



**Universidad del  
Rosario**

**Verdad y subjetivación:**

**Un análisis foucaultiano del humor político de Jaime Garzón**

**Autor**

**Edson Letelier Medina González**

**Trabajo presentado como requisito para optar por el  
título de Magíster en Filosofía**

**Director, Tutor**

**Leonardo Ordóñez Díaz**

**Escuela de Ciencias Humanas**

**Maestría en Filosofía**

**Universidad del Rosario**

**Bogotá - Colombia**

**2026**

## **Contenido**

Abstract.....	3
Resumen .....	3
Verdad y subjetivación: Un análisis foucaultiano del humor político de Jaime Garzón .....	4
Introducción .....	4
1. La parresía: aferrarse a una verdad es el núcleo ético-político de la subjetividad.....	4
2. Subjetivación y coraje, un problema vital .....	14
3. Garzón: la verdad cruda y sin rodeos. ....	16
4. El coraje de decir la verdad: la parresía en tiempos de cancelación y simulacros ...	29
Conclusiones .....	33
Bibliografía .....	34

## Abstract

The legacy of Jaime Garzón persists as a reminder that democracy requires individuals willing to pay the price for speaking truthfully. This article analyzes his political humor from the Foucauldian perspective of parrhesia, or "truthful speech," arguing that Garzón was not merely a humorist, but a contemporary parrhesiast: a subject who constituted his ethical-political subjectivity through a discourse that considered the risk of censorship, incomprehension, and ultimately, death. This study distinguishes parrhesia from other forms of truth production, such as alethurgies, to highlight the singularity of Garzón's gesture, characterized by the congruence between thought and enunciation, the assumption of a vital risk, and the constitution of a "parrhesiastic game" that engages the interlocutor as a witness. Through an analysis of his conference in Palmira (1996), this study examines how Garzón exercised *isegoria* (the right to speak) to denounce corruption, clientelism, and the inversion of values in Colombian society, transforming humor into a space for political confrontation and civic education. Finally, the concept is projected onto the contemporary scene, distinguishing authentic, truthful discourse from its simulation by powerful figures. The study concludes that Garzón embodied the figure of the parrhesiast by merging his words with his very existence, demonstrating that laughter can be a tool for critical development and that the production of subjectivity is a field of struggle against regimes of lies.

Keywords: Parrhesia, Michel Foucault, Jaime Garzón, political humor, subjectivation, truth, resistance, isegoria, alethurgies, discourse analysis, Colombia.

## Resumen

El legado de Jaime Garzón persiste como recordatorio de que la democracia requiere sujetos dispuestos a pagar el precio de su decir veraz. El presente artículo analiza su humor político desde la perspectiva foucaultiana de la *parresía* o "decir veraz", sosteniendo que Garzón no fue un simple humorista, sino un parresiasta contemporáneo: un sujeto que constituyó su subjetividad ético-política a través de un discurso que asumió el riesgo de la censura, la incompreensión y, finalmente, la muerte. Este estudio distingue la *parresía* de otras formas de producción de verdad, *aleturgias*, para evidenciar la singularidad del gesto garzoniano, caracterizado por la congruencia entre pensamiento y enunciación, la asunción de un riesgo vital y la constitución de un "juego parresiástico" que interpela al interlocutor como testigo. Mediante el análisis de su conferencia en Palmira (1996), se examina cómo Garzón ejerció la *isegoría* (derecho a la palabra) para denunciar la corrupción, el clientelismo y la inversión de valores en la sociedad colombiana, transformando el humor en un espacio de confrontación política y pedagogía cívica. Finalmente, se proyecta el concepto al escenario contemporáneo, distinguiendo el auténtico decir veraz de su simulación por parte de figuras poderosas, y se concluye que Garzón encarnó la figura del parresiasta al fundir su palabra con su existencia, demostrando que la risa puede ser un dispositivo de develamiento crítico y que la producción de subjetividad es un campo de lucha contra los regímenes de mentira.

Palabras clave: Parresía, Michel Foucault, Jaime Garzón, humor político, subjetivación, verdad, resistencia, isegoría, aleturgias, análisis del discurso, Colombia.

# Verdad y subjetivación: Un análisis foucaultiano del humor político de Jaime Garzón

## Introducción

Hay un llamado a la memoria constante de los discursos de Jaime Garzón entre amplios sectores de la población colombiana, lo cual no obedece a una simple nostalgia por el humorista, sino más bien a la vigencia de su palabra como un símbolo de resistencia. Más que pesar por su figura, lo que pervive es una profunda indignación colectiva que encuentra en sus audaces críticas un espejo en el que se reflejan las propias impotencias de los abusos del poder, ya sea desde la institucionalidad, los medios o las jerarquías cotidianas. Su legado se reactiva especialmente en las efemérides de su asesinato, confirmando que la fuerza de su mensaje no se ha diluido, sino que se mantiene como un signo pertinente de oposición.

Abordar su caso resulta crucial para comprender la crítica política ejercida desde el humor, una práctica que trasciende la mera burla o la parodia para convertirse en un acto de construcción de verdad. En Garzón se evidencia una tensión fundamental entre la alegría liberadora de decir lo que se piensa y el dolor inherente a la valentía de hacerlo, enfrentando las consecuencias. Esta dualidad es constitutiva de un sujeto político íntegro, para quien el discurso, la acción y la forma de mostrarse en el mundo son inseparables, encarnando una forma de verdad que, hecha práctica cotidiana, se vuelve profundamente significativa y resistente.

Para abordar este análisis, el presente trabajo se propone emplear el humor político de Jaime Garzón no solo como objeto de estudio, sino como la herramienta que desmonta los mecanismos de poder. Dicha tarea encuentra un anclaje teórico en el concepto de *parresía* (παρρησία) desarrollado por Michel Foucault. Desde esta perspectiva, el discurso humorístico de Garzón opera como un dispositivo que, al poner en evidencia las fisuras y contradicciones del orden social, permite visibilizar aquello que los discursos oficiales ocultan. Así, retomar la propuesta foucaultiana sobre la producción de verdad en Occidente, y particularmente su exégesis del "hablar franco", resulta fundamental para comprender cómo el humor de Garzón no se limita a reflejar la realidad, sino que interviene activamente en ella, revelando los procedimientos mediante los cuales se establece lo que puede ser dicho y lo que debe permanecer silenciado, lo que permite identificar en sus intervenciones ese gesto de asumir un riesgo personal al enunciar verdades incómodas frente al poder.

### **1. La *parresía*: aferrarse a una verdad es el núcleo ético-político de la subjetividad**

A fin de aplicar a nuestro tema la perspectiva teórica foucaultiana, la hipótesis de la que partimos es que las producciones discursivas humorísticas de Garzón operan al modo de prácticas parresiásticas contemporáneas. Claro, estas prácticas se alejan en parte de la

*parresía* clásica al tener elementos que se han incorporado en la cultura de forma práctica y que contienen la verdad de un sujeto complejo cuyo pensamiento va más allá del ejercicio de su expresión, pero, en todo caso, mediante la ironía ácida, la hipérbole grotesca y la desacralización de figuras e instituciones, Jaime Garzón ejerce un “decir veraz” que desmonta discursos hegemónicos, denuncia hipocresías y expone las contradicciones del poder político, mediático y económico. La utilidad del enfoque foucaultiano reside en que trasciende la interpretación del humor como mero entretenimiento: lo sitúa por el contrario como un juego de verdad que desafía las narrativas oficiales y las estructuras de autoridad. Así, la *parresía* permite analizar de qué modo Garzón, al asumir el rol del parresiasta, arriesgándose a formas modernas del rechazo como la censura, incompreensión y en último término la muerte, transforma el escenario cómico en un espacio de resistencia discursiva y cuestionamiento radical de las instituciones políticas de Colombia, revelando la potencia política de la risa como instrumento de develamiento crítico.

Los discursos de Jaime Garzón se inscriben en una larga tradición de humor político que acompañó al periodismo colombiano durante el siglo XX, particularmente en las páginas de opinión de los periódicos *El Espectador* y *El Tiempo*, donde la sátira se consolidó como un recurso cultural de resistencia frente a los abusos del poder. Sin embargo, la especificidad de su palabra radica en una distancia respecto a dicha tradición: Garzón no solo hacía humor sobre la política, sino que creía profundamente en lo que decía, integrando su discurso en un ejercicio vital que trascendía la performance cómica. Es en esa tensión entre la forma humorística y la convicción existencial donde emerge la pregunta que atraviesa este trabajo: ¿hasta qué punto puede entenderse a Jaime Garzón como un parresiasta contemporáneo?

Esta interrogante encuentra un horizonte de desarrollo en las propuestas de Foucault en torno a la subjetividad ético-política, particularmente en sus cursos del Collège de France dedicados al coraje de la verdad. Lejos de abandonar sus indagaciones previas sobre el poder, Foucault las profundiza allí al preguntarse cómo los sujetos se constituyen a sí mismos mediante prácticas de libertad vinculadas a la verdad, analizando figuras como Sócrates o los cínicos, para quienes el decir veraz implicaba un riesgo personal y un compromiso vital. Este enfoque aletúrgico permite iluminar la especificidad del gesto garzoniano: en una democracia joven como la colombiana de finales del siglo XX, su humor operó como una práctica de verdad que, asumiendo el riesgo de la censura, la incompreensión y finalmente la muerte, resistió al poder desde la autoconstitución ética del sujeto.

Tal perspectiva adquiere una renovada pertinencia al confrontarla con nuestro presente, marcado por la sobreexposición mediática y la proliferación de posicionamientos subjetivos desancladas de lo verídico en el ecosistema digital. Frente a la fragilidad de las instituciones democráticas y la emergencia de nuevas formas de enunciación de la verdad que demandan ser analizadas, el recurso a las figuras clásicas de la *parresía* no constituye un ejercicio de nostalgia, sino una herramienta crítica para interrogar tanto el caso de Garzón como las coordenadas de nuestra propia época. Es precisamente en este horizonte donde se hace necesario explorar las formas contemporáneas de las aleturgias, esos modos en que la verdad se manifiesta, se exhibe y se constituye como práctica social y política en el escenario actual.

De acuerdo con Foucault, las producciones de verdad (entendidas como regímenes históricos de veridicción) constituyen al sujeto mediante su inscripción en normas sociales e instituciones. Sin embargo, en los intersticios de estos regímenes emergen prácticas de resistencia. El ejercicio de Jaime Garzón delante del poder ilustra con creces un desempeño muy próximo al descrito por Foucault bajo la etiqueta de la *parresía*, a saber, la fractura de los consensos impuestos por la gubernamentalidad, en la medida en que el humor de Garzón no es mera expresión de libertad, sino un acto ético-político. Se trata en este caso de una producción del sujeto desde las prácticas cotidianas, y no exclusivamente desde las instituciones del poder, ya que es en la experiencia social donde las tensiones que surgen de las producciones de verdad permean la vida diaria. El ejercicio de poder por el que se internaliza la norma y el deseo lleva a la forma de actuar, y es justamente entender esto por parte del sujeto lo que servirá como fuente de resistencia, ya que los procesos de subjetivación permiten la selección y afinidad con su actuar. Y en Colombia ha sido Jaime Garzón quien desde la práctica discursiva y su compromiso con su palabra mejor ha dado muestras de este tipo de ejercicio de la verdad.

El hablar franco no depende de la democracia (aunque lo institucional garantiza su ejercicio mediante derechos como la libertad de opinión), sino que exige ante todo un coraje individual para redefinir la relación con la verdad y el poder. Así, la 'producción de sí' no es un acto autónomo, sino una reconfiguración táctica de las tecnologías del yo dentro de campos de fuerza históricos.

Las prácticas de la verdad que ocuparon a Foucault eran fuentes constitutivas del sujeto. Por esa razón su acercamiento a las aleturgias, “el acto por el cual la verdad se manifiesta” (2010, p. 19), es una aproximación para delimitar tensiones que se verían desde Grecia, y que con el paso del tiempo parecen necesarias para la formación del sujeto que se resiste en la práctica de su discurso frente al otro, y en este caso desenmascaran la ficción del discurso político que mantiene el poder, a la vez que rompe con el silencio que se hace cómplice en los ejercicios de prensa.

Las producciones de verdad (incluyendo aquellas que configuran el conocimiento de sí) son dispositivos históricos que constituyen al sujeto. Pero lejos de ser una esencia autosuficiente, la subjetividad es un campo de lucha donde ciertas prácticas críticas interceptan esos dispositivos, y es aquí donde aparece la técnica de la verdad, que ha de manifestarse en clave de “humor político” para nuestro caso. Jaime Garzón encarnó esta lucha pues mediante la crudeza de sus personajes expresó una profunda verdad interior. Su personaje del Heriberto de la Calle o sus monólogos en *Zoociedad* fueron actos parresiásticos que fracturaron los regímenes de veridicción del conflicto colombiano: desnudó vínculos entre políticos, narcos y paramilitares no desde un yo centralizado, sino usando máscaras cómicas para decir lo indecible. Así, su resistencia fue táctica, un habla que arriesgó estatus, comodidad y finalmente la vida. La *parresía* de Garzón no buscó ser voz del pueblo, sino interrumpir las verdades fabricadas por el poder: mostró que, en sociedades fracturadas, la risa puede ser un gesto de coraje veraz frente a la muerte.

Para comprender la singularidad de este gesto parresiástico encarnado por Garzón, resulta iluminador contrastarlo con el marco general de las aleturgias o "formas de manifestación de la verdad" que Foucault analiza. El filósofo francés identificó varias figuras aletúrgicas en la

antigüedad, a saber, las del profeta, el sabio y el técnico, cada una con un modo específico de acceder y enunciar lo veraz. A continuación, pasaremos revista a estas figuras para demostrar por qué estas tres resultan insuficientes para dar cuenta del caso que nos ocupa: la cuarta, la del parresiasta, se revela, en cambio, como el modelo analítico idóneo. En efecto, en tanto que el profeta anuncia una verdad divina, el sabio una verdad preexistente y el técnico una verdad instrumental, ninguna de ellas implica necesariamente el riesgo vital y la constitución de sí mismo en un acto de libertad frente al poder que sí caracterizan, como veremos, al humor de Garzón y a la auténtica *parresía*.

La primera de las aleturgias, en que la práctica del habla se muestra junto con la acción, es la del técnico o *tekné*, que encierra una práctica de la verdad que ayuda a configurar y a conformar al sujeto, pero que se aleja del ejercicio de resistencia delante del poder. Este técnico transmitirá cierta verdad, pero su compromiso con ella no significa ningún coraje. Para Foucault, el coraje implica que la propia existencia esté en juego, y que la decisión ética o política que conlleva un acto se asuma como un acto de libertad. En esta actitud ética, la verdad emerge como muestra de una transmisión del conocimiento, algo que proviene de la tradición o el legado de una verdad que se repite muchas veces, por lo que allí no hay ninguna resistencia libertaria, ni tampoco un riesgo vital:

Todo el mundo sabe, y yo el primero, que nadie necesita ser valeroso para enseñar. Al contrario, el que enseña anuda o, en todo caso, espera o desea a veces anudar entre sí mismo y quien o quienes lo escuchan un lazo, lazo que es el del saber común, de la herencia, de la tradición, lazo que puede ser también el del reconocimiento personal o la amistad. (Foucault, 2010, p. 40)

La figura aletúrgica del maestro o técnico, corresponde a quien posee y transmite un saber específico, y su relación con la verdad es de orden instrumental: la verdad que enseña no le es propia, sino que forma parte de un conocimiento objetivado que reproduce a través de la filiación discípulo / maestro. En este esquema, la verdad asegura la supervivencia del conocimiento mismo y la formación de sujetos competentes, pero no exige del maestro un acto de coraje ni pone en juego su existencia.

Veremos entonces que el conocimiento que se transmite, si bien asegura la relación entre los dos sujetos, no compromete el vínculo: no hay una adversidad que superar más que para el que la escucha, quien tiende a reproducir esa verdad. De tal forma, el conocimiento transmitido en el ejercicio de decir verdad atiende a un acto de sumisión delante de lo que se habla, sin que ello implique una resistencia.

Frente a la aleturgia del técnico o *tekné* (que transmite verdades heredadas sin riesgo, configurando sujetos dóciles), la práctica de Jaime Garzón fue la antítesis viva. Como humorista político, dominaba las técnicas de comunicación (discurso cómico, la imitación, el guion televisivo), pero puestas al servicio de un acto parresiástico fundado en el coraje. Su denuncia no fue un ejercicio técnico de transmitir verdades ya sabidas: fue un acto ético de libertad que fracturó los consensos del terror colombiano. Mientras el técnico repite verdades sin comprometer su cuerpo (como un actor que recita sin riesgo), Garzón convirtió su cuerpo y su performance en el lugar de resistencia: sus personajes (Heriberto de la Calle, Dioselina

Tibaná, Nestor Elí, Emerson de Francisco) eran máscaras que, lejos de ocultarlo, expusieron su vida al amenazarla. Allí no hubo tradición heredada, sino invención veraz frente al poder.

La segunda aleturgia o tipo de producción de verdad es la del profeta, una verdad que incomoda y genera tensiones con el pueblo, o con el interlocutor. Esta producción de verdad muestra dificultades en la producción de sí, en la constitución de sujeto, dado que la verdad no proviene de una inspección propia del sujeto, sino que su verdad velada proviene de Dios, lo que enreda la subjetividad del que la promulga:

No dice la verdad con toda crudeza en su lisa y llana transparencia. Aun cuando el profeta diga lo que debe hacerse, resta aún interrogarse, resta saber si se ha entendido bien, resta saber si uno no está todavía ciego, y además hay que cuestionar, vacilar, interpretar. (Foucault, 2010, p. 34)

Aunque el conocimiento profético sea verídico y puede que lleve a la muerte al profeta, dicha verdad no proviene de él, de modo que no implica una voz propia, ya que su mensaje no es su verdad, ni proviene del cultivo de sí. La dificultad en cuanto al conocerse a sí mismo es que en su resistencia ante el ejercicio de poder, no se puede asegurar que el profeta genere más que una escisión delante de los demás, de sus escuchas, pues esta verdad que controvierte al pueblo, no es una que sea clara, más bien necesita de interpretación posterior, y en este caso, pierde coraje, pues no está ocupándose del ejercicio de habla inmediato, es una preocupación emanada de esa otra voz que él encarna o representa.

La producción de verdad que vemos en el caso de la voz profética tiene la dificultad de que la responsabilidad del hablante se exime en el dios que produce esa verdad. Hablar a nombre del otro elimina la producción de subjetividad que sugiere la posibilidad del coraje. El sujeto hablante se vuelve un mecanismo, y el ejercicio de examen hacia sí mismo queda anulado. Esto resulta problemático pues pareciera que el hablante se transparenta, no es más que un mecanismo reproductor de la verdad, un mecanismo que encubre el rol intermediario propio del mensajero que no toma ninguna decisión, sino que se hace un objeto que enmascara el ejercicio de poder sobre él, porque, aunque habla, no habla de sí: habla de lo que proviene de la divinidad.

Mientras la producción de verdad profética (como aleturgia que exime al sujeto de responsabilidad al atribuírsela a una divinidad) anula la subjetividad ética (el hablante es solo un mecanismo reproductor), Jaime Garzón encarnó lo opuesto: su práctica fue un acto parresiástico radical donde asumió plena responsabilidad de su palabra. No habló en nombre de dioses o pueblos, sino desde su propio coraje cívico: investigó vínculos entre poder y violencia, escribió sus guiones, y enfrentó las amenazas sin delegar su voz en instancias trascendentes. Lejos de "transparentarse" como mero médium, multiplicó su subjetividad en personajes cómicos que, paradójicamente, al ser máscaras, revelaron su compromiso ético con la verdad. Por ser voz de sí mismo al denunciar a los poderosos comprometió su mismidad al extremo. Aquí no hay exención divina: hay un cuerpo que paga con la vida su decisión de hablar franco y decir lo indecible.

El tercer tipo de aleturgia, que Foucault atribuye al sabio, aquel que muestra un conocimiento verídico delante de una sociedad, puede sin duda motivar un rechazo por parte

del colectivo, pero sin que exista un riesgo, simplemente la relación polémica o contrastante con los otros del cuerpo social. “A ese papel y esa caracterización del sabio, que en lo fundamental se calla, sólo habla cuando quiere y lo hace [únicamente] por enigmas, se oponen el personaje y las características del parresiasta.” (2010, p. 37). Este tipo de producción de verdad compromete a los demás en un ejercicio parecido al del técnico, en la medida en que el conocimiento de la verdad puede o no ser transmitido. La diferencia de este tipo de aleturgia con las anteriores está supeditada al silencio que esconde la verdad, ya que el sabio puede reservarse calladamente su conocimiento y esto deforma la relación con los demás en la medida que su recogimiento resguarda su vida, su relación, poniéndolo en un lugar seguro y subordinando al otro que lo escucha.

Jaime Garzón desmiente radicalmente esta aleturgia del sabio descrita por Foucault. Mientras el sabio dosifica su verdad en enigmas y silencios, a la vez que preserva su integridad física y social, Garzón convirtió su cuerpo en campo de batalla ético, elaborándose y necesitando de sus personajes, quienes atacaron la estructura del poder desde su performance. El sabio calla por cálculo; Garzón habló por coherencia.

Garzón encarna su performance como anti-sabiduría, sabiduría popular. Allí donde el sabio acumula verdades en silencio, Jaime las disparó con alegría militante. Su genio fue convertir el humor en coraje veraz, el espectáculo en el lugar de resistencia ética. En sociedades rotas, con una democracia incipiente, hablar claro y con nombres propios es un suicidio político. Mientras el sabio gobierna y enuncia desde su torre de enigmas, el personaje de Garzón grita en la calle: la prueba de que solo hay verdad cuando la vida se juega entera.

En consecuencia, es con respecto a la cuarta aleturgia, la *parresía* foucaultiana (el juego donde la verdad arriesga la vida) que la figura de Garzón aparece como la encarnación más icónica en Colombia. Mientras el sabio acumula verdades como un tesoro del que nadie tiene el mapa, él lanzó sus arengas éticas contra el poder. Su asesinato no fue un fracaso del saber, sino la certificación trágica de que su palabra era veraz: cumplió la máxima de que solo hay verdad cuando el habla enciende los ánimos de quien las escucha, y quien las pronuncia se consume en ellas. Por eso, en el mapa foucaultiano de las aleturgias, Garzón no es un técnico ni un profeta ni un sabio, sino un parresiasta que caminó sobre el abismo colombiano por la cuerda floja con la verdad en la boca.

A tono con ello, caractericemos con mayor detalle los rasgos constitutivos del parresiasta. En primer lugar, está la exigencia fundamental de congruencia entre el conocimiento verídico enunciado y el pensamiento del sujeto que lo expresa, de manera que quien dice la verdad se aúna a lo dicho como verdad, obligándose a ella y disponiéndose a ser consecuente con su expresión; y fue precisamente esta encarnación del pensamiento en la palabra verídica la que Jaime Garzón llevó hasta sus últimas consecuencias, pues no se limitó a expresar la verdad sino que la constituyó en acto al poner su vida como prenda, evidenciando una congruencia que fundió pensamiento y palabra, lengua y sangre. De ahí que su *parresía* siga interpelándonos hoy: en Colombia, decir la verdad con nombres propios continúa siendo un riesgo mortal, pero su legado prueba que solo así se fisuran los regímenes de mentira.

En segundo lugar, la *parresía* envuelve una controversia del vínculo entre los dos sujetos, aquel que escucha y aquel que enuncia, y esta es la causa por la que el parresiasta, en su

ejercicio de decir su conocimiento verídico, pone en riesgo su vida y la relación con el otro. Ese conocimiento propio, verdadero, sin enmascaramientos, exige siempre la confrontación con la realidad, cuyo resultado suele herir al otro y desencadenar acciones que decanten en la propia muerte.

Jaime Garzón fracturó el vínculo social en la medida en que, al denunciar verdades que ponían de relieve ciertas causas de la presencia constante de la muerte en Colombia (narcotráfico, política, paramilitarismo), convirtió su audiencia en interlocutor. Quienes escucharon (teleaudiencia) fueron interpelados como cómplices o testigos; quienes detentaban el poder (políticos, narcotraficantes, generales de la república) fueron heridos en su reputación y privilegios. Esta violencia verídica no fue retórica: al nombrar a Álvaro Uribe en sus sátiras o vincular a Ernesto Samper con el Cartel de Cali, Garzón sabía que su palabra era un disparo directo. Su coraje no consistió solo en arriesgar su vida, sino en saberse traicionado por los mismos a quienes defendía: mientras los poderosos lo amenazaban, sectores populares repetían sus chistes sin protegerlo. Hablar claro en Colombia implicaba romper con los pactos de silencio que sostuvieron la guerra. La *parresía*, al herir al poder, atrae su furia homicida. En Garzón, el conocimiento de sí no fue introspección, sino conciencia de ser un ciudadano hablando en la línea de fuego.

Finalmente, el alcance de la *parresía* solo puede apreciarse plenamente en lo que se denominará "juego parresiástico", un contrato implícito en el que dos sujetos entran en relación: el primero al decir la verdad asumiendo un riesgo, el segundo con su disposición a escucharla y recibir lo que su interlocutor enuncia, constituyendo así un ejercicio de coraje por parte de ambos (Raffin, 2017). Y es precisamente esta preocupación por el juego de la parresía, que Foucault rastrea en los griegos para explicar problemas que todavía atañen a la modernidad, la que tiende a extenderse al hombre contemporáneo ligada al cultivo de sí, del alma, a encontrar una verdad a partir del propio ser, conocerse a sí mismo, enfrentándose a la reproductibilidad del sujeto que puede ser entendida como representación. Quien practica este cultivo de sí asume el peligro de que su palabra sea deslegitimada o atribuida a otra voz, pero su postura trasciende lo verbal para materializarse en la consistencia con sus actos: de este modo, el parresiasta enuncia su verdad desde la posibilidad explícita de sufrir represalias, y al poner en juego su existencia no solo afirma un discurso, sino que realiza un acto performativo de autoconstitución, esto es, la producción de una subjetividad que se define por ese mismo compromiso arriesgado con la verdad.

Aquí encuentra relevancia el concepto de intercesor propuesto por Deleuze. En efecto, el parresiasta es un tipo particular de intercesor. La crítica deleuziana a la reproductibilidad de los sujetos no apunta a "verdades estáticas" (pues los sujetos son situacionales, fluyen, devienen), sino a máquinas sociales que capturan el deseo, que reflejan lo que es el deseo, el deseo propio y el deseo implantado por lo institucional. Frente a discursos uniformes que niegan el cultivo de sí, el intercesor opera como un otro que rompe el espejo: quiebra la representación del "yo" y fuerza la creación de un habla arriesgada. Así, el acto parresiástico, lejos de ser mero performance, deviene resistencia existencial donde el sujeto, al jugarse la vida, escapa a la reproducción para devenir en otro, en sí mismo, después de hacer el ejercicio de romperse.

Los personajes de Jaime Garzón, Dioselina Tibaná (cocinera presidencial) y Heriberto de la Calle (lustrabotas), no fueron representantes, sino intercesores que quebraron el espejo del "yo" unificado. Al devenir-cocinera o devenir-lustrabotas, Garzón convirtió la mutabilidad en sabotaje deseante: Dioselina, entre ollas del poder, destapaba con refranes la hipocresía de los banqueros; Heriberto, arrodillado ante zapatos de cuero, lustraba calzados para deslustrar almas. Esta estrategia no era *performance*: era resistencia existencial contra las máquinas institucionales que fabrican sujetos dóciles.

Al jugarse la vida con sus chistes, Garzón escapó a la reproductibilidad para devenir sujeto cívico, no confrontó al poder desde afuera, sino que habitó sus grietas para hacerlas visibles, pagando con su vida el acto de convertir los márgenes de sus personajes en lugares de resistencia, que no lo ocultaron tras la máscara, sino que lo expusieron como amenaza al poder. Cada intervención era un acto de habla arriesgado que hería a los dueños del país. Jaime Garzón no fue asesinado por un personaje, sino por devenir-cuerpo político que aceptó romperse para interrumpir las verdades que el silencio ocultaba. Así, su legado prueba que, en Colombia, donde el poder fabrica máscaras de silencio, la *parresía* solo habita en quienes se desintegran para renacer como intercesores de la verdad.

La forma principal de la *parresía* acontece en el hecho de la verdad, la cual es indispensable para poder hablar de producción de sujeto: "*la noción de parrhesia como elemento constitutivo del decir veraz sobre sí o, más precisamente, como elemento que califica al otro necesario en el juego y la obligación de decir la verdad sobre uno mismo.*" (Foucault, 2010 p. 25). Aquel que entra en el juego de la *parresía*, tiene que haberse identificado con lo que emana de él. Así, la autoconstitución que se pone en juego tensiona el valor que el sujeto se atribuye a sí mismo. No es primordialmente un deber para con otros, se trata de un proceso de aproximación a la propia definición subjetiva, lo que en la contemporaneidad resignifica el acto parresiástico como la forma en que emerge el *ethos*.

En la actualidad, la libertad de expresión se ha difuminado en la mera opinión sin compromiso, un fenómeno que en Colombia se sintetiza en el dicho "se lo digo, pero no se lo mantengo", el cual vacía de contenido ético el decir veraz y reduce la *parresía* a un ejercicio de menor valía (Hernández Castro, 2018). Frente a ello, Foucault rescata dos dimensiones fundamentales del ejercicio parresiástico: por un lado, la resistencia al poder, que desafía al sujeto desde un *ethos* problemático y popular; por otro, la producción de subjetividad ligada a la representación, que permite la constitución de un sujeto ético capaz de interrumpir consensos. Esta radicalidad cuestiona las democracias contemporáneas, donde la *parresía* es frecuentemente sustituida por discursos de seguridad y veridicción mayoritaria.

La *parresía* permite una crítica radical, amparada por la democracia representativa en el ejercicio de libertad de expresión. Un peligro en el que se juega la posibilidad de enunciar lo que sale del sujeto, en un juego políticamente correcto del discurso. En ese sentido, ante una realidad que reduce la verdad a negociación de intereses, el parresiasta debe encarnar un antipoder que expone hipocresías desde un lugar vulnerable. No es un modelo para el sistema, sino un recordatorio de que toda democracia madura necesita disidentes que prefieran el riesgo al silencio cómplice.

La *parresía* encarnada por Jaime Garzón desmintió la ilusión de que la democracia representativa ampara el habla veraz. Como alcalde menor de Sumapaz (1990-1991), no usó su cargo institucional para negociar verdades, sino para denunciar desde dentro el entramado de violencia y corrupción que financiaba la guerra en Colombia (se recuerda el oficio entregado al alcalde mayor en el que éste le pide un censo sobre las casas de lenocinio, respondiendo Garzón “Aquí las únicas putas, son las putas FARC”). Su ejercicio fue más allá del ejercicio del derecho a la libre expresión: fue un acto de sabotaje ético donde cada chiste en TV o gestión en Sumapaz (como proteger campesinos de actores armados) exponía hipocresías concretas, no abstractas.

Tales recursos ponen de relieve que “*El parresiasta da su opinión, dice lo que piensa, él mismo signa, en cierto modo, la verdad que enuncia, se liga a esa verdad y, por consiguiente, se obliga a ella y por ella.*” (Foucault, 2010 p. 30) Y aunque esto sea entendido desde una distancia en el tiempo que debe comprometer las nociones de sujeto y gubernamentalidad, los cambios en las preocupaciones de los hombres no eximen la búsqueda de las relaciones con la base de las manifestaciones del cultivo de sí en el pensamiento occidental.

Garzón demostró que el parresiasta no habla *en* la democracia: habla *a pesar de* ella. Lejos de ser un ejemplo de servidor público, su figura reveló que las democracias enfermas convierten la disidencia en riesgo mortal. Su legado no es que "maduremos" como democracia, sino que recordemos: cuando el poder secuestra la verdad, solo queda el coraje de los que prefieren morir rompiendo silencios que vivir encubriendo mentiras.

El pensamiento occidental tiene varias fuentes del cultivo de sí, en la que los hombres se vinculan éticamente a ellos mismos, se obligan desde varias perspectivas. Por ejemplo, el examen estoico buscaba autogobierno mediante la razón: evaluar aquello que es propio de corrección lleva hacia la norma y la relación del sujeto coherente con ella. En el mismo sentido, el examen cristiano adhiere al sujeto a una moral de la obediencia penitente, en una relación de culpa y confesión. Frente a ambos, la *parresía* foucaultiana irrumpe como práctica antagónica: no vigila al yo, sino que expone verdades incómodas al poder, asumiendo el riesgo de la muerte, el exilio o la pérdida del amigo, cosas que van por un camino distinto de quien interioriza la norma. Así, el cristianismo anuló la ética antigua del cuidado de sí para sustituirla por tecnologías de sumisión, mientras la *parresía* griega revela que la verdadera producción de subjetividad nace del coraje, de presentarse bajo lo que se enuncia, de encarnar el discurso emitido, aunque ello provoque la ruptura con el otro.

Un análisis de las formas de producción de verdad revela que hay una fuerte relación entre estas y las formas de gobierno: “...*en el caso de la parresía estamos sin duda ante una noción situada en la encrucijada de la obligación de decir la verdad, los procedimientos y técnicas de la gubernamentalidad y la constitución de la relación consigo*” (Foucault, 2009 p. 61). La forma de resistencia está ligada al conocimiento del individuo desde sí, pues la verdad que se enuncia puede ser mediada por la ley, pero el gobierno no elimina lo que logra emanar del sujeto al procurarse su cuidado, dado que esta forma de afrontar su vida, este cuidado, genera una verdad con la que el sujeto se constituye, alejándose de su forma de producción, de su forma de reproducción automática, encarnando su propia verdad.

Aquí aparece el juego parresiástico como base de la resistencia ante el poder del pueblo, del tirano o del amigo, dado que, en el discurso de la verdad que dicta, es su propia verdad a la que le debe su vida, consigna en su discurso, no solamente una opinión sobre algo, se produce como sujeto en la medida en que se liga a esta:

Los saberes, estudiados en la especificidad de su veridicción; las relaciones de poder, estudiadas no como la emanación de un poder sustancial e invasor, sino en los procedimientos por los cuales se gobierna la conducta de los hombres, y, para terminar, los modos de constitución del sujeto a través de las prácticas de sí. Me parece que al efectuar este triple desplazamiento teórico -del tema del conocimiento al de la veridicción, del tema de la dominación al de la gubernamentalidad, del tema del individuo al de las prácticas de sí- se puede estudiar, sin reducirlas jamás unas a otras, las relaciones entre verdad, poder y sujeto (Foucault 2010 p.27)

Este desarrollo abre la posibilidad de preguntarse por las construcciones de la modernidad como emanaciones de un sujeto que se escinde de los ejercicios de gubernamentalidad a través del arte, de la representación mediática, de las nuevas formas de la verdad mediática, en cuanto este ejercicio de representación puede acercar al sujeto a una producción de verdad que contenga todas las características del juego de la *parresía*. El discurso político, el ejercicio periodístico, la crítica política, la sátira, aparece como medio de emancipación delante de los demás sujetos, que ponga en juego a los sujetos, sus verdades y existencias.

La preocupación por “sí mismo” en el juego de la *parresía*, permite observar cómo el pensamiento de Foucault reconstruye un ejercicio ético de resistencia al poder político desde las construcciones de verdad y de subjetividad.

Según Hernández Castro (2018), para Foucault la descripción de Polibio de la democracia parece ser incómoda, dado que los dos aspectos, *isegoría* y *parresía*, son muy similares: la *isegoría* (ἰσηγορία) es el derecho a la igualdad de palabra, mientras la *parresía* (παρρησία) es la libertad de palabra. Lo que sugiere este autor es la inclinación por la *parresía* dado que esta “se convertirá en el puntal básico del pensamiento moral y político grecorromano. La *parresía*, el hablar franco, acabará desembocando en la relación de confianza de los cristianos con Dios. Pero mucho antes que esto, será el examen de conciencia que realizarán los estoicos, la guía pedagógica del maestro epicúreo a sus discípulos, y el grito del cínico que todos consideran loco porque está diciendo la verdad. Todas estas versiones de la *parresía* tienen un origen: Platón y antes de Platón, la democracia” (Hernández Castro 2018 pg.117)

El planteamiento anterior abre una discusión sobre a quién pertenece cuál término, si los usos de dichos fenómenos políticos son una lectura fehaciente del uso histórico del término. Aunque esa no es nuestra discusión, hace evidente cómo la Democracia, más que un ejercicio de gobierno, es un campo de producción de subjetividad, pues involucra tanto la validez en igualdad de condiciones para el hablar (*isegoría*) como el hablar franco (*parresía*) que permiten el ejercicio de constitución del Sujeto.

El problema que encuentro en la postura de Hernández Castro radica en su defensa de la *parresía* como una forma de resistencia disponible solamente para el sector popular, que está desprovisto de poder frente a la voluntad de los gobernantes. Su argumento sostiene que, si

bien la forma democrática otorga legitimidad al gobierno, no asegura la consonancia entre las opiniones del pueblo y las decisiones del poder. No obstante, esta propensión a resistir en democracia supone una crítica implícita a la propuesta de Foucault. Para este último, la *parresía* parece pertenecer a un círculo específico de individuos dispuestos a arriesgarlo todo, pues actúan movidos por un criterio que consideran superior y por el cual aceptan asumir consecuencias extremas.

Este ejercicio de resistencia, en el que la *parresía* es el eje moral, lo vamos a ver resignificado en momentos contemporáneos, dado que los medios han cambiado, las formas democráticas de construcción de subjetividad se han modificado y, sobre todo, los medios han mutado a espacios de representación no físicos.

Del ágora, el espacio público en el que la presencia es indispensable, la *isegoría* resuelve el sistema participativo, pero es la *parresía* lo que permite la constitución de un sujeto que, basándose en su propia verdad, en su concepción de la verdad, se resiste y se aferra a algo por lo que está dispuesto a luchar. En este sentido, Garzón transformó la sátira televisiva en acto parresiástico colectivo: *Zoociedad* y *Noticiero Cuac*, sus sketches (como Heriberto lustrando zapatos de políticos o Inti de la Hoz hablando de los chismes de la “alta sociedad”) convirtieron la risa en dispositivo de verdad foucaultiana, fracturando los discursos hegemónicos mediante el humor corrosivo que nombraba lo innombrable (vínculos narco-políticos, masacres encubiertas, corrupción en contratos estatales). Lejos de ser entretenimiento, estos programas fueron agenciamientos de riesgo vital, mientras unían a los colombianos en una complicidad veraz que desmontaba las mentiras de la guerra. Así, Garzón utilizó los medios (instrumentos de gubernamentalidad) para crear comunidades de coraje donde la audiencia, al reír, devenía testigo incómodo de realidades negadas. Su asesinato expone una *parresía* que no era mera representación, sino acontecimiento ético donde la sátira, al poner el cuerpo en juego, reveló que en Colombia la verdad solo sobrevive cuando se dice con nombres propios y se paga con la vida.

## **2. Subjetivación y coraje, un problema vital**

El coraje no es solo un acto de valentía, sino una forma de asumir la existencia frente al peligro. Se trata de una práctica constante de decir y vivir la verdad, asumiendo conscientemente todas las consecuencias de lo dicho. Vivir con coraje constituye al sujeto en su misma acción: es un compromiso existencial donde la verdad deja de ser mero discurso para convertirse en un modo de atravesar y ser atravesado por el mundo: resistir frente al poder. No es un impulso, sino una decisión constante de poner en juego la propia seguridad o posición en nombre de lo que se considera veraz y justo, transformando así la existencia en un acto de libertad responsable y crítico.

Pero ahora hace falta anclar estas constataciones en una base empírica sólida. Por tal razón, nuestra tarea subsiguiente radica en conectar el enfoque teórico hasta aquí esbozado con momentos y ejemplos específicos del quehacer humorístico de Jaime Garzón. En efecto, la autenticidad de la postura parresiástica de esta controvertida figura no surgió de una abstracción teórica, sino que se forjó en momentos específicos de su vida donde su

compromiso con la transformación social lo llevó a experimentar directamente las contradicciones de la lucha armada. Recordemos cómo, impulsado por el contexto colombiano de la década de 1980, Garzón se vinculó temporalmente con el grupo insurgente ELN, en un momento en que la organización atravesaba un "replanteamiento" tras una crisis de liderazgo que permitió una autocrítica de sus métodos, particularmente los fusilamientos de militantes urbanos jóvenes más educados que eran estigmatizados como "elementos burgueses" y sometidos a una sangrienta purga, lo que eventualmente mitigó el extremismo militarista y posibilitó la desmovilización de numerosos guerrilleros (Izquierdo, 2018, pp. 24-25). Fue en este crisol de violencia y de autocrítica donde Garzón, tras una breve permanencia de cuatro meses, decidió abandonar la lucha armada, marcando un punto de inflexión en su construcción subjetiva.

Este distanciamiento obedeció a una profunda discrepancia entre sus ideales de transformación social y la práctica concreta del grupo insurgente: aunque inicialmente la insurrección se le presentó como el único camino para materializar las garantías democráticas que la Constitución negaba en la cotidianidad, la violencia extrema que encontró ejercida en contextos rurales alejados de los centros urbanos, resultó para él aborrecible e injustificable. De este modo, su salida de la guerrilla no representó un abandono de la resistencia, sino la búsqueda de un nuevo espacio para fundamentar y ejercer una verdad de carácter cívico, un proceso de autoconstitución que encontraría su escenario en el ejercicio tertuliano, ámbito desde el cual pudo producir y poner en práctica sus primeras visiones del decir veraz frente al poder, ahora despojado de las armas, pero investido de la palabra como herramienta de resistencia.

Lo que Jaime Garzón no encontró militando en el ELN lo halló en Rotundo Vagabundo, un grupo que trascendió la función de una tertulia intelectual convirtiéndose en un núcleo de identidad. En figuras como Franco Ambrosi, Hernando Corral y Beethoven Herrera encontró referentes paternos, hasta el punto de emular conscientemente a Ambrosi en su vestimenta y maneras. La profunda integración de Garzón en este grupo queda ilustrada por un episodio ocurrido alrededor de 1990, durante el proceso de paz del gobierno Barco con el M-19. Garzón solicita su amnistía ante el Ministerio del Interior como guerrillero desmovilizado, declarando pertenecer al "MRV". Solo después, ante la pregunta de un sorprendido Franco Ambrosi, aclaró que las siglas significaban "Movimiento Rotundo Vagabundo", evidenciando cómo este círculo había redefinido por completo su pertenencia y su identidad política (Izquierdo 2018. p. 26)

Los procesos democráticos de la firma de la paz le dan la posibilidad a Garzón de buscar un lugar de escucha, uno amplio y participativo más allá de la tertulia que había construido. Por eso el desmovilizarse en el marco de un proceso de paz abre la puerta a la escucha de su discurso en espacios políticamente más activos.

Según el testimonio de su mentor Beethoven Herrera, Garzón sobresalía por una inteligencia intuitiva y una heterodoxia innata que lo convertían en un "no alienado" permanente. A pesar de los consejos y sermones paternos de Herrera, que intentaba protegerlo, Garzón persistió en su camino irreverente. Herrera confiesa haber vislumbrado tempranamente el fenómeno que este joven representaba, aunque inicialmente interpretó su rebeldía expresiva y su confrontación a la autoridad como asuntos propios de la adolescencia.

El tiempo demostró lo contrario: Garzón intensificó su crítica, llevando sus burlas del espacio privado al público y desafiando abiertamente a las elites de poder, operando en un límite ambiguo entre la realidad y la ficción (Izquierdo 2018, p. 27).

Lo que Izquierdo relata en ese fragmento retaría la afirmación de que el proceso de subjetivación en Garzón es evidente, pero otra lectura, más cercana al desafío del poder, comienza a vislumbrar un panorama de confirmación del carácter: ¿por qué la sátira se vuelve importante? Porque su objetivo último es la corrección de un vicio, ya sea socialmente priorizado o velado por los mecanismos del poder que lo perpetúan. Así, el compromiso de Garzón con un decir veraz a través del humor satírico se erige como un ejemplo paradigmático de una democracia que sustenta y valora el componente parresiástico, trascendiendo del mero derecho formal a la participación, que no se agota en la igualdad formal de la palabra *isegoría*.

“Garzón tenía unos momentos extraños de calma y reflexión. se adentraba en la laguna, prendía un *bareto* y se ponía a pensar. No reíamos, no hablábamos. Era una amistad en el silencio, que es profundamente sensible. Era como una especie de terapia para él”, dice Morales. Además de amigos, fueron compañeros de trabajo durante la época de *Quac, el noticero*, donde Garzón personificó a tantos rostros, no ya simples imitaciones de políticos, sino nuevos personajes con identidad propia. (Izquierdo 2018 pg. 86)

Una identidad emanada de sí mismo, que fuera impregnando los personajes que vendrán a enunciar las verdades propias, producto de su reflexión interior, de su producción propia, una revelación completa de aquello que era necesario decir.

### **3. Garzón: la verdad cruda y sin rodeos.**

Hemos sugerido hasta ahora que Jaime Garzón es en su ejercicio cívico delante de la asamblea un parresiasta. Las páginas a continuación son una exégesis de su ejercicio discursivo y una exploración de su particular manera de ejercer la *parresía* a través de un ejemplo privilegiado. En octubre de 1996, en la ciudad de Palmira, Garzón es invitado a una reunión política en la que él es el conferencista, lo que da lugar a una de sus intervenciones públicas más importantes y significativas, ya que en ella se pusieron de manifiesto con especial claridad los componentes centrales de su actitud ética y política. Enseguida comentaremos en detalle algunos pasajes claves de dicho discurso.

El discurso parresiástico es incómodo por naturaleza, no por sus consecuencias, sino por su esencia misma como acto que corroe los fundamentos no dichos de cualquier espacio de poder. Para entenderlo, hay que partir de la *isegoría*, el derecho igualitario a tomar la palabra en el ágora. La *isegoría* es la condición de posibilidad formal de la *parresía*: establece que todos pueden hablar. Sin embargo, la *parresía* es la ejecución material y conflictiva de ese derecho. No es el "derecho a hablar", sino el "hecho de decir la verdad" cuando se ejerce ese derecho.

La incomodidad surge precisamente de la distancia aparente de quien locuta. El espacio isegórico (la asamblea griega, un pleno municipal, un foro público contemporáneo) opera bajo una ficción de consenso y procedimiento. Los discursos suelen ser moderados, retóricamente pulidos y destinados a negociar dentro de los límites de lo aceptable. El

parresiasta, al ejercer su *isegoría* de la forma más radical, rompe esta ficción. No negocia; denuncia. No usa eufemismos; nombra las cosas con crudeza. Su discurso es una verdad no mediada que se inserta en un espacio de mediación política. Consideremos, por ejemplo, este pasaje:

Pero me late que como vino toda la burocracia municipal no solo de este municipio sino de otros ¡no se va a recoger ni un peso! todos se han hecho invitar: el alcalde, la hija del alcalde, la señora del alcalde, la amiga de la hija de la señora del alcalde, el señor contralor, la señora contralora que se le perdió la cartera: la dejó en ahí en la fila, donde está, en la mesa donde está la burocracia municipal y se le perdió la cartera. (Garzón 1996 min:1)

El análisis de una de sus intervenciones públicas permite apreciar la materialización de estos rasgos parresiásticos. En un evento municipal grabado en 1996, Garzón irrumpe con un "me late" que sitúa su enunciación desde lo íntimo, desde aquello que su propio escrutinio le dicta, para acto seguido aseverar: "no se va a recoger ni un peso" Esta apertura personal no es un recurso retórico menor: al hablar desde lo que siente, Garzón ejerce una *isegoría* corrosiva que transforma el espacio protocolario en un tribunal informal, donde la crítica no pide permiso ni se ampara en procedimientos, sino que acusa directamente a los funcionarios públicos allí presentes de deshonestidad y desfalco.

El acto parresiástico se profundiza cuando enuncia los cargos que ocupan los asistentes "la amiga", "la hija", "la señora de", revelando con esa simple enumeración el entramado clientelista que subyace a la carrera pública: todos participan del mismo ejercicio de corrupción, todos se conocen, todos se benefician. Hablarles desde la sinceridad implica un riesgo considerable, pues sus interlocutores ostentan poder público y podrían tomar su discurso como insulto con repercusiones legales o sociales; persistir ante esa posibilidad es un acto de coraje que Garzón asume al nombrarlos directamente.

La referencia a la cartera perdida opera como prueba metonímica de una verdad mayor. Que sea la contralora, figura que debería encarnar el control y la vigilancia, quien extravía sus pertenencias en la misma mesa donde se sienta la burocracia municipal, revela la negligencia de quienes deberían custodiar los recursos públicos y, simultáneamente, acusa a los burócratas del robo, tanto de la cartera como de los fondos que administran. Esta verdad enunciada genera una incomodidad profunda porque evidencia que la mala gestión afecta a la comunidad, convirtiendo el ejercicio del decir veraz en un acto de responsabilidad cívica frente al abuso del poder.

El discurso de Garzón solo puede existir porque hay un marco de *isegoría* que lo sustenta. Garzón, como figura pública y emisor del discurso, ejerce un derecho moderno análogo al de la *isegoría* ateniense: el derecho a la libertad de expresión y a tomar la palabra en el ágora mediática. Este espacio le concede la posibilidad formal de articular una crítica, de narrar un hecho y de dirigirse a la comunidad. Sin este derecho social y legalmente reconocido (la *isegoría* contemporánea), su discurso no tendría un canal para ser emitido y sería silenciado antes de nacer. La *isegoría* es, por tanto, el escenario y el permiso social para hablar.

A la vez, el fragmento captura la esencia de la *parresía* pues contiene la tríada discurso-verdad-riesgo. Jaime elige decir esta verdad concreta (*Los burócratas son corruptos*), directa

y arriesgada (*Le robaron la cartera a la contralora*), desnudando el ejercicio de los poderes locales (*No están trabajando para Palmira ni para el Valle del Cauca*), movido por un sentido de obligación ética y política frente al abuso. Es un discurso que desnuda las relaciones de poder en la política municipal en ese momento, en que lo invitan para hacer campaña para un proyecto que significará una inversión pública y un rédito para los asistentes.

La posibilidad contemporánea del fenómeno parresiasta griego reside en que, aunque nuestras democracias no son asambleas atenienses, el principio isegórico perdura en la libertad de expresión y en los medios de comunicación. Figuras como Garzón encarnan al parresiasta moderno: el ciudadano que, teniendo técnicamente el derecho a hablar (*isegoría*), elige hacerlo no para participar de la conversación política, sino para dinamitarla desde dentro, recordándole a todos la hipocresía que subyace a menudo al ejercicio del poder. Su incomodidad es un eco del fantasma griego: la ansiedad de que alguien, en cualquier momento, use la palabra que le otorga el sistema para señalar las fallas éticas del sistema mismo.

La elocución del discurso es deliberadamente conflictiva. Al elegir esta anécdota específica y presentarla con ironía, Garzón sabotea la solemnidad y autoridad del poder. No denuncia con un informe técnico; lo hace mediante la ridiculización, una herramienta retórica potentísima que hiere más que una acusación formal porque socava el respeto y la credibilidad. Ejerce su derecho a hablar (*isegoría*) no para fortalecer el consenso, sino para fracturarlo, señalando una contradicción hiriente: los que nos vigilan no pueden vigilar ni sus propias pertenencias.

Este acto parresiástico transforma el espacio isegórico del programa de humor en un tribunal simbólico donde la audiencia, más que un público que ríe, se convierte en testigo de una verificación pública de la ineptitud del poder, obligada a ver lo que preferiría ignorar. La anécdota de la contralora ejemplifica así la tesis central: la *isegoría* —el derecho a la libre expresión y el acceso a los medios— proporciona a Garzón la condición de posibilidad formal para hablar, pero es la *parresía* —la decisión de usar ese derecho para decir una verdad humillante e incómoda sobre el poder a través de la ironía— la que constituye la ejecución conflictiva de ese mismo derecho. Garzón no se conforma con "hablar"; usa la palabra para realizar un acto de crítica veraz que desequilibra las relaciones de poder y expone la verdad detrás de la fachada de autoridad.

Durante el período entre 1985 y 1997 Colombia fue una encrucijada de violencias entrelazadas: el conflicto armado se recrudecía, el narcotráfico desafiaba al Estado con una guerra de terrorismo urbano sin precedentes, y una profunda crisis de legitimidad corroía las instituciones. En este paisaje de fuego y cinismo, la figura del parresiasta, aquel que asume el riesgo de decir una verdad incómoda por deber crítico, emerge no desde el púlpito del poder, sino desde los márgenes de lo decible. El discurso que analizamos es un ejemplo brutal de esta práctica, un acto de habla que utiliza la ironía y la lógica económica para desnudar las hipocresías fundacionales de la Colombia de fines del siglo XX:

Lo que pasa es que a mí me parece que desacreditan mucho a los narcotraficantes: ser narcotraficante es un trabajo muy difícil ¿o no? Eso de estar 24 horas pendiente del embarque, de la llevada, de la subida, de la extorsión, del delito. Y es rentable. Solo que, solo que me parece que el establecimiento parte de pensar que los colombianos somos bobos ¿no? primero

colocan a un presidente con dinero del narcotráfico y sacan una propaganda que dice la coca no da plata. Es una vaina como absurda porque me parece que lo que más ha dado plata en los últimos años ha sido la coca ¿no? (Garzón 1996 min: 2)

La primera capa de esta *parresía* es una transgresión calculada. En una sociedad traumatizada por los carteles, donde la figura del narcotraficante era simultáneamente demonizada públicamente y normalizada en la economía real, cabe suspender el juicio moral para aplicar una lógica descarnada. Al afirmar que “ser narcotraficante es un trabajo muy difícil” y enumerar sus labores (“el embarque, la llevada, la extorsión”), no hace apología del crimen, sino que humaniza y profesionaliza lo innumerable. Este gesto desmonta el discurso hegemónico que presenta el fenómeno como una patología de la sociedad colombiana, revelándolo como un complejo sistema económico con su propia ética del esfuerzo y el riesgo. La afirmación “Y es rentable” es la verdad fáctica y tabú que el establecimiento buscaba ocultar tras campañas como “La coca no da plata”, un eslogan que sonaba a burla en un país cuyos flujos financieros dependían de ese mismo capital.

Este señalamiento nos lleva al corazón del “deber crítico” del hablante: denunciar la contradicción performativa del Estado. La década de los 80 y 90 estuvo marcada por la infiltración del dinero de narcotraficantes en todas las esferas: la política, la economía, la cultura. La acusación “primero colocan a un presidente con dinero del narcotráfico y sacan una propaganda que dice la coca no da plata” no es un mero acto conspiranoico, sino la constatación de un desplazamiento de la moral nacional. El parresiasta señala el abismo entre las prácticas reales del poder (que se nutrió de la economía del narcotráfico) y su discurso público de condena. Al tildar esta situación de “vaina absurda”, cumple con su deber de voz incómoda, posicionándose como la conciencia lúcida que se niega a ser tratada como bobo. Su verdad es un acto de resistencia contra el paternalismo de un poder político que pretendía gobernar con una mano, mientras con la otra recibía el dinero del que públicamente renegaba.

Este discurso no puede separarse del contexto de la Asamblea Nacional Constituyente de 1991, impulsada en parte para abrir canales políticos que permitieran superar la violencia, pero también de la sombra de los magnicidios y los ataques con carros-bomba. En medio de esta lucha por el relato, la *parresía* de Jaime Garzón opera como un cinismo filosófico aplicado: frota la nariz del poder en su propia miseria moral, usando la ironía para evidenciar que lo verdaderamente “absurdo” no era la violencia del narcotráfico (explicable por su lógica de acumulación), sino la hipocresía de un sistema que se financiaba de ella mientras predicaba su erradicación.

Este fragmento discursivo es mucho más que una provocación. Es un acto radical que, desde un realismo crudo, desenmascara la doble moral de una época definitoria. Al nombrar la rentabilidad de la coca y señalar la complicidad estatal, Garzón no glorifica el delito, sino que ejerce una crítica profundamente ética al poder desde una posición de riesgo. Su voz, incrustada en el trauma colombiano de los años 90, es un testimonio de coraje verbal que desafía los consensos fabricados y exige, a gritos, que se nombre la incómoda verdad material que sostenía y fracturaba la nación.

En general el problema que afronta hoy el país ni siquiera es un problema ni de moral, ni de principios, ni de desarrollo, ni de futuro, ni de nuestros hijos, ni del país del año 2000 nada de eso: al parecer, los Rodríguez mandaron 6,000; Alberto Giraldo llamó a Medina y le dijo: "Mandaron 5,000"; Medina le dijo: "Coja 1000, yo cojo 1000"; llamó a Botero y le dijo

"Mandaron 3,000", y Botero cogió 2,000, le dijo a Samper: "llegaron 1000". Y se jodió la vaina: ¡ahí está el problema! (...) de si Samper debe o no renunciar. Esos me parece que son temas que hay que trascenderlos, el tema ya se ahogó, ya no lo pudimos tumbar, ya no. Hicimos todos los esfuerzos posibles y no se pudo. (Garzón 1996)

La guerra contra Pablo Escobar había culminado, pero en su lugar, el Cartel de Cali parecía haber cooptado las estructuras del Estado. El epicentro de esta crisis de legitimidad era el llamado "Proceso 8.000" en 1995, la investigación que buscaba determinar si el presidente Ernesto Samper había financiado su campaña con dineros del narcotráfico. En este clima de polarización mediática, política y social, donde la clase política debatía en términos grandilocuentes sobre la "moralidad" y el "futuro de la patria", la voz de Jaime Garzón se estaba pronunciando para la asamblea en el ejercicio isegórico.

Garzón inicia con una afirmación que constituye, en sí misma, un acto de coraje intelectual: "En general el problema que afronta hoy el país ni siquiera es un problema ni de moral, ni de principios, ni de desarrollo, ni de futuro, ni de nuestros hijos...". Mientras la élite bogotana se enredaba en discursos abstractos, Garzón parresiasta, sumerge la nariz de su audiencia en la realidad más cruda y concreta. Su gesto es un desenmascaramiento. Su "verdad" es que la crisis nacional no era una tragedia griega de valores nacionales, sino una comedia vulgar de corrupción y mezquindad. Al negarse a usar el lenguaje ampuloso de los medios de comunicación, Garzón se posiciona del lado de la inteligencia ciudadana, de aquel que ve la brecha abismal entre el relato oficial y los hechos miserables que lo sustentan. Este desplazamiento es la primera y más crucial jugada parresiástica, dejando fuera del juego a los moralistas para llevarlo al campo de la ética práctica y la denuncia concreta.

El núcleo de su intervención es una joya de la comunicación política. Garzón no cita expedientes ni artículos de prensa; inventa una secuencia satírica y perfectamente verosímil "los Rodríguez mandaron 6,000; Alberto Giraldo llamó a Medina y le dijo: 'Mandaron 5,000'; Medina le dijo: 'Coja 1000, yo cojo 1000'...". Esta cadena de llamadas y la reducción progresiva de la cifra es un trazado temporal y del lugar que ocupa la corrupción. En pocos segundos, Garzón logra lo que toneladas de análisis no conseguían: mostrar el mecanismo sistémico del desfalco, la complicidad en red, la banalidad del delito. Cada eslabón de la cadena ("Botero", "Samper") representa una instancia de poder que se beneficia y encubre el flujo del dinero sucio.

La conclusión, demoledora por su sencillez, "Y se jodió la vaina: ¡ahí está el problema!". Reduce la crisis constitucional a su causa más pedestre: un reparto codicioso que falló por la ambición descoordinada de los ladrones. El humor aquí no es un adorno; es la estrategia discursiva que permite decir la verdad más dura de digerir. El *ethos* de Garzón no es el del jurista severo, sino el del ciudadano que, con una sonrisa incrédula, explica a sus vecinos cómo les están robando. Es un acto de coraje porque nombra a los poderosos directa o indirectamente, se burla de su impunidad y los retrata no como maquiavélicos estrategas, sino como simples rateros de escritorio.

Pero Garzón no se detiene en Samper. Su deber crítico lo impulsa a ampliar el foco con preguntas retóricas cargadas de ironía: "¿quién sabe qué campañas habrán hecho con ese mismo espíritu! ¿no? y de Antioquia, sí ¡quién sabe qué campaña! A nivel municipal también me imagino que se moverán esas vainas ¿no?". Este es un movimiento de alto riesgo. No solo acusa a la cúpula gobernante, sino que siembra la sospecha sobre todo el sistema político, a

nivel departamental y municipal. Su *parresía* consiste en señalar que el “Proceso 8.000” no era una anomalía, sino la expresión más visible de una enfermedad estructural. La pregunta “¿y la contabilidad qué?” Es un dardo envenenado hacia la hipocresía legal y contable que lava y blanquea el origen del dinero, cuestionando toda la arquitectura financiera de la política tradicional.

La culminación del discurso es donde la *parresía* de Garzón alcanza su máxima dimensión foucaultiana. Tras deconstruir el escándalo, propone un camino adelantado a su época que es, en esencia, un acto de humildad y sabiduría política. Explícitamente rechaza el papel del intelectual que dogmatiza: “más que venir a sentar antecedentes y opiniones y suponer que uno tiene la verdad”. En su lugar, lanza una invitación profundamente democrática y filosófica: “les quisiera proponer que entre todos elaboráramos una teoría”.

Esta propuesta cambia la pregunta estéril y polarizante “¿Samper debe o no renunciar?” por una pregunta productiva y generadora de conciencia: ¿Cómo funciona un sistema que permite y normaliza esto? Su reconocimiento de la derrota táctica “el tema ya se ahogó, ya no lo pudimos tumbar... no se pudo” no es conformismo, sino un acto de honestidad parresiástica necesario para trascender, cambiar, salir del pantano del escándalo inmediato. Garzón entiende que la batalla por la renuncia se perdió, pero la guerra por la comprensión del poder está empezando. Su llamado es a dejar de gritar frente al síntoma (Samper) para empezar a diagnosticar la enfermedad (el sistema clientelista y corrupto).

Jaime Garzón ejecuta una performance de coraje cívico, encarnando al parresiasta que usa las armas del humor y la ironía. Su análisis fue más allá del periodismo de denuncia para convertirse en una pedagogía de la sospecha ilustrada. Lejos de cualquier derrotismo, su invitación a “elaborar una teoría” fue un acto de fe en la inteligencia cívica. En un país donde la verdad siempre era la primera víctima, Garzón practicó la *parresía* como un deber de amor a un país al que, mediante la risa amarga y la palabra certera, intentaba despertar de su letargo. Su discurso es el recordatorio de que, a veces, la verdad más profunda no se dice con un grito de indignación, sino con una sonrisa de complicidad y una pregunta incómoda que resuena mucho después de que los escándalos hayan pasado.

Es más, es que la moral de este país se ha ido cambiando al punto que los acomodados son diferentes. Los valores se han ido trastocando: si uno es honrado, es que es pendejo; si es fiel, es un huevón; si es eh honesto, es tonto; eh, cómo será que los poderes por ejemplo establecidos: si el hombre tiene tres mujeres es el putas y si ella tiene tres hombres es una puta. Hay una transvaloración de las cosas y seguimos sobre esa mediocridad ¿Cierto? yo creo que de las cosas que debería hacer el país si quiere hacer algo de verdad debería ser sentarse un día y decir: “Bueno hagamos las nuevas reglas de juego: ¿qué es tal cosa? ¿cómo han cambiado los valores?” Y ahí sí avanzamos (...) (Garzón 1996 min:6)

El discurso de Jaime Garzón en el contexto de la naciente Constitución de 1991, va más allá de la anécdota humorística para erigirse en un acto parresiástico con un contexto social definido en cuanto al civismo. Si la *parresía* foucaultiana se define como el coraje de decir una verdad incómoda asumiendo un riesgo, el fragmento en cuestión representa su aplicación más sofisticada: una crítica que no se limita a denunciar actos corruptos puntuales, sino que diagnostica una enfermedad ética colectiva. Garzón opera aquí no solo como un comediante, sino como un reconstructor de la genealogía de la moral colombiana, utilizando la *parresía* para desentrañar y cuestionar los valores fundantes de la sociedad de su tiempo. Veremos

cómo su discurso cumple con los requisitos del acto parresiástico —veridicción, crítica, riesgo y obligación ética— para proponer, finalmente, una salida basada en el diálogo veraz.

La esencia de la *parresía* reside en la veridicción, el acto de enunciar una verdad perturbadora. Garzón no opina; diagnostica. Su objetivo es la lógica moral subyacente a la vida social colombiana. La verdad que expone es la de una transvaloración generalizada, el proceso por el cual los valores tradicionalmente positivos son invertidos y vaciados de su sentido virtuoso. Cuando Garzón afirma que “si uno es honrado, es que es pendejo; si es fiel, es un huevón; si es honesto, es tonto”, no se queja de manera subjetiva, sino que describe una “verdad” pragmática y operante en el colombiano de a pie. Esta inversión de valores no es un accidente, sino el síntoma de una eticidad corrompida donde la supervivencia y el éxito están reñidos con la integridad. Al señalar la doble moral sexual (“si el hombre tiene tres mujeres es el putas y si ella tiene tres hombres es una puta”), Garzón desnuda la hipocresía como un pilar estructural del poder patriarcal, demostrando que la transvaloración no es neutral, sino que sirve para consolidar jerarquías de género injustas. Su veridicción, por tanto, es un mapa de las distorsiones éticas que la sociedad ha normalizado.

El objetivo de su crítica se amplía significativamente respecto a sus denuncias de actos corruptos específicos. Aquí, el objetivo no es un burócrata o un político en singular, sino la mentalidad colectiva, el *ethos* nacional que ha internalizado y naturalizado esta mediocridad. El término que Garzón emplea es precisamente “mediocridad”, pero lejos de significar simple falta de talento, él carga el vocablo con un sentido ético profundo. La mediocridad es la aceptación cobarde y conformista de un juego de valores pervertido. Es la renuncia a exigir una coherencia entre el discurso público de virtud y la práctica privada de la “viveza”. Esta crítica se enmarca en la paradoja de un país que, con la Constitución de 1991, buscaba renovar su pacto social sobre bases más modernas y justas, pero cuya cultura profunda seguía operando con los códigos de una tradición corrupta. Garzón apunta al corazón de este desquicio nacional: se puede cambiar la ley formal, pero si no se cambia la ley moral internalizada, el avance es imposible. Su *parresía* interpela a toda la sociedad por su complicidad pasiva con este estado de cosas.

Respecto al coraje y el riesgo, la naturaleza del acto parresiástico de Garzón aquí es singular. El riesgo no es solo físico o político inmediato, aunque sin duda existía, hablando delante de una sociedad que sostiene unos privilegios acreditados no solamente por el cargo, sino también por una corrupción anclada en el narcotráfico, que había permeado la sociedad caleña desde la década de 1980, el riesgo de desafiar el sentido común hegemónico, un estado de cosas que se mantenían a partir de cocaína y bala. Decirle a una sociedad que sus referentes éticos están al revés, que el “héroe” es en realidad un “tonto” y el “canalla” es el “listo”, es un acto de audacia monumental. Implica nadar contra la corriente de la normalización y arriesgarse a ser tachado de moralista, ingenuo o de no entender “las reglas reales del juego”. El coraje de Garzón reside en utilizar su popularidad, ganada desde el humor, no para reforzar los prejuicios y las justificaciones de su audiencia, sino para confrontarla con un espejo incómodo. Su humor se convierte en el vehículo de una interrogación filosófica profunda, un mecanismo para hacer digerible una crítica que, de otro modo, podría ser rechazada por su dureza.

La dimensión más constructiva de su *parresía* es la propuesta ética. Garzón no se limita a la denuncia; cumple con el rol del parresiasta que, tras diagnosticar la enfermedad, sugiere

una cura. Su exhortación “debería ser sentarse un día y decir: ‘Bueno hagamos las nuevas reglas de juego: ¿qué es tal cosa? ¿cómo han cambiado los valores?’” es un llamado a una asamblea ética colectiva. Esta propuesta es, en sí misma, un acto de *parresía* aplicada a la fundación de un nuevo *ethos*. No se planta delante de la asamblea como un profeta que dicta las nuevas tablas de la ley, sino como un catalizador que invita a la comunidad a ejercer, de manera colectiva, la *parresía*. Es un llamado a practicar el “cuidado de sí” y de la *polis*, nueva nación que se construye en Colombia a través de un examen crítico y veraz de los propios valores. La solución, insiste, no vendrá de arriba, sino de un diálogo horizontal y sincero: “Y ahí sí avanzamos”.

Este fragmento de Jaime Garzón en Palmira es un ejemplo paradigmático de cómo la *parresía* foucaultiana puede evolucionar desde la crítica política puntual hacia una genealogía de la moral. Al usar su derecho a la palabra (*isegoría*) para ejecutar un diagnóstico veraz, incómodo y anclado en transvaloración de los valores en su país, Garzón no solo describió una raíz de la crisis nacional, sino que señaló el único camino posible para su solución: un ejercicio colectivo de coraje cívico y honestidad reflexiva, donde la sociedad se atreva, por fin, a redefinir sus propias reglas de juego.

Hay, hay un distanciamiento esencial es tal la conversión de valores que hay en Colombia. Ya que ustedes son casi todos, burocracia oficial, que ustedes, la burocracia oficial, están convencidos de que el pueblo les tiene que rendir pleitesía, de que los automóviles que con mis impuestos y los impuestos de la gente se compran son para su uso y abuso. ¡Pero si es todo lo contrario! ¡Ustedes son los servidores del pueblo! ¡Ustedes son los que deberían estar pendientes del bienestar social! Pero la costumbre yo creo, que eso es un poco, la, la gnuflexión que todavía le hacemos al imperio español que llegó montado a caballo y nosotros los indígenas pensamos que era que llegaba Dios, y llegaron ellos y les empezamos a rendir pleitesía, e hicimos de ese estamento político y burocrático una vaina a la cual le tenemos que rendir pleitesía y respeto. Es decir, que si yo voy por la calle pavimentada con mi plata, trazada y planeada con mi plata, y al servicio para mí, porque es de mi plata, pasa la burocracia con sus escoltas atropellando. Uno dice: "Pero ¿cómo así, si es lo contrario? Ustedes deberían ser los ciudadanos que estén pendientes más, de que la calle de todo el mundo esté barrida." Y la única que barre es la de frente al alcalde, la que limpia es la de frente al alcalde, frente al contralor. Utilizan el poder en beneficio individual, no en beneficio colectivo. Es decir, el orden de las cosas debería ser que uno, por derecho propio tenga derecho a una casa, a una calle, a servicio médico, a servicio social, a trabajo, a seguridad. ¡No! aquí hay que votar por el concejal no sé qué, conseguirle unos votos para que el concejal no sé qué le diga: “me hace el favor” al secretario de obras, “que me haga el favor y le diga al pavimentador que tiene el contrato a ver si me hace el favor y me instala el agua” ¡pero si ese es un derecho mío! Ustedes están es para mi servicio. (Garzón 1996 min:14)

La claridad jurídica que Jaime Garzón enuncia es demoledora. Su punto de partida no es una mera opinión, sino el principio fundamental del Estado Social de Derecho consagrado en la Constitución de 1991: “la soberanía reside exclusivamente en el pueblo, del cual emana el poder público”. Garzón ejecuta una veridicción que expone la brecha abismal entre este mandato constitucional y la realidad que ha sido pervertida por el clientelismo. Su acto de habla consiste en recordar la verdad legal básica pero radicalmente olvidada: “¡Ustedes son los servidores del pueblo!”. Esta afirmación es el núcleo de su intervención. Pero la fuerza de su discurso reside en el contraste inmediato que establece con la práctica cotidiana, la mentalidad que ha usurpado esa verdad: la burocracia oficial está convencida de que “el

pueblo les tiene que rendir pleitesía”. Esta no es una queja vaga, sino la identificación de la inversión ilegítima de la soberanía. Los funcionarios, en la práctica, se han erigido en una nueva aristocracia, y Garzón, como parresiasta, les señala el espejo de la ley que juraron cumplir.

Este decir veraz se apoya en una verdad económica fundamental que el clientelismo busca oscurecer sistemáticamente. Garzón afirma con contundencia que los bienes públicos (los automóviles al servicio de alcaldes y senadores, las calles al servicio de todos) se pagan “con mis impuestos y los impuestos de la gente”. Esta declaración es un acto de reapropiación ciudadana. Busca resarcir la relación fiscal distorsionada por la cultura del favor: el ciudadano no es un mendigo suplicando al Estado, sino su copartícipe y financiador. El clientelismo opera precisamente ocultando esta verdad, presentando la infraestructura y los servicios públicos como una dádiva generosa del político o del funcionario, un “regalo” a cambio de lealtad política, y no como la materialización de un derecho preexistente financiado por la comunidad. Cuando Garzón exclama, “¡Pero si es todo lo contrario!”, está realizando la esencia del acto parresiástico: la restitución de un orden de verdad frente a la falsedad institucionalizada. Su denuncia de que la calle pavimentada con los impuestos de todos es luego usurpada por la burocracia con sus escoltas “atropellando” es la metáfora perfecta de esta inversión: lo que es un derecho ciudadano se convierte en un privilegio, pues es la fórmula que la burocracia ha establecido, en el que los ciudadanos alienados piensan que el derecho se vuelve un lugar de prestigio.

La crítica de Garzón trasciende la simplicidad de la denuncia de una corrupción contemporánea. Su genio como parresiasta radica en elevar el análisis a un nivel genealógico, rastreando el origen de esta patología política en la psique colonial colombiana. El blanco inmediato de su discurso es la “burocracia oficial” presente en el auditorio, una confrontación directa y cara a cara que aumenta el riesgo y la eficacia de su palabra. Pero el blanco profundo es el sustrato histórico que ha normalizado esa relación de vasallaje. Su golpe maestro es conectar la actitud contemporánea del funcionario con la mentalidad del conquistador español. La “genuflexión al imperio español” es la clave explicativa que ofrece. Garzón diagnostica que el clientelismo no es un accidente, sino la versión moderna de la relación entre el conquistador “montado a caballo”, percibido por los indígenas como una divinidad, y el conquistado que inicia una relación de rendición de pleitesía, también de alcurnia de aquellos que se arrodillan frente a su Dios. El funcionario clientelista es, en esta lectura, el “encomendero” del siglo XX, el virrey local que exige sumisión a cambio de administrar “favores” que, en el marco de un Estado Social de Derecho, son derechos inalienables. Esta crítica es devastadora porque revela que la República independiente no superó la matriz de poder colonial, sino que la recicló, trasplantando la lógica del dominio virreinal a las estructuras de la democracia formal. La “costumbre” de la que habla Garzón es el hábito profundo, de cinco siglos, de entender el poder no como servicio, sino como dominio y extracción de privilegios.

El riesgo inherente a este discurso es monumental. Garzón no está criticando a un individuo aislado, sino desenmascarando la justificación ideológica de toda una clase política y su mecanismo de reproducción del poder. Al denunciar que “Utilizan el poder en beneficio individual, no en beneficio colectivo”, está tocando el nervio central del sistema clientelista. Su coraje se manifiesta en dos gestos cruciales. Primero, en nombrar el juego con precisión analítica. Explica el mecanismo completo: “hay que votar por el concejal no sé qué,

conseguirle unos votos para que el concejal no sé qué le diga: ‘me hace el favor’ al secretario de obras, ‘que me haga el favor y le diga al pavimentador que tiene el contrato a ver si me hace el favor y me instala el agua’”. Al hacer transparente este circuito de intercambio de favores por votos, le quita su opacidad y, por tanto, su poder de manipulación. Es un acto de liberación política: le dice al ciudadano que está siendo engañado y al político que su juego ha sido descubierto. Luego, el riesgo se maximiza al realizar esta crítica frente a la misma burocracia que denuncia. Es el riesgo de la rechifla, el desprecio institucional y, como se demuestra, de la violencia de quienes se sienten amenazados en los privilegios que su posición les confiere.

La propuesta de Garzón va más allá de la crítica. Su discurso cumple una función de pedagogía cívica constitucional. Se erige como el parresiasta que, en ausencia de una educación estatal eficaz en derechos, asume la tarea de educar al soberano (el pueblo) e interpelar a los servidores públicos sobre su verdadero rol. Su palabra empodera al ciudadano al recordarle que la calle es “pavimentada con mi plata... para mí”. Transforma al sujeto pasivo y agradecido de las migajas clientelistas en un sujeto de derechos activo y exigente. Al mismo tiempo, define con claridad meridiana el “deber ser” del funcionario: su razón de ser es estar pendiente del “bienestar social” y garantizar derechos como la vivienda, la salud y el trabajo “por derecho propio”, no como moneda de cambio en una transacción política corrupta. En este sentido, Garzón no era un simple crítico; era un intérprete concienzudo del espíritu de la Constitución de 1991. Frente a la “conversión de valores” que instauró el clientelismo (donde el derecho se convierte en favor), Garzón puso en juego la versión asentada en la restitución de la verdad jurídica y democrática. Su lucha no era solo contra un gobierno, sino contra un *ethos* colonial de cinco siglos. La Constitución de 1991 representa la oportunidad histórica de romper con esos vicios arraigados. Garzón se convirtió en la voz que exigía que ese pacto fundacional no se quedara en el papel, sino que se encarnara en la práctica, desafiando a quienes, desde la burocracia, seguían actuando como si fueran virreyes del siglo XXI. Su palabra es un recordatorio incómodo y necesario de que la verdadera democracia comienza cuando el servidor público sirve y el ciudadano deja de inclinar la cabeza.

Tras su intervención, la dinámica de la conferencia gira a una sección de preguntas y respuestas en la que Garzón desarticuló, con preguntas concretas, ejemplos de la problemática del país. Es en este punto, con el escenario simbólicamente reconfigurado por su discurso, cuando entran a participar otros miembros de la burocracia local y asistentes al evento. Sus intervenciones subsiguientes no pueden leerse sino como respuestas, ya sea de resistencia, justificación o asimilación, a la verdad incómoda y al desafío ético que Garzón había logrado instalar en el centro del debate. Consideremos atentamente el siguiente intercambio entre Garzón y Carlos Gómez:

Jaime Garzón - Por qué? ¿por qué el acueducto se contrató con empresa francesa? ¿quién me explica eso? eso ¿en qué beneficia al pueblo de Palmira?

Carlos Gómez - bueno realmente Jaime yo no... Yo esperaba realmente una, una sesión de humor...

Jaime Garzón - ¿Y no le parece chistoso el país corrompido?

Carlos Gómez -(...) Yo quisiera más bien responder las dos primeras preguntas que has hecho. Eh... la primera fue ¿cómo arreglar o cómo vislumbramos el país del año 2000? eh...

yo soy un poco pesimista, quizás... yo lo, yo lo vislumbro en guerra, en, en guerra total el año en el año 2000 ¿y cómo... qué soluciones se pueden plantear para salir de ese de ese, de esos problemas? Yo no los concibo sin la unidad del pueblo latinoamericano porque para mí esto del, del, del narcotráfico, esto de la burocracia local, de la burocracia estatal, no son sino expresiones, expresiones de la pobreza tercermundista que son comunes a todo a todo el mundo tercermundista, en particular, al mundo suramericano, al mundo latinoamericano. Entonces yo no lo concibo sino es con un movimiento unido de gente que se... inicialmente se coloque a la vanguardia y lleve al pueblo latinoamericano, como a veces dice John Lenin, a pues... a, a, un a un triunfo... eh

Jaime Garzón - ¿cómo sentaríamos las bases a nivel municipal por ejemplo de esa propuesta que hacen? una propuesta de empezar a trabajar la renovación con un proyecto tan largo como Latinoamérica. Pero sí me parece que, si inicialmente pensamos solamente en el municipio, podríamos pensar en la posibilidad por lo menos de evitar la guerra y lo más dramático de la guerra es que vuelve a ser una guerra de pobres contra pobres. ¡Aquí no hay una guerra de ricos contra pobres! aquí, hay unos pobres organizados en cooperativas, armados por los ricos para defender sus tierras, contra unos pobres organizados en guerrilla para agrandar sus campos de dominio y para agrandar sus siembras de cocaína de coca, y entonces ¿otra vez una guerra de pobres contra pobres? ¿Vamos a permitir que el país y que nuestros hijos vivan un país, eh una nación, un futuro de guerra donde uno no pueda salir a la calle, donde lo secuestren, donde lo maten? Eso no depende de que venga el Espíritu Santo en la persona de Andrés Pastrana, o en la persona de Lleras de la Fuente, o que venga el Dios salvador en la figura de Turbay y diga: "Yo les arreglo esto." Me parece esencialmente que cada uno tiene un compromiso. Un compromiso con Colombia y un compromiso con sus hijos. El compromiso es de transformar el país. (Garzón 1996 min: 35)

Esta transcripción captura un momento esencial de la práctica parresiástica de Jaime Garzón, donde se revela con lucidez el conflicto fundamental entre el decir veraz anclado en lo concreto y las estrategias de evasión del poder que operan mediante la abstracción y la proyección de un bienestar futuro y abstracto. El diálogo es una radiografía perfecta de la lucha entre una crítica que exige responsabilidades inmediatas y una retórica que elude la rendición de cuentas refugiándose en un futuro hipotético y aterrador sobre el cual, supuestamente, no se tiene control.

La intervención inicial de Garzón al exigir explicaciones sobre el contrato del alcantarillado con una empresa francesa "¿en qué beneficia al pueblo de Palmira?" es un acto parresiástico, Garzón ejerce una veridicción basada en el principio fundamental de la cosa pública: la rendición de cuentas. Su pregunta no es retórica; es una interpelación concreta que busca desmontar las lógicas opacas de la contratación pública, poniendo el beneficio local y el uso específico de los recursos en el centro del debate. El riesgo aquí es tangible: confrontar a un funcionario en público, cuestionando la legitimidad de una decisión técnica y política que normalmente se protege detrás de un velo de experticia sofista inaccesible y tecnicismos deliberadamente opacos. La reacción de Carlos Gómez, quien confiesa que esperaba "una sesión de humor", es enormemente reveladora. Representa la estrategia de desactivación típica del poder frente a la *parresía*: el intento de redefinir el marco de la interacción para desplazarla de lo político (verdadero) a lo lúdico (inofensivo). La réplica de Garzón "¿Y no le parece chistoso el país corrompido?" es un golpe frentero de *parresía*. Convierte el arma del humor contra su interlocutor, señalando que la verdadera sátira grotesca es la realidad misma de la corrupción. No necesita inventar chistes; le basta con señalar los hechos con una sonrisa incisiva.

Ante la imposibilidad de escapar por la vía del entretenimiento, Gómez adopta una segunda estrategia de evasión, quizás más peligrosa: la fuga hacia un futuro catastrófico y abstracto. En lugar de responder sobre el contrato francés para Palmira (lo concreto, lo local, lo contable en inversión de dinero), proyecta una visión pesimista del año 2000, vislumbrando el país "en guerra total". Este movimiento discursivo es significativo. Al plantear un porvenir apocalíptico como un hecho casi inevitable, desplaza la responsabilidad del presente inmediato (la gestión municipal, el contrato cuestionable) hacia un horizonte lejano y de magnitudes inmanejables. Es aquí donde la advertencia de Garzón sobre figuras como Horacio Serpa adquiere toda su fuerza. Los discursos políticos de ese entonces, cargados de maximalismo ideológico y polarización, alimentaban precisamente esta narrativa de un futuro binario y conflictivo, donde las soluciones pasaban por la confrontación total y no por la gestión transparente y concreta. Esta retórica, lejos de ser inocente, sirve como un mecanismo de neutralización de la *parresía*: si el problema es una guerra ineludible, ¿qué importancia tiene un contrato de alcantarillado? La gravedad abstracta del mañana justifica la opacidad y la irresponsabilidad del hoy.

Frente a esta evasión, la respuesta de Garzón es una corrección brillante y profundamente ética. No se deja arrastrar por la espiral de la catástrofe futura. En cambio, exige el anclaje en lo municipal y en el presente. Su contrapregunta "¿cómo sentaríamos las bases a nivel municipal por ejemplo de esa propuesta?" es un acto de veridicción que devuelve la responsabilidad al ámbito de acción inmediato de su interlocutor. Le fuerza a bajar de la nube de la abstracción al suelo de la gestión concreta. Garzón ejerce aquí el papel del parresiasta como enunciador de realidad, impidiendo que el poder se oculte detrás de generalidades. Su argumento es demoledor: pensar solo en escenarios de guerra continental impide actuar en la única esfera donde se puede evitar que esa guerra se haga realidad: el municipio. La verdadera construcción de paz no empieza con grandilocuentes planes de unidad latinoamericana, sino con la transparencia en un contrato de alcantarillado en Palmira.

Luego Garzón enuncia una de sus verdades más lúcidas y dolorosas, una veridicción que desmonta las narrativas simplistas de la conflictividad social: "¡Aquí no hay una guerra de ricos contra pobres! aquí, hay unos pobres organizados... contra unos pobres organizados en guerrilla... ¿otra vez una guerra de pobres contra pobres?". Esta afirmación es de una crudeza extraordinaria. Revela la mecánica del conflicto: la instrumentalización de los sectores populares por parte de los poderosos, quienes los enfrentan entre sí para salvaguardar sus privilegios. Esta verdad es intempestiva y riesgosa porque desafía las narrativas ideológicas de todos los bandos y expone la tragedia real: los pobres contra sí mismos.

Garzón cierra con un llamado a la *parresía* como compromiso ético colectivo en el presente. Al descartar explícitamente la esperanza en un salvador externo "que venga el Dios salvador en la figura de Turbay y diga: 'Yo les arreglo esto'", descentraliza la responsabilidad y la redistribuye a "cada uno". Su conclusión, "El compromiso es de transformar el país", es la esencia de la *parresía* foucaultiana aplicada a la coyuntura: no es solo el coraje de denunciar, sino la obligación de participar en la transformación ética y política aquí y ahora, contrarrestando con acciones concretas los discursos polarizadores que anuncian un futuro de guerra inevitable. La función del parresiasta no es ser un profeta de la catástrofe, sino ser el recordatorio incómodo de que el porvenir se decide en las prácticas del presente, y que la única manera de evitar el conflicto severo es tener el valor de responder, hoy, por qué una

empresa francesa se lleva el contrato del agua en Palmira. La verdadera lucha por el futuro no es discursiva; es ética, municipal y veraz.

Entre el cierre parresiástico de Garzón y la intervención que sigue, se abre otro espacio dialógico. Esta conversación en la que los interlocutores se recogen la manga y responden, es un intercambio donde emerge la voz de Griselda Janeth Restrepo, concejala de Palmira, quien no solo asiste como espectadora, sino que participa activamente en la construcción de ese compromiso que Garzón enunciaba antes. Su intervención no es una ruptura, sino una continuidad: ella ha escuchado el llamado a la *parresía* y responde desde su lugar específico, el municipal, señalando un matiz fundamental. Lo que viene enseguida es entonces la prueba de que la charla de Garzón no es un discurso cerrado sino un dispositivo que activa réplicas, respuestas, desacuerdos, y al hacerlo democratiza la palabra crítica. Dice la concejala:

Yo siempre que veo tu programa, veo la inclinación permanente a acusar al sector oficial, a quien esté en el poder. Yo te invitaría a que a que tocáramos la otra parte, es decirle al ciudadano común y corriente... al, al colombiano neto: “mire, usted es responsable, asuma su responsabilidad, tómese la molestia de mirar el tarjetón el día de elecciones... Y allí tiene que haber un cristiano bueno, no se quede en su casa, no critique... A mí me gusta tu crítica desde el punto de vista que estás abriendo el espacio a la crítica. No el espacio a la crítica de todo el mundo, de quien participa, de quien está planteándole en cualquier rincón del país una propuesta, o una posible solución creando interrogantes (Garzón 1996 min:67)

Griselda Restrepo le señala aquí a Garzón un límite potencial de su sátira: la inclinación permanente a acusar al sector oficial. Pero su propuesta no es la censura, sino una profundización de la *parresía*. Le pide que extienda el acto verídico más allá de la denuncia al poder, para interpelar directamente al “colombiano neto” sobre su propia responsabilidad. Esta es una observación crucial: la *parresía* no puede ser solo un espectáculo de crítica al otro; debe ser un discurso que movilice la agencia ciudadana.

La sugerencia convierte la *parresía* de Garzón en un circuito completo. No se trata solo de decirle verdades al poder (*parresía* política), sino de decirle verdades al ciudadano sobre su papel (*parresía* ética). El llamado a “asumir su responsabilidad,” a “tomarse la molestia de mirar el tarjetón,” es un acto de veridicción tan incómodo como señalar a un corrupto, porque confronta la pasividad y la complicidad silenciosa de la sociedad. Le pide a Garzón que use su espacio no solo para abrir la crítica, sino para orientarla hacia la acción concreta: la participación democrática informada y crítica.

En este preciso punto (en la aceptación de ser interpelado) se consuma el movimiento ético fundamental que define el proyecto de Garzón. Su programa no era un monólogo de denuncia, sino la encarnación de una *parresía* dialógica, un espacio donde la práctica del decir veraz se sometía a su propio principio: la exigencia de coherencia ética. Al aceptar la crítica sobre su propia crítica, Garzón demostró que la *parresía* no era una posición de superioridad moral, sino un ejercicio relacional de autotransformación. Este era el ciclo virtuoso de la ética foucaultiana aplicada: la crítica al poder (*parresía* política) solo tenía integridad si estaba acompañada de la crítica a la propia práctica (*parresía* del yo). Su verdadero legado no fue solo desenmascarar a los poderosos, sino haber creado un ecosistema donde la verdad dejaba de ser un instrumento de juicio unidireccional para convertirse en un campo ético compartido. En esencia, Garzón no solo democratizó el coraje de la verdad, sino que modeló el compromiso que esta exige: la voluntad de poner en juego la propia palabra,

someterla al escrutinio ajeno y perseverar en la construcción de una comunidad donde el decir veraz fuera el *ethos* fundamental de la vida en común. Su legado es una pedagogía de la responsabilidad verídica.

#### **4. El coraje de decir la verdad: la *parresía* en tiempos de cancelación y simulacros**

Ya es hora de aplicar los resultados de la reflexión adelantada hasta aquí al escenario político y comunicativo actual. ¿Qué lugar ocupa la *parresía* en el entramado político de la era digital? El momento de hiperconectividad que vivimos hoy nos hace pensar que la sociedad clama “transparencia” y “autenticidad”. Los líderes empresariales, los políticos y los influenciadores hablan con una franqueza aparentemente brutal, presumiendo de decir “las verdades incómodas”. ¿es esto realmente un acto de coraje? o ¿es solo una simulación vacía, un espectáculo que mantiene intactas las estructuras de poder?

Si en la democracia antigua el riesgo del parresiasta era la pérdida de la vida biológica a través del destierro o la muerte, en nuestro tiempo el mecanismo se ha refinado: ahora se busca la muerte civil mediante la administración de la condición pública de las personas. El poder contemporáneo ya no necesita eliminar físicamente al que dice la verdad; le basta con vaciar su existencia social, privándolo de audiencia, credibilidad y pertenencia a la comunidad discursiva. Técnicas como el descrédito orquestado, la cancelación y el ostracismo digital no destruyen el cuerpo, pero aniquilan simbólicamente al sujeto como interlocutor válido. Es una forma de violencia estructural que, en lugar de suprimir la vida, la deja morir en el espacio público, volviéndola invisible o ilegítima. Así, la verdad no es silenciada con la cicuta, sino con la indiferencia programada y la descalificación sistemática del hablante.

Sin embargo, para identificar este gesto auténtico, debemos aprender a distinguirlo de su imitación más peligrosa: la falsa *parresía* de los poderosos. Mientras el parresiasta genuino arriesga su existencia en un acto de cuidado ético de sí, el falso parresiasta: el magnate, el político populista, utiliza un discurso de aparente franqueza precisamente para proteger y expandir su propia verdad (su influencia, su riqueza, su poder). Su *performance* de "verdad incómoda" es lo opuesto a un riesgo: es una estrategia de conservación y ampliación de su lugar en el mundo.

Simplificando, el núcleo de la *parresía* no es solo la franqueza, sino la relación indisoluble entre la verdad, el coraje y el riesgo. El parresiasta genuino es alguien que, desde una posición de desventaja, elige desafiar al poder sabiendo que las consecuencias para su vida serán graves. Ya no es exclusivamente la muerte o el destierro. Es más sutil, más sofisticado y, en muchos casos, más efectivo. Es la muerte civil y social. Hoy, el acto parresiástico auténtico no solo es posible, sino que es un termómetro crucial de la salud democrática. Sin embargo, para identificarlo, debemos aprender a distinguirlo de su imitación más peligrosa: la falsa *parresía* de los poderosos.

Entre los mecanismos contemporáneos para suprimir la *parresía*, se destaca el descrédito sistemático y el denominado linchamiento digital. Cuando un periodista, un activista o alguien al interior de una compañía, revela los excesos del poder corporativo o estatal, será el objetivo de una campaña de descalificación. Se le atribuyen etiquetas como "anti-desarrollo", "populista", "teórico de la conspiración" o "incompetente". Dichas estrategias de

desprestigio, llevadas a cabo en redes sociales, son el riesgo moderno que busca difamar al sujeto y neutralizar su discurso veraz.

En Colombia, la trayectoria de Daniel Coronell ofrece un caso paradigmático (FLIP 2005). Como director de noticias y columnista, Coronell ha investigado y denunciado sistemáticamente los nexos entre políticos, empresarios y actores del conflicto armado, así como casos de corrupción de alto nivel. Su trabajo es un ejercicio constante de *parresía* periodística: decir verdades poderosas e incómodas para el establishment.

Para sus contradictores o críticos, el objetivo no es demostrar que las investigaciones de Coronell son falsas (de hecho, muchas han sido judicialmente validadas) sino envenenar la fuente. Se le ataca con demandas, se le sataniza en ciertos medios afines al poder y se le convierte en el blanco de linchamientos digitales por parte de ejércitos de troles. El riesgo que Coronell asume diariamente no es solo el de una demanda por difamación, sino el de ser "cancelado" en el espacio público: que su voz sea descalificada ante una parte de la audiencia, que su reputación sea mancillada y que su trabajo sea leído bajo el filtro del descrédito sistemáticamente construido en su contra. Es la muerte civil del mensajero como táctica para silenciar el mensaje.

Otro riesgo tangible son las llamadas demandas estratégicas contra la participación pública (SLAPPs). Estas no buscan ganar un juicio, sino castigar a quien se atreve a hablar. Una corporación puede demandar a un pequeño medio de comunicación o a un ciudadano crítico, imponiéndole costos legales exorbitantes y un desgaste psicológico insostenible. El mensaje es claro: "¿Vas a decir la verdad? Te vamos a arruinar, aunque la ley esté de tu lado". El riesgo económico se convierte en un grillete moderno.

Edward Snowden, ex agente de inteligencia de los Estados Unidos, quien expuso al gobierno de la vigilancia constante a los ciudadanos en un portal web llamado *Wikileaks*, es el arquetipo del parresiasta contemporáneo. Al revelar el sistema de vigilancia masiva de la NSA, realizó el acto foucaultiano por excelencia: dijo una verdad vital para la ciudadanía, desafiando al aparato de seguridad más poderoso del mundo. El riesgo que asumió fue total: exilio, la pérdida de su país, su carrera y cualquier posibilidad de una vida normal. Su acto fue asimétrico: un individuo contra un leviatán. No había red de seguridad. Esa es la marca del parresiasta real: su verdad lo coloca en una vulnerabilidad extrema.

Sin embargo, en tiempos de simulación y falsía como los que ahora corren, la parresía puede volverse objeto de usos instrumentales que la vacían de todo su contenido. Foucault ya advirtió sobre la "falsa *parresía*". Hoy, este simulacro es una de las armas retóricas más potentes. Se trata de la apropiación del gesto del coraje por parte de quienes ocupan posiciones de fuerza, vaciándolo de su riesgo real y de su verdadero objetivo de desafiar al poder.

El falso parresiasta no se enfrenta al poder; lo ejerce o está aliado con él. Es el CEO que, desde la seguridad de su contrato millonario y su posición inexpugnable, anuncia despidos masivos enmarcándolos como un "discurso incómodo pero necesario". No hay riesgo para él; al contrario, es recompensado por los accionistas. Es el político o el comentarista mediático que, desde una tribuna de gran audiencia y con el respaldo de fuertes intereses económicos o de su grupo político, lanza soflamas contra "lo políticamente correcto" o "las

élites". Su "incomodidad" es un espectáculo calculado que no pone en riesgo su posición, sino que la consolida ante su base de apoyo.

La clave para identificar al falso parresiasta es la ausencia de consecuencia real, pues no hay un castigo considerable, no se expone la vida con lo que se dice. Mientras el verdadero parresiasta arriesga su sustento y su lugar en el mundo, el falso parresiasta actúa desde una plataforma blindada. Su seguridad está garantizada por su capital económico, su influencia mediática o su pertenencia a una corriente política hegemónica. Su "verdad" no es un acto de desafío, sino un ritual de afirmación del poder que representan. No busca alterar el orden establecido, sino reforzar un status quo o reemplazarlo por otro que les sea aún más favorable, sin que su persona corra peligro alguno.

En la actualidad, las redes sociales se presentan como la nueva ágora público, un espacio donde millones de ciudadanos proclaman sus "verdades" diariamente. Sin embargo, esta mera exposición de opiniones no constituye un acto de *parresía* auténtica. La dimensión crucial no radica en el hecho de hablar en público, sino en la relación específica entre el hablante, el poder y el riesgo real. Es precisamente en este escenario digital donde emerge con mayor fuerza la figura del falso parresiasta: aquel que utiliza el lenguaje de la transgresión y la franqueza desde una posición de inmensa seguridad, simulando un coraje que no existe. Dos ejemplos bien conocidos de esta apropiación del gesto parresiástico (Donald Trump y Elon Musk) revelan cómo la retórica de la "verdad incómoda" puede ser pervertida hasta convertirla en un instrumento de poder.

Elon Musk se presenta a sí mismo como un paladín de la libre expresión, un parresiasta que desafía la "corrección política" al permitir todo discurso en X (Twitter). Pero analicemos su acto bajo la lupa foucaultiana: ¿Dónde está su riesgo personal? ¿Qué pierde él? Absolutamente nada. Su fortuna y su poder están blindados. Su "discurso incómodo" es un producto de marketing que consolida su marca personal entre su base de seguidores. No está diciendo una verdad incómoda al poder; él es el poder. Su "*parresía*" es un espectáculo que no amenaza su posición, sino que la refuerza. Es la simulación del coraje.

Cuando Trump anuncia aranceles punitivos o despliega guerras comerciales, lo enmarca como un acto de valentía contra China o potencias extranjeras. Pero analicemos el gesto con detenimiento: ¿Dónde está el riesgo real para él? Su diseño económico —caracterizado por esas estrategias de imposición arancelaria que muchos analistas ven como un nacionalismo económico que fuerza la rendición de otros países mediante el poder de mercado— no es un desafío al sistema desde fuera. Es, por el contrario, el ejercicio más ortodoxo del poder desde dentro. Él no es el ciudadano que se levanta en el ágora arriesgando su destierro; es la voz del establishment comercial y político que utiliza los instrumentos del estado (la política comercial, los aranceles) para reconfigurar el juego a su favor, protegiendo intereses específicos bajo la máscara del "proteccionismo patriótico".

Su discurso no lo coloca en peligro; lo fortalece ante su base. Mientras un verdadero parresiasta arriesga su posición social y física, la plataforma de Trump —blindada por su riqueza, su influencia sobre un partido político y su ejército de seguidores— le garantiza impunidad retórica. Sus "verdades" no son actos éticos para iluminar, sino instrumentos de división y movilización. Lo que él llama "coraje" es, en realidad, la puesta en escena de un poder que se disfraza de rebelión. Es la *parresía* como estrategia de dominación, un

simulacro que pervierte el concepto al vaciarlo de riesgo auténtico y de cualquier vocación de bien común.

En la Atenas clásica, el parresiasta enfrentaba un riesgo existencial claro: el destierro, la pérdida de los derechos de ciudadanía o incluso la muerte. Hoy, ese riesgo no ha desaparecido, sino que se ha transmutado en una serie de mecanismos sofisticados de igual o mayor efectividad. La pregunta crucial no es si la *parresía* ha muerto, sino qué forma adopta el verdadero acto parresiástico en un ecosistema diseñado para sofocarlo y, lo que es más insidioso, para simularlo.

La democracia contemporánea vive una paradoja: proclama un catálogo de derechos (como la libertad de expresión) que su propia estructura, penetrada por poderes fácticos y desigualdades estructurales, no siempre puede garantizar plenamente. Esta brecha entre el principio y la práctica no es un simple defecto; es la revelación de su verdadera naturaleza. La democracia no es un sistema seguro que nos protege, sino un lugar de constante disputa, un ejercicio de riesgo constante donde los derechos no son dádivas, sino conquistas frágiles que deben reafirmarse cada día.

Las condiciones para decir la verdad en una democracia contemporánea que no puede blindar a quien habla son precisamente las que definen su gesto, pues el parresiasta sabe que el sistema, a pesar de sus promesas formales, no lo protegerá. Al denunciar una corrupción, desafiar un poder corporativo o exponer una injusticia, está conscientemente intercambiando su seguridad personal por la verdad pública. Su acto es una apuesta radical por la esencia de la democracia, incluso contra su realidad fallida. Al arriesgarse, está demostrando que la libertad de expresión no es una letra muerta en una constitución, sino un derecho que solo existe cuando alguien tiene el valor de ejercerlo bajo su propio riesgo. Hace realidad el derecho al poner en juego su propia vida en el acto de enunciarlo.

En definitiva, el parresiasta no es un beneficiario pasivo de las garantías democráticas, sino su garante activo. Su coraje llena el vacío que el sistema no puede cubrir. En una democracia, lo que se revela como un riesgo, se convierte en el recordatorio más elocuente de su fragilidad. La *parresía* solo existe donde hay una elección ética de priorizar la verdad sobre la seguridad personal. En un mundo donde los mecanismos de castigo son accesibles principalmente para los poderosos, el que habla lo hace aceptando la desproporción de la lucha.

La persecución del parresiasta constituye una revelación estructural. Cuando el poder responde al discurso veraz con cancelación, desprestigio o demandas estratégicas, está entregando su diagnóstico más honesto: la prueba de que la tolerancia democrática tiene límites precisos donde comienzan los intereses establecidos. Cuando el discurso revela las hipocresías del sistema su palabra actúa como un acto reactivo que, al entrar en contacto con el aparato de poder, precipita sus mecanismos de defensa reales. Estos mecanismos demuestran que bajo el consenso democrático late una violencia estructural que se activa cuando la verdad resulta inconveniente.

Mientras la democracia contemporánea celebra la libertad de expresión como principio, la suerte del parresiasta muestra el abismo entre la retórica institucional y la práctica del poder. Su sacrificio personal se convierte en la demostración práctica de que ciertas verdades solo pueden pronunciarse pagando un precio. Lejos de invalidar su discurso, la reacción que

provoca lo corrobora: evidencia que ha tocado el nervio de un poder que solo acepta aquellas disidencias que no cuestionan sus fundamentos. La democracia no es el espacio donde todos hablan en igualdad de condiciones, sino el campo de batalla donde se disputa el derecho a decir la verdad. Es un ejercicio frágil que depende de la existencia de sujetos dispuestos a pagar el precio por ejercerlo, demostrando que la libertad de expresión no es una garantía abstracta, sino una práctica concreta y, a menudo, costosa.

La parresía no solo es posible hoy, sino que es más necesaria que nunca. Su existencia se mide por la capacidad de distinguir el coraje veraz del denunciante que lo pierde todo, de la puesta en escena del poderoso que, simulando incomodar, no hace más que consolidar su propio dominio. En esta distinción reside la posibilidad de una democracia viva y no meramente formal.

## Conclusiones

El análisis del humor de Jaime Garzón desde la *parresía* foucaultiana demuestra que su discurso fue un acto ético-político. No se limitó a entretener, sino que constituyó una práctica de resistencia propia, veraz y constitutiva de sí mismo frente al poder. Así Garzón encarnó la figura del parresiasta contemporáneo en nuestro país. Asumió un riesgo personal al decir sus verdades incómodas sobre la corrupción y la violencia en Colombia. Su asesinato es la prueba máxima de este riesgo, pues una de las salidas del juego parresiástico es este desenlace fatal, que proviene del ejercicio de la verdad que se enuncia.

Su práctica se distingue de otras formas de producir verdad. A diferencia del técnico que repite un saber heredado, o del profeta que habla por otro, Garzón se comprometió con su palabra. Su verdad surgió de un examen propio, una encarnación del contexto, dejando expuesto su discurso crítico de la realidad. Su discurso en Palmira (1996) es una muestra de verdad y compromiso consigo y la sociedad colombiana. Allí cuestionó directamente a funcionarios públicos, denunciando el clientelismo y la desviación de recursos. Este acto concreto ilustra el coraje de interpelar al poder en el ágora contemporánea, algo que Garzón efectuó también en los medios en los que trabajó (TV, cabildos, alcaldía), donde se resignificó el ágora.

La *parresía* de Garzón operó mediante un convenio con el escucha, televidente e interlocutor. Él decía la verdad, asumiendo las consecuencias, y su audiencia era interpelada como testigo o cómplice. Este mecanismo transformaba el humor en un espacio de confrontación política. Su discurso, su verdad, muestra que la libertad de expresión no garantiza el decir veraz. La democracia requiere sujetos dispuestos a correr riesgos por la verdad. Garzón demostró que la risa puede ser un instrumento de develamiento crítico.

Finalmente, su caso confirma que la producción de subjetividad es un campo de lucha. Al negarse a ser un sujeto dócil, Garzón se constituyó a sí mismo mediante un compromiso ético con su palabra. Su práctica sigue siendo por ello un referente de resistencia, y aun más en los tiempos que corren, en los que la falsa *parresía* amenaza con inundar y sofocar las opciones de construir una ética pública que merezca ese nombre.

## Bibliografía

- Castro Edgardo, *El Vocabulario de Michel Foucault*, Universidad Nacional de Quilmes, España 2005.
- Carvajal Yuri, “Episteme y Aleturgia: El valor de la verdad en Foucault”, *Nuevos Folios de Bioética*, Julio, 2014.
- Deleuze Gilles, *Conversaciones*. Valencia: Pretextos, 2014.
- Foucault Michel, *El Gobierno de sí y de los otros*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- \_\_\_\_\_. *El coraje de la verdad*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Fundación para la libertad de prensa, *Amenazas obligan al exilio de un periodista (junio 18 2005)*, recuperado Enero 2025 <https://flip.org.co/en/pronunciamientos/amenazas-obligan-al-exilio-de-un-periodista>
- Garzón Jaime. El costeño ese (29 mar 2025). Jaime Garzón - Conferencia, octubre de 1996. Palmira Valle del Cauca. Video. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=fJmcANKgo-o>
- Giraldo Díaz Reinaldo, “Modernidad y parresia Michel Foucault y la cuestión de resistencia como Ethos”, *Tecnogénesis*, Universidad Nacional Abierta y a Distancia, 2011.
- Hernández Castro David, “La dignidad de la palabra del pueblo: la parresía democrática frente a Michel Foucault”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*. 2018.
- Izquierdo Germán, *Jaime Garzón, el genial impertinente*, Planeta 2018.
- Medina Cartagena María Alejandra, *Humor político audiovisual en Colombia: de los gloriosos años noventa en televisión a Internet como alternativa*, Colegio Mayor Nuestra Señora del Rosario, 2016.
- Moreno Pestaña, J. L., “Isegoría y parresia: Foucault lector de Ión” en *Isegoría*, nº 49, 2013.
- Raffin Marcelo, “La interpretación Foucaultiana de la figura de Sócrates en la producción de la parresía”, *Dorsal*. Revista de Estudios Foucaultianos.
- Saavedra Flores Tatiana, *Dioselina Tibaná y la cocina de la Ironía Política*, Editorial Javeriana 2013.