

DE LA PALABRA MÁGICO-RELIGIOSA
A LA PALABRA POLÍTICA. UNA LECTURA DESDE LAS
CONDICIONES DE PRODUCCIÓN, CIRCULACIÓN Y
RECEPCIÓN DEL DISCURSO

María Cecilia Colombani*

Abstract

To attain the different configurations of the Word since the Ancient Greece up to the arriving at the Athens of the – IV Century seems to place ourselves in the horizons of configuration of that we call "Teachers of Truth". The relation of certain subjects with truth draws a singular landscape in the antropological constitution. The religious-magic word will know how give its place to "philosophic logos", not without the antecedent of "dialogue-word". Finally, the philosopher, the new teacher of truth, who in an open topos, the agora, puts into play a new shape of the relation between power and word.

La Antigüedad ofrece un campo vastísimo de territorios para iniciar su abordaje e instalarse en ella como *tópos* fecundo. Esto significa retrotraerse al más primario de los suelos para hacer pie en el propio *Grund*. No hay posibilidad alguna de instalación si no nos proponemos la tarea genealógica de pensar nuestras bases impensadas, de indagar las condiciones de posibilidad de nuestra constitución como sujetos pensantes y actuantes. En última instancia, estamos aludiendo a la necesidad histórica de reconocernos como sujetos históricos y, en ese sentido, desandar la huella genealógica de por qué somos lo que somos nos remite indefectiblemente a la Antigüedad más arcaica. Como sujetos occidentales, podríamos iniciar nuestra aventura en la Antigüedad Clásica y así reconocernos fácilmente en el legado más fino de la tradición griega. No obstante, nuestra propuesta de trabajo para la

Professora Mestre. Universidade de Buenos Aires.
E-mail: mcolombani@unimaron.edu.ar

presente publicación apuesta a recorrer una etapa más arcaica aún en la constitución de la Antigüedad, convencidos de que es esta configuración la que abre el terreno de conformación de lo que más tarde será la Antigüedad Clásica. Elegido el punto de partida y justificada su elección, debemos determinar en qué *tópos* de problematización nos moveremos. Nuestro interés es abordar el concepto de verdad y sus vinculaciones con la noción de palabra y poder, porque consideramos que esta alianza resulta decisiva en la constitución de la tradición antigua.

El pasaje del *mýthos* al *lógos* constituye una verdadera revolución en la estructura de pensamiento. De la Grecia Arcaica a la Grecia Clásica no sólo se ha modificado profundamente el modo de conocer la realidad, sino también, el modo de transmitir tal conocimiento. El discurso sufre, pues, una extraordinaria transformación, ya que, de la vieja palabra mágico-religiosa, de registro sacralizado y vinculada estrechamente con un fondo divino, a la palabra política, de registro secularizado y abierta al juego agonístico de los debates de la floreciente *pólis*, pocos rasgos quedan en común.

La presente comunicación se propone analizar las líneas de continuidad y ruptura entre un discurso y otro a partir de las relaciones de poder subyacentes a todo juego discursivo. Partiendo de la solidaridad entre discurso y poder, se abordarán las condiciones de posibilidad de la producción de discurso, así como los mecanismos de su puesta en circulación y los espacios de su recepción.

La producción histórica de discurso remite a la indagación sobre la ritualización del mismo. De la figura de los maestros de verdad, poetas y adivinos, encargados de pronunciar el discurso verdadero, a la figura del ciudadano de la *pólis*, sostenedor del *kósmos* social, el discurso ha sufrido importantes transformaciones en su modo de enunciación, en los sujetos de tal enunciación y en la dimensión ritual de su puesta en circulación, pero, asimismo, ha guardado un rasgo común: vehicular la perspectiva que el hombre posee de lo real, plasmar en *lógoi* un modo de instalación en el mundo.

He aquí el rasgo que solidariza discurso y poder. El discurso colabora en la apropiación que el hombre hace de la realidad, de allí que la problematización sobre el discurso no se agote en un análisis meramente lingüístico, sino que roza un territorio antropológico. Es desde esta vertiente, desde la cual este trabajo se plantea abordar el tema.

La palabra mágico-religiosa. Discurso y *sofía*

Dos fenómenos parecen ser capitales y complementarios en la consideración de la relación entre el hombre griego y la divinidad. El primero radica en la distancia que lo separa de los seres divinos, y el segundo da cuenta de los intentos de aproximación y de asimilación a ese mundo que lo sobrepasa por doquier (GERNET, 1981: 15).

Se nos impone entonces la consideración de ciertas esferas excepcionales de la vida socio-religiosa y el análisis de sujetos extraordinarios, poetas y adivinos, constituidos en grupos privilegiados que detentan la particularidad de rozar la esfera de la divinidad. Nos detendremos en la palabra que es el elemento vinculante con ese telón de fondo mágico-religioso. Palabra sacralizada. Palabra eficaz.

¿Por qué la palabra adquiere ese particular estatuto que la carga de poder? Porque la palabra es aquello que vehiculiza tal acercamiento. La excepcionalidad de estos grupos privilegiados radica en la posibilidad de tomar contacto con el más allá y también con el resto de los mortales. La función del poeta y la experiencia mántica así lo atestiguan. Pero, para poder captar tal excepcionalidad debemos remitirnos al concepto mismo de *alétheia*.

La prehistoria de *alétheia* nos conduce pues a las huellas más remotas de la sabiduría griega y del *lógos krátos*, así como de la Antigüedad más arcaica. El terreno que nos espera, luego de desandar la huella genealógica, es el *tópos* donde *alétheia* y *arché* intersectan sus dominios y plasman la configuración del *lógos* que escapa al uso profano para devenir palabra mágico-religiosa. Es también el escenario de los maestros de verdad, aquellos que simbolizan, en su figura extra-ordinaria, la íntima solidaridad entre *alétheia* y *lógos* y entre *alétheia* y *arché*. Complejo territorio donde además se configura una peculiar construcción antropológica. Si seguimos la tesis de Louis Gernet es en ese *tópos* donde se produce un fenómeno de aproximación que acorta la distancia entre dos *tópoi* que parecen zonas impermeables. Efectivamente, la esfera humana parece acercar su registro a la esfera divina, aunque, en el seno mismo de esta ritualización simbólica, lo divino siempre guarda su territorio inasible.

Si este es el camino que nos conduce a la sabiduría griega es, sin duda, el mismo que nos instala en el umbral de la experiencia mántica. En esta línea no hay distancia entre *sofía* y *manía* profética. Será en ese peculiar territorio donde aparecerán nítidamente esbozados los distintos conceptos

que esta introducción viene esbozando. En efecto, la adivinación profética evoca la idea de la *arché* como campo dominante de la configuración adivinatoria, al tiempo que roza el campo de la *alétheia* en tanto de-velado o des-ocultado. Finalmente, abraza el *tópos* del *lógos krátos*, en la medida en que la palabra es la *alétheia* misma y en que tal maridaje supone la existencia de un decidor de verdad, de un maestro de *alétheia*. Estos serán pues los elementos que haremos jugar en el escenario de la configuración adivinatoria. *Lógos, arché, manía* y maestros de verdad.

Debemos sospechar que el poder de estos grupos privilegiados y el poder de su palabra, responde, precisamente, a esa facultad de entrar en sintonía con el fundamento, con aquello *archaïos*, lo más viejo y, por ende, primero y fundante.

En primer lugar, analizaremos el campo poético. Se trata de un círculo de poetas inspirados cuya presencia evoca dos conceptos complementarios: el de Musa y el de Memoria.

Las Musas son hijas de la Memoria, y aparecen como el elemento divino que inspira y “realiza” la función poética. En el caso de la función mántica, la escenografía simbólico-ritual se repite: un telón de fondo mágico religioso, un maestro de verdad pronunciando la *alétheia* y el hombre anticipando el futuro o hundiéndose en un pasado remoto, como modo de reparar el sentimiento de inseguridad. De un modo análogo, la palabra del poeta busca descubrir lo primordial, la realidad originaria, esa instancia del más allá donde han acontecido los hechos significativos, las acciones ejemplares y los núcleos arquetípicos que fundaron la realidad.

Retomemos ahora el segundo elemento de la díada Musa-Memoria. ¿A qué memoria nos estamos refiriendo? En principio se trata de una Memoria divinizada, sacralizada, que no responde en modo alguno a una facultad psicológica o dimensión autónoma del hombre, sino, una vez más, a un don divino.

Indudablemente, lo que aparece como reveladora es la idea de que la capacidad de pronunciar la verdad es un don y, por tal motivo, privilegio de ciertos seres excepcionales. Sin duda, la palabra poética como palabra cargada de poder, es, efectivamente, una palabra “dada” por los dioses. La verdad emerge de un fondo religioso y exige la presencia de ciertos seres extraordinarios para pronunciarla, sólo eso: decirla, mostrarla, exhibirla en un contexto simbólico-ritual.

El poeta, que siempre pide ayuda a las Musas, pregunta a ellas qué ha de decir, nunca cómo. El contenido es, precisamente ese don del que no todos los mortales gozan.

El adivino anticipa una verdad futura, el poeta menciona una pasada. En ambos registros, los maestros de verdad rozan el campo de la *alétheia*, asistidos por la divinidad.

Por lo tanto, el don de las Musas es la palabra verdadera, el *lógos alethés*. El poeta, su intérprete, un decidor de verdad, un maestro de *alétheia*. Las Musas, aquellas potencias religiosas que inspiran plena confianza, como reveladoras de una verdad primordial.

El poeta, inspirado por las Musas accede a la ciencia de *Mnemosýne*, es decir, accede al saber de los orígenes, de los comienzos. Es, pues, el relato de la génesis de los dioses, la aparición del mundo y del hombre; no constituye el antecedente del presente en el orden temporal; es la fuente misma, el fondo del ser que explica el devenir en su conjunto.

La memoria permite al poeta acceder directamente a los acontecimientos que evoca, acortar la distancia y ponerse en contacto con el más allá. Hay, pues, un traer a la presencia, hacer presente, no desde una dimensión temporal, sino en lo que concierne a la eficacia de la realización. La palabra es poder y se distingue claramente de la palabra vana, no realizadora, carente de poder.

Pasemos ahora a la palabra oracular. Se trata de una palabra de carácter mántico, adivinatorio, que puede decir "lo que fue, lo que es y lo que será". El verbo *manteíó* significa anunciar, predecir, comunicar por oráculo, prever. Es, pues, una visión que se traduce en *lógos*.

No obstante, la comunicación no es directa, la palabra no es nítida y el gesto no es humano. Otra vez la distancia se manifiesta en una red simbólico-ritual que exige excepcionalidad. Excepcionalidad del sujeto, de la circunstancia y del *lógos* mismo.

Las palabras, en tanto expresión de los dioses, guardan en su forma, orden y estructura, la misma distancia que la divinidad; son palabras ambiguas, oscuras, inciertas. Palabras desafiantes frente a las cuales el hombre guarda una relación disimétrica, que se plasma en vínculo agonístico: el combate desigual de un desciframiento humano de un designio no humano.

La *manía* profética constituye la pérdida del rasgo conciente de lo humano como tal, es la exigencia suprahumana de tomar contacto con la divinidad.

En efecto, la locura sobreviene, viene por sobre la autonomía del sujeto, llega, se instala desde un más allá. La manía acontece, no sólo en la medida en que es ella misma un acontecimiento, sino en su dimensión realizadora.

La locura muestra al hombre el más allá, la más radical alteridad, su horizonte insondable y su condición no autónoma.

La locura profética anuda sus relaciones con la sabiduría. Sabiduría y locura parecen ir juntas.

Los decidores de verdad, los maestros de *Alétheia* cumplen una función socio-religiosa; no debemos interpretar su registro como producto de un matiz meramente supersticioso del pueblo griego, sino como aquella función que muestra una verdad, de otro modo velada. La *alétheia* acontece en ese acto de desocultar, de develar lo oculto. La misma palabra juega con su contrario, *léthe*.

Un paso más en el reconocimiento del estatuto privilegiado del que gozan ciertos individuos. Un paso más en el reconocimiento del estatuto religioso de una palabra que se nos muestra en dos campos solidarios entre sí: poesía y mántica. Palabra eficaz, realizadora, intemporal, asociada a conductas y valores simbólicos, pero no autónoma.

La acción realizadora de los dioses, quienes poseen el privilegio de decidir y llevar a cabo, plasma el estatuto del *lógos theókrantos*? de la palabra poderosa en tanto acabada y cabalmente cumplida. No es la palabra que busca el acuerdo de un auditorio, no es la palabra que se someta a la aprobación o desaprobación. Su pronunciación abre y despliega un territorio de imperio absoluto. En realidad, esta palabra está más allá de los hombres, más allá de la precaria temporalidad que los distingue, es una palabra que trasciende la esfera de la conciencia y la voluntad personal. Es, en última instancia, un privilegio, el don de una función social. Poetas y adivinos, poseedores de una palabra-don que no los reconoce como agentes, pero, sin los cuales, tampoco se concreta. Encrucijada antropológica donde la distancia frente a la divinidad retorna en el acercamiento que supone un *tópos* simbólico de configuraciones múltiples.

b. La palabra política. Discurso y *arché*

Hasta este punto, hemos analizado las características de un tipo de discurso que emerge en el contexto de un pensamiento mítico, donde el

elemento o principio que ordena y explica lo real es de carácter divino. Ese fondo mágico-religioso imprime al discurso las peculiares características que hemos abordado. El advenimiento de la *pólis*, que se puede situar entre los siglos VIII y VII, constituye una verdadera revolución intelectual, un acontecimiento único y decisivo. Efectivamente, «desde su advenimiento marca un comienzo, una verdadera creación; por ella, la vida social y las relaciones entre los hombres adquieren una forma nueva, cuya originalidad sentirán plenamente los griegos» (VERNANT, 1986: 38). Esta profunda transformación reconoce un elemento nodular que vehiculiza la nueva imagen del mundo. Nos referimos al discurso. En efecto, toda mutación en la percepción de lo real, va acompañada por una nueva estructura del discurso. Se trata, en última instancia, de una nueva relación entre las palabras y las cosas, de un nuevo orden del discurso, si lo pensamos en términos foucaultianos.¹

Los jónicos construyeron una razón, una primera forma de racionalidad, de raíz básicamente política. Es precisa y primariamente en el terreno político donde nace la razón y, de su mano, el discurso político, el *lógos* que traduce el nuevo orden de lo real y el nuevo juego de las relaciones humanas.

«La declinación del mito data del día en que los primeros sabios pusieron en discusión el ordenamiento, trataron de definirlo en sí mismo, de traducirlo a fórmulas accesibles a la inteligencia y de aplicarle la norma del número y de la medida. Así nació y se definió un pensamiento propiamente político, exterior a la religión, con su vocabulario, sus conceptos, sus principios y sus visiones teóricas» (VERNANT, 1986: 106). Así nace también un discurso, cuya producción histórica encuentra sus condiciones de posibilidad en esta atmósfera secularizada, laicizada.

La palabra se ha secularizado porque ha abandonado su registro sacralizado y atemporal para encarnarse en la plena historicidad del juego político.

El discurso ha perdido su registro poético, que lo vinculaba a una condición de privilegio y se ha ampliado al territorio de los *homoioí*, de los semejantes o *isoí*, de los iguales, aquellos que constituyen el *dêmos*, el pueblo.

El discurso ha emigrado del reservado territorio de unos pocos elegidos, al espacio por excelencia del agonismo político: el *agorá*, la plaza pública. En una sociedad isonómica, lo cual implica la igualdad ante la ley de aquellos varones libres portadores de derechos, la palabra es un derecho, no ya un

don. La palabra «llega a ser la herramienta política por excelencia, la llave de toda autoridad en el Estado, el medio de mando y de dominación sobre los demás» (VERNANT, 1986: 38).

Nueva solidaridad entre discurso y poder, entre palabra y *archaía*, soberanía. Pero la sustancia misma de ese poder no radica ya en su origen divino, en su *esse*, en su ser, sino en su ejercicio. Esa es la clave del poder, su funcionamiento, no su posesión sustancial.

La Grecia Clásica inaugura el agonismo discursivo. La palabra es *agón*, combate y *pólemos*, lucha. El discurso se inscribe en un terreno agonístico porque se lucha por y con la palabra, cuya preeminencia es extraordinaria.

El orador es un *agonistés*, un combatiente y el discurso persigue un *télos*, un fin: convencer al auditorio. El mismo verbo conlleva la idea de triunfo: vencer al otro por efecto del discurso.

La palabra ha perdido su dimensión vertical y se ha horizontalizado. Son los iguales los que dotan al *lógos* de legitimidad. El auditorio y los mecanismos de la recepción del discurso son nodulares en la construcción del espacio político.

El discurso posee poder y es de este poder que los griegos harán una divinidad: *Peítho*, la fuerza de persuasión. El mejor discurso es aquel que seduce a un auditorio activo, que tiene el derecho de aceptar o negar. Por eso la palabra ya no es el término ritual y eficaz que exhibe su parentesco con la divinidad. La palabra es humana y, por tal motivo, se inscribe en el debate contradictorio, en la discusión y la argumentación.

El discurso es esencialmente político porque recoge y plasma los asuntos de la *pólis*, esto es los asuntos comunes. La palabra recoge el tema que reúne a los *homoioí* en una idéntica preocupación: los destinos de la ciudad, el bien común, aquello que la vieja asamblea espartana depositaba en ese punto de absoluto privilegio: el *méson*.

La palabra es punto de convergencia, por eso se exhibe en un territorio de reunión: la plaza, corazón palpitante del nuevo escenario mental y *tópos* privilegiado del nuevo discurso triunfante.

El arte político es esencialmente un ejercicio del lenguaje. Por ello el lenguaje se convierte en un foco de problematización. El lenguaje preocupa y sobre él recae todo un juego de consideraciones y valoraciones. El *lógos* en sí mismo ha devenido en objeto problemático: sus reglas, su operatividad,

su puesta en circulación, el efecto de su receptividad, su poder transformador. En efecto, «son la retórica y la sofística las que, mediante el análisis que llevan a cabo de las formas del discurso como instrumento de victoria en las luchas de la asamblea y del tribunal, abren el camino a las investigaciones de Aristóteles y definen, al lado de una técnica de persuasión, las reglas de la demostración» (VERNANT, 1986: 39).

El discurso se horizontaliza porque la palabra es un derecho y todos tienen acceso a ella. Al perder su *esse*, su ser de palabra sacralizada, se la confisca también de un territorio secreto, donde las reglas de transmisión y circulación del discurso están celosamente custodiadas.

El discurso se inscribe en el horizonte del espectáculo. Toda la cultura clásica es una cultura del espectáculo y el discurso no escapa a esa regla general. La palabra cobra visibilidad y sus canales de circulación se circularizan.

Plena publicidad y circularidad del discurso son rasgos inconfundibles del advenimiento de la ciudad.

En un *kósmos* isonómico, la palabra circula porque se han confiscado los viejos privilegios que plasmaban un discurso unívoco. Se ha secularizado el poder; por ende, el discurso, que constituye su contracara instrumental, también lo ha hecho.

La publicidad es otra nota distintiva de un universo igualitario, ya que no solamente se tiene pleno derecho a pronunciar la palabra, sino también a ser testigo del discurso circulante. Esto se debe a la instauración de un dominio público, de un territorio que privilegia el interés común por sobre el *tópos* privado.

El discurso hunde sus raíces en esa geografía común y por eso se pronuncia en el espacio abierto, que favorece la idéntica accesibilidad al mismo.

Las configuraciones mentales son siempre solidarias de las representaciones espaciales, porque el espacio vehiculiza la utopía histórica. Así, la gran preocupación griega fue plasmar espacios para que un gran número de personas pudiesen acceder a un mismo espectáculo. El teatro y el *agorá* responden a esa utopía. El discurso es él mismo espectáculo y ocupa el lugar central.

Ya desde los tiempos homéricos, el *méson* ocupa el *tópos* privilegiado por converger en él dos dimensiones complementarias. Por un lado, es el punto común, el lugar del asunto común y por ello es el *tópos* del discurso.

Al *méson* se dirige el orador y, desde allí, a la vista de todos, dirige su palabra a un auditorio, en busca de consenso.

Este discurso ritualizado es la nota distintiva de la asamblea deliberativa, configuración exclusiva de la casta guerrera. Es la Esparta Antigua la que ve nacer este tipo de discurso y es en el corazón de la Asamblea militar donde nace este tipo de palabra, que Marcel Detienne denomina palabra diálogo (DETIENNE, 1986 :87-108). Este *lógos* es, sin dudas, el antecedente de la palabra política, del discurso de la *pólis*.² Es en él donde se ha iniciado el proceso de secularización que amplió las fronteras del discurso. La palabra diálogo implica una apertura, una ampliación del mismo de los límites de la casta guerrera. La palabra política representa la mayor ampliación del discurso porque todos los hombres libres, portadores de derechos, tienen acceso a él.

En esta línea de reflexión, el discurso territorializa a los sujetos en el espacio socio-político. En una sociedad donde la palabra constituye la herramienta política por excelencia, el discurso otorga espacio y reconocimiento social; en última instancia, otorga poder. Hay un rasgo de fundamental importancia en la producción de discurso que venimos abordando: su autonomía.

Efectivamente, el discurso es autónomo porque es el orador el agente del mismo. En la vieja palabra mágico-religiosa, el hombre no es dueño del discurso. Sabemos que la palabra es un regalo de los dioses y, como tal, no es autónoma. La autonomía implica un acto de soberanía porque el sujeto es dueño de sus palabras; las elige, las ordena, las configura en una arquitectura discursiva que posee un registro exclusivamente humano. Tan humano como los circuitos de su puesta en circulación y las condiciones de su recepción siempre definidas por un auditorio, también autónomo en sus decisiones, en su poder de aceptar o rechazar. Por eso, la discusión, la argumentación, la polémica, la palabra controvertida, pasan a ser las reglas del juego intelectual, así como del juego político.

La *pólis* reconoce también un paso decisivo en la conformación de un proceso de secularización, dentro de un universo isonómico. Nos referimos a la escritura, como instrumento capital en la consolidación de una cultura común.

La plasmación de la palabra en escritura permite la fijación de los conocimientos y su divulgación, lo cual refuerza el proceso de secularización que venimos transitando.

Así, la escritura cumplirá con esta función de publicidad porque ha llegado a ser con el mismo derecho que la lengua hablada, el bien común de todos los ciudadanos.

Ese registro de bien común solidariza una vez más al discurso con el poder. El discurso se convierte en un bien y posiciona a quien lo ejerce en un lugar de poder.

El arco de lectura propuesto, mostrando las rupturas y continuidades entre un registro discursivo y otro, pretende visibilizar la vigencia de ambos registros, aún en plena época clásica. Asimismo, si bien no desconocemos que las dimensiones discursivas no son idénticas, sí afirmamos que representan campos de referencia de suma actualidad y vigencia.

El campo del discurso es un *tópos* tensionado. Hay zonas abiertas y otras cerradas; mallas más permeables y otras casi impermeables. No todo el territorio del discurso es idénticamente accesible a los sujetos, fundamentalmente por su maridaje con el poder. No todos los intersticios discursivos tienen el mismo registro de visibilidad y accesibilidad, fundamentalmente porque se hallan altamente ritualizados, celosamente custodiados y sutilmente designados a ciertos sujetos capacitados para entrar en ese orden del discurso.

Otros, en cambio, se comportan como discursos abiertos, *tópoi* secularizados, donde el tránsito es más fluido, menos calificado.

Nos remitimos a la Grecia Arcaica y a la Grecia Clásica como forma de mostrar esa espacialidad binaria entre un discurso que se juega en el ámbito secreto, privado, de alta calificación en su producción, circulación y recepción y un discurso que irrumpe en el ámbito público, abierto, de menor espesura en sus aspectos restrictivos. En ambos casos, subteniendo la tensión discursiva, el poder en su nota más peculiar: transformándose, ejecutándose, ejerciéndose y causando efectos. Tal es su positividad y tal es la bisagra que distingue un poder puramente negativo de un poder positivo, que produce saberes y sujetos.³

c. *Lógos y alétheia*

El retorno de Michel Foucault a los griegos sobre el final de su vasta producción intelectual, parece constituir el auge de una mirada sobre la vida vivida conforme a ciertos valores ético-estéticos.⁴ Asimismo, parece coincidir

con una fuerte preocupación por las *téchnai tou bíou* en el marco general de la *epiméleia heautoû*, como modo de consolidar la alianza entre lo bueno y lo bello. Efectivamente, *tò agathón kai tò kalón* representan la culminación de un camino teleológico que supone ciertas vinculaciones del sujeto con la verdad y con la palabra. Por ello, a la luz de las consideraciones precedentes, proponemos leer la solidaridad entre palabra y poder en el marco general de la constitución del sujeto ético.

En realidad, la *alétheia* es el *télos* último de un *méthodos* que conoce grados progresivos en su ascenso ontológico y gnoseológico. Cuando Michel Foucault retorna al mundo griego lo hace buscando los elementos que constituyen ese *tópos* del sujeto, donde lo ético roza, no sólo lo estético, sino también, lo político.

Es absolutamente impensable, en el contexto global de las instituciones de la *pólis*, pensar la dimensión de la política desembarazada de la cuestión ético-pedagógica.

Tradicionalmente, el marco político se vincula con la problemática de la *arché*, esto es, del ejercicio de un poder en el horizonte de la gobernabilidad. Gobierno que se ejerce sobre otro; gobierno que se ejerce sobre la *pólis*, en el marco general de las instituciones políticas.

Pero también, y sobre todo, gobierno que se ejerce sobre uno mismo para devenir soberano, amo de sí, hombre libre. En este caso, el gobierno intersecta su problemática con el espacio ético y con el *tópos* de la verdad.

Si hay constitución del sujeto ético-político es porque se ha alcanzado la verdad. Y ese hallazgo retorna en poder sobre uno mismo.

Es este el punto donde el interés dominante del último período foucaultiano, la ética, se cruza con el interés que dominará su período genealógico, el poder.

Los griegos parecen ser el escenario privilegiado de ese cruzamiento. Ética y Poder. Ética y Verdad. Verdad y Poder. Verdad y Discurso. Parresía y Ética.

Ese ha sido el gran acierto foucaultiano, desde la intersección de un pensamiento de corte contemporáneo, que retorna a la problemática clásica: desplegar categorías interpretativas vinculadas a los análisis sobre el poder, a la luz de la configuración ética griega, para ver sus interrelaciones.

Ahora bien, quien conoce la verdad, puede y debe plasmarla en discurso.

El discurso verdadero posiciona a quien lo pronuncia en un espacio de

poder. En esta línea, el poder se inscribe en la relación del sujeto consigo mismo como primera instancia de la gobernabilidad para, en una segunda instancia, pensar en el gobierno de la *pólis*. El deseo radica en apropiarse del discurso verdadero, del *lógos alethés*, porque, al pronunciar la *alétheia*, se está en la verdad de las cosas. Tal es el concepto del verbo *aletheúein*, que remite a la idea de declarar con verdad y, en tal sentido, ser sincero.

Sólo quien dice la verdad, y lo hace en nombre del conocimiento que de ella tiene, puede enseñarla. Así la verdad es enseñable, *máthema*, pero requiere un maestro privilegiado.

El saber de este maestro no es un saber cualquiera, se trata de un saber por el cual el cual estamos firmes en la verdad de las cosas.

Este acceso a la verdad abre un cierto camino del sujeto consigo mismo, una peculiar relación que retorna en el beneficio del propio gobierno. La *arché* parece jugar con su diversidad semántica pues, quien alcanza la *arché* como fundamento, como principio, alcanza simultáneamente, la autoridad, el mando y el gobierno sobre sí. Discurso-Verdad-Gobierno. Triple solidaridad que Michel Foucault retomara, en ese intento último y definitivo de pensar la relación entre el poder y la verdad, entre el gobierno y la ética.

A la luz de estas consideraciones, crece la figura del *parresíastés*, como aquel que dice la verdad, aún corriendo el riesgo de tal enunciación, y, en particular, la experiencia de la *parresía* socrática, ya que Sócrates parece constituir la figura emblemática de un maestro de verdad, de aquel que, por conocer la verdad, está obligado moralmente a decirla.

Es allí precisamente donde parece darse la alianza deseada entre libertad y verdad y es en la figura socrática donde parece anudarse definitiva y acabadamente la identidad entre verdad-filosofía y poder.

La presencia del *parresíastés* permite ver una nueva ritualización en la declaración de la verdad, un nuevo contexto socio-histórico, una nueva escenografía mental, un nuevo registro de verdad, un nuevo estatuto de ciudadano, insertado en el concierto de las instituciones de la *pólis*, pero, un mismo nudo de problematización e interés cuando se trata de investigar los vínculos del sujeto con la verdad: en qué contexto, bajo qué condiciones, con qué costo y con qué consecuencias, ciertos sujetos han pronunciado la verdad.

Se trata de una verdad secularizada, inscrita en el tiempo de los hombres y solidaria de una circunstancia socio-histórica y socio-política. La verdad ha perdido su parentesco con la divinidad. Ya no se trata de aquella verdad

ritual, inscrita en un horizonte mágico-religioso; una verdad sagrada que, como tal, se opone a esta verdad profana; aquella verdad era tributaria de la acción divina, específicamente de la gracia divina y reconocía como telón de fondo la voluntad de los dioses o las fuerzas sobrenaturales. Esta verdad es patrimonio de los hombres, no de cualquiera, sino de aquel que ha sabido nutrirse en la solidaridad de la *máthesis* y la *áskesis*. Sin estudio y ejercitación no hay lugar para la *parresía*.

Como sostuvimos, no se trata ya de la clásica problemática del poder de gobierno sino del gobierno de uno mismo. En este andarivel, el tema de la verdad va a encontrarse con el espacio de la ética.

Como intentamos mostrar, el universo espiritual de los griegos abre, desde el riquísimo horizonte de su singularidad, la más sutil alianza entre la dimensión ética y la política. En medio de ambas, como bisagra que posibilita la intersección, la verdad.

Bibliografía

- COLLI, G. *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona: Tusquets, 1977
- DETIENNE, M. *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*. Madrid: Taurus, 1986.
- DODDS, E. R. *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza, 1994.
- ELIADE, M. *Tratado de Historia de las Religiones*. Madrid: Cristiandad, 1974.
- FOUCAULT, M. *L'Ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971.
- GERNET, L. *Antropología de la Grecia Antigua*. Madrid: Taurus, 1981.
- JAEGER, W. *Paideia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1974.
- VERNANT, J-P. *Los orígenes del pensamiento griego*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1986.

Notas

¹ Foucault (1973) inaugura su período de reflexión genealógica con una consideración del discurso en términos de poder. El discurso posee una arquitectura política, un

orden político, lo cual muestra su fuerte maridaje con el deseo y el poder. Tal es el motivo por el cual operan sobre él mecanismos de control que regulan su circulación, redistribución y apropiación.

² Este tipo de palabra hunde sus raíces en la Grecia Arcaica, es contemporánea de la palabra mágico-religiosa, pero las peculiaridades de su registro, de carácter secularizado, la ubican, para Marcel Detienne, en una posición de claro antecedente de la palabra de la *pólis*.

³ Aludimos al concepto de poder positivo, en términos foucaultianos, por cuanto se opera un desplazamiento de una visión negativa, predominantemente jurídica e interdictiva, pero demasiado raquítica, a una visión positiva del mismo, donde el poder es considerado, no ya desde su sustancialidad, sino desde su funcionamiento ya que se trata de un poder esencialmente productor de efectos. Esto es a lo que Michel Foucault denomina la verdadera mutación tecnológica del poder en Occidente.

⁴ Foucault (1982) retorna al universo griego con una mirada que se centra fundamentalmente en la cuestión ético-estética, ya que a partir de la problematización de las *artes de la existencia*, como modo de configuración de las *tecnologías del yo*, la preocupación nodular de los griegos es la alianza entre lo bello y lo bueno, en el marco general del uso de los placeres.