muchos compartimentos estancos (ciencia, psicología, metafísica, derecho), se alimenta de lo desconocido, del miedo “atenuado” en el asombro que domina el miedo y lo hace “penetrable” por la captura filosófica del conocimiento, del *Begriff* como un movimiento de abstracción que capta, que se apodera del objeto representado, encontrándose a sí mismo como un sujeto “satisfecho” por haber transformado el miedo en voluntad de poder (1990a) o bendecido porque se abandonó al dios de turno que lo defiende y lo protege en la ceguera del verdadero conocimiento fragmentado:

La verdad no es, pues, algo que existe y que hay que encontrar, descubrir, sino algo que *hay que crear* y que da nombre a un *proceso*, es decir, a una voluntad de subyugación, que en sí misma no tiene nunca un fin: introducir la verdad, como un *processus in infinitum*, una *determinación activa*, no una conciencia de algo [que] es “en sí misma” fija y determinada. Es una palabra para la “voluntad de poder”. (1990b 9 [91]; 1992, pp. 279, 283)²

En Nietzsche esto responde a una mimesis de autopreservación en un ambiente hostil, en el que es humanamente “necesario” tener “fe” en la verdad, “no que algo *sea verdad*” (1990b 9 [38]); “lo que *debe ser considerado verdadero debe decirse verdadero*”. En el fondo se encuentra la utilidad que se deriva del hecho de que al concepto “verdadero” se le atribuya tal valor [...] que, por supuesto, es sólo un criterio de utilidad en el interés de la mayoría” (1990a 5 [18]). El desafío de Nietzsche arremete contra toda la tradición del pensamiento occidental que quería celebrar en la ontología la primacía del ser como único y verdadero fundamento de todo y de toda medida humana. Se revela como una poderosa ficción que encuentra en la fuerza performativa del lenguaje capaz de conciliar el acto voluntario de la nominación —que Derrida lee correctamente en clave teológica— y la cosa misma a la cual se le atribuye la esencia de la verdad. La ontología expulsa la relación como medida de lo humano, dando lugar a esa primacía del Uno sobre el Múltiple, sobre la pluralidad de las relaciones sociales constitutivas, que se declina en un sentido ferozmente unilateral, violentamente estatal, antropológicamente patriarcal, como han denunciado desde hace tiempo las teóricas de las diferencias de

² “Todo el aparato del conocimiento es un aparato de abstracción y simplificación, no orientado hacia el conocimiento, sino hacia la dominación de las cosas. La necesidad no de “saber”, sino de subsumir, de esquematizar, para [...] calcular”.

géneros. Como toda ficción, este gesto está al alcance tanto de los más fuertes como de los más débiles, por lo tanto, de cada uno en función de sus propios intereses de supervivencia, estrechamente ligados al poder de posicionarse de forma resistente y ofensiva al mismo tiempo, como nos dirá Canetti unas décadas más tarde.

En un curioso renacimiento del mito fundador de la estatalidad moderna en el pacto social hobbesiano, en el que la palanca del miedo a la muerte mutua en el estado de naturaleza da lugar, según Nietzsche, el intelecto constructor de ficciones metafóricas que socialmente se traducen en servidumbre voluntaria “como en un rebaño”, entonces la paz del Leviatán representa “el primer paso hacia la consecución de ese enigmático impulso hacia la verdad”. En este punto se fija lo que será la “verdad”, es decir, se descubre una designación de las cosas uniformemente válida y vinculante, y la legislación de la lengua también proporciona las primeras leyes de la verdad (Nietzsche, 1991, p. 229)³.

La facultad imaginativa del ser humano produce metáforas que funcionan hasta el límite de su desgaste. Para evitar su deterioro, las ficciones transforman su consistente fragilidad en conceptualidades objetivadas en la pérdida del vínculo de construcción humana; las mentiras útiles se convierten así en verdaderas esencias que separan las capacidades relacionales de los individuos que socialmente se atan y desatan a lo largo de múltiples lazos afectuales para erigir la estatua del sujeto autónomo frente al objeto “cosa en sí misma”, como si esta ya no fuera una proyección lingüísticamente expresada de la imaginación humana, sino un hecho trascendente, creado por el Otro, que nos lo da para nuestras costumbres y tradiciones, a nuestra completa disposición hasta su aniquilación, como lo ha registrado la humanidad en cada asesinato a cualquier escala y en cualquier área de nuestro entorno.

Escribe Nietzsche (1991):

Entonces, ¿qué es la verdad? Un ejército móvil de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en definitiva una suma de relaciones humanas que se han fortalecido poética y retóricamente, que se han transferido y embellecido, y que después de un largo uso le parecen a un pueblo sólidas, canónicas y vinculantes: las verdades son ilusiones cuya naturaleza ilusoria ha sido olvidada, son metáforas desgastadas y que han perdido toda fuerza sensitiva, son monedas cuya imagen ha sido consumida y que ahora sólo valen como metal, y ya no como monedas” (p. 234)⁴

³ “Él sólo designa las relaciones de las cosas con los hombres y utiliza la ayuda de las metáforas más atrevidas para expresar esas relaciones” (p. 231).

⁴ “Su método considera al hombre como la medida de todas las cosas; sin embargo, al hacerlo, parte de un error inicial, es decir, creer que tiene estas cosas inmediatamente delante de él, como objetos puros. Olvida así que las metáforas originales

Esta empresa es confiada al conocimiento, a la ciencia que traduce conceptualmente

(...) el juego de los dados” en una verdad cuyo esquema designa “un orden piramidal, subdividido según castas y grados, crea un nuevo mundo de leyes, privilegios, subordinación, delimitaciones, [...] como algo más sólido, más general, más conocido, más humano y, por lo tanto, como el elemento regulador e imperativo. (p. 234)

La voluntad de poder equivale a la voluntad de verdad que im/pone el orden, sea cual fuere a cada momento, en el caos primordial en el que conviven las diferencias sin jerarquías. Y si realmente es necesario clasificar esa postura teórica, no es ni epistemológica ni ontológica, es de orden político, y más precisamente de prácticas experienciales de la vida, autoreflejadas desde una constelación de perspectivas plurales (Warren, 1988).

4. Política de la verdad y etopolítica de la parresía

Es en la estela de Nietzsche que Foucault *politiza* la semántica de la verdad al vincular estrechamente lo que está en juego en la adquisición del conocimiento y su certificación, es decir, el estatus epistémico de la verdad con las estrategias de poder que tienden a legitimarse refugiándose al amparo de una fortaleza que no puede ser escarbada, como el poder de la verdad ante el público. Esto fue especialmente cierto después de la muerte de Dios, que durante siglos había atestiguado el vínculo preferencial entre el poder político y la divinidad para garantizarse la posición de gobernante sobre los gobernados. A partir de Foucault, el saber-poder se convierte en una endíadis indisoluble, y la verdad del saber apoya la legitimidad del poder, y al mismo tiempo la potencia del poder contribuye a producir la solidez epistémica del saber, reuniendo las dos tácticas diferentes en un régimen discursivo unificado y a la vez múltiple, denso de grietas, pliegues, fracturas y recomposiciones, y, por lo tanto, contingente respecto al contexto, pero sin embargo inoxidable al tiempo histórico en la que esa doble toma interviene para cimentar tanto la estrategia cognitiva como la táctica del poder.

Desde su primer curso en el Collège de France en 1970-71, Foucault quiso subrayar cómo la filosofía, en conflicto con otras estrategias de conocimiento y dando sentido al

de la intuición siguen siendo metáforas, y las toma por las cosas mismas” (p. 236).

mundo, para dominar a las demás, se ha apoyado en la construcción de una posición de poder de la verdad, unificando el movimiento original del asombro, de los sentidos cognitivos, a través de un orden del discurso verdadero que regulase la adquisición y posesión legítima de los datos del conocimiento, privando así a otras modalidades consideradas poco fiables, ya que la finalidad del conocimiento institucionalizado en aparatos del saber sirve en realidad “para dominar, para prevalecer, para no saber” (Foucault, 2011, p. 26):

Llamaremos conocimiento al sistema que permite dar una unidad preliminar, una pertenencia recíproca y una connaturalidad al deseo y al saber. Y llamaremos saber lo que debe ser arrebatado de la interioridad del conocimiento para encontrar en él el objeto de una voluntad, el fin de un deseo, el instrumento de un dominio, lo que está en juego en una lucha. (p. 18)

Es la voluntad de lo verdadero y lo falso, un sistema empapado de violencia que coloca su victoria en la lucha epistemológica como verdad ontológicamente fundada porque “cuando el *logos* dice la verdad llega al ser de la naturaleza” (p. 148). El mismo Nietzsche es el filósofo que busca “apartar verdad y saber” (p. 24), devolviendo el deseo a su alegre pasión, haciéndola escapar de la jaula normal de la “ley” y de la “forma del orden de la verdad (p. 32)⁵.

Según Foucault, los rasgos de la “economía política de la verdad” son bien conocidos. Su régimen mundano está marcado por la ausencia de externalidades o exterioridades entre verdad y poder, su carácter productivo está constituido por “múltiples restricciones” que actúan como “efectos obligatorios del poder”; también designa aquellas condiciones políticas gracias a las cuales un discurso adquiere el estatus de verdad, acreditándose generalmente como científico, discerniendo, seleccionando, aceptando y rechazando, por lo tanto, entre ciertas afirmaciones, tipos de discurso, técnicas de valorización, procedimientos, aparatos institucionales, prácticas colectivas implementadas, en definitiva, todo lo que presenta una *quadrillage* teórico y discursivo apto para “designar lo que funciona como verdadero”. Obviamente nada pacífico y armonioso, el régimen discursivo encarna la figura conflictiva del mundo, su contingencia que excede y resiste la hegemonía discursiva⁶ de la verdad establecida, que se observa en el “conjunto

⁵ “La verdad —debería decir, más bien, el sistema de verdad y falsedad— habrá revelado el rostro que durante tanto tiempo se ha apartado de nosotros, y es el de su violencia” (p. 16). Temas y resonancias similares pueden ser rastreados desde el comienzo de la famosa conferencia inaugural en el Collège de France titulada *L'Ordre du discours* (Foucault, 1971).

⁶ De hecho, según Foucault (1977a), “no se trata de liberar la verdad de cualquier sistema de poder —sería una quimera

de reglas según las cuales lo verdadero se separa de lo falso y se asigna a los verdaderos efectos específicos del poder” (Foucault, 1977a, pp. 25-27; Foucault, 1977b, pp. 33 y 41). Un régimen de verdad abierto a cualquier juego potencial de verdad.

En Foucault, este diagrama nietzscheano cuestiona repetidamente la forma ilusoria de la verdad que se ha prolongado a lo largo de los siglos a pesar de su naturaleza errática y quizás gracias a sus errores y fracasos. A nivel del saber y sus canales de acceso entendidos en un sentido estrictamente epistemológico, la *Arqueología del saber* denuncia la formación de los enunciados en su *impureza* con respecto al poder; la estricta imbricación verdad-saber-poder induce a Foucault a derribar el paradigma moderno de la *legitimidad* en la filosofía política, es decir, la búsqueda por parte de Kant del límite de poder que plantea la verdad, que frena su poder y lo devuelve a la razón: para Foucault (1997), en cambio, se trata de cuestionar “cuáles son las reglas del derecho que las relaciones de poder establecen para producir discursos de verdad” (p. 20), y luego destacar los efectos de la verdad producida por el poder, que a su vez relanzan esas tácticas dirigidas a redefinir el alcance espacial y contingente de su afirmación indiscutible.

La inversión revolucionaria del eje crucial del cuestionamiento filosófico-político por excelencia está finalizado en Foucault a apoyar de manera *anarqueológica*, como él mismo dice, la contingencia del nexo poder-saber del que la verdad es la garante, aportando un aura de incontestabilidad, de gran necesidad, de debida utilidad, mientras que Foucault pretende eximir de este manto de ineluctabilidad la trama que forma, de manera históricamente contextual, la contingencia puntual del nexo de subjetivación que organiza la autoconstitución, el saber insubordinado y la resistencia al poder. Destituir la verdad como referente científico del bloque saber-poder-sujeto se convierte así en una formidable estrategia de deslegitimación, no tanto de la ciencia y sus procedimientos de verdad como tal, ni de la verdad como si fuera inexistente o irrelevante, como en el vínculo de obligación que pretende establecer en forma anodina y sometida. De hecho, lo que Foucault enfatiza al distinguir entre juegos de verdad y regímenes de verdad es ese vínculo completamente externo a la toma (científica) de la verdad, es decir, la fuerza que me empuja a adherirme a la verdad sin sentir el impulso de disputarla, que pertenece precisamente a una captura etopolítica del sujeto, más que a una evidencia clara de la enunciación lingüística (Foucault, 2012). En otras palabras, la forma de vida que impide que el entendimiento del mundo más allá del lenguaje, como dice Wittgenstein, es ella misma a su vez derivada de una fuerza discursiva, obviamente lingüística,

porque la verdad es en sí misma poder— sino de separar el poder de la verdad de las formas de hegemonía (social, económica, cultural) en las que funciona por el momento” (p. 28).

que responde, sin embargo, a las demandas políticas de subjetivación y obligación, mediadas por la verdad.

La verdad es, pues, un *enjeu*, un premio, moldeable, maleable, determinable, como una construcción lingüística a la que contribuyen diferentes discursos (sociales, económicos, culturales, ideológicos, científicos), ordenados y difundidos en diferentes niveles del imaginario social, en los que la figura de desacuerdo que la causa se ve contrapesada por el carácter ineliminable de la violencia que declina la toma, la captura final de lo que se afirma como indiscutiblemente cierto, aunque solo sea por un momento efímero. La violencia de la verdad se oculta tras el régimen discursivo, una economía disuasiva que confía su determinación a una institución separada del poder político, ocultando, sin embargo, el entretejido constitutivo y constructivo de las relaciones de poder y, sobre todo, de dominación que la utiliza como arma *interna* en las relaciones de poder (Foucault, 2001a; 1975). El objetivo final de la aceptación del vínculo entre verdad y política es silenciar al interlocutor, desarmarlo lingüísticamente, devorar conceptos y categorías para impedir *lo contrario*, someténdolo a la privación de sentido.

Por supuesto, Foucault no piensa en deconstruir el régimen político de la verdad para eliminarlo del papel estratégico y táctico que juega en la contingencia de los múltiples eslabones de poder-saber. Se compromete a trazar un juego de verdad diferente que escape tanto al valor epistémico que confirma la ontología del ser-así y no de otra manera, como al régimen político que de vez en cuando lo capta y lo vuelve funcional a sus objetivos. Cuestionando “cualquier discurso que pretenda ser a la vez un discurso de la verdad y afirmar su propia verdad como norma”, Foucault (2008) informa de la pretensión de ser fiel a una práctica discursiva, a un juego en el que el elemento ontológico “se analiza como una ficción” (p. 286)⁷. De ahí la emergencia de la *parresía* en su viaje, nada nostálgico, hacia la Grecia Antigua, tiempo donde se forjan las categorías conceptuales de nuestra manera de pensar y desde la cual se subrayan los elementos de discontinuidad y fracturas, no solo dentro del clasicismo, sino también en el itinerario desigual y no lineal hacia la modernidad. Y entre la *parresía* socrática, en la que está en juego el elemento epistémico del conocimiento en el choque mortal con el poder político, y la *parresía* cínica que irrumpe en la decadencia del poder po-

⁷ “Lo que significa, una vez más: la historia del pensamiento debe ser siempre la historia de las invenciones singulares; o bien, la historia del pensamiento —si queremos distinguirla de una historia del conocimiento construida sobre la base de un índice de la verdad, si queremos distinguirla también de una historia de las ideologías construida sobre la base de un criterio de la realidad— debe ser concebida.... como una historia de las ontologías que se relacionaría con un principio de libertad: en la que la libertad no se define como un derecho a ser, sino como una capacidad de hacer” (Foucault, 2008, pp. 285-286).

lítico del *demos*, es en esta última en la que voy a detenerme al final de este camino de la posverdad a la *parresía*.

La “homofonía” cínica entre actitud ética, estilo de vida, forma de comportamiento encarnado, que no tiene nada que ver con las modas modernas y contemporáneas de estetización de la política, y gesto político lanzado contra todo poder político arriesgando la propia vida, encuentra una fuerza única en el parresiasta cínico que *toma por verdadera* la unidad de acción y palabra (Foucault, 2009, p. 156)⁸. La vida en riesgo, sin embargo, no es una indicación de devaluación o de impulso nihilista, una especie de *amor mortis*, sino todo lo contrario, es la afirmación de un *bios* digno de ser vivido en libertad salvaje (animalidad cínica, de hecho), “una vida otra, radical y paradójicamente diferente” (Foucault, 2008, pp. 226), e impulsado pública y escandalosamente en el quiasma con el apego a esta práctica considerada esencial, verdadera hasta el final, aunque sin ningún fundamento de verdad, si no para su propia existencia singular. Foucault desplaza la lectura platónica canónica del *bios alethes*, releyéndola en clave libertaria y democrática:

(...) por un lado, le asegura una libertad entendida como independencia —como no dependencia, como no esclavitud— respecto a todo lo que pueda someterla a su propio dominio y poder; por otro, le asegura la felicidad (*eudaimonía*) entendida como autocontrol sobre sí mismo y como disfrute de sí a través de sí mismo. (p. 207)⁹

A diferencia de lo que es el tomar-por-verdadero en Heidegger, donde el énfasis sigue estando en lo verdadero, la revelación que recupera y restaura una unidad enterrada y oculta (Defert, 2011), el cinismo de la lectura foucaultiana subraya la subjetivación de la *tomar-por-verdadero*, es decir, de tomar posición, de exponerse en primera persona, frágil ante el exceso de poder pero, por tanto, invulnerable una vez que se acepta el riesgo de muerte por manos soberanas. Me parece que la fuerza del *tomar-por-verdadero* de los cínicos es la manifestación más evidente de la búsqueda de un juego abierto de verdad que no pretende erigir un régimen político, ni pretende basarse en una verdad profunda desde la que adquirir esa fuerza. La fuerza es inherente a la coincidencia

8 Obviamente Foucault introdujo el concepto de parresia antes, tanto en (Foucault, 2008) como en la conferencia de 1982 en Grenoble, La parresia (Foucault, 2016), y en (Foucault, 1996) que reunió el curso en Berkeley en el mismo año 1983 (donde, por cierto, la homofonía cínica se convierte en la “armonía ontológica” entre logos y bios, p. 65).

9 “Una vida sin disimulos, independiente y recta: una vida de soberanía” (p. 225), “la realización de la verdadera vida, entendida sin embargo como la necesidad de una vida radicalmente diferente” (p. 248).

etopolítica del gesto parresiasta, que habla por sí mismo en la acción corporal, lo que hace que el cuerpo ya no sea una superficie de inscripción del saber-poder, sino un volumen de múltiples dimensiones lanzado contra el poder (Lorenzini, 2017). El parresiasta cínico singulariza el gesto ejemplar, no para buscar a quienes le sean afines o le emulen, sino para dibujar un diagrama de resistencia al poder político a partir del cual y sobre el cual otros podrán construir más segmentos de la revuelta etopolítica:

Tomar posesión de uno mismo a través de uno mismo es el acto fundacional que, por una parte, me dará la capacidad de disfrutar de mí mismo y, por otra parte, me permitirá ser útil a los demás cuando estén en dificultades y en desgracia. (Foucault, 2009, p. 251)¹⁰

La solidaridad corporal más que verbal, *ergò* más que *logò*, activa más que compartida, posiblemente multiplicada más que la con-dividida, la *parresía* etopolítica dibuja una figura de rebelde que en el curso de la historia ha asumido rostros diferentes según las contingencias de la época.

La determinación opuesta a la seducción del poder, a la fascinación de la cooptación, que se expone al riesgo de la captura pero no de la capitulación resignada, enuncia un poder de la verdad que motiva el gesto parresiasta, en el que el parresiasta coloca con firme convicción su propio ethos del momento, diciendo no y jugando “su principio de rechazo que es al mismo tiempo una manifestación de verdad” (Foucault, 2008, p. 294)¹¹, cuya ley parece diferente a la verdadera violencia declinada por el poder. Por lo tanto, debemos aceptar esa lectura encaminada a enunciar en Foucault el vínculo crucial saber-poder que se pervierte en violencia de la verdad, justo cuando la lección de Foucault nos deja la herencia de la reducción de esta fuerza de la verdad, su reducción al mínimo para alimentar una crítica del poder, para “defendernos de la potencia del saber-poder de la verdad” (Rovatti, 2013, p. 22), para alterar una forma de vida e inaugurar otra vida, otro mundo.

El riesgo de la propia vida corporal preserva la fuerza etopolítica de la verdad parresiasta de la arbitrariedad enunciativa de una posverdad aparentemente desvinculada

10 “No verse obligados a mandar, en este estado, aunque uno sea capaz de hacerlo; no verse obligados a obedecer si no se quiere. [...] En la democracia que funciona así, la parresía no es, por tanto, el elemento constitutivo de una opinión común, sino la garantía de que cada uno será para sí mismo su propia autonomía, su propia identidad, su propia singularidad política...” (Foucault, 2008, p. 183).

11 En otro lugar Foucault evoca una especie de no-domesticidad del hombre, su “indocilidad” fisiológica que lo predispone a una “impaciencia dispuesta a rebelarse” (Foucault, 2001b, p. 230. En esta asignatura, la *parresía* es discutida en la clase del 10 de marzo).

de cualquier fundamento epistémico, pero, al examinarla más de cerca, profundamente integrada en un régimen político de producción hegemónica de verdades conflictivas. La *parresía* cínica no inicia ningún ciclo productivo o mimético de hegemonía de la verdad o de verdad hegemónica, sino que se ofrece como un gesto que obstaculiza y depone la verdad transmitida por el poder político, ya sea encarnada en el cuerpo físico del soberano que hace sombra, ya sea encarnada en dispositivos gubernamentales anónimos e impersonales que atrapan a los cuerpos de los gobernados en lazos viscosos que restringen la libertad de acción y de pensamiento. En una palabra, dirigen el flujo creativo del deseo hacia un modelo que es compatible, y por lo tanto admisible, con la forma existente de discurso público. Ni un ethos aislado de la intencionalidad política, es decir, públicamente extensible, ni una política marcada por el dominio que lo elimina del compartir público, puede contar con contenerlo o subvertirlo:

(...) El cinismo —la idea de una forma de vida que sería una irrupción y una manifestación violenta y escandalosa de la verdad— ha sido y es parte integrante de la práctica revolucionaria y de las formas adoptadas por los movimientos revolucionarios durante el siglo XIX. La revolución en el mundo europeo moderno... no era simplemente un proyecto de vida, sino también una forma de vida. [Un] testimonio de vida en forma de estilo de existencia, [...] en ruptura con las convenciones, los hábitos, los valores de la sociedad. Y debe manifestar directamente, en su forma visible, en su práctica constante y en su existencia inmediata, la posibilidad concreta y el valor evidente de otra vida: otra vida que es la verdadera vida” (Foucault, 2009, pp. 169-170)¹²

Una ruptura que “pone en juego la verdad en el campo político” (Foucault, 2008, p. 298)¹³. El gesto cínico del parresiasta articula un conocimiento de poder corporal e intensivo que podemos definir a la vez etopolítico en la concatenación deseante del estilo de vida singular y plural con el que subjetivar formas de existencias libres y liberadas (Vaccaro, 2015).

12 “Una militancia en el mundo y contra el mundo” (p. 262), “de este modo, esta vida de verdad tiene como objetivo la transformación del hombre y del mundo” (p. 288, cita en asterisco).

13 “Debemos tener cuidado con no perder de vista la verdad, que no es la verdad en sí misma (en el nivel del saber), no es la realidad (en el nivel ontológico), no es, en mi opinión, ni siquiera el conocimiento (en el nivel gnoseológico), sino que es sobre todo el vínculo social, por lo tanto, algo que se da en el nivel ético y político” (Lorusso, 2018, p. 136).

Referencias

- Arendt, H. (1972). *Lying in Politics: Reflections on The Pentagon Papers*, en *Crises of Republic*. Orlando: Harcourt, Brace & Co., pp. 3-23.
- Arendt, H. (1968). *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. New York: Viking Press.
- Berardi, B. (2017). Verità, simulazione e mente critica. *Alfabeta2*, 4.
- Demichelis, L. (2017). Dalle fake news alle fake tech. *Alfabeta2*, 8.
- Defert, D. (2011). Situation du cours. En M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France (1970-1971)* (pp. 257-279). París: Gallimard/Seuil.
- Carroll, L. (2009). *Alice's Adventures in Wonderland and Through the Looking Glass*. London: Penguin
- Cavareto, A. (18 de junio de 2017). La "post-verità". *Corriere della sera*. Recuperado de www.corrieredellasera.it
- Ferraris, M. (2017). *Postverità e altri enigmi*. Bologna: Il Mulino.
- Foucault, M. (1971). *L'Ordre du discours*. París: Gallimard.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. París: Gallimard.
- Foucault, M. (1977a). *Microfísica del potere*. Torino: Einaudi.
- Foucault, M. (1977b). *Dits et écrits II, 1976-1988*. París: Gallimard.
- Foucault, M. (1996). *Discorso e verità nella Grecia antica*. Donzelli, Roma.
- Foucault, M. (1997). *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France (1975-1976)*. París: Gallimard/Seuil.
- Foucault, M. (2001b). *Herméneutique du sujet, Cours au Collège de France (1981-1982)*. París: Gallimard/Seuil.
- Foucault, M. (2008). *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*. París: Gallimard/Seuil.
- Foucault M. (2009). *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1984*. París: Gallimard/Seuil.
- Foucault, M (2011). *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France (1970-1971)*. París: Gallimard/Seuil.
- Foucault, M. (2012). *Du gouvernement des vivants: cours au Collège de France (1979-1980)*. París: Gallimard/Seuil.
- Foucault, M. (2016). *Discours et vérité*, précédé de *La parrésia*. Paris: Vrin.
- Lorenzini, D (2017). *La force du vrai. De Foucault à Austin*. Lormont: Le bord de l'eau.
- Lorusso, A. M. (2018). *Postverità*. Bari: Laterza, Bari.

- Mascitelli, G. (2017). Postverità e postpolitica. *AlfaDomenica*, 7.
- Nietzsche, F. (1965). *La gaia scienza* (edición a cargo de Giorgio Colli y Mazzino Montinari). Milano: Adelphi.
- Nietzsche, F. (1983). *Crepuscolo degli idoli*. Milano: Adelphi.
- Nietzsche, F. (1990a). Frammenti postumi 1885-87. En *Opere complete*, vol. VIII/1 (edición a cargo de Giorgio Colli y Mazzino Montinari). Milano: Adelphi.
- Nietzsche, F. (1990b). Frammenti postumi 1887-88. En *Opere complete*, vol. VIII/2 (edición a cargo de Giorgio Colli y Mazzino Montinari). Milano: Adelphi.
- Nietzsche, F. (1991). *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*. Milano: Adelphi.
- Nietzsche, F. (1992). *La volontà di potenza*. Milano: Bompiani.
- Revault d'Allonnes, M. (2018). *La faiblesse du vrai*. París: Seuil.
- Rovatti, A. (2013). *Quel poco di verità*. Milano: Mimesis.
- Vaccaro, S. (2015). Foucault: dall'etopoiesi all'etopolitica. *Materiali foucaultiani*, 4(7-8), 67-82.
- Warren, M. (1988). *Nietzsche and Political Thought*. Cambridge: MIT Press.