

El coraje de la verdad¹

Pedro Alzuru

En su último seminario en el *Collège de France* (1984), Foucault continúa el del año anterior, ambos están dedicados a estudios que había emprendido en años anteriores, sus resultados pueden encontrarse ya en los tomos II y III de la *Historia de la sexualidad* y en el seminario *Hermenéutica del sujeto*. Su tema es la *parrhesía* como modalidad del decir veraz, del hablar franco, en el período que él llama de desarrollo de la cultura de sí, entre el siglo V a.C. y el siglo III d.C., pero con algunos avances de su presencia en el desarrollo de la cultura occidental, con prolongaciones que llegan (transfigurado, en fragmentos, radicalizado, caricaturizado) a nuestros días.

Analiza no tanto las estructuras propias de los discursos que se dan y se reciben como discurso veraz, su aspecto epistemológico, como sus condiciones y formas, los actos a través de los cuales el sujeto que dice la verdad se manifiesta, se representa y es reconocido como alguien que dice la verdad; este segundo ámbito, en oposición a las estructuras epistemológicas, lo llamó las formas *aletúrgicas*, las formas a través de las cuales la verdad se manifiesta.

Llega a este problema a través del estudio, propio de la historia de la filosofía occidental, de las relaciones entre sujeto y verdad: las prácticas y los discursos a través de los cuales se procuró decir la verdad sobre el loco y el delincuente (*Historia de la locura en la época clásica* 1961, *Vigilar y castigar* 1975), las prácticas discursivas que constituyeron como objeto de saber al sujeto hablante, trabajador, viviente (*Las palabras y las cosas* 1966).

Consideró además otra forma de las relaciones entre sujeto y verdad, el discurso de verdad que el sujeto es capaz de decir sobre sí mismo, en las prácticas culturales de la confidencia, la confesión, el examen de conciencia, por ejemplo. Constató la importancia del principio “hay que decir la verdad sobre uno mismo” en toda la cultura griega y romana antigua, en modalidades tan diversas como el examen de conciencia

¹ Ponencia en el Seminario Internacional Michel Foucault: 30 años después ¿Una ética para la actual política?, Mérida, 3-5/12/2014.

prescrito por pitagóricos y estoicos (Séneca, Marco Aurelio), el intercambio de correspondencia (Séneca, Plinio el Joven, Frontón, Marco Aurelio), las libretas de notas o diarios que las personas llevaban sobre sí mismas, donde recolectaban meditaciones, experiencias, lecturas o sueños.

Estas prácticas, afirma Foucault, han sido analizadas sobre todo en relación al principio socrático del “conócete a ti mismo”, *gnothi seautón*, él, no obstante las resitúa en el contexto más amplio del cuidado de sí, la *epiméleia heautóu*. Este precepto arcaico, socrático, platónico habría dado lugar a una cultura del cultivo de sí, marco histórico en el que se desarrolla la conminación “hay que decir la verdad sobre uno mismo”, en el cual nuestro autor ve perfilarse un personaje que se presenta como socio indispensable de la obligación de decir la verdad sobre uno mismo. Es decir, la práctica del hablar franco, que se apoya en la presencia de otro, otro que escucha, exhorta a hablar y habla, antecede por mucho al cristianismo, a la institucionalización de la confesión en el s. XIII, con la Iglesia romana y su poder pastoral.

Conocemos bien a ese otro necesario para el hablar claro sobre uno mismo en la cultura cristiana, en la forma institucional del confesor o del director de conciencia, también en la cultura moderna, en las figuras del médico, el psiquiatra, el psicólogo, el psicoanalista. Pero en la cultura antigua, aunque su presencia es notable, su estatus es más variable, menos claramente institucionalizado, puede ser un filósofo, pero puede ser también una persona cualquiera, un hombre serio de cierta edad (filósofo, profesor, amigo, amante, guía provisional, consejero permanente).

Su estatus y su práctica son variables, tiene que ver con la pedagogía, la asesoría política, pero puede ser una práctica médica, de tratamiento del alma y de determinación de un régimen de vida que comporta las pasiones, la alimentación, un modo de vida en todos sus aspectos. En cualquier caso, ese socio, ese otro indispensable, para ser eficaz debe tener una calificación que no es dada por instituciones del poder espiritual o profesional, es simplemente su manera de hablar franco, su *parresia*.

Esta noción, para nosotros, hoy, no es fácil de aprehender. Foucault hace un seguimiento de su presencia en los textos griegos y latinos, también en referencias a la

noción, aun cuando no se use la palabra: en Séneca, Filodemo, Plutarco, su tratado sobre las prácticas opuestas de la adulación y el hablar franco, Galeno, etc.

Con el estudio de la parresia y del parresiasta (*parrhesiastés*), del hablar franco y del personaje capaz de utilizarlo, desarrolla una suerte de prehistoria de las prácticas que luego darán lugar a parejas más conocidas por nosotros: el penitente y su confesor, el dirigido y el director de conciencia, el enfermo y el psiquiatra, el paciente y el psicoanalista. En este estudio advierte que, no obstante la importancia del hablar claro en el ámbito de la dirección de conciencia, en la literatura helenística y romana, la noción de parresia es ante todo una noción política. Esto lo alejó un poco de su proyecto inicial, la historia antigua de las prácticas del hablar franco sobre uno mismo, pero lo acercó a otro tema, presente en el análisis de las relaciones entre sujeto y verdad, el de las relaciones de poder y su papel en el juego entre el sujeto y la verdad. Con la noción de parresia, arraigada originariamente en la práctica política y la problematización de la democracia y derivada a continuación hacia la esfera de la ética personal y la constitución del sujeto moral, se planteó Foucault la cuestión del sujeto y la verdad desde el punto de vista de la práctica del gobierno de sí mismo y de los otros, tema de sus dos últimos seminarios. Pudo ver el entrelazamiento de los modos de *veridicción*, las técnicas de *gubernamentalidad* y las formas de práctica de sí que le dan coherencia a todo su itinerario intelectual, que no se puede presentar como una tentativa de reducir el saber al poder, de hacer del saber la máscara del poder, en estructuras en que el sujeto no tiene cabida (Foucault, 2010:27). Estos tres elementos no se reducen los unos a los otros, no se absorben, son mutuamente constitutivos: los saberes se dan en su veridicción, las relaciones de dominación no emanan de un poder sustancial e invasor sino en las formas como se gobierna la conducta de los hombres, el sujeto se constituye a través de las prácticas de sí. Así se entrelazan las complejas relaciones entre verdad, poder y sujeto.

Parresia es hablar claro, sin retroceder ante nada, sin ocultar nada, sin disimular nada (Demóstenes en *ídem*:28), el parresiasta es el que dice todo. Pero, aclara nuestro autor, la palabra parresia se emplea también con un valor peyorativo, este lo encuentra desde Aristófanes hasta la literatura cristiana, consiste en decirlo todo, cualquier cosa que pueda ser útil para la causa, la pasión o el interés que anima a quien habla. El

parresiasta se convierte así en el charlatán impenitente, el que no puede moderarse ni ajustar su discurso a la racionalidad y la verdad. Y este, lamentablemente, no es solo el caso de una persona, define también la mala ciudad democrática (Platón, *La Republica*, libro VIII), una ciudad dislocada, dispersa entre intereses y pasiones opuestos, entre individuos que no se entienden; esta mala ciudad democrática, practica la parresia negativa, todo el mundo dice cualquier cosa con tal que pueda perjudicar al adversario y ser útil para la propia causa.

En este punto queremos iniciar el intento de aplicar las ideas y prácticas que Foucault investiga a nuestra realidad aquí y ahora. No se pretende idealizar las instituciones y en general la cultura grecorromana, esta cultura es parte de nosotros, aun como uno de sus extremos, nos reconocemos en la cultura occidental, pero no podemos ocultar las distancias en el tiempo y en el espacio, así como las inusitadas semejanzas. Es lo que sentimos en relación a este valor peyorativo de la parresia. Por razones históricas, sociales, culturales, hemos desarrollado esta particular forma de decir todo en el sentido de decir cualquier cosa útil a nuestras pasiones e intereses, sin moderación, sin ajustar nuestro discurso a la verdad y a la razón, con los consecuentes daños que ello genera en las relaciones interpersonales y sociales. A estas alturas, después de más de medio siglo de vida democrática -el último dictador cayó y huyó del país en 1959- el balance es el peor; somos, duro es reconocerlo, una de esas malas ciudades democráticas que identificaba Platón, dislocada, dispersa entre intereses y pasiones opuestos, de individuos que no se entienden, donde todo el mundo dice cualquier cosa para perjudicar al adversario y beneficiar a su causa, donde los pocos que han tenido el coraje de hablar claro están en prisión, en el exilio o condenados al ostracismo.

Ahora, volviendo a la parresia en sentido positivo, hace falta, además de la regla de decir toda la verdad, dos condiciones complementarias: es preciso que esa verdad sea la opinión sincera de quien habla, no la diga sólo de la boca para afuera, eso lo caracteriza como parresiasta; por otro lado, no se trata de una verdad abstracta, científica, el sujeto al decir una verdad que es su opinión, su pensamiento, su creencia, corre cierto riesgo, el riesgo de afectar la relación que mantiene con el destinatario de sus palabras, que ofenda al otro, lo irrite y suscite de su parte conductas que pueden llegar a la violencia extrema, se trata de una verdad con el riesgo de la violencia. Así, la

parresia, en este sentido positivo, establece un lazo fundamental entre la verdad dicha y el pensamiento de quien la expresa y pone en peligro el lazo entre quien dice y quien recibe la verdad; por esto implica un coraje, el parresiasta arriesga la relación que hace posible su discurso.

Entre nosotros, si hay alguna verdad compartida por todos es que quien ejerce el poder, para llegar a ejercerlo y para mantenerse en él, es por definición, un charlatán impenitente, alguien que ha roto el lazo entre su vida, sus palabras y sus actos, y lo que dice; es alguien además que ha desarrollado la capacidad de establecer un nexo entre lo que dice y quien lo escucha, de tal manera que lo que dice se convierte en convicción y principio de acción de sus partidarios, esto multiplicado por un aparato comunicacional que los griegos y los romanos jamás pudieron soñar.

Este coraje de la verdad adopta una forma máxima cuando el que dice la verdad no sólo pone en riesgo el lazo con su interlocutor sino que arriesga su propia vida si su interlocutor tiene algún poder sobre él y no puede tolerar la verdad que se le dice. Por esto la parresia se organiza, desarrolla y estabiliza en el juego parresiástico. Pues si el parresiasta al decir la verdad pone en peligro su lazo con el otro y aun su propia vida, su interlocutor (pueblo, rey, amigo), si quiere cumplir el juego que se le propone al decirle la verdad, debe aceptarla, por ofensiva que sea para las opiniones manifestadas en la asamblea, para las pasiones o intereses del mandatario, para la ignorancia o la ceguera del individuo. Quien corre el riesgo de decir la verdad debe ser escuchado, a partir de este pacto, si el parresiasta muestra su coraje al decir la verdad, aquel a quien esa verdad se dirige debe mostrar su magnanimidad aceptándola.

Nada más lejos de esto que el intercambio de información entre gobernantes y gobernados tal y como funciona en nuestro país, regido por el concepto y la práctica de la "hegemonía comunicacional", es decir la imposibilidad de establecer un pacto parresiástico, el propósito de que la información se dirija exclusivamente desde el gobierno hacia los gobernados y esa sea la verdad oficial y la información que el gobierno admite de los gobernados debe ser solo la que le place al gobernante, a los gobernantes, adulación, aplausos, e información sobre los "calumniadores" que se atreven a decir cualquier cosa que contradiga esa verdad oficial.

Vemos pues claramente como la práctica de la parresia se opone diametralmente al arte de la retórica. La retórica, tal y como se la definía y practicaba en la Antigüedad, es una técnica que determina la manera de decir las cosas pero no las relaciones entre quien habla y lo que dice, permite al que habla decir algo que puede no tener nada que ver con lo que piensa, pero que va a tener por efecto producir en quien oye convicciones, conductas y creencias. Así, la retórica no implica ningún lazo entre quien habla y lo que dice, pero lo dice de tal forma que lo que dice llega a ser lo que creen o creen saber los que lo escuchan. En la retórica, se deshace el lazo entre el que habla y lo que dice pero establece un lazo vinculante, compulsivo, entre lo que dice y el que escucha. Ejemplos patentes de esta inversión de la parresia tenemos muchos si comparamos las consignas y banderas con las cuales los partidarios de la revolución llegan al poder con la situación años después de su permanencia en el poder: aumento de la pobreza en lugar de su reducción, aumento de la corrupción en lugar de su reducción, austeridad para el pueblo, derroche para el príncipe y la corte, dependencia de los productos importados en vez de independencia, una justicia permisiva que premia la ineficacia y la corrupción para los miembros del gobierno y una justicia punitiva que somete al pueblo a una caridad envilecedora y criminaliza y castiga toda crítica, etc.

La parresia establece entre el hablante y lo que dice un lazo fuerte, necesario, pero abre bajo la forma del riesgo el vínculo entre el hablante y su interlocutor, éste tiene la posibilidad de no oírlo, de sentirse ofendido, de rechazarlo y puede castigar y vengarse de quien le ha dicho la verdad. El rétor es un mentiroso eficaz que obliga a los otros; el parresiasta es el hablante con coraje de una verdad con la cual se arriesga y arriesga su relación con el otro.

El parresiasta no es un profesional, la parresia no es una técnica bien definida simétricamente opuesta a la retórica, es una actitud, una manera de hacer aliada de la virtud, un rol útil, indispensable para la ciudad y los individuos. Es una modalidad del decir veraz que se opone a otras formas del decir veraz que se encuentran desde la Antigüedad hasta hoy en el mundo occidental.

La *profecía*, el profeta es reconocido como un sujeto que dice la verdad, la característica de su decir veraz está en la postura de mediación que asume. No habla

en su nombre, su boca es un medio para una voz que habla desde otra parte, es la palabra de Dios. Es también intermediario entre el presente y el futuro, devela lo que se oculta a los sentidos de los humanos, pero su forma de develar es oscura, envuelve lo que anuncia en el enigma. Por esto la profecía no es una prescripción unívoca y clara, no dice la verdad en su transparencia, lo que dice debe ser interrogado, interpretado y esa interpretación puede ser errada. El revolucionario contemporáneo, el izquierdista en efecto no puede sino hacer profecías porque no tiene obras con las cuales evidenciar sus solidarios propósitos.

El parresiasta, al contrario, habla en su propio nombre, lo que dice es su opinión, su convicción; no habla del porvenir, levanta el velo de lo que es, ayuda a los hombres en su ceguera de lo que son, por sus faltas, sus distracciones, su disipación moral, su estulticia, su complacencia o cobardía; no habla mediante enigmas, dice las cosas lo más claro posible, sin adornos, por esto sus palabras pueden admitir el valor de la prescripción; si deja algo por hacer a su interlocutor no es la interpretación sino la tarea de aceptar la verdad, reconocerla y hacer de ella un principio de conducta.

La *sabiduría*, es otra forma de decir veraz muy importante para la filosofía antigua. El sabio habla en su nombre, aunque su sabiduría puede tener una inspiración tradicional o divina la asume como propia; si bien puede verse como intermediario entre la sabiduría intemporal y tradicional y aquel que lo escucha, es el que está calificado para divulgar esa sabiduría, está más cerca del parresiasta que del profeta; no obstante, el sabio puede mantenerse en el retiro, en silencio, no necesita hablar, nada lo obliga a impartir su sabiduría. Habla cuando es interpelado por alguien o por una situación de urgencia en la ciudad y sus respuestas pueden ser enigmáticas, puede dejar en la incertidumbre acerca de lo que ha dicho; también -como el parresiasta- dice lo que es, no lo que será -tarea del profeta-, dice el ser del mundo y de las cosas, lo que dice puede valer como prescripción, como principio general de conducta no como consejo relacionado con una coyuntura.

El parresiasta, al contrario, no es alguien que se mantiene en silencio, su responsabilidad es hablar, tiene la función de interpelar a los hombres, de hacerles preguntas, habla con la mayor claridad, dice lo que es en la singularidad de los individuos, las situaciones y las coyunturas, su papel no es decir el ser de la naturaleza

y las cosas, como el sabio, dice a los individuos lo que son en realidad, la verdad de sí mismos que se oculta a sus propios ojos, su situación actual, su carácter, sus defectos, el valor de su conducta y las consecuencias de sus decisiones, no revela al interlocutor lo que es sino lo que él es.

Una tercera modalidad de decir veraz que se opone a la parresia es la del *técnico* (docente, médico, músico, zapatero, carpintero, etc.), posee un saber caracterizado como *tekhne*, sus conocimientos se encarnan en una práctica y suponen, además de un conocimiento teórico, un ejercicio, una ascesis. Posee ese saber y es capaz de enseñarlo a los demás, tiene la responsabilidad de hacerlo porque ese saber está ligado a una tradición. Él mismo aprendió porque recibió esa tradición de un técnico como él, y así, para que su saber no muera debe transmitirlo. Tiene pues una obligación de hablar, que no tiene el sabio pero sí el parresiasta. Sin embargo, no corre ningún riesgo en la transmisión de ese saber y en eso consiste su diferencia con el parresiasta. Anuda o espera anudar un lazo entre sí y quien lo escucha, lazo del saber común, de la tradición, del reconocimiento personal y la amistad. El técnico con su decir veraz asegura la supervivencia del saber, por eso une y enlaza; el decir veraz del parresiasta implica el riesgo de la hostilidad, su verdad, cuando se admite, cuando su interlocutor acepta el pacto y participa en el juego de la parresia, puede unir y reconciliar, pero luego de un momento, estructuralmente necesario, de odio y desgarramiento. Hay que agregar que puede darse la circunstancia que el proyecto revolucionario no tenga como fin la producción ni la transmisión de una tradición, precisamente quiere “construir sobre las cenizas” entonces probablemente no haga nada, en esta situación el técnico, el docente y las instituciones que representa, la universidad, se convierte también en “enemigos” del gobierno si sola existencia es un acto de parresia.

El parresiasta no es entonces ni profeta ni sabio ni técnico, no dice el destino ni el ser ni la técnica, dice la verdad de lo que es en la forma singular de los individuos y las situaciones no la verdad del ser y de la naturaleza de las cosas, por ello pone en juego lo que los griegos llamaban *ethos*. El *ethos* tiene su veridicción en la palabra del parresiasta y el juego de la parresia. Profecía, sabiduría, técnica, parresia, cuatro modos de veridicción que implican diferentes personajes, modos de habla, ámbitos

(destino, ser, *tekhne*, *ethos*). No definen en esencia tipos sociales históricamente distintos, puede ser que correspondan a instituciones, a prácticas o a personajes que se distinguen claramente, como en la Antigüedad griega, entre fines del s. V e inicio del s. IV a.C., pero en general no se trata de roles sociales sino de modos de veridicción. Puede suceder que se combinen y se reencuentren en discursos instituciones y personajes mezclados de otras maneras en las diferentes culturas. Sócrates, aunque es el parresiasta por excelencia, combina elementos de los cuatro modos.

Uno de los rasgos de la filosofía antigua es la tendencia a hacer coincidir la sabiduría y la parresia en el decir veraz filosófico que pretenderá expresar el ser y la naturaleza de las cosas articulado con el decir veraz de la parresia, es decir sobre el *ethos*, que dice polémicamente lo que pasa con los individuos y sus situaciones. El personaje del filósofo dice la verdad de las cosas pero sobre todo dice su verdad a los hombres, esto a lo largo de la cultura grecorromana.

El cristianismo medieval efectuó otros acercamientos: entre las modalidades profética y parresiástica, el decir veraz sobre el porvenir y el decir veras a los hombres sobre lo que ellos son. Es lo que ocurre con la predicación y los predicadores a partir del movimiento franciscano y dominico, tuvieron a la vez el papel de profetas y de parresiastas, dicen la inminencia amenazante del Juicio Final y dicen, al mismo tiempo, a los hombres lo que ellos son, sus faltas y sus crímenes y cómo deben cambiar su modo de ser. Esta sociedad también tendió a aproximar los otros dos modos de veridicción, la sabiduría y la técnica (o enseñanza), decir la verdad sobre el ser y decir la verdad sobre el saber, es la tarea de la predicación, de la universidad.

Sobre lo que ocurre en la modernidad, Foucault tiende a ser menos asertivo, reconoce en su investigación un estado de hipótesis y de incoherencia. Sugiere que el decir veraz profético se encuentra en algunos discursos políticos revolucionarios, que el discurso revolucionario, como todo discurso profético, habla para expresar un porvenir al cual le da la forma del destino. La sabiduría, que dice el ser de las cosas, reaparecería en el discurso filosófico. La modalidad técnica se organiza más alrededor de la técnica que de la enseñanza. La modalidad de la parresia casi ha desaparecido, se la encuentra injertada en las otras modalidades: en el discurso revolucionario, cuando asume la crítica de la sociedad existente; en el discurso filosófico, cuando

analiza la finitud humana y critica los ámbitos del saber y de la moral; en el discurso científico, cuando se despliega como crítica de los prejuicios, de los saberes existentes, de las instituciones dominantes, de las maneras de hacer.

Pero incluso estos refugios de la parresia desaparecen cuando el discurso revolucionario no asume la crítica de la sociedad existente, se queda pegado en la crítica de las sociedades del pasado cosa que es más sencilla y no implica ningún riesgo; cuando el discurso filosófico también abandona la crítica de los ámbitos del saber y de la moral y se limita a la exégesis y a la monumentalización de los clásicos; el discurso científico finalmente, cuando se casa con el irenismo del *new age* asumiendo el rol de los músicos del Titanic.

Volviendo a la parresia, en el mismo lapso del s. V al IV a.C., Foucault señala una transformación, el paso de un deber de veridicción definido en relación con la ciudad, a otro, definido con respecto a la manera de hacer, de ser y de conducirse de los individuos (el *ethos*), con respecto a su constitución como sujetos morales.

La palabra *parrhesía* se atestigua por primera vez en Eurípides, en sus textos aparecía para designar el derecho a tomar públicamente la palabra para expresar una opinión en cosas relativas a la ciudad, de ese derecho no se disfrutaba si no se era ciudadano de nacimiento y se perdía si uno estaba exiliado o si un deshonor marcaba a la familia, era pues un privilegio del ciudadano bien nacido, honorable y le daba acceso a la vida política, era manifestación de la existencia libre de un ciudadano libre, libertad que le da derecho a ejercer sus privilegios en medio de los otros. En textos posteriores, de fines del s. V a.C. y sobre todo del s. IV, se presenta menos como un derecho que como una práctica peligrosa, de efectos ambiguos, que no debe ejercerse sin precauciones, se desarrolla entonces una desconfianza respecto a la parresia.

Esto genera una crisis de la parresia democrática, el pensamiento filosófico y político griego llega a poner en tela de juicio la posibilidad de las instituciones democráticas de dar lugar al decir veraz. Esto se debería a que les falta algo que Foucault llama "diferenciación ética" (*ídem*: 51). En un primer momento, en Eurípides, las instituciones y prácticas democráticas tradicionales, aparecen como el lugar privilegiado para el surgimiento del decir veraz, como el lugar en el cual el pacto parrésico se realizaba mejor que en ningún otro lado. Luego se pone en entredicho esta pretensión de la

democracia, los valores parecen invertirse y la democracia se presenta, al contrario, como el lugar donde la parresia va a ser cada vez más peligrosa, porque la libertad de tomar la palabra atribuida a todos de manera indiscriminada ya no es privilegio de quienes son capaces, por su nacimiento, su estatus, su posición, de decir la verdad y hablar útilmente para la ciudad. Se vuelve autorización acordada a todos para decir su opinión, conforme a su voluntad, a sus intereses y pasiones; la libertad de cada uno y de todos de decir cualquier cosa, lo que les plazca.

Para Platón (en *ídem*: 52), esa ciudad llena de libertad y hablar franco, abigarrada y variopinta, sin unidad en la cual cada uno da su opinión, sigue sus propias decisiones y se gobierna como quiere. En ella hay tantas constituciones como individuos. Isócrates (*ídem*), alude a los oradores a quienes los atenienses escuchan con complacencia, esas personas que toman la palabra y son escuchados, son borrachos, gente que no obra con juicio, son los que se reparten la fortuna pública y los dineros del Estado. Así, esa libertad parresiástica, esa autorización dada a todos, a sus discursos veraces o falsos, a sus opiniones útiles o nefastas, se mezcla en el juego de la democracia, esa parresia es un peligro para la ciudad.

Y es peligrosa no solo para la ciudad sino para el individuo que trata de ejercerla, exige un coraje que, en democracia, corre el riesgo de no ser honrado. Entre todos los oradores que se enfrentan, que intentan seducir al pueblo para apoderarse de la cosa pública, serán seguidos y amados los que dicen lo que el pueblo quiere, los que lo adulan. Y los otros, los que dicen lo que es verdad y no lo que agrada, no serán escuchados. Suscitarán reacciones negativas, producirán la ira, su hablar franco los expondrá a la venganza.

Sócrates mismo, en la *Apología* (en *ídem*:54), asevera que el hombre que por motivos nobles se oponga a la voluntad de la mayoría se expondrá a la muerte. Designa con claridad el peligro de la parresia en la democracia, tanto para la ciudad como para el individuo que tiene nobles motivos y por ello quiere oponerse a la voluntad de una mayoría errada. Isócrates también advierte (en *ídem*) que el pueblo no acuerda igual audiencia a todos los oradores, que acostumbra expulsar de las tribunas a los que no hablan conforme a sus deseos, sabe del peligro de oponérsele, porque aun estando en democracia no hay parresia. A partir de estas posturas, Foucault nos plantea el dilema,

o la democracia da cabida a la parresia, y la libertad resultante es un peligro para la ciudad, o la parresia es una actitud valerosa que se propone la verdad, y entonces no tiene lugar en la democracia (*ídem*:55).

Argumentaciones semejantes encuentra en Demóstenes, en Eurípides un siglo después, en Jenofonte. Esa es, por tanto, la parresia en la democracia ateniense: todo el mundo dice lo que quiere, pero la parresia como coraje de decir la verdad, ha sido expulsada de la tribuna, se formula la imposibilidad de dar intervención, en la democracia, a la parresia en el sentido pleno y positivo del término. Ahora, Foucault no cree que la impotencia de ese discurso le es inherente, entiende que es contextual, debida al marco institucional en el cual ese discurso aparece y procura hacer valer su verdad, no obedece al discurso mismo y al hecho de que sea veraz, obedece a que el pueblo se ha hecho incapaz de distinguir el buen y el mal orador, el discurso que dice la verdad y es útil a la ciudad, del discurso que miente, lo adula y es perjudicial.

En efecto, Foucault plantea una hipótesis coherente, que la parresia no tenga su lugar privilegiado en la democracia, donde debería tenerlo, se debe a que el pueblo se ha hecho incapaz de diferenciar el hablar franco de la adulación. Pero podemos ir un poco más allá, y el mismo autor nos da pistas en este sentido, en el prólogo a *Hermenéutica del sujeto*, otro de sus seminarios, predice que así como las luchas sociales en los siglos XIX y XX fueron por trabajo y comida, las luchas de las próximas décadas serán contra las sujeciones identitarias, pues bien, el discurso revolucionario no se ha dedicado precisamente a eso, a desmontar las sujeciones identitarias, todo lo contrario, con la caja de resonancia, con el altoparlante que es la hegemonía comunicacional, se ha dedicado hasta la desfachatez a ensalzar estas sujeciones, los héroes de la patria, las manifestaciones religiosas populares, la afro descendencia, el género, el caribe, el barrio, el indigenismo, etc., todo eso licuado con antimperialismo, marxismo, teoría crítica etc., en un discurso que para resumir no tiene otro propósito que justificar el eslogan de los eslogan “con la revolución todo, contra la revolución nada”, este es uno de los elementos que claramente dificulta que el pueblo diferencie entre el discurso que solo beneficia a quien lo emite y el discurso conveniente para la ciudad.

Foucault se detiene en el texto “*La República de los atenienses*”, atribuido a Jenofonte, porque resume lapidariamente los principios habitualmente admitidos en esa forma de

crítica de la democracia como ámbito de la parresia, principios que fueron una matriz y un desafío permanente para el pensamiento político en el mundo occidental: 1) un principio cuantitativo o de oposición, en una ciudad, los individuos se distinguen en dos grupos, los más numerosos y los menos numerosos, esa escansión entre la masa y los pocos organiza la oposición en la ciudad y plantea el problema de saber quién debe gobernar; 2) esa oposición coincide con otra entre los malos y los mejores; 3) habría una correspondencia de la delimitación ética entre los mejores y los malos con una distinción política, lo que es bueno para los mejores en la ciudad es también lo que es bueno para ésta, en cambio, lo que es bueno para los malos es el mal para la ciudad. En consecuencia, 4) lo verdadero en el discurso político, lo que está bien y es útil y saludable para la ciudad, no puede decirse en la forma de la democracia entendida como derecho de todos a hablar. La verdad solo puede decirse bajo la institucionalización de la escansión entre los buenos y los malos. Por eso el decir veraz no puede tener su lugar en el juego democrático, la democracia es incapaz de reconocer la división ética sobre cuya base el decir veraz es posible, la forma misma de la democracia, al someter lo mejor a lo peor, al invertir el orden de los valores, no puede dejar lugar al decir veraz, no puede más que eliminarlo, no escucharlo, suprimirlo.

Ante estos argumentos, según Foucault, Platón hace una inversión, dirá que el decir veraz, al ser impuesto en la forma de la filosofía como fundamento de la *politeia*, no podrá sino eliminar y proscribir la democracia: o democracia o decir veraz (la *República*, libro VI, 488a-b), para que una *politeia* sea buena, para que un gobierno sea bueno, es menester que se funde en un discurso veraz, que proscribirá a demócratas y demagogos.

Aristóteles completa el principio de la división entre los más numerosos y los menos numerosos con la oposición entre los más pobres y los más ricos (la *Política*, libro III), dice: lo que caracteriza a la democracia es el poder de los pobres, y aun cuando fueran los menos numerosos, basta que ejerzan el poder para que haya democracia. También pone en cuestión el otro principio, según el cual los más numerosos son los menos buenos y los menos numerosos son forzosamente los mejores. Asimismo cuestiona el principio según el cual los mejores al buscar su beneficio, buscan y encuentran el

beneficio de la ciudad, y los peores, en procura de satisfacer su propio interés, apuntan a lo que es nocivo para la ciudad. Destaca que para cada tipo de gobierno, monarquía, aristocracia o democracia, puede haber dos orientaciones: puede suceder que el monarca gobierne solo, velando por su interés y no el de la ciudad o que gobierne con el interés de la ciudad como objetivo fundamental; la aristocracia puede tender igualmente a su propio bien o al de la ciudad; y lo mismo se puede decir del gobierno del pueblo. Sea cual sea la forma de gobierno, los que gobiernan pueden hacerlo en su interés o en interés de la ciudad. Con respecto a las relaciones entre democracia y discurso veraz su posición no es clara ni concluyente. No obstante, admite que un monarca o la aristocracia no velen por su propio interés sino por el de la ciudad, porque es posible que un solo individuo o un pequeño número se impongan sobre los otros en la virtud, en contraste es muy difícil que una mayor cantidad de hombre alcance la perfección en la virtud, la singularidad ética a partir de la cual el decir veraz es posible y con él se reconozca el interés de la ciudad. Es decir, en el esquema de Aristóteles, una democracia donde impere el interés general es una posibilidad formal, estructural, pero no tiene existencia real porque en una democracia la diferenciación ética no actúa. Además considera una democracia que se define menos por la mayoría que por el principio de la alternancia, una *politeia* democrática se basa en una constitución donde siempre los gobernados tienen la posibilidad de ser gobernantes.

En este punto, en concordancia con lo que hemos señalado antes, subrayamos la diferencia, el alejamiento de nuestra situación aquí y ahora, de este principio básico de la democracia, aun de la democracia aristocrática griega, el principio de la alternancia. Entre nosotros priva el principio de la continuidad, de la no alternancia explicita en el eslogan “no volverán”. Producto de la crisis que vivimos, en todos los órdenes de la vida nacional, a partir de las últimas elecciones presidenciales se planteó la necesidad de un “diálogo” entre gobierno y oposición -debido a la absurda polarización que como un muro corta al país entre oficialismo y oposición, entre izquierda y derecha, puede por supuesto no verse ninguna crisis y ninguna necesidad de dialogo- pero este eslogan y muchos otros insultos que se profieren continuamente desde hace tres lustros cierran toda posibilidad de dialogo y de alternancia, no obstante las buenas intenciones manifestadas de la boca para afuera cotidianamente.

En este contexto, si la democracia se descalifica cada vez más como lugar privilegiado de la parresia, otro tipo de relación entre el discurso veraz y el gobierno surge como su lugar privilegiado, es la relación entre el tirano y su consejero, ya no es la Asamblea sino la Corte, el grupo de aquellos a quienes éste está dispuesto a escuchar, en este marco la parresia puede y debe encontrar su lugar.

Pero el personaje del tirano, del príncipe, del monarca y su poder personal implica varios peligros, no se puede obviar la imagen del tirano como aquel que en su poder no acepta la verdad pues solo quiere hacer lo que le plazca. Por esto sólo está dispuesto a escuchar a los aduladores, los que le dicen lo que le gusta. De aquí que el decir veraz tiene tantas dificultades para hallar un lugar en la tiranía como en la democracia o en la demagogia (la mala democracia); la adulación, al contrario, es tenida en alta estima en ambas formas de gobierno. En la democracia el adulador es el demagogo, en la tiranía quienes viven en una familiaridad envilecedora con el amo.

El populismo, la degradación de la democracia que vivimos, reúne estas dos formas de la mentira hecha modo de vida, en contraste con toda forma de parresia: el presidente adula tanto y tan continuamente al pueblo que este en algún porcentaje ha sido conminado a aceptar como ciertos sus halagos; por su lado, quienes viven en familiaridad envilecedora con el amo llevan sus halagos a un nivel de abyección que jamás soñó ninguno de los tiranos del periodo del cual se ocupa Foucault.

Lejos estamos pues del optimismo de Gadamer y su “diálogo que somos”, lejos también del utopismo de Habermas y su “diálogo que podemos ser”, quizá más cerca de la melancolía del bolero y su “(diálogo) que pudo haber sido y no fue”.

Michel Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Cours au Collège de France 1983-1984, EHESS-Gallimard-Seuil, 2009.