

Reflexiones filosóficas sobre la parresía política en el contexto colombiano

Philosophical reflections on political parrhesia in the Colombian context

Nelson Fernando Roberto-Alba*

Universidad Santo Tomás.

nelsonalba@hotmail.com

Manuel Alejandro Preciado Castellanos**

Corporación Universitaria Iberoamericana.

manuel.preciado@gmail.com

DOI: 10.5281/zenodo.17290143

Recibido: 15/07/2025 Aceptado: 10/09/2025

Resumen: Este artículo examina el concepto de parresía política en Colombia, desde la genealogía foucaultiana del decir verdad en la democracia ateniense. En un país atravesado por un continuum guerra-política, donde se han perpetrado crímenes contra quienes ejercen la palabra pública —como periodistas, docentes y líderes sociales—, se indaga por la verdad en el discurso político. Se propone que Colombia configura una “democracia en la guerra”, donde la violencia y la verdad son gestionadas como tecnologías de gobierno. A partir de una reconstrucción histórica del siglo XX, se muestra cómo colectivos minoritarios ejercen la parresía mediante prácticas testimoniales, sindicales, campesinas e indígenas. El artículo profundiza en la conceptualización de Foucault

Palabras clave: Parresía política, Conflicto Armado Interno, Michel Foucault, democracia, verdad.

Abstract: This article examines the concept of political parrhesia in Colombia, drawing on Foucault's genealogy of truth-telling in Athenian democracy. In a country traversed by a war-politics continuum, where crimes have been perpetrated against those who engage in public speech—such as journalists, educators, and social leaders—the article questions the place of truth in political discourse. It argues that Colombia constitutes a “democracy in war,” where violence and truth are managed as technologies of government. Through a historical reconstruction of the 20th century, it shows how minority collectives have practiced parrhesia through testimonial, labor union, peasant, and Indigenous forms. The article deepens Foucault's conceptualization.

Keywords: Political parrhesia, Internal Armed Conflict, Michel Foucault, democracy, truth.

* Doctor en Filosofía y magister en Filosofía y Críticas Contemporáneas de la Cultura por la Universidad de Paris 8 Vincennes – Saint-Denis. Licenciado en Filosofía de la Universidad de San Buenaventura. Profesor Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Santo Tomás. Investigador Grupo Estudios en Pensamiento Filosófico en Colombia y América Latina - Fray Bartolomé de Las Casas, Universidad Santo Tomás. ORCID: 0000-0003-2806-7162

** Doctor en Filosofía por la Universidad de los Andes. Magíster en Filosofía y Críticas Contemporáneas de la Cultura por la Universidad de Paris 8 Vincennes – Saint-Denis. Filósofo graduado de la Universidad de Antioquia. Docente de la Corporación Universitaria Iberoamericana, Investigador Grupo Estudios en Pensamiento Filosófico en Colombia y América Latina – Fray Bartolomé de Las Casas, Universidad Santo Tomás. ORCID: 0000-0001-9255-8949

1. Introducción

En Colombia se han cometido crímenes contra aquellos que buscan denunciar o participar del debate político. Desde 1958 hasta el 2021 se ha documentado que 169 periodistas han sido asesinados por causas asociadas a su trabajo de prensa según la Fundación para la Libertad de Prensa (FLIP, 2025). Desde la misma fecha hasta 2008 1.063 docentes han sufrido la misma suerte de forma selectiva (Bautista y González, 2019). En buena parte, estos crímenes superan el 80% de impunidad, y cerca del 70% son provocados por grupos armados ilegales. La verdad, como parte de un discurso político, es un riesgo que varios ciudadanos en Colombia deciden asumir. ¿Cómo es posible comprender una insistencia en participar de la verdad, la denuncia de las afectaciones y los riesgos de la población a causa del conflicto armado, en una democracia precarizada desde sus instituciones?, ¿cómo se comprende una verdad como parte de la democracia? La relación de la verdad con el discurso político está en el inicio de la democracia en Occidente desde la antigüedad; sus transformaciones y modos de enunciación han cambiado al igual que los modos como comprendemos la ciudadanía y la participación política. La democracia ateniense del siglo V a.C. dista en su organización de los modelos democráticos republicanos contemporáneos y, sin embargo, la práctica de la verdad como denuncia se ha intensificado en los riesgos de su articulación. ¿Cómo comprender esta forma de verdad como capacidad de decirlo todo, de la parresía, en un contexto donde el riesgo de morir es determinante?, ¿qué valor tiene la parresía en la democracia y qué tiene de valioso en el presente? Michel Foucault en los últimos años de su vida enfoca su investigación en el tipo singular de verdad que surge en la Atenas del siglo V a.C. y que se ha convertido en una forma de vida, una forma de verdad coherente con un modo de subjetivación que enuncia la ontología crítica del presente.

La parresía política es un tipo de verdad que nace en la democracia como parte constitutiva, y desaparece a causa de dos episodios específicos, por un lado, Atenas hace parte del imperio heleno de Filipo II luego de la batalla de Queronea en el 338 a.C. y, por el otro, por la paulatina transformación de la ascesis que implica la parresía filosófica, incluso hasta la revaloración de la parresía como consejo que brinda el filósofo al monarca (Platón, 2022, 326a-b). Sin embargo, la práctica de verdad en la política no dejará de perseguir la participación de los individuos hasta

nuestros días. La transformación subjetiva de la parresía dará paso a una comprensión del discurso filosófico como “cuidado de sí”, que no discute con la parresía política, pues hay en la forma de vida de los cínicos, estoicos y epicúreos, una denuncia de la vida en común a partir de una singularización de las prácticas de cuidado de sí. En este sentido, es posible pensar la parresía política como una práctica contemporánea que no implica *necesariamente* una parresía filosófica. Dadas las condiciones en las cuales la verdad ha jugado un papel en el devenir político colombiano, proponemos analizar la parresía en el discurso político como una forma de definir y delimitar la práctica de verdad en democracia.

La democracia en Colombia está atravesada, influida y vinculada al conflicto armado interno. Es una democracia republicana inscrita en el Estado social de derecho y en la tripartición de poderes, pero marcada por fracturas raciales, territoriales, étnicas, sociales y económicas que han escindido a la población y complejizado la constitución del *demos*. Podemos calificar esta situación política como compleja, determinada por el conflicto bélico, la persistencia de la violencia y el *continuum* guerra-política, lo que afecta la capacidad de emitir un discurso político, como se evidencia en las diversas formas de violencia contra quienes ejercen la palabra pública. No hay, por tanto, lugar a una comparación histórica o cultural con las raíces de la democracia en Occidente o en la misma región americana. A pesar de ello, la práctica de verdad existe, junto a otras formas más o menos eficientes (Preciado Castellanos & Roberto-Alba, 2024) para denunciar y defender la democracia. Este artículo propone aplicar la noción de *parresía* como decir veraz —formulada por Foucault en sus últimos años (2002, 2010, 2017)— para interrogar el conflicto por la verdad en el contexto colombiano. Desde esta perspectiva, el decir veraz se muestra como parte de un discurso que busca la democracia como finalidad, lo que implica reconocer que tal condición no existe plenamente. En consecuencia, se plantea la paradoja de que es posible pensar una práctica política en ausencia de las condiciones que la harían posible: la práctica de verdad no es garantía de democracia, pero sí su objetivo último.

Este artículo está compuesto de tres apartados. El primer apartado responde a la pregunta ¿por qué pensar la parresía en Colombia?, ¿qué lugar tiene la profesión de verdad en medio del conflicto armado interno? En este sentido se propone una genealogía que haga inteligible las formas en que la práctica de verdad puede surgir en Colombia y cómo lo hace. De allí podemos extraer que la democracia no es un

modelo rígido que permita, de forma taxativa, señalar la existencia o no de parresía. Sino ver cómo las prácticas, los discursos, las tecnologías y los medios de producción de verdad y saber sobre la política hacen parte de una forma estatal, pero no forzosamente de participación igualitaria o con el mismo peso en sus decisiones como en la democracia antigua¹. El segundo apartado reconstruye las características de la parresía política en Foucault, a través de su estudio de las obras de *Ión* y *Orestes*, para ver cómo la parresía pierde valor en la democracia ateniense y se convertirá en una parresía filosófica. La delimitación y definición del discurso político y la parresía permite comprender cómo seguir pensándola en términos políticos, aunque no democráticos. Esta reconstrucción permite señalar el vínculo entre un discurso político y un discurso filosófico, y cómo la parresía podría participar de ambos. Finalmente, el tercer apartado señala cómo se daría un paso a la parresía filosófica en el borde de la democracia colombiana. Este último apartado conclusivo permite entrever el valor de seguir pensando la política en términos de verdad, de denuncia y de práctica democrática, pero, al mismo tiempo, la posibilidad de un discurso filosófico que habilite una vida filosófica como parresía.

2. Conflicto armado interno, democracia y parresía

El “conflicto armado interno” que experimenta Colombia hace más de seis décadas constituye, en realidad, la expresión contemporánea de una forma prolongada, pero históricamente mutable, de una *guerra* que sufre el territorio desde el siglo XVIII y que se materializa en diferentes modalidades según formas de saber,

¹ Así, por ejemplo, no hace falta mantener las mismas instituciones griegas, que, como se sabe también con Aristóteles (1988, 1275a3-1276a3), tenían una participación segmentada y limitada a ciudadanos con características específicas, sino retener que ese papel de la parresía ha sido redistribuido y revalorizado: “sea como fuere, creo que en nuestras sociedades, aunque no tengamos una palabra que signifique parresia, el papel del parresiasta, lo que podríamos llamar “el papel crítico”, es algo muy importante y, en todo caso, hay en nuestras sociedades una muy intensa, una muy fuerte competencia por el ejercicio de la función de decir la verdad de manera parresiástica. Hay una competencia entre los movimientos religiosos, los partidos políticos, la universidad, los diarios, los medios; estos cuatro tipos de instituciones – movimientos religiosos, partidos políticos, universidad y prensa, medios– en cierta forma pretenden hacer su propio trabajo y jugar igualmente el juego parresiástico” (Foucault, 2017, p. 107).

relaciones de poder y modos de subjetivación específicos. Desde las disputas políticas por la fragmentación del poder soberano en la colonia, pasando por el ciclo de al menos doce guerras civiles durante el siglo XIX, el periodo de La Violencia entre 1946 y 1957, hasta el conflicto armado interno y el presente marcado por el asesinato de líderes sociales, estas singularidades históricas se inscriben en un *continuum* guerra-política que supone una matriz histórica constitutiva del Estado colombiano moderno, en tanto que conjunto de prácticas y racionalidades que organizan el campo político (Foucault, 2000, 2007).

Lejos de ser una anomalía o una interrupción del orden, la guerra ha sido parte fundamental de la constitución histórica del Estado que, al margen de su rol pacificador, la ha gestionado como una tecnología de gobierno que permite organizar las jerarquías sociales (Foucault, 2007; Gros, 2012), controlar los territorios y gestionar la violencia. El Estado ha fungido como otro de los actores de la guerra, su accionar ha oscilado entre la legalidad institucional y la violencia paraestatal. Sin embargo, la guerra no se restringe aquí al Estado ni a su accionar; consideramos que como una serie de tecnologías de poder la guerra en Colombia ha adoptado formas políticas, militares, jurídicas, económicas y simbólicas diversas, y sobre todo ha funcionado como un *modo de producción del orden social*, operando a partir de técnicas, procedimientos, prácticas, discursos, instituciones, lo que deriva en *modos de subjetivación* con sus propios afectos, percepciones y formas de ser con los otros.

El desarrollo de esta hipótesis excede el objetivo de este artículo. Sin embargo, lo señalado hasta aquí nos permite situar el conflicto armado interno de cara a la compleja relación entre la violencia y la democracia en el territorio. La democracia no es lo opuesto de la guerra ni su superación o pacificación, como lo suele pensar la teoría clásica, sino un producto histórico de relaciones de guerra, esto es, una *democracia de guerra* (estados de excepción, reformas constitucionales, plebiscitos, procesos de paz y justicia transicional) como tecnología que, en el caso colombiano, ha posibilitado el mantenimiento de un modelo restringido de democracia liberal (Balibar, 2010), que no suspende la violencia, sino que la redistribuye diferencialmente según líneas de clase, raza, geografía y afinidad ideológica. En esta perspectiva, la guerra opera como condición material de posibilidad de una forma de democracia restringida, selectiva y territorialmente fragmentada, y a su vez como su propio límite.

El conflicto armado interno -declarado así por el Comité Internacional de la Cruz Roja (CICR) y las Naciones Unidas en los años 90- designa a un entramado de violencia en la que históricamente han participado múltiples actores armados (guerrillas, paramilitares, crimen organizado, fuerza pública) con una duración prolongada al ser uno de los más longevos en la región (CMH, 2013; Trejos Rosero, 2014). Se trata de un conflicto armado “no convencional” por la “guerra de guerrillas” empleada como principal táctica operativa, de “baja intensidad”, pues busca desgastar, fatigar al adversario y doblegarlo psicológicamente, y finalmente “asimétrico” por las diferencias en el tamaño de las fuerzas en disputa y los medios materiales que estas poseen.

Para la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición (CV, 2022) el conflicto armado interno no se reduce al “enfrentamiento entre aparatos armados” ni a una “guerra solamente ideológica” (p.19), sino que se concibe como “un entramado de alianzas, actores e intereses [...] objetivos y prácticas que convirtieron la guerra en un escenario diferenciado dependiendo del momento y del lugar” (p.19). El conflicto armado interno es el resultado de una acumulación de tensiones agrarias, la polarización política bipartidista, la exclusión de movimientos sociales y políticos del sistema democrático, la adopción de doctrinas contrainsurgentes que militarizaron la vida civil y legitimaron el armamento de civiles, y la irrupción del narcotráfico como un poder económico y armado que se alió con diversos actores, principalmente políticos, económicos y sociales, para proteger sus intereses y “combatir” a la insurgencia, llevando a una degradación extrema de la violencia que ha dejado entre 1958 y 2016 más de 9 millones víctimas (CV, 2022).

Aunque en sentido estricto el conflicto armado interno en Colombia se desarrolló en la segunda mitad del siglo XX, es fundamental señalar algunos de sus antecedentes históricos y sociales: las luchas agrarias de los campesinos y las limitadas reformas agrarias orientadas más a la productividad y la modernización rural que a adelantar una redistribución equitativa de la tierra (Le Grand, 1988, Oquist, 1978); los movimientos obreros que se manifestaron contra las condiciones precarias condiciones laborales de la *Tropical Oil Company* en Barrancabermeja y de la *United Fruit Company* en Ciénaga a finales de los años 20 entre otras organizaciones obreras; el gobierno conservador de Miguel Abadía Méndez (1926-1930) que interpretó la organización obrera y las manifestaciones

sociales como una “conspiración del comunismo internacional”, lo que llevó a una fuerte represión justificada por “leyes que prohibieron las reuniones, la libertad de prensa, la posesión de armas, las ideas socialistas y la movilización” (CV, 2022, p.40); el periodo de 1946 y 1957 conocido como La Violencia en la que el conflicto entre los partidos Conservador, Liberal y Comunista, grupos armados afines (Chulavitas, Pájaros, bandoleros, guerrillas y autodefensas) y la represión del Estado se exacerbó de forma inusitada dejando 39 mil homicidios (CV, 2022, p.72); y la dictadura militar de Gustavo Rojas Pinilla (1953-1957).

Más allá de las posibles formas de parresía política durante la Hegemonía conservadora (1900-1930)² y la República liberal (1930-1948)³, estos antecedentes nos permiten identificar la presencia de formas de manifestación de la verdad y de prácticas localizadas de parresía. Muchas de ellas marginales como las de los levantamientos sociales por el autogobierno de pueblos indígenas liderados por Manuel Quintín Lame y José Gonzalo Sánchez en los departamentos de Tolima y Huila en 1915, así como su denuncia de la injusta apropiación de tierras ancestrales por parte de terratenientes y empresarios. Otras formas un poco más visibles como las luchas de las organizaciones obreras, especialmente las huelgas, asambleas y manifestaciones (de trabajadores ferrocarrileros, portuarios y bananeros) y los manifiestos como prácticas parresíásticas que denunciaron públicamente las precarias condiciones laborales en las que se encontraban (Foucault, 2002), así como las organizaciones, ligas y asociaciones campesinas y los pliegos de exigencias y los discursos agrarios que expresaron la verdad de la estructura agraria en Colombia y su profunda desigualdad.

² Frente a los mecanismos de censura, represión y clericalización del discurso público operados por el Estado, la Iglesia y los medios oficialistas algunas de las formas de parresía política estuvieron marcadas por prácticas como el discurso parlamentario crítico que denunciaba el militarismo, autoritarismo, la censura y la pobreza estructural (Rafael Uribe Uribe) y las editoriales y columnas de prensa publicadas en el *El Espectador*, *El Liberal* y *El Tiempo* (Enrique Olaya Herrera) cuestionando el atraso institucional y en defensa de las libertades civiles.

³ Las intervenciones de Jorge Eliecer Gaitán en el Congreso, especialmente después de su ruptura con el liberalismo oficial, así como sus discursos públicos en los que denuncia la oligarquía bipartidista, el robo continuo al Estado y el abandono del pueblo.

En esta perspectiva, durante la primera mitad del siglo XX se configuraron en Colombia formas de parresía política reivindicativa, ejercidas principalmente por organizaciones obreras, indígenas y campesinas. La verdad no fue enunciada por estas formas de subjetivación colectiva como doctrina o ideología, sino como exigencia política existencial frente a condiciones de explotación estructural: el conflicto agrario no resuelto, el despojo territorial, la negación de la autonomía comunal, la represión violenta del sindicalismo y la criminalización de toda forma de organización popular. Estas prácticas de veridicción se expresaron en huelgas, asambleas, manifestaciones masivas, ocupaciones de tierras, así como en discursos, manifiestos, pliegos de peticiones y prensa popular. Se trató de un decir verdadero que implicaba asumir riesgos graves: cárcel, persecución política, represión armada, estigmatización como comunistas, e incluso la muerte, como lo ilustran acontecimientos infames como la masacre de las bananeras en Ciénaga (1928), que dejó un saldo de al menos 1.000 trabajadores asesinados.

Estas luchas veritativas enfrentaron un campo político hostil que sistemáticamente negó, ocultó o criminalizó su verdad. El silenciamiento provino de las empresas transnacionales, los partidos tradicionales, el gobierno central, la fuerza pública y amplios sectores sociales, económicos e intelectuales. La verdad en juego no se reduce a una disputa ideológica ni a un simple contraste de hechos (Foucault, 2010; Butler, 2021), sino que se manifiesta como una fuerza de existencia, una potencia que irrumpe y transforma, abriendo la posibilidad de una vida otra y un mundo otro. En este sentido, la verdad no se limita a su expresión verbal o textual, sino que atraviesa los cuerpos, los territorios y los acontecimientos en su singularidad histórica: los obreros de la *United* masacrados en Ciénaga; el cuerpo de Jorge Eliécer Gaitán, asesinado en el corazón político del país en 1948; los sindicalistas liberales y campesinos desmembrados por los Pájaros en los años finales de la Hegemonía conservadora; o las 50 bombas de napalm lanzadas por aviones B-26 del Ejército sobre una colonia agraria comunista y su autodefensa armada en Villarrica en 1955. En todos estos casos, la verdad no fue dicha desde un lugar de poder, sino desde el riesgo, desde la asimetría radical de la carne expuesta, desde una palabra que desafía al orden y encarna, precisamente por ello, una práctica política.

Es particularmente significativo que estas prácticas parresiásticas no hayan sido reconocidas por el Estado ni por sus instituciones como formas legítimas de

intervención política. En lugar de propiciar controversia pública o mediación deliberativa, la respuesta estatal fue la represión militar, la judicialización y la criminalización sistemática de las expresiones sociales, así como su silenciamiento violento. Lejos de tratarse de reacciones episódicas o accidentales, estas respuestas evidencian que la guerra se instituyó como un modo de gobierno de la verdad (Foucault, 2000; Castro-Gómez, 2010), una manera de hacer *política por otros medios* orientada contra los movimientos populares y sus prácticas de veridicción. La democracia, en este periodo, convivió estructuralmente con tecnologías de guerra que regularon qué verdades podían circular públicamente —y ser reconocidas como tales— y cuáles, en cambio, debían ser desautorizadas, reprimidas o eliminadas físicamente. Todo ello bajo el amparo de discursos de legalidad, defensa del orden y anticomunismo, que negaron sistemáticamente a campesinos, indígenas y trabajadores su condición de sujetos políticos⁴.

Durante la segunda mitad del siglo XX las dinámicas del *continuum* guerra-política se complejizaron aún más. Bajo la influencia de la Guerra Fría las “técnicas contrainsurgentes” adoptadas por Estados Unidos en sus disputas globales se extendieron en la región y redefinieron la doctrina de seguridad nacional en Colombia, en particular la doctrina del “enemigo interno” hacia 1962 como estigma a opositores políticos y sociales, sindicalistas, profesores, líderes estudiantiles y activistas políticos con la sospecha de que estos actuaban, nuevamente, orientados por una agenda comunista internacional eran tratados como “subversivos”; esta doctrina promovió sistemas de propaganda, guerra psicológica, reestructuración militar y “lo más riesgoso, el entrenamiento de civiles

⁴ Así durante el periodo 1949–1958, la democracia de guerra operó como un régimen de excepción prolongado que utilizó las formas institucionales del Estado para ejercer un poder excluyente, represivo y profundamente autoritario. Bajo la fachada de una legalidad democrática, se consolidó un orden político sustentado en el estado de sitio permanente, el cierre de los órganos de representación (Congreso, asambleas, concejos), la censura de prensa y la supresión de la competencia electoral. La violencia bipartidista se convirtió en el mecanismo principal de gestión del conflicto político, y el enemigo interno — identificado con el adversario liberal o con la población rural movilizad— fue tratado como amenaza existencial. De este modo, el sistema político mantuvo una legalidad formal mientras articulaba prácticas sistemáticas de exclusión, persecución y violencia, configurando un régimen que gobernó desde y para la guerra.

como apoyo a los militares en la guerra⁵ [...] la esencia de esa doctrina contrainsurgente era «sacar el agua al pez» o atacar a la población civil para dejar sin bases sociales a las insurgencia» (CV, 2022, pp. 95-96).

Entre 1958 y 1974 se produjo un acuerdo entre las élites de los partidos Liberal y Conservador, el Frente Nacional, el cual estableció una alternancia entre la presidencia y el reparto paritario de cargos legislativos y judiciales hasta por dieciséis años en el gobierno. Aunque el Frente Nacional modernizó una parte del Estado y supuso una reapertura democrática al ser refrendado mediante plebiscito en diciembre de 1957 -y contar con más de 1.8 millones de mujeres que ejercieron por primera vez el derecho al voto en la historia de la república- derivó en una exclusión de los movimientos políticos por fuera del bipartidismo tradicional y no logró cumplir su promesa de pacificación. Antes bien, ante la exclusión política, las reformas estructurales inconclusas y el creciente descontento social, durante los años sesenta se experimentó una radicalización de sectores de izquierda que conformaron guerrillas y adoptaron la lucha armada como principal vía: en 1964 se funda las FARC-EP, en 1965 el ELN y en 1967 el EPL agudizando la lucha insurgente y contrainsurgente; a lo que se suma un estado de sitio permanente que en promedio duró más de diez años de perturbación en algunas regiones del país durante el periodo 1958-1974.

Durante 1970 y 1990, el narcotráfico se consolidó como un actor transversal que transformó profundamente la dinámica del conflicto armado interno, al entrelazarse —especialmente a través de sus recursos económicos— con el sistema político, sectores empresariales, operadores judiciales, fuerzas militares y agrupaciones tanto guerrilleras como paramilitares. Su influencia no se limitó a la financiación de campañas políticas: se expresó también en el acaparamiento masivo de tierras, mediante mecanismos de compra directa, coerción violenta y despojo. Tan solo en la década de 1980, los narcotraficantes poseían predios en

⁵ El Decreto 3398 del 24 de diciembre de 1965 expedido por el gobierno del presidente Guillermo León Valencia en su Artículo 3 señala “Todos los colombianos están obligados a participar activamente en la defensa nacional, cuando las necesidades públicas lo exijan para defender la independencia nacional y las instituciones patrias”. Ello permitió el armamento de civiles y la conformación de juntas de autodefensas para prevenir la conformación de grupos armados y para adelantar operaciones de control, un precedente significativo de la conformación del paramilitarismo en Colombia.

409 de los 1.103 municipios del país (CV, 2022). Paralelamente, los denominados zares de las esmeraldas y las mafias regionales desarrollaron sus propios ejércitos privados, contribuyendo al auge del paramilitarismo⁶ y a una degradación inédita de la guerra hacia los años 90. Esta se manifestó en el despliegue sistemático de prácticas como el sicariato, las masacres, los desplazamientos forzados, el secuestro extorsivo y las acciones terroristas (carrobombas, atentados en edificios estatales, centros comerciales, periódicos e incluso aviones comerciales). El asesinato de ministros, candidatos presidenciales, cientos de policías, soldados, civiles y la eliminación física de los militantes de la Unión Patriótica —en lo que ha sido reconocido como un genocidio político— ilustran el grado extremo de violencia que adquirió el conflicto bajo la impronta del narcotráfico.

El intento de “apertura democrática” propiciado por la Constitución de 1991 fue rápidamente diezmado por la intensificación del conflicto armado, marcada tanto por el fortalecimiento de las FARC —tras el fallido proceso de paz del Caguán durante el gobierno de Andrés Pastrana— como por la consolidación de la hegemonía paramilitar, especialmente de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC). Estas últimas se expandieron siguiendo las rutas estratégicas del narcotráfico, aplicando técnicas sistemáticas de vaciamiento y control territorial contra la población civil, así como ejecutando campañas de limpieza social en centros urbanos y homicidios selectivos de periodistas, sindicalistas, defensores de derechos humanos, líderes estudiantiles y opositores políticos. Según la Comisión

⁶ La conformación en 1981 del MAS (Muerte a Secuestradores) como una alianza entre mafia, fuerza pública, sectores económicos y políticos en respuesta al secuestro de Marta Nieves Ochoa por el grupo guerrillero M-19 constituye otro hito histórico fundamental para entender la presencia del paramilitarismo en el territorio; otro homólogo del MAS con la misma mentalidad paramilitar en la década de los 90 fue los PEPES (Perseguidos por Pablo Escobar), aunque no era un grupo armado organizado sino una red de alianzas que actuaba con un propósito común. A ello se suma, las Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá, lideradas por los hermanos Castaño, así como la figura legal de las Convivir concebidas como “servicios especiales y servicios comunitarios de vigilancia y seguridad privada” que surgió en 1994 bajo el gobierno de César Gaviria (Decreto Ley 356 de 1994). Por su parte, la alianza entre políticos y paramilitares se reveló con el escándalo de la parapolítica en 2006 por investigaciones de la Corte Suprema de Justicia que determinó que en 2002 un tercio del Congreso de la República fue elegido con apoyo narcoparamilitar, así como este obtuvo gobernaciones, alcaldías y consejos en las elecciones de 2003.

de la Verdad, “el periodo entre 1996 y 2006 merece una aproximación particular, ya que en este se cometieron el 70% de las violaciones a los derechos humanos e infracciones al derecho internacional humanitario durante el conflicto armado; al mismo tiempo, fue la década en la que tuvo su clímax la disputa política, militar, y por el control social y territorial” (CV, 2022, p. 28).

Durante la década del 2000, el conflicto armado interno en Colombia experimentó una transformación significativa bajo los dos mandatos del gobierno de Álvaro Uribe Vélez, particularmente a partir de la implementación de la Política de Defensa y Seguridad Democrática (2003). Esta buscaba restablecer el control territorial, consolidar el monopolio estatal de la fuerza y asegurar la acción coordinada de las instituciones estatales, en articulación con el apoyo financiero y logístico de Estados Unidos a través del Plan Colombia, que en el año 2000 destinó más de 1.300 millones de dólares al fortalecimiento de la capacidad operativa de la fuerza pública. Este proceso condujo a una reconfiguración militar sin precedentes, que incluyó la creación de 14 brigadas móviles, 7 batallones de alta montaña, brigadas de comunicaciones y selva, así como una expansión masiva del pie de fuerza, que pasó de 307.703 a 429.109 integrantes entre 2002 y 2008. A la par del debilitamiento del aparato militar y financiero de las FARC y de la “desmovilización” de estructuras paramilitares, la presión por mostrar resultados operacionales —impulsada por políticas de incentivos ligados a las “bajas en combate”— derivó en graves violaciones a los derechos humanos. Entre estas se destacan los asesinatos y desapariciones forzadas de civiles presentados como combatientes dados de baja, conocidos como “falsos positivos”. Según la Jurisdicción Especial para la Paz, al menos 6.402 personas habrían sido víctimas de esta práctica entre 2002 y 2008 (Auto 033 de 2021).

En la segunda mitad del siglo XX, el Estado colombiano desplegó una racionalidad política que osciló entre formas democráticas representativas y dispositivos bélico-policiales de control, conformando lo que puede entenderse como un *continuum* guerra-política. Este *continuum* no designa simplemente una alternancia entre la paz institucional y la guerra insurgente, sino la inscripción estructural de la lógica militar en el campo de la gubernamentalidad democrática. A partir de la doctrina del “enemigo interno”, adoptada en el marco de la Guerra Fría y de la doctrina de seguridad nacional, se consolidó una matriz contrainsurgente que criminalizó la disidencia social, configurando a sindicalistas, líderes campesinos, estudiantes o

activistas como blancos de intervención estatal o paraestatal. Bajo esta gramática, el orden democrático convivió con un estado de excepción prolongado —como el que marcó el Frente Nacional— en el cual la guerra no suspendió la política, sino que la orientó y la redefinió: los dispositivos militares y paramilitares no eran ajenos al ejercicio del poder democrático, sino su complemento oculto, que garantizó por medios violentos la exclusión de toda subjetividad política no homologable al bipartidismo o al orden económico dominante.

Por su parte, la democracia de guerra permite captar la paradoja de un régimen que, mientras preservaba las formas electorales y constitucionales, gestionó la verdad, el territorio y la vida a través de técnicas propias del estado de guerra. Esta democracia, lejos de ser negada por el conflicto armado, se articuló funcionalmente con él: fue a través de la militarización de la seguridad, la cooptación mafiosa de las instituciones, la expansión paramilitar y la producción selectiva de muertes — como lo evidencian los asesinatos de la UP o los “falsos positivos” — que el régimen democrático pudo estabilizarse en medio de una guerra prolongada. La pretendida apertura institucional de 1991, aunque formalmente innovadora, no desarticuló esta lógica; más bien, su fracaso temprano reveló la fuerza persistente de una democracia anclada en la eliminación del otro político. Así, la seguridad democrática de la década de 2000 no constituyó una ruptura, sino una sofisticación de esta misma racionalidad: el gobierno se reconfiguró como una maquinaria de guerra orientada a producir cuerpos eliminables bajo la cobertura de la legalidad y el discurso de la eficacia institucional. La democracia, en este contexto, no se opuso a la guerra, sino que se realizó a través de ella.

Atendiendo a las prácticas de decir verdad en este período se advierte un cambio en la configuración general de la parresía en función de la relación guerra-política. El sujeto parresíasta (líderes comunitarios, pueblos indígenas y afros, defensores de derechos humanos, académicos y periodistas críticos) se asume, muchas veces, como víctima del conflicto armado y las condiciones materiales de su decir veraz denuncian los crímenes de Estado, las desapariciones, masacres, desplazamientos forzados, el control armado territorial de grupos ilegales, la impunidad estructural, la corrupción estatal. Las formas del decir veraz pasan por el testimonio de las víctimas, los comunicados comunitarios, los informes de derechos humanos, las declaraciones ante comisiones de verdad, los memoriales y cartas abiertas, y comportan modos de subjetivación vinculados con el sujeto ético de la memoria y

el sufrimiento (la madre, el sobreviviente, el testigo, el defensor) que asume la verdad como deber moral bajo modalidades específicas de enunciación como la declaración testimonial, el informe de comisión, el acto conmemorativo, la carta abierta, la red de defensa comunitaria o la acción colectiva no violenta. Ello ante una serie de riesgos inminentes como el asesinato, la desaparición forzada, el desplazamiento, la criminalización judicial y la estigmatización como “auxiliador de la guerrilla”.

A pesar del cambio en el tipo de conflicto hacia finales del siglo XX, y siguiendo la hipótesis del *continuum* guerra-política, un análisis atento a las prácticas colectivas de decir verdad en el territorio permite trazar una continuidad histórica —no lineal ni teleológica, sino genealógica, en tanto marcada por rupturas, mutaciones y reconfiguraciones— entre la primera y la segunda mitad del siglo. a) Las prácticas de parresía emergen desde posiciones estructurales de exclusión y desigualdad; b) se confrontan con regímenes de verdad que las deslegitiman, criminalizan y desatienden, negando el valor de verdad de los sujetos que las enuncian, sujetos marcadamente colectivos; c) estos colectivos parresiasistas asumen una exposición radical al riesgo, que en muchos casos desemboca en su propia muerte; d) aunque hacia inicios del siglo XXI predomine la figura de la víctima como sujeto ético del testimonio —ya sea individual o colectivo—, centrado en el duelo, el sufrimiento y la memoria, esta reconfiguración del espacio público (mediante actos simbólicos, informes, foros y redes internacionales) no elimina el carácter socio-político de las prácticas de parresía, como lo evidencian los movimientos de autodefensa campesina en el Sumapaz, el Alto Ariari, el Magdalena Medio y el sur del Tolima en los años 60 y 70 (Asociación de Usuarios Campesinos ANUC), la resistencia campesina en territorios de control armado como la Comunidad de Paz de San José de Apartadó fundada hacia 1997 o las organizaciones de base campesina como la Asociación Nacional de Zonas de Reserva Campesina; o bien, los numerosos movimientos sindicales organizados por la Unión Sindical Obrera, la Confederación General del Trabajo, la Confederación de Trabajadores de Colombia o la Central Unitaria de Trabajadores; las organizaciones de víctimas como el Movimiento Nacional de Víctimas de Crímenes de Estado o la acción de las Madres de Soacha frente a los falsos positivos en 2008; o las múltiples marchas y protestas como el paro cívico de 1977, la minga indígena del 2008, el paro agrario en 2013 o los “estallidos” sociales de 2019 y 2021 frente a reformas regresivas en materia tributaria y educativa.

3. La Parresía política

El lugar que ocupaba el parresíasta en la democracia ateniense de los siglos V y IV a.C. se define por la “actitud crítica” en la sociedad. Frente a la asamblea, el pueblo o el monarca, lo que el parresíasta hace es un acto de deber, una obligación, por el bienestar de la mayoría: decir la verdad, decirlo todo. Esta actitud crítica es de particular importancia para el pensamiento de Foucault porque, además de definir la Ilustración, también ocupa una actividad clave en el discurso filosófico: el discurso cotidiano repetido (Foucault, 2023, p. 60)⁷. El parresíasta de la democracia antigua ya no existe, pero la práctica de la parresía como actitud crítica se mantiene (Foucault, 2017, p.107). De hecho, esta práctica se vincula con otras figuras más presentes que quizás han recuperado la práctica de decir la verdad en otros espacios —la profecía, el profesorado o el sabio, (Foucault 2017, p. 103). Es posible decir, entonces, que si la parresía era una práctica democrática, no era porque se ejerciera sólo en democracia, sino que dicha práctica es una sinécdoque de la realidad social en democracia. La actitud crítica de la parresía se mantiene, aun cuando no haya democracia institucionalizada. A continuación, mostraremos las condiciones de emergencia de la parresía política y sus características que le dan forma a una actitud crítica que vincula *politeia*, *ethos* y *aletheia*, en la forma en que una “buena parresía” bebe de una forma de vida, una relación con la verdad y un compromiso como ciudadano en la Atenas antigua. Este recorrido, siguiendo a Foucault, parte de la relación con el mito en la parresía, desde Eurípides en el *Ión*, donde surge la pregunta por el quién de la parresía, y el *Orestes* donde nos preguntamos por las instituciones de la *politeia*; luego se presentará el problema de la parresía en relación con la democracia; finalmente la parresía como práctica fuera de la política abriendo la posibilidad a la parresía filosófica

La parresía tiene una importancia singular para Foucault porque es una práctica que atraviesa la antigüedad, mostrando el pliegue de la subjetivación como forma de relación con la verdad. Esclarecer esta forma de relación que constituye la verdad es clave para entender los procesos de subjetivación en el discurso político. Si bien

⁷ Más allá de la heterogeneidad de la obra de Foucault, es pertinente reconocer algunos conceptos que resuenan en su obra, en este caso, el “discurso filosófico” analizado en el curso que lleva su mismo nombre (Foucault, 2023), se mantendrá como pregunta y problema en relación con la actitud crítica hasta el último curso en el Collège de France (Foucault, 2010).

Foucault estudia la parresía desde Eurípides, no es con la obra de Eurípides que accedemos a la parresía⁸. La reforma de Clístenes en el 508 a.C., mucho antes de la aparición del *Ión* estimada durante la paz de Nicias en plena guerra del Peloponeso hacia el 419 a.C, había introducido la isonomía como regla de la democracia; además de la repartición de los órdenes del demos y la representación, la participación en democracia ya no tenía como prerrequisito la isotimía, o riqueza sobre la tierra. Así pues, las condiciones de la democracia para el siglo V son: la isonomía, la misma importancia y participación en la asamblea para todos; la isegoría, la igualdad en el valor de la palabra; democracia: el gobierno desde los *démoi*; y parresía, el deber o profesión de verdad en la Asamblea. Y es con estas condiciones que la obra de Eurípides va a dialogar y a encontrar la transformación de la verdad en términos políticos. Posteriormente, dice Foucault en *Discurso y Verdad* (2017), con la llegada de las monarquías a Atenas, posterior a Pericles, hay una nueva forma de la parresía política que será la del consejero del monarca, y esta transformación no se podrá hacer sin reevaluar la parresía en la ficción de Eurípides.

Con la obra de Eurípides Foucault puede demostrar el uso corriente de la parresía en la literatura como un modo de acercar la comprensión general tanto del término, como de su práctica. La importancia de *Ión* en la descripción de la parresía tiene que ver con el juego de verdad que supone (Moreno, 2013, p.515): un mito; el impacto político que puede tener: la unificación con los dorios en la consolidación del imperio ateniense; los valores tradicionales de la democracia como la condición de nacimiento para participar de la política. Dicho juego de verdad revelará dos características de la parresía: la legitimidad para decir la verdad,

⁸ Foucault se concentra en el momento pericleano de la democracia ateniense, es decir, el periodo de la guerra del Peloponeso y la Paz de Nicias, momentos en los cuales aparecen las tragedias de Eurípides. En este sentido, Foucault concentra su interés en la parresía como práctica política, y no como parte de la historia general de la democracia que, en términos históricos, habría que rastrear hasta Solón y Clístenes (a este respecto revisar: Moreno Pestaña, 2013). Sin embargo, no hay que olvidar que Foucault establece un estudio de las mentalidades, y de la vinculación con el discurso cotidiano. En este sentido, Foucault busca describir la parresía política como fenómeno propio de la política ateniense en el decir “verdad”.

el deber o la obligación de hacerlo, y el temor a la propia muerte por decir la verdad.

Para Foucault, el análisis de la obra de Eurípides y en particular el *Ión*, tiene la función de explicar la característica mítica de la parresía en la Atenas del siglo V a.C. y IV a.C. Pues, dado que la obra aparece alrededor del 419, durante la Paz de Nicias, esto quiere decir que, en la transformación democrática, la parresía ya había ocurrido y se busca rescatar un valor original de dicha práctica democrática. Es así que con el *Ión* Eurípides busca restaurar el mito imperial de Atenas en un momento en que la democracia ya no está configurada a partir del modelo ancestral monárquico que suponía la alianza con Delfos, la polis del Oráculo. Lejos de un anacronismo, el uso de la obra de Eurípides permite ver el contraste de la práctica de la parresía con la vulgarización asamblearia en la que se había convertido, y que había sido objeto de crítica, tanto de Platón (En *La República* 493b), como de Isócrates (Isocrates, 1980, 5). Restituyamos el argumento de *Ión*: Creusa, hija de Erecteo, rey nacido de la tierra de Atenas y vuelto a ella, está casada con Juto, rey de Acaya, un pueblo extranjero. De esta unión surgen Doro y Aqueo, padres de sus respectivos pueblos. Además de esta descendencia, Creusa fue violada por Febo, encarnación de Apolo en Delfos, naciendo de allí un hijo negado que es Ión. Hay una relación mítica entre Delfos y Atenas que explicará el lugar de la verdad en la tragedia. Según la tradición, sólo los nacidos de padres atenienses en Atenas podrán ser monarcas, pues esta es la condición política para el ejercicio del gobierno. Juto adopta a Ión como su hijo, siendo este cuidador del templo de Apolo. Creusa por su parte, planea asesinar a Ión por creer que es fruto de una unión de Juto con otra mujer, luego se descubre que en realidad Ión es el hijo de Creusa y de Apolo, ancestro de los jonios. Así Ión sería el monarca ideal, sabio y nacido de Atenas y aquel que puede unificar el imperio junto con los dorios y los aqueos, pueblos enemistados en la guerra del Peloponeso. Así la obra se convierte en un manifiesto político por la unión del antiguo imperio a través de una verdad ancestral. Hay un juego de ocultamiento y verdad que configura el escenario político del siglo V a.C. y que da lugar a la definición de la parresía como una verdad axiológica y política.

Delfos es el territorio donde el dios dice la verdad, el oráculo, pero Atenas es la ciudad de la política, donde la verdad tiene una función: el discurso político. El

desplazamiento que opera Eurípides le permite suponer que la vinculación de Delfos con Atenas es necesaria para la articulación política:

(...) en cierto modo esta tragedia es la pieza de la autoctonía de los atenienses, la afirmación de consanguinidad con la mayoría de las otras ciudades de Grecia y el mundo helénico, y es también la historia del traslado de Delfos a Atenas, de Febo a los ciudadanos atenienses, del papel consistente en decir la verdad. *Esa es la razón por la cual esta pieza puede leerse como la historia de la parresía, como la pieza parresiástica.* (Foucault, 2017, p. 89. Cursiva nuestra).

De modo que la verdad religiosa sólo tiene sentido político si se articula sobre la realidad del conflicto político y la promesa de la restauración del imperio. El lugar de la verdad, de la procedencia y del vínculo del dios Febo forzado con Creusa, es lo que constituye el secreto político de Atenas. El discurso político de la democracia se vincula, entonces, con la verdad mítica, pero no como el discurso en su aspecto formal autorreferencial. La posición de Ión es clara: si él no sabe quién es su madre no podrá tener la posibilidad de ejercer la parresía, pues no sería nacido de Atenas. Ión es el auténtico ateniense que busca su origen para poder reclamar la autoridad de decir la verdad, porque de lo contrario su gobierno no sería legítimo⁹. En resumen, *Ión* es la obra que permite entender el “quién” de la parresía, aquel que puede legítimamente decir la verdad es aquel que tiene un deber que restaura del vínculo entre los hombres y los dioses y, en consecuencia, entre los aliados.

Orestes, por su parte, es una obra escrita diez años después, y reiniciada la guerra, se preocupa por el lugar de las instituciones políticas y la parresía.

La tragedia *Orestes* describe un proceso por una ejecución sin juicio¹⁰. Orestes mata a Clitemnestra, su madre, por orden del oráculo delfico, pues se trata de la

⁹ Foucault retrata la vida democrática y las funciones de los ciudadanos para Ión y su importancia para decir la verdad (2017, p. 96).

¹⁰ En el caso del *Orestes* tenemos una doble ejecución extrajudicial, pero al nivel monárquico: el asesinato de Agamenón por parte de su esposa por sacrificar a Ifigenia, y el asesinato de Clitemnestra por parte de Orestes, su hijo, reina de Micenas y esposa de Agamenon durante la Guerra de Troya. A pesar del valor de las instituciones políticas, en Colombia las ejecuciones extrajudiciales fueron una práctica de guerra, ambas formas de ejecución (en el escenario antiguo,

venganza por el asesinato de Agamenón, su padre, uno de los héroes de la guerra de Troya. Orestes comete el crimen, pero la asamblea de Argos lo condenará porque dicho asesinato, aunque se pudiera justificar, se hizo sin una condena contra Clitemnestra. La forma de la defensa y la atribución de responsabilidades en el discurso configuran la parresía como un discurso político como deber y, más específicamente, sobre las implicaciones que tiene la parresía para la vida política.

Foucault toma al *Orestes* como la tragedia que permite describir el conflicto político de Atenas en el siglo V a.C. hasta el final de la democracia con el imperio macedonio. Si bien con Platón hay un pliegue en el coraje (Sebastianelli, 2022) que da cierto estilo de vida, lo que llama la atención es el límite de la parresía política, pues con el *Orestes* queda descrita la particularidad de la práctica oratoria que, posteriormente con Isócrates y el Pseudo-Jenofonte¹¹, no harán más que matizarse. El fragmento 884-930 del *Orestes* contiene la narración de un mensajero que describe el juicio y que nos permite ver la cuadratura de la discusión sobre la verdad y la justicia. Hay cuatro oradores: Taltibio, un dependiente y sirviente de Agamenón quien no es completamente libre y hablará precisamente sin libertad; Diomedes, héroe de la guerra de Troya y mesurado al hablar; un charlatán que expresa su opinión de forma apasionada; y un poseedor y trabajador de la tierra que se expresa de forma sabia. A través de estos cuatro personajes se podrá reconocer la buena y la mala parresía y su problematización. Mostraremos brevemente las características de estos participantes del juicio y sus consecuencias.

Taltibio. Como sirviente de Agamenón su discurso se enfoca en alabar a éste, pero además, al no ser libre y estar sometido a las opiniones de los gobernantes, también se encuentra con la ambigüedad de favorecer a la Asamblea que deseaba castigar a

como en el colombiano) parecen retratar una cierta relación con la verdad: en el caso de Clitemnestra, haber engañado a Agamenón; en el caso colombiano, buscar demostrar un avance militar contra la insurgencia. En ambas situaciones las ejecuciones sin juicio son actos políticos.

¹¹ No profundizaremos en los textos de *Sobre la paz* de Isócrates (1980), ni de *La República de los Atenienses* (Pseudo-Jenofonte, 2016), valiosos por su parte, porque desarrollan los argumentos a favor y en contra de la democracia popular en virtud de una aristocracia “más educada”. Ambos textos permiten desarrollar los elementos de una “buena parresía” y una “mala parresía” como se mostrarán a continuación.

Orestes. En este sentido, su discurso condena a Orestes con el objetivo de no contradecir a la Asamblea.

Diomedes. Como héroe no depende de nadie y habla por su propia cuenta. Su decisión se basa en que Orestes obedeció al oráculo y su actuar fue religioso, concluyendo una pena leve para el matricida. La Asamblea reconoce el valor de Diomedes, pero se divide sobre lo razonable de su argumento.

El charlatán. Este personaje ya no hace parte de la vida mítica de Grecia, pero incorpora o realiza a su modo una condición social. Se trata de aquel que hace uso de su palabra porque la democracia se lo permite. Este personaje tiene cuatro características: 1. es arrogante, se siente valiente porque puede hablar; 2. no es nativo de Argos (es claro que la escena ocurre en Atenas, pero en función del mito la tragedia se localiza en Argos), luego es un extranjero; 3. tiene una voz estridente, entonces se expresa no por la razón, sino por la fuerza vocal; 4. ejerce una *amathei parresia*, una franqueza sin “mathesis”, sin educación y sin conocimiento. Es un ejercicio puramente formal de la parresia, donde el ejercicio de la palabra puede ser peligroso pues no busca lo mejor o lo más útil para la ciudad. El charlatán personifica la mala parresía. Una parresía como derecho, pero no como deber.

Agricultor propietario. Si el charlatán podía representar a un Taltibio no mítico, el agricultor propietario sería el análogo de Diomedes. Se trata del buen parresiasta: 1. no se vale de su presencia física para hacer valer su palabra; 2. es viril y valiente; 3. sólo participa de la Asamblea en momentos importantes. Es decir, no depende de la retribución por participar de la Asamblea para vivir¹². 4. es un *autourgos*, un trabajador de su propia tierra. Dado que no vive de la política, sino de su propio trabajo sus decisiones no obedecen a la retribución o al agrado de la Asamblea. Foucault señala dos características claves de este personaje según Eurípides: “siempre se ofrecen como voluntarios para combatir por la ciudad y lo hacen mejor que nadie. (...) Y la última característica del buen orador es que tiene cualidades

¹² Desde la reforma de Clístenes (VI a.C.) se les pagaba a los asistentes a la asamblea para participar de las decisiones. Era común que los pobres o los que no poseían tierras participaran más a menudo de la asamblea por el pago que se les otorgaba.

morales, su vida es intachable: un hombre “íntegro” y con un “género de vida irreprochable” (Foucault, 2017, p.112).

El charlatán pedirá la condena de Orestes, porque eso es lo que la mayoría de la Asamblea quiere, mientras que el *autourgos* busca que se le recompense: “este orador declara que Orestes merece una recompensa por haber matado a Clitemnestra, que tuvo una conducta infamante, ya que durante la guerra tuvo un amante (Egisto, aristócrata) y engañó a su esposo.” (2017 p.112) Además de las características que tiene el orador de la “buena parresía”, para Eurípides la tragedia de *Orestes* cumple una función política clave: dado que en el 408 a.C. la guerra contra Esparta continuaba, lo que la obra permitía ver es una discusión sobre la guerra y la paz. La absolución de Orestes señala la paz, porque implica cesar el conflicto en virtud de aquellos que se han sacrificado en la guerra. La tragedia le habla a los soldados y al orden social durante los largos conflictos de la guerra del Peloponeso contra los espartanos.

Lo que presentan estos cuatro personajes es la polarización del debate político en la Atenas del siglo V y IV a.C., entre el partido democrático, de raigambre popular y que apoya la guerra porque les daba una cierta ganancia y la posibilidad de tener más tierra en el futuro; y, por el otro lado, el partido aristocrático, que buscaba la paz, por temor a perder sus tierras y más bien fundar una estabilidad de terratenientes. Vemos entonces cómo las condiciones de la vida política de Atenas, a saber: la democracia, la isegoría, la isonomía y la parresía se van a transformar dadas las circunstancias. De la necesidad de haber nacido en Atenas a tener unas condiciones propias de una “buena parresía” se traza una necesidad política de una forma de enunciación que no sea puramente retórica, y que tenga en su condición una forma de vida que da lugar a una parresía útil. Foucault destaca dos problemas que se pueden encontrar en Isócrates y en Pseudo-Jenofonte, a saber: 1. la isegoría se verá determinada por el estatus social o económico, o de carácter para tener la palabra. Lo cual puede indicar una modificación a la igualdad que supone la participación democrática; 2. el ejercicio de la parresia *debe* tener mathesis: “esa relación con la verdad debe establecerse por medio de la educación y, en términos más generales, de una formación personal.” (Foucault, 2018, p.114). La crisis de la parresía, provocada por la guerra, en unas condiciones desiguales de la sociedad ateniense, van progresivamente a plegarse en una forma de gobierno de sí: la condición de responsabilidad del *autourgos*. Con la guerra del Peloponeso, la

presencia de Pericles como aquel que se supone tiene la capacidad de decir la verdad, la creciente polarización ateniense, y la necesidad de educación, la parresia no es una simple institución más, sino que se convierte en una práctica de denuncia. Dos ejemplos profundizan esta relación política con la verdad, y que al mismo tiempo harán del discurso crítico ya no simplemente una forma de denuncia o de “mostrar lo evidente”, sino que tendrá unas condiciones de legitimidad; si no es la tenencia de la tierra, no es el origen, no es el trabajo y no es la vida buena ¿Cuál sería la práctica de la verdad en la política? ¿Cómo entender el ejercicio de la parresia por fuera de la democracia? Mantener el discurso crítico, la forma de relación con el presente como un modo de denunciar los modos de sujeción y los procesos de objetivación, ¿puede convertirse en una práctica *hacia* la democracia y no ya *de* la democracia? La parresia ateniense se inscribe como institución política en su constitución, en la Asamblea, y en las condiciones que la hacen posible y, como vemos, la guerra complejiza dicha institución problematizando su práctica, ¿podemos entonces quedarnos con la práctica sin tener una institución que garantice esa práctica?

El discurso político conformado por la franqueza en la parresía, siendo esta “mala parresía” más cercana a la retórica como adulación, y la “buena parresía” como una legitimidad dada por una forma de vida (de nacimiento y de condición social), implica en sí mismo una acción que influye directamente sobre el escenario de la parresía, en otras palabras, la parresía debe ser escuchada. Este discurso, que es el discurso de la cotidianidad de la vida política se constituye a partir de una verdad que vale por aquel que enuncia la parresía: que se pone en juego y en riesgo, que tiene el deber y el compromiso de decir la verdad, pero que, además, expone una relación política hacia la democracia, un cierto *ethos*. Y dado que la parresía política admite esa forma adulatoria y retórica propia de los discursos de la Asamblea, Foucault recupera el sentido de la “buena parresía” en su línea filosófica, a saber, en una forma de vida que postula un modo de ser, un *ethos*, una relación con la *aletheia* y una relación con la *politeia*. Sacar la parte del todo, la forma de un discurso filosófico que se preocupa por la forma de vida, pero que surge de un modo de ser de la parresía, de la institución, de la práctica pública de una actitud crítica:

En efecto, creo que el papel crítico, la actitud crítica en nuestra sociedad, ya sea desde el punto de vista filosófico, político o religioso, es algo que deriva, que proviene del papel del parresiasta descubierto, inventado por la filosofía griega. Y en el punto de encuentro de la genealogía de la subjetividad y la genealogía de la actitud crítica, el análisis de la parresía forma parte de lo que yo podría llamar ontología histórica de nosotros mismos, ya que en cuanto seres humanos somos capaces de decir la verdad y de transformarnos, transformar nuestros hábitos, nuestro ethos, nuestra sociedad, transformarnos a nosotros mismos al decir la verdad (Foucault, 2017, p. 107).

Es entonces a través de una forma del discurso político, el de la parresía como quien tiene la posibilidad de decir esta verdad, que surge una forma de relación política *consigo mismo*. En este sentido, las particularidades de la parresía política, que pasan por la condición democrática de la asamblea ateniense, en medio de la guerra, hace posible comprender el surgimiento de un discurso político en medio del conflicto bélico. En otras palabras, que el *continuum* guerra-política admite una forma del discurso que no se subordina al presente, pero que está vinculado con él en una forma crítica, a saber: la defensa de la democracia. En cualquier caso, la forma como la igualdad como principio constitutivo de la política ateniense no es ni pura, ni ideal, pues se curva precisamente en las condiciones materiales de la conformación de la asamblea. Y en la misma línea, es esa forma, precisamente, de la vida política la que prefigura una intención en la participación de la asamblea.

4. Hacia una parresía filosófica

Las condiciones del *continuum* guerra-política en Colombia distan mucho de los episodios lejanos asociados a la Guerra del Peloponeso y a su desenlace en la evolución del pensamiento político antiguo hasta el dominio macedonio y el futuro de la filosofía como “cuidado de sí”. Este recorrido, que se puede explicar por la transformación de la práctica de decir verdad mostrado por Foucault en sus clases sobre la parresía, permite al menos pensar lo que significa un deber de verdad, de decirlo todo, en contextos tan ajenos al menos para pensar la relación entre Verdad y Democracia. Porque el devenir del conflicto armado, de las repetidas masacres y guerras internas en Colombia no ha impedido que haya un clamor y una exigencia, tanto popular como institucional, de reclamar una verdad

que tiene que ver con la posibilidad de una vida *tolerable*, es decir, una forma de la existencia cuya muerte no sea el contrapunto de la sociedad civil.

La polarización partidista presentada por Foucault hacia el final del siglo V a.C. entre el partido demócrata y el partido aristocrático, con tendencias claramente distintas y una participación asamblearia tendenciosa, demuestra más un juego vinculado con la clase social que con la validez del sistema político que garantice la democracia. Es, en otras palabras, como si las ideas de “igualdad” y “participación” se pudieran modular y prejuzgar por sus intenciones y modos de existir (como si se pudiera desligar *isegoría* de *ethos*), y donde la retórica se compara con el discurso político del parresíasta sólo a precio de suspender la verdad. Incluso, atrevemos a tomar un acontecimiento como la *Apología de Sócrates* para concluir que la democracia es la responsable de la desaparición del filósofo (Sebastianelli, 2022, p. 65). ¿Cómo entonces pensar una parresía filosófica en medio del conflicto por la verdad en su relación con la política? ¿Qué sentido tiene una profesión de verdad cuando la violencia, ampliamente documentada, parece ser el corolario de su práctica?

Hemos señalado que la parresía hace parte de la constitución de prácticas que conforman el nacimiento de la democracia ateniense; junto a la *isegoría*, la *isonomía* y la democracia, la *parresía* se define como un deber, una obligación de cara al pueblo ateniense. Pero ese pueblo, el *demos*, no parece ser el pueblo del partido democrático que exige un sostén de la guerra para beneficio individual. Se trata de un *demos* muy particular: es un pueblo nacido en Atenas, de padres atenienses, y que por derecho le es garantía de la posesión de tierras. Además, debe tener un vínculo entre un *ethos* descrito por el *autourgos* como aquel que se responsabiliza de lo suyo y lo cultiva; que no abusa del erario y se conserva para los momentos importantes de la Asamblea. Una especie de ciudadano, entre lo rural y lo urbano, entre el trabajo de la tierra y la posesión de esta, ciudadano pero que no participa constantemente del debate público. Es en este perfil del ciudadano ateniense que Foucault muestra cómo una cierta práctica de verdad empezará a señalar una actitud singular de la parresía: la crítica. La posibilidad de mostrar y señalar lo que hay en la cotidianidad que cuestiona la forma de la *politeia*: un vínculo con la *aletheia* y con el *ethos*.

Esta actitud crítica será fundamental como marca de la posibilidad de decir algo con un efecto político. Es la actitud crítica que Foucault recupera como un modo de subjetivación que se vincula con una verdad, y no forzosamente con una condición social (Foucault, 2015). En el caso colombiano esta actitud crítica viene de una forma de vida en un *continuum* guerra-política, que desde su fundación como

República ha tenido que administrar las ilegalidades, las desigualdades, la violencia y la hegemonía gubernamental. La profesión de verdad, del ejercicio de la parresía política como una forma de denuncia, de una vida *infame* (Foucault, 1996, p. 84) a ojos de las formas institucionalizadas y vinculadas con el ejercicio gubernamental, se vuelve un riesgo *hacia* la democracia; un ejercicio que se hace desde una forma de vida singular, en un proceso de subjetivación, para clamar por una *democracia*. La posibilidad de una parresía filosófica en este contexto debe tomar en consideración las formas en las que se ha practicado, ocultado, silenciado, promovido y denunciado la verdad en el contexto de una república:

Lo que hace que un discurso filosófico sea un discurso filosófico, y no simplemente un discurso político, es que, cuando plantea la cuestión de la *politeia* (la institución política, de la distribución y la organización de las relaciones de poder), plantea al mismo tiempo la cuestión de la verdad y del discurso veraz a partir del cual podrán definirse esas relaciones de poder y su organización, y también la cuestión del *ethos*, vale decir de la diferenciación ética a la que esas estructuras políticas pueden y deben hacer lugar. (Foucault, 2010, p. 84)

Para concluir con la apuesta de una filosofía que se vincule con la verdad como una preocupación política, vale la pena señalar que es a través de las formas en las que se ha construido un *continuum* guerra-política que se constituye una relación con la verdad en Colombia, y dicho proceso histórico, que muestra las formas que ha adoptado dicha política de la verdad, debe también abrirse a una filosofía que se preocupe por esos modos de decir verdad, no para revalorizar la verdad como virtud democrática, sino por la práctica misma de decir la verdad como ontología crítica del presente, una práctica hacia la democracia.

Referencias

Balibar, É. (2010). *Violence et civilité. Weltek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*. Galilée.

Bautista, M. y Gonzáles, G. (2019). *Docencia rural en Colombia: educar para la paz en medio del conflicto armado*. Fundación Compartir

Butler, J. (2021). *La fuerza de la no violencia*. Paidós.

Castro-Gómez, S. (2010). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750–1816)*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH). (2013). *¡Basta ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad*. CNMH.

Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición. (2022). *Hay futuro si hay verdad. Informe final. Tomo 3. No matarás: relato histórico del conflicto armado interno en Colombia*. Comisión de la Verdad.

Foucault, M. (1996). *La vida de los hombres infames*. Editorial Altamira.

Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975–1976)*. Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981–1982)*. Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978–1979)*. Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2015). *Qu'est-ce que la critique ? Suivi de La culture de soi*. Vrin.

Foucault, M. (2017). *Discurso y verdad*. Siglo XXI Editores.

Foucault, M. (2023). *Le Discours philosophique*. Seuil.

Fundación para la Libertad de Prensa (FLIP) (2025). Periodistas asesinados. 4 de febrero de 2025, Recuperado de: <https://flip.org.co/cifras/periodistas-asesinados>

Gros, F. (2012). *Le principe sécurité*. Paris: Gallimard.

Isócrates. (1980). *Discursos*. Gredos.

NELSON FERNANDO ROBERTO-ALBA; MANUEL ALEJANDRO PRECIADO CASTELLANOS
«Reflexiones filosóficas sobre la parrësia política en el contexto colombiano».
HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 16 N° especial. Discursos y tecnologías de poder.
Aportes foucaultianos al debate teórico-político contemporáneo.
ISSN 0718-8382, septiembre 2025, pp. 139-165

Jurisdicción Especial para la Paz (JEP) (2021). Auto 033 de 2021. Recuperado 10 de marzo de 2025, de https://rutasdelconflicto.com/documentos/Oriente_Antioquia/Auto_SRVR-033_12-febrero-2021.pdf

LeGrand, C. (1988). *Colonización y protesta campesina en Colombia (1850–1950)*. Editorial CEREC.

Mbembe, A. (2016). *Politiques de l'inimitié*. La Découverte.

Moreno Pestaña, J. L. (2013). Isegoría y parrësia: Foucault lector de Ión. *Isegoría*, 49, 509–532. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2013.049.08>

Oquist, P. (1978). *Violencia, conflicto y política en Colombia*. Tercer Mundo.

Platón. (2022). *Diálogos VII: Dudosos. Apócrifos. Cartas*. Gredos.

Preciado Castellanos, M., & Roberto-Alba, N. (2024). Testimony, Memory and Confession: The Technology of the Truth Commission in Colombia. *Cuadernos De Filosofía Latinoamericana*, 45(131), 306-340. <https://doi.org/10.15332/25005375.9811>

Pseudo-Jenofonte. (2016). *Obras menores. La república de los Atenenses*. Gredos.

Sebastianelli, P. (2022). Parrësia e governamentalità: Una lettura degli ultimi corsi di Michel Foucault = Parrësia and Governmentality: A reading of Michel Foucault's last courses. *Segni e Comprensione*, 0(101). <https://doi.org/10.1285/i18285368aXXXVn101p53>

Trejos Rosero, L. F. (2014). Colombia: Una revisión teórica de su conflicto armado. *Revista Enfoques: Ciencia Política Y Administración Pública*, 11 (18), pp. 55-75.