

Gobernar y gobernarse

El curso 1982-83, *El gobierno de sí y de los otros*, inicia la investigación sobre la noción de “parresia” (decir la verdad, hablar franco), muestra como el coraje de la verdad constituyó el fundamento ético de la democracia original. En este curso Foucault construye una figura del filósofo en la cual se reconoce: releendo a los pensadores griegos, marca su inscripción en la modernidad filosófica, problematiza su función, define su modo de pensar y de ser.

Foucault trata de desmarcarse de la historia de las mentalidades y de la historia de las representaciones, propone una historia del pensamiento como foco de experiencias donde se articulan las formas de un saber posible, las matrices normativas de comportamiento y las formas de existencia virtuales para los sujetos posibles. Así, desplaza el eje de la historia del conocimiento hacia el análisis de los saberes, de las prácticas discursivas que organizan y constituyen el elemento matriz de esos saberes, y estudia esas prácticas discursivas como formas reglamentadas de veracidad.

Analiza luego las matrices normativas del comportamiento, no el “poder” sino las técnicas y procedimientos mediante las cuales se pretende dirigir la conducta de los otros, la norma de comportamiento en tanto poder que se ejerce, campo de procedimientos de gobierno, de la norma al ejercicio del poder, a los procesos de gubernamentalidad. El eje de constitución del modo de ser del sujeto, pasando de la pregunta por el sujeto al análisis de las formas de subjetivación a través de las técnicas-tecnologías de relación consigo mismo, de la pragmática de sí.

En síntesis, se propone sustituir la historia del conocimiento por el análisis histórico de las formas de veracidad, la historia de las dominaciones por el análisis histórico de los procesos de gubernamentalidad, la teoría del sujeto o la historia de la subjetividad por el análisis histórico de la pragmática de sí y de las formas que ha tomado.

Por esto los aspectos “negativos” aparecen en un primer momento: un negativismo historicista, al sustituir la teoría del conocimiento, del poder o del sujeto, por el análisis de prácticas históricas determinadas; un negativismo nominalista, al sustituir universales como la locura, el crimen, la sexualidad, por el análisis de experiencias que constituyen formas históricas singulares; un negativismo nihilista, porque en vez de indexar las prácticas a los sistemas de valores que las califican, inscribe estos sistemas de valores en el juego de prácticas arbitrarias, aunque sean inteligibles.

Pero más allá de los reproches, sería necesario examinar los efectos de esta perspectiva: los efectos del análisis histórico en el campo del pensamiento histórico; de las críticas nominalistas en el análisis de las culturas, de los conocimientos, de las instituciones, de las estructuras políticas; del nihilismo en la aceptación y transformación de los sistemas de valores, es decir, un análisis historicista, nominalista, nihilista de esta corriente, un análisis del juego crítico que el pensamiento occidental ha establecido con su misma práctica.

Todas estas propuestas propias del “método Foucault” en estos seminarios, si podemos decir así, son coherentes con lo que hemos sugerido sobre los dos seminarios anteriores (1980-81 y 1981-82), éstos constituyen, de cierto modo, una historia de la espiritualidad pagana, en constante diálogo y como contraste crítico con la cuasi ausencia de espiritualidad en el pensamiento contemporáneo.

No casualmente, antes de seguir con el paganismo, en este tercer seminario introduce un prólogo dedicado al texto *Was ist Aufklärung?* de Kant, escrito en septiembre de 1784 y publicado en diciembre del mismo año en Berlín. Este texto tiene como uno de sus conceptos fundamentales la noción de público, la relación instituida entre el escritor y el lector (un individuo cualquiera), el análisis de esta relación constituye el eje esencial de su análisis de la *Aufklärung*. En cierto sentido, la *Aufklärung* es la explicación de esta relación. En el s XVIII esta relación no pasaba tanto por la Universidad y por los libros sino por las revistas y por las sociedades o academias que las publicaban, éstas son las que organizan la competencia y la lectura en la forma libre y universal de la circulación del discurso escrito, son ellas el público. No es el público

universitario que va a constituirse en el s XIX, mucho menos el público de los *mass media* de hoy día.

Mendelssohn había respondido esta misma pregunta en la misma revista en septiembre, Kant y Mendelssohn, plantean claramente la necesidad de una libertad absoluta de consciencia y de expresión en relación al ejercicio de la religión como un ejercicio necesariamente privado, Kant ya había escrito a Mendelssohn a propósito de la *Jerusalén* que acababa de publicarse, lo elogia porque muestra bien que el uso de su religión no podía ser sino privado, que no podía ejercer ni proselitismo ni autoridad en relación a esta comunidad de orden privado al interior de la sociedad, esta actitud, dice Kant, es la que debería tener todo cristiano frente a su propia religión.

En este texto, de Kant sobre la *Aufklärung*, aparece un nuevo tipo de pregunta en su reflexión filosófica, la pregunta que aparece por primera vez en un texto de Kant, es la pregunta por el presente, la actualidad, del ¿qué es lo que pasa hoy, ahora?, ¿qué significa este presente al cual pertenezco? Esta es la pregunta que responden Mendelssohn y Kant, qué es el presente, cuál es el elemento del presente que es necesario conocer, en qué medida este elemento expresa un proceso relativo al pensamiento, al conocimiento, a la filosofía y en qué medida el filósofo forma parte de este proceso y cuál es el rol que debe jugar como actor del mismo.

Ya no su pertenencia a una doctrina, una tradición o una comunidad sino a un presente, a un “nosotros” que remite a un conjunto cultural característico de su actualidad, objeto de su reflexión. Esto es lo que caracteriza a la filosofía como discurso de la modernidad y sobre la modernidad (Foucault, 2008, 14). Desde el s XVI, la cuestión de la modernidad se había planteado remitiendo a la polaridad Antigüedad-Modernidad, Kant considera la actualidad para encontrar en ella su lugar, establecer su significado y especificar su modo de acción en su seno. La *Aufklärung* se nombró a sí misma, es un proceso cultural que tomo consciencia de sí mismo de inmediato y se situó en relación a su pasado, su futuro y su presente; designando con su mismo nombre el movimiento que debía efectuar al interior de su presente.

Kant no va a olvidar esta función de la filosofía de interrogarse por la actualidad, la replantea a propósito de la Revolución en un texto de 1798, *Conflicto de las facultades*, pasa de ¿qué es la Ilustración? a ¿qué es la Revolución? Al plantearse el conflicto entre las facultades de filosofía y de derecho, sitúa esta relación conflictiva en la pregunta: ¿hay un progreso constante para el género humano? Habría que determinar la posibilidad y la causa del mismo, una causa constante que ha actuado, actúa y actuará como rememoración, demostración y pronóstico, así estaríamos seguros de una tendencia general del género humano al progreso. Kant no encuentra su signo en los grandes eventos sino en eventos casi imperceptibles. No es la Revolución lo que hace sentido, lo significativo es la manera como es recibida por la periferia, poco importa si es un éxito o un fracaso, el signo del progreso es la aspiración, el entusiasmo de aquellos que no hacen la Revolución o no son sus actores principales, que todos los hombres consideren que es un derecho darse la constitución política que les conviene, que evite, por sus principios, toda guerra ofensiva, esto es lo que genera entusiasmo tanto por Las Luces como por la Revolución, lo que revela en la naturaleza humana una facultad de progresar tal que ninguna política la puede entresacar del curso anterior de los eventos (Kant en *Ídem*, 20).

Estas dos preguntas no han dejado de ocupar a la filosofía desde el s XIX, la *Aufklärung*, como evento que inaugura la modernidad europea y como proceso permanente, el desarrollo y la instauración de formas de racionalidad y de técnica, la autonomía y la autoridad del saber; la Revolución, como evento y como ruptura en la historia, como fracaso casi necesario. Kant, de alguna forma fundó estas dos tradiciones críticas de la filosofía moderna. Pero también otra tradición se desarrolla a partir de estas preguntas, la que va de Hegel a la escuela de Fráncfort, pasando por Nietzsche, Weber, etc., una forma de reflexión a la cual se afilia Foucault (*Ídem*, 22)

Las Luces (la *Aufklärung*, les *Lumières*), es la salida del hombre de su estado de minoridad, es decir de la incapacidad de servirse de su entendimiento sin la dirección de otro, no es una falta de entendimiento, es una falta de decisión y de coraje. Lo que

define Kant como la *Aufklärung* es el momento presente como "*Ausgang*", salida, movimiento mediante el cual nos deslastramos de algo, sin que se diga nada sobre hacia dónde vamos, salida de un estado del cual el mismo hombre es responsable, salida que estaba ocurriendo pero que Kant además de describir prescribe: "Ten el coraje de servirte de tu propio entendimiento".

Ahora, si los hombres se encuentran privados del ejercicio de sus derechos no es porque renunciaron o alguien los despojó de ellos sino porque no son capaces o no quieren conducirse a sí mismos. No es un derecho sino un estado de hecho, por complacencia o por una amabilidad mezclada con astucia, si algunos se encuentran en la situación de dirigir a los otros, son los mismos individuos por su actitud los que dejan que se forme esta dependencia, esta autoridad sobre ellos, no es una dependencia natural, una privación violenta de sus derechos, el individuo deja que se forme esta autoridad sobre él.

Podemos interpretar la minoridad a partir de las tres críticas de Kant (*Verstand*, entendimiento; *Seelsoger*, consciencia; *Versuch*, juicio), la empresa crítica y la *Aufklärung* se complementan: *La Crítica de la razón pura*, nos enseña a hacer un uso legítimo de nuestro entendimiento, en los límites de nuestra razón pero autónomamente, sin el uso de un libro; *La Crítica de la razón práctica*, a usar nuestra consciencia para determinar nuestra conducta, no a partir del imperativo sino de lo que pensamos, no podemos ser liberados autoritariamente. Es la relación viciada entre el gobierno de sí y el gobierno de los otros lo que caracteriza a la minoridad, por ello Las Luces redefinen esta relación. ¿Habrá individuos capaces de liberar a los otros de este estado de minoridad?, estos hombres que amablemente toman la dirección de los otros no son capaces de sacar a la humanidad de su minoridad, porque ponen a los otros bajo su autoridad y estos otros se habitúan al yugo y ya no soportan la libertad, esta es la ley de todas las revoluciones, los que la hacen caen bajo el yugo de aquellos que pretenden liberarlos.

La minoridad se caracteriza por dos pares ilegítimos: el par obediencia-ausencia de razonamiento y la confusión entre lo público y lo privado. Lo primero es lo que quieren

hacer creer los que gobiernan y lo que creen la pereza y la cobardía de los gobernados, no puede haber obediencia sin ausencia de razonamiento, no razonen, obedezcan, dicen los comandantes. Kant dice, razone todo lo que quiera pero obedezca. En cuanto a lo segundo, con público y privado no se refiere a campos de actividad sino a formas determinadas de uso de nuestras facultades, invirtiendo el uso común de estos términos, llama privado el uso de nuestras facultades en la actividad profesional, pública, en tanto funcionarios de un gobierno cuyos principios y objetivos son el bien colectivo; público es el uso que hacemos de nuestras facultades y de nuestro entendimiento cuando en tanto sujetos razonables nos dirigimos al conjunto de los sujetos razonables (el escritor que se dirige al lector), esta es la dimensión de lo público que es al mismo tiempo la dimensión de lo universal.

En consecuencia, hay minoridad cada vez que se confunde el principio de obediencia con la falta de razonamiento y, cuando en esta confusión se oprime tanto el uso público como el privado del entendimiento. Hay mayoría, opuestamente, cuando se reestablece la justa articulación entre estos pares: en la minoridad obedecemos tanto en lo público como en lo privado, no razonamos. En la mayoría se desconectan obediencia y razonamiento, hacemos valer la obediencia en el uso privado y hacemos valer la libertad absoluta del razonamiento en el uso público.

En la *Aufklärung* habría una nueva distribución del gobierno de sí y del gobierno de los otros, la respuesta es tautológica, la salida de la minoridad se da porque estamos en la edad de la *Aufklärung*, los obstáculos están en el hombre pero hay signos de su superación, están en el entusiasmo que se crea en torno a la Revolución (Kant en *Ídem*, 37).

Volviendo a Foucault, su proyecto general es analizar matrices de experiencias según la correlación de tres ejes que las constituyen: la formación de saberes, la normatividad de los comportamientos y la constitución de modos de ser del sujeto. Esto implica desplazamientos teóricos: no historia del conocimiento sino análisis de las prácticas discursivas y de las formas de veracidad; no una teoría general del poder y de la

dominación sino la historia de los procesos y tecnologías de la gubernamentalidad; no una teoría del sujeto sino investigación de las técnicas de relación consigo mismo, de la pragmática del sujeto en sus diferentes formas.

A propósito de la dirección de consciencia y de las prácticas de sí en la Antigüedad, siglos I y II de nuestra era, subraya la noción de parresia, designa una virtud, una cualidad, es un deber y es también una técnica, debe caracterizar antes que a nadie al hombre que está encargado de dirigir a los otros, particularmente en el esfuerzo de establecer una relación con ellos mismos que sea adecuada, es decir, aquel que dirige la consciencia de los otros y los ayuda a establecer una relación con ellos mismos. Tiene una pluralidad de registros: en la práctica de la dirección individual, en el campo político, en el ámbito religioso. Otro elemento de la riqueza de la noción es su constante ambigüedad, entre los cínicos no tiene una valoración unívoca, en la espiritualidad cristiana puede ser indiscreción, habladuría sobre sí mismo.

El parresiasta es el que dice la verdad y en consecuencia se desmarca de todo lo que es adulación y mentira, pero no dice la verdad de cualquier forma, la parresia es una manera de decir la verdad, lo que la define no es el contenido mismo de verdad. Esta forma cambia por la estructura misma del discurso, por la finalidad del discurso o por los efectos de la finalidad del discurso en su estructura; pero no es la demostración ni la estructura racional del discurso lo que la define. Como forma puede y debe recurrir a la retórica pero no puede definirse al interior de la retórica, esencialmente es decir la verdad, mientras la retórica es una manera, un arte, una técnica que dispone los elementos del discurso con el fin de persuadir, que este discurso diga la verdad o no eso no es esencial a la retórica. No se propone persuadir, tampoco es una pedagogía, no debe confundirse con la ironía socrática o platónica, dice la verdad de una forma tan abrupta y definitiva que el interlocutor o se calla o reacciona violentamente. Hay un interlocutor que dice la verdad y se propone hacerlo lo más rápido, alto y claro posible y, al frente, otro que no responde o responde pero no con discurso sino con la violencia. Se hace en condiciones tales que el hecho de decir la verdad puede tener

consecuencias, por esto establece un lazo entre el locutor y lo que dice, entre decir la verdad y las consecuencias de decir la verdad.

Un contraejemplo de la parresia es un enunciado performativo donde la enunciación efectúa lo enunciado, con un efecto conocido de antemano. Al contrario, la parresia abre una situación de riesgo indeterminado, siendo que, en general el interlocutor tiene una relación de autoridad sobre el locutor. El parresiasta es el que hace valer su libertad de individuo que habla, en el corazón de la parresia no encontramos el estatus del sujeto sino su coraje, es uno de los tipos de la dramática del discurso verdadero, hay otros tipos como: el profeta, el adivino, el filósofo, el sabio. Se podría hacer una dramática del discurso verdadero desde la Antigüedad: en la política, en el discurso del consejero, del orador público; del ministro, alrededor del s XVI; del “crítico”, en los siglos XVIII, XIX y XX; una cuarta figura sería la del revolucionario (*Ídem*, 67).

En el contexto de *El gobierno de sí y de los otros*, Foucault recurre a las tragedias de Eurípides (*Ion*, *Los Fenicios*, *Hipólito*, *Las Bacantes*, *Orestes*) porque nos muestran claramente sus modulaciones. El *Ion*, consiste en el descubrimiento de la verdad del nacimiento de Ion, esto conducirá a Ion a Atenas, donde fue concebido, donde nació, y se le permitirá ejercer un derecho político fundamental, hablarle a la ciudad con la verdad y la razón, elemento esencial de la *politeia*, hasta la escena política donde el líder, en pleno derecho, usa su franqueza a través de una constitución que tiene su origen en el logos. *Ion* es la representación de la fundación de la parresia política en el ámbito de la constitución de Atenas y del ejercicio del poder, ésta no se confunde con el ejercicio del poder, no es la palabra del que manda, que pone a los otros bajo su yugo, tampoco es el simple estatus de ciudadano, incluso siendo ciudadano puede perderse la parresia. Es la palabra del que ejerce el poder en condiciones no tiránicas, dejando la libertad de las palabras de los otros que pueden y quieren estar en el primer rango, en este juego agonístico que caracteriza la vida política democrática. Una consecuencia de esta parresia política es que la palabra que se pronuncia no persuade y que la multitud se ponga en contra del que la pronuncia; que la palabra de los otros que tienen un espacio que el juego político les otorga, persuade y se imponga en la

multitud, ganándole a la palabra del que dirige el juego político. Esta palabra no se propone plegar a los otros a su voluntad sino persuadirlos, esto es hacer intervenir el logos en la polis, logos en el sentido de palabra verdadera, razonable, persuasiva, que se confronta con las otras y que no vence sino por el peso de la verdad y por la eficiencia de la persuasión.

Siendo que cada uno tiene derecho al voto y a decir su opinión, ¿quién va a tener la posibilidad y el derecho a la parresia, es decir, de levantarse, tomar la palabra, tratar de persuadir al pueblo, de vencer a sus rivales? Este fue un debate en la Atenas de la época: los demócratas pretendían que todos debían tenerla; los aristócratas pensaban que debía estar reservada a una élite, determinada por la autoctonía y el enraizamiento histórico.

En *Ion* el develamiento de la verdad va a conocerse por fragmentos sucesivos, es el choque de pasiones entre los personajes, la relación entre verdad y pasión (*alêtheia* y *pathos*), lo que va a hacer aparecer la verdad y lograr que se calmen las pasiones (*Ídem*, 108). El discurso por el cual el débil toma el riesgo de reprochar al fuerte la injusticia que ha cometido, ese discurso se llama precisamente parresia, ¿dónde dirigirse para reclamar justicia, si es la iniquidad de los poderosos lo que nos mata, no queda otra que un acto de parresia, para que el fuerte pueda gobernar razonablemente, es necesario que el débil le hable y lo desafíe con este discurso de la verdad. El discurso razonable que permite gobernar a los hombres y el discurso del débil que reprocha al fuerte su injusticia, esta pareja constituye una matriz del discurso político. Cuando se plantea el problema de la gubernamentalidad, esta matriz es indispensable.

Obviamente el débil, el que se dirige al poderoso también puede tener faltas pero sin duda no en la misma medida que el poderoso. El reproche, la imprecación señala las faltas del poderoso, a través de la confidencia se revelan las faltas del débil, no hay uno que tenga la verdad, la verdad se forma con los fragmentos que aportan los que participan en el diálogo.

En *Los Fenicios*, tenemos otra manifestación del nexo necesario entre la parresia y el estatus de individuo, no se tienen los derechos de ciudadano cuando se está fuera del país, se pierde la parresia política, a partir de entonces estamos obligados a soportar las estupideces de los gobernantes, nada más doloroso que ser necio entre los necios, esto quiere decir que la parresia tiene entre sus funciones limitar el poder de los gobernantes, cuando hay parresia y el gobernante quiere imponer su locura, el parresiasta toma la palabra y dice la verdad, contra la estupidez del gobernante, cuando no hay parresia todos los ciudadanos están sometidos a su locura. Parresia es la limitación de la locura del gobernante por la franqueza del que debe obedecer, quien a la locura legítimamente opone la verdad.

En la tragedia *Hipólito*, un hombre es esclavo cuando tiene la consciencia de las faltas de su madre o de su padre. Así, la parresia es un derecho que se puede perder si los padres han cometido faltas morales, la sola consciencia de esas faltas de los padres hace a un hijo esclavo, le arrebatada la franqueza. El estatus no es suficiente para tener ese derecho, hace falta además la calidad moral de los ascendentes, de la familia.

En *Las Bacantes*, vemos con claridad el pacto parresiástico, el poderoso, si quiere gobernar como se debe, debe aceptar que esos que son más débiles que él le digan la verdad, incluso si esta es desagradable.

En la tragedia *Orestes*, tenemos cuatro oradores: el representante oficial habla en nombre de los que ejercen el poder, no es libre ya que tiene por función representar a los que ejercen el poder, no habla en su propio nombre, su palabra es esclava, obediente, ambigua, para defender a la dinastía; frente a éste, surge una opinión ponderada, entre los extremos, los partidarios del perdón y los partidarios de la condena a muerte, propone el exilio, en consecuencia tendrá acuerdos y desacuerdos en la asamblea; luego interviene otro con un lenguaje desenfrenado, demagógico, violento, alguien que ha sido impuesto a la ciudad, su parresia es grosera, no es capaz de formularse razonablemente, puede persuadir pero no con la verdad sino con la adulación, la retórica y la pasión; eso es lo que generará el desastre. Finalmente

interviene alguien que no tiene una apariencia halagadora pero tiene a su favor el coraje del que defiende su terruño y el coraje intelectual de participar en las disputas de oratoria contra los que marean al pueblo, lo caracterizan la integridad de sus costumbres, su deseo de justicia y la prudencia, no es alguien que está todo el tiempo en la ciudad ni en el ágora tratando de imponer su opinión, perdiendo el tiempo en discusiones sin fin, es un pequeño propietario, alguien que trabaja con sus manos.

Aquí Eurípides opone ágora y tierra, los demagogos profesionales que pasan el día en el ágora y los pequeños propietarios, la victoria la obtiene el vil orador, el que agitó la multitud pidiendo la muerte de Orestes. Esta victoria muestra el rostro feo de la parresia, el nexo parresia/democracia es un nexo problemático, difícil, peligroso, la mala parresia puede invadir la democracia.

En síntesis, estos textos, filosóficos y literarios, estos discursos, referidos por Foucault, nos trazan las condiciones de las adecuadas relaciones parresia/democracia: condición formal, la democracia; condición de hecho, la ascendencia de unos sobre otros; condición de franqueza, la necesidad de un logos razonable; condición moral, la manifestación de coraje en la lucha por la verdad.

En los textos de Tucídides, la democracia de Pericles es representada como un modelo de las buenas relaciones entre *politeia* democrática y juego político atravesado por la parresia e indexado al logos de verdad. Se trata del problema de cómo la democracia puede soportar la verdad, una democracia, con una asamblea donde cada uno toma la palabra, en el marco de la *politeia* democrática y de la *isêgoria*; donde funciona el ascendente, alguien que establece su ascendente en la acción y en las palabras, no se trata del poder de uno solo sino del juego agónico de las distintas opiniones, no se trata de un poder monárquico, en la primera fila hay cierto número de personas que son las más influyentes. Éstos sostienen el discurso de la racionalidad política, el discurso de la verdad, el cual asumen como suyo, en coherencia con su carrera política y la asamblea en su totalidad debe ser solidaria tanto en la victoria como en la derrota, este es el resultado del pacto parresiástico entre los que persuaden y los persuadidos. Esta es la

escena de la buena parresia: en el marco de la democracia respetada, la ascendencia de los que gobiernan se ejerce con el discurso de la verdad que asumen y al cual se identifican, asumiendo los riesgos colectivamente.

Las leyes son iguales para todos, pero en la participación en la vida pública, cada quien obtiene consideración en función de sus méritos, la clase a la que pertenece importa menos que su valor personal, estos méritos deben ejercerse porque son la garantía de la democracia. La ciudad es administrada en nombre del interés general y no en el de una minoría. En el marco de la estructura democrática, un ascendente legítimo ejercido con el discurso de la verdad y con el coraje de hacerla valer se asegura que la ciudad tome las mejores decisiones para todos. Esta es la articulación *politeia/parresia*.

Así, no solamente es necesario saber dónde está el bien público, el hombre político debe decirlo claramente, sin una agenda oculta, tener el coraje de decirlo aunque no plazca, debe tener la capacidad de exponerlo en un logos persuasivo para que los ciudadanos lo discutan y lo compartan, si es el caso, y además no ser corrupto. Es a través de estas cuatro cualidades que podrá ejercer, a través de la parresia, el ascendente necesario para que la democracia sea gobernada.

Pero tenemos también la mala parresia, la encontramos en los textos de Isócrates y de Demóstenes, que no permanece conforme a sus principios, donde el juego de la democracia y de la franqueza no logra combinarse y ajustarse de una manera conveniente y permita la misma sobrevivencia de la democracia. Hay entonces mala parresia cuando contra ciertos oradores se toman medidas como la expulsión, el exilio, el ostracismo y hasta la muerte, cuando una amenaza de muerte pesa sobre la enunciación de la verdad. Si entre parresia y democracia ya no hay entendimiento, no es solo porque se rechaza la verdad, es también porque se ha hecho espacio a la imitación de la parresia, a la falsa parresia, este es el discurso de los aduladores, el discurso de la demagogia, de los que se dedican a decir discursos que complacen no que son útiles al Estado; cualquiera puede hablar, ya no es un privilegio de la pertenencia a la tierra y a la tradición ni de las cualidades personales (morales,

integridad, inteligencia, dedicación, etc.) que califican a alguien para hablar y le dan ascendencia, pueden ser los peores no los mejores, la ascendencia es así pervertida.

El mal parresiasta, el adulador, el demagogo, no dice lo que representa su opinión, lo que piensa que es la verdad, lo mejor para la ciudad; dice lo que representa la opinión común, la ascendencia ya no la ejerce la diferencia propia del discurso verdadero. La mala parresia no tiene como base el coraje del que es capaz de dirigirle al pueblo los reproches que merece, busca solo una cosa, su propia seguridad, su propio éxito, mediante el placer que generan en su audiencia, halagando sus sentimientos y opiniones. La mala parresia es decir todo y no importa qué con la condición de que perjudique a su opositor político y sea bien recibido por no importa quien, por todo el mundo, haciendo desaparecer la franqueza del juego democrático.

No es porque todo el mundo puede hablar que todo el mundo puede decir la verdad, el discurso de la verdad introduce una diferencia: solo algunos pueden decir la verdad y eso genera el ascendente de unos sobre otros; decir la verdad está en la raíz misma de la gubernamentalidad. No hay discurso de la verdad sino en democracia, aunque este discurso introduce algo irreductible a su estructura igualitaria; pero en la medida en que este discurso exista la democracia podrá subsistir. Por otro lado, este discurso tiene su origen en la rivalidad, por eso está siempre amenazado aún en la democracia, por la democracia; la democracia hace posible el discurso de la verdad y lo amenaza sin cesar (*Ídem*, 168).

En este sentido el problema de la parresia no se limita a la distribución igual del derecho de palabra a todos los ciudadanos, no es un problema que se plantea sólo en democracia, también se plantea en el juego de poder autocrático, ¿cómo se le puede decir la verdad?, ¿quién puede ser su consejero? Se trata entonces del juego entre derecho de palabra y derecho de la verdad en cualquier forma de gobierno.

La franqueza se juega en un espacio político constituido; un discurso es pronunciado y quien lo hace lo asume como verdad; el ascendente de quien pronuncia este discurso

puede mantenerse o perderse; en consecuencia, puede ser recompensado o sancionado: entre todos los que opinan, uno sostiene la verdad asume los riesgos, ejerciendo un ascendente; pero otros parresiastas no logran su objetivo, quien dice la verdad no es escuchado en provecho de los halagadores, los que repiten la opinión de la Asamblea; o es expulsado y se intenta asesinarle. Estas tres escenas marcaran la historia de la parresia a lo largo de la Antigüedad.

Con la crisis de la democracia en Atenas, la parresia se convierte en una práctica ambigua, se da en la democracia pero también en la monarquía; puede producir el resultado deseado y hasta un resultado inverso, poniendo en riesgo la vida de quien la asume; en principio parresia y democracia se determinan mutuamente pero luego encontramos la parresia en el poder autocrático, en este caso no está dirigida a la Asamblea sino al monarca, se desprende de su función estrictamente política y adquiere una función psicagógica, dirigida al alma de un individuo. Se forman así los cuatro grandes problemas del pensamiento político antiguo: la búsqueda de un régimen, de una *politeia*, que por su indexación a la verdad pueda evitar el juego peligroso de la parresia, es el problema de la ciudad, del Estado ideal; dejar la palabra a todos, la democracia, o a un Príncipe ilustrado por un buen consejero, la monarquía; cómo formar a los ciudadanos que tendrán la responsabilidad de guiar a los otros, cómo formar al Príncipe en el discurso de la verdad; en manos de quién debe estar la parresia para educar a los ciudadanos o al monarca, cuál es su saber, la retórica o la filosofía.

Toda la obra de Platón está atravesada por el problema de las relaciones entre verdad y política pero para Foucault, en el libro VIII de *La República*, describe el paso de la oligarquía a la democracia, la génesis de la democracia y del hombre democrático, este tránsito es esencialmente económico, para la oligarquía mientras menos ricos haya menos habrá que aspiren al poder, su objetivo es el empobrecimiento de la mayoría, la escisión entre muy ricos y muy pobres. Esta situación genera guerras intestinas hasta que la mayoría toma el poder y establece la democracia (la *isonomia*, la *isêgoria*), la igualdad, pero nunca se olvida que esta lleva la marca del conflicto, de la guerra. La

igualdad se establece en malas condiciones, sus consecuencias son la libertad de hablar y de hacer lo que cada quien quiera y así no se constituye una opinión común, cada uno es una singularidad política; la libertad de hablar también permite a cualquiera adular a la multitud, es suficiente que se diga amigo del pueblo para obtener lo que quiere. Así la indiferenciación conduce a la peor dirección, mientras la diferenciación de la buena parresia, su ascendencia, dirige la ciudad correctamente.

El hombre democrático se forma a imagen de la ciudad democrática, en la buena democracia distingue entre los deseos necesarios y los superfluos, en la mala los superfluos se imponen a los necesarios, la misma falta de diferenciación produce la anarquía política en la ciudad y en el alma la anarquía del deseo, ya no se discierne el discurso verdadero, no se establece el ascendente de la razón.

En el libro III de *Las Leyes*, Platón describe la constitución del reino persa de Cyrus como el justo medio entre la esclavitud y la libertad, éste, cuando se puso a la cabeza del imperio: limitó el poder que los vencedores ejercieron sobre los vencidos, convocó a los jefes naturales de las poblaciones vencidas y fueron ellos los que se hicieron sus aliados; los soldados eran amigos de los comandantes, por ello aceptaban sus órdenes y ganaban las batallas; le daba plena libertad de palabra y honraba a quienes en su entorno le hacían críticas inteligentes. Con Cyrus todo prosperaba, gracias a la libertad, la amistad, la comunidad y la colaboración.

Este texto ajusta la parresia a un contexto político diferente, el autocrático. En democracia todos tienen derecho de hablar y ese es un problema, el autócrata debe distinguir entre sus consejeros, el más inteligente, establecer un pacto con su consejero y no sancionarlo por las verdades que le dice; en la parresia democrática es necesario que algunos ciudadanos se distingan, logren un ascendente en el pueblo y lo guíen hacia el bien, en la igualdad democrática esto establece un principio de diferenciación, en el buen imperio de Cyrus todas las diferencias jerárquicas son atenuadas por las relaciones de amistad.

También en *Las Leyes* (libro VIII), se plantea el problema de quien debe asegurar el orden moral, religioso y cívico de la ciudad, es necesaria una autoridad ejercida voluntariamente y que los ciudadanos la acepten de igual manera, que cumplan y lo hagan porque quieren, que sean persuadidos de la validez de la ley para asumirla como suya. Aquí surge la necesidad de la parresia en el ejercicio de esta autoridad que tiene que ver con el alma, el cuerpo, los deseos y los placeres. Vemos la parresia en su doble articulación: aquello que la ciudad necesita para ser gobernada pero también eso que debe actuar sobre el alma de los ciudadanos para que actúen como es necesario, incluso si la ciudad es bien gobernada.

Justamente, la carta V de Platón, carta ficticia dirigida al hermano del rey de Macedonia, trata del asunto del filósofo como consejero político, si debe serlo para cualquier *politeia* o para la que considere mejor, democrática o autocrática. Platón compara la constitución a un ser vivo y determina que cuando un gobierno habla en su propia voz, prospera y se conserva, al contrario, cuando imita la voz de otra *politeia*, se pierde. En *La República*, también se refiere a la voz pero a la voz de la masa, el conjunto polimorfo de los ciudadanos, la asamblea, esa voz es la de todo lo que no es razonable, y el mal jefe es precisamente aquel que aprende ese vocabulario del deseo, le hace eco y guía a esta masa en el sentido que ella quiere.

En la carta V, el asunto no es la masa sino la *politeia*, la constitución, sea democrática, oligárquica, aristocrática o monárquica, como estructura debe tener una voz conforme a su esencia; el problema no es definir la mejor constitución sino que cada una funcione según su propia esencia. La parresia no tendría un rol que jugar sólo en la democracia sino en cualquier tipo de gobierno. El rol del filósofo será entonces tratar que la voz que se articula sea conforme a la constitución, no es decir cuál es la mejor constitución aunque en otro momento se lo haya planteado. Si Platón es capaz de asesorar a un autócrata en vez de aconsejar al gobierno de Atenas es porque siente que el pueblo de Atenas tiene tan malos hábitos y desde hace tanto tiempo, que ya no es posible reformarlo.

Luego, en la carta VII, Platón hace un balance de su experiencia en Sicilia, de su vida y, a la vez, desarrolla su teoría en torno a lo que debe ser el consejo político de un filósofo a un tirano. Recuerda lo que podemos llamar su doble decepción, cuando, joven ateniense y alumno de Sócrates, presencia episodios que son ejemplificación de dos formas de gobierno: el régimen de Trento y el retorno a la democracia. La democracia ateniense, comprometida por las derrotas de la guerra del Peloponeso, es derrumbada por un grupo de aristócratas. Platón es seducido por esta nueva forma política en Atenas pero se decepciona casi de inmediato por la violencia que desencadena, por los arrestos arbitrarios. Luego el régimen de Trento es derrotado, vuelve la democracia, igualmente le simpatiza a Platón para luego decepcionarlo. Dos experiencias, oligarquía y democracia, negativas para Platón.

Concluye que será necesario entonces que los filósofos lleguen al poder y que los jefes, los que tienen la dinastía, se pongan a filosofar. Sólo la adecuación del ejercicio y la práctica de la filosofía al ejercicio y la práctica del poder podrá hacer posible lo que tanto en la oligarquía como en la democracia se ha hecho imposible. La parresia en el orden de la política debe ser fundada por la filosofía, no como una intervención sino como una identificación “la unión en los mismos hombres de la filosofía y de la conducción de las ciudades”, ya que ningún funcionamiento político garantiza el justo juego de la parresia. Así Platón también lograría no ser sólo logos sino participar en la acción, ser logos y acción, el ideal de la racionalidad griega; el motivo de la intervención del filósofo en el ámbito político no es el deseo de aquel al que se dirige sino la obligación de la filosofía como logos a ser también acción.

La prueba a través de la cual la veracidad filosófica se manifiesta como real es el hecho que tiene el coraje de dirigirse a quien ejerce el poder. No es decir la verdad sobre la política, Platón no descarta que decir la verdad para la filosofía sea proponer leyes, aconsejar al príncipe, persuadir a la asamblea, pero marcando siempre con estos discursos su especificidad, esto es lo que la distingue de la retórica, se introduce, con su diferencia, al interior de la política, en todo caso este ha sido uno de los principios permanentes de su realidad durante más de dos milenios y medio.

Pero hay condiciones para que el discurso filosófico alcance su real, no sea sólo logos sino también *ergon*, que no se dirija a todo el mundo sino solo a los que quieren escuchar (sea del monarca, los aristócratas, los oligarcas o el conjunto de los ciudadanos), que no hable al viento y no arriesgue su vida, que no use la violencia para cambiar la constitución de su patria, no se obtiene nada bueno a través de destierros y masacres. No puede dirigirse a esta voluntad si ésta no lo quiere escuchar; un discurso que sea sólo protesta, grito y rabia contra el poder y la tiranía, no es un discurso filosófico. La prueba de realidad del discurso filosófico es la escucha, la filosofía no existe si no es escuchada voluntariamente. La retórica, al contrario, capta a pesar de ella la voluntad del auditor y hace con ella lo que quiere.

Para reconocer a aquellos que en efecto pueden y quieren escuchar es necesario mostrarles la obra filosófica en toda su extensión, con sus dificultades, la labor que implica. Si el auditor es digno de esta ciencia, este camino le parecerá maravilloso y lo iniciará de inmediato. Esta forma de vida, asumida seriamente, le dará sobriedad, inteligencia, memoria y habilidad para el razonamiento. Esta decisión por la filosofía no es incompatible, al contrario, es indesligable de la vida ordinaria, de las actividades de todos los días.

En la carta VII, la filosofía, en sus prácticas y en su real, no es una mirada sino un camino, no es una conversión sino un origen y un fin, no son las realidades eternas sino la práctica de la vida cotidiana, al interior de la cual debemos llegar a ser capaces de aprender, de recordar y de razonar, de realizar un trabajo sobre nosotros mismos, es en ese trabajo que lo real de la filosofía se manifiesta. Lo serio de la filosofía no consiste en proponer leyes y ciudades ideales sino en recordarle a los hombres sin cesar, a aquellos que quieren oír que lo real de la filosofía está en sus prácticas, en la práctica de sí, en la articulación del problema del gobierno de sí y del gobierno de los otros, esta es su tarea y su realidad (*Ídem*, 235-6).

Otro aspecto de la carta VII es que lo que aparece en los consejos del filósofo es el modo de ser del soberano en tanto filósofo, una serie de opiniones, más filosóficas o

morales que realmente políticas, temas generales sobre la justicia y la injusticia, consejos de moderación, de reconciliación, de amistad del soberano con el pueblo. El que gobierna debe ser amo de sí mismo, debe ser prudente, capaz de mantener sus deseos en el límite de lo conveniente y así evitar las discordancias que impiden la armonía, una relación de poder del individuo consigo mismo, eso es lo que va a sellar el buen gobierno.

Cuando debe referirse a la *politeia* propiamente dicha, Platón mismo no se propone como nomoteta, simplemente propone que después del conflicto no haya diferencia entre vencedores y vencidos, que los vencedores no le hagan la ley a los vencidos, que haya una ley común (*koinos nomos*), es necesario que los vencedores muestren que están más sometidos a las leyes que los vencidos. Esto nos lleva a la formación moral de los individuos, afirma en una fórmula casi estoica: hay que rechazar siempre la injusticia aunque sea afortunada, la justicia es siempre preferible aunque sea desafortunada. En cualquier caso, la formación moral de los que gobiernan es indispensable para el buen gobierno de la ciudad. Es necesario que los gobernantes muestren pudor y respeto hacia ellos mismos, hacia sus obligaciones, hacia la ciudad y las leyes, es ese respeto el que va a generar el respeto de los gobernados.

En la carta VIII, escrita poco después de la VII, la guerra civil ya ha estallado, Platón se mete con la organización misma de la ciudad, sus consejos se basan en una consideración general de la parresia, la necesidad de distinguir lo que tiene que ver con el alma, con el cuerpo y con las riquezas, es decir, lo que concierne a los gobernantes, a los guerreros y a los comerciantes y artesanos. Es necesario que la *politeia* respete esta jerarquía, no le da más importancia al cuerpo que al alma o a las riquezas.

Esto lo afirma como atributo de su función parresiástica, insiste en que lo que dice es su opinión personal, lo que él piensa, lo que cree; se caracteriza por una tensión entre el carácter de consejo personal, coyuntural que el da y la situación de guerra civil que se está viviendo, entre la referencia a principios generales y las circunstancias coyunturales; se dirige a todo el mundo, a las dos partes que se enfrentan, se dirige

también a cada uno para obtener de él cierto comportamiento; lo hace a título de árbitro, alguien exterior al proceso a quien se recurre para resolver un litigio; acepta y reivindica este reto de la realidad, solicita que la realidad muestre si sus consejos son falsos o verdaderos.

En esta coyuntura histórica particular la política puede servir de prueba de realidad a la filosofía. La filosofía debe decir la verdad no sobre el poder, ese es asunto de la política, sino en relación al poder, en intersección con el poder. Esta relación puede tomar formas diversas entre los herederos de Sócrates, los cínicos por ejemplo, son los más opuestos a Platón, establecen una relación con la política marcada por la exterioridad, el enfrentamiento, el desprecio, la burla. Sin embargo, no es como racionalidad política que la filosofía va a jugar un rol en la política (*Ídem*, 265) no tiene que decir cómo gobernar, qué decisiones tomar, qué leyes adoptar, qué instituciones instaurar, pero es indispensable que sea capaz de decir la verdad sobre la acción política y es importante para toda práctica política mantener una relación con esta parresia.

Esta relación es constitutiva de la filosofía y de la práctica política en Occidente. La desgracia es que sea pensada como una coincidencia, que el filósofo haya querido pensarse como político o que se le hayan planteado exigencias propias de la racionalidad política; o, inversamente, que una racionalidad política haya querido darse autoridad constituyéndose como una doctrina filosófica. Relación sí pero no coincidencia (*Ídem*, 266).

Lo que aparece importante en los consejos de Platón, son las alianzas entre vencedores y vencidos, entre las ciudades, entre las colonias y la metrópolis, las formas de gobernar, la delegación de poder, las relaciones entre el poder de la metrópolis y el poder de las ciudades, el hecho que la forma política de la ciudad ya no puede corresponder a un tipo de ejercicio del poder que, geográfica y poblacionalmente supera esos límites, como se va a distribuir el poder del monarca en esta gran unidad política.

Si para los cínicos el punto donde la política puede servir de prueba de realidad a la filosofía, es la plaza pública, para Platón es el alma del Príncipe; el desafío, el enfrentamiento y la burla o la asesoría, la pedagogía. Kant, en su texto sobre la *Aufklärung*, trata de mantener las dos cosas a la vez, dice que la verdad filosófica tiene dos lugares no solo compatibles sino que se necesitan el uno al otro, el público y el alma del Príncipe, si el príncipe es ilustrado. Ahora, lo que Platón plantea no es una adecuación entre saber filosófico y práctica política, es coincidencia entre quienes practican la filosofía y los que ejercen el poder. Si el que filosofa es el que ejerce el poder no se puede inferir que eso que sabe de filosofía sea la ley de su acción y de sus decisiones políticas. Lo importante es que el sujeto del poder político sea también sujeto de una actividad filosófica. Esta práctica de la filosofía es sobre todo una manera de constituirse como sujeto, el modo de ser del sujeto filosofante debe constituir el modo de ser del sujeto que ejerce el poder. El filósofo no tiene que decirle al gobernante lo que tiene que hacer sino lo que tiene que ser, amo del imperio y amo de sí mismo, el lugar donde coinciden es el alma del Príncipe.

Pero en la medida en que la noción de parresia se generaliza, en que encuentra manifestaciones en los diversos regímenes, se hace ambivalente, debido a las múltiples dificultades que enfrenta, repetir la opinión constituida del pueblo o del soberano y presentar esto como la verdad, esta práctica es la sombra de la parresia, una imitación dañina, es la adulación. El problema de la adulación en oposición a la parresia, fue un problema político, teórico, práctico, tan importante durante estos ocho siglos como lo es la libertad de prensa o la libertad de opinión en las sociedades de hoy. También adquiere múltiples niveles de acción, la ciudad, los ciudadanos, los soberanos, deben gobernarse, la parresia ya no es solo una opinión dada a la ciudad para que se gobierne, aparece como una actividad dirigida al alma de los que gobiernan para que se gobiernen y así gobiernen a la ciudad, gobierno de sí para gobernar a los otros, noción política y problema filosófico-moral.

Como consecuencia de todo esto, la parresia se hace difícil de distinguir de su doble, la adulación, la verdad y la ilusión se confunden, de aquí la escisión retórica/filosofía: la

retórica como arte de la palabra susceptible de ser enseñada, de ser utilizada para persuadir a los otros, arte que no será acabado si el orador no es un hombre de bien; pero frente a ella la filosofía va a plantearse como la única práctica del lenguaje capaz de responder a las exigencias de la parresia, pues a diferencia de la retórica que se dirige a la masa, a la asamblea, la parresia filosófica puede dirigirse a los individuos, al Príncipe, a los ciudadanos; la filosofía se presenta como la única capaz de distinguir lo verdadero y lo falso, la verdad de la adulación, la retórica tiene por objetivo persuadir al auditorio sea de la verdad o de lo falso, la filosofía es detentora de la parresia por su práctica psicagógica, a través de la paideia filosófica.

Si lo falso, si la ilusión, vienen a esquivar o a ocultar la verdad, no es por efecto del mismo lenguaje, es por las adiciones, los artificios. Es el lenguaje desnudo el que dice la verdad, el lenguaje filosófico, simple, adecuado a lo que se refiere, conforme a lo que piensa el que lo dice, no el lenguaje retórico, armado para producir un nexo entre lo dicho y los otros, los que escuchan (*Ídem*, 290). La democracia ateniense tuvo graves problemas, tanto que aquellos que podían y que debían sentirse obligados a jugar el rol de parresiastas, estaban tan amenazados que prefirieron renunciar a ello. No obstante, el rol que efectivamente juega Sócrates, el filósofo, en la ciudad, sin ser directamente político es esencial para la ciudad, rechaza tanto hacer lo que quería la mayoría como lo que imponían los dictadores, por considerar ambas medidas ilegales, confrontó con la verdad tanto a la democracia como a la tiranía y en ambos casos arriesgando su vida. El filósofo debe jugar un rol en relación con la política no en la política, y ese rol sin duda lo juega; cuando la *politeia*, en la democracia o en la tiranía, lo pone en la situación de cometer él mismo una injusticia no lo acepta, dice no y al mismo tiempo manifiesta la verdad. El asunto es el sujeto político, la filosofía no se ocupa de la política sino de la justicia y de la injusticia producto de la acción de un sujeto actuando como ciudadano o como soberano, se ocupa del sujeto en la política. No hace valer la verdad en las palabras sino en los hechos, votando contra la mayoría que pretendía aprobar una ley injusta, desobedeciendo la orden de arrestar a alguien. Su parresia no es directamente política, es rechazo de la injusticia, no se trata de la salud de la ciudad sino de la salud del sujeto. Su parresia no aparece necesariamente en las palabras,

puede aparecer en las cosas, en los actos, en las formas de hacer y de ser, el retórico se adorna porque precisamente el ornamento es su asunto, el filósofo será no solo el que dice la verdad, es también el que hace que la verdad se manifieste en sus actos, con su manera de ser. La parresia filosófica no consiste en decir la verdad en el ámbito de la política, tiene una función de ruptura en relación a la actividad política propiamente dicha.

El rol del filósofo no es intervenir en la asamblea, tampoco es sólo este rechazo explícito de convertirse en un sujeto injusto. Hay una parresia específicamente filosófica, se pone a la disposición de quien sea, siempre que esté dispuesto a escucharlo, este pacto es condición para exhortarlo a ocuparse de sí mismo, no de honores, riquezas y gloria; de saber si uno sabe bien lo que sabe o si no lo sabe, no consiste sólo en una forma de discurso sino en una forma de vida, es vivir escrutándose y escrutando a los otros. El parresiasta trata de evitar que la ciudad se duerma, y si la ciudad condena al parresiasta se condena ella misma al sueño; esta función no es política pero es necesaria en relación a la política, necesaria para la vida de la ciudad, a su vigilia sobre ella misma.

Es necesario que quien hable, el parresiasta, tenga conocimiento de la verdad de las cosas de las cuales habla. Sócrates no se conforma con esta solución que consistiría en saber la verdad con antelación, el conocimiento de la verdad no es para Sócrates, anterior a la práctica del discurso. Si la verdad está dada antes del discurso, el arte de la retórica será el conjunto de ornamentos, de juegos del lenguaje a través de los cuales la verdad será olvidada, ocultada, omitida. Es necesario que la verdad no esté dada sino que sea una función constante del discurso, se deben establecer muy bien estas pequeñas diferencias, y para esto es necesario ser capaz de reunir en una visión de conjunto lo que está diseminado y disperso; para persuadir, no es necesaria una técnica retórica sino una técnica dialéctica, la potencia del discurso depende de su psicagogía, el conocimiento del ser por la dialéctica y el efecto del discurso sobre el alma por la psicagogía. Todo esto a través del amor, una relación tal que esta alma será modificada y será capaz de acceder a la verdad, condición necesaria y constante

que no puede ser disociada del efecto directo, inmediato que tiene no solo sobre el alma de aquel a quien está dirigido sino sobre el alma de aquel que lo dice, es así en todo caso que la práctica de la filosofía se afirmó a lo largo de la Antigüedad.

Una vida filosófica es una opción de existencia que implica la renuncia a ciertas cosas, pero no es en ningún caso -como para el ascetismo cristiano- una purificación de la existencia. Esta dimensión existe pero si se considera el largo periodo, no fue la más constante e importante, ni para la determinación de la existencia filosófica ni para la afirmación de la filosofía como forma de vida. La filosofía es pues una forma de vida, también es un oficio, privado y público, de consejero político, una interpelación permanente dirigida, al colectivo o al individuo, sea como prédica cínica o estoica, en el teatro, en la asamblea, en los juegos, en las encrucijadas. La filosofía occidental moderna tiene pocos puntos en común con esta filosofía parresiástica.

Podemos ver la forma típica de la filosofía antigua en el retrato que hace Epicteto del cínico (entrevista 22, libro III de las *Entrevistas*), suerte de límite de la filosofía antigua como parresia, límite también porque percibimos esbozarse el lugar donde el pensamiento cristiano, el ascetismo, la predicación, la parresia cristiana, van a precipitarse: la filosofía como modo de vida en el cual se manifiesta la verdad; para decir la verdad está dispuesto a dirigirse a los poderosos; en su rol de iluminador, el que anuncia la verdad sin temer nada, se salva, por encima del mercado, por la salud que ejerce, está en condiciones de hacerle un servicio a la humanidad, es el hombre que debe discutir con todos los hombres; debe hablar de la felicidad y de la desgracia, de la buena y mala fortuna, de la esclavitud y de la libertad.

Siete siglos después de Sócrates, la enseñanza cristiana sucederá a esta función parresiástica y despojará de ella a la filosofía, así como pasó de la política a la filosofía, ahora será transferida a la pastoral cristiana. Se puede considerar la filosofía moderna, a partir del s XVI, la reasignación de las funciones principales de la parresia a la filosofía y la recuperación de la parresia institucionalizada por la pastoral cristiana; las *Meditaciones* de Descartes, si son el propósito de fundar el discurso científico en la

verdad, son también una empresa de parresia, es la filosofía como tal que habla diciendo “yo”, afirmando su verdad en esta forma científica que es la evidencia, a fin de jugar en relación a las estructuras de poder, eclesiástica, científica, política, cierto rol en nombre del cual podrá conducir la conducta de los hombres, no es un agregado a la ciencia (en *Ídem*, 321-2).

El texto de Kant sobre la *Aufklärung*, es una toma de consciencia de la filosofía, de los problemas que eran en la Antigüedad los de la parresia que reemergen durante el s XVI-XVII. Es una práctica que encuentra en su relación con la política su prueba de verdad; en la crítica de la ilusión, de la trampa, de la adulación, su función de verdad; en la transformación del sujeto por sí mismo y por otro, el objeto de su ejercicio. El filósofo debe mantener una exterioridad permanente en relación a la política, y es en esto que es real; no debe discernir lo falso y lo verdadero en la ciencia, debe ejercer la crítica de la trampa y de la ilusión, y es así que juega el juego dialéctico de su verdad; no tiene que desalienar al sujeto sino definir las formas en las cuales la relación consigo puede eventualmente transformarse.

No se trata sin embargo ni de la confesión cristiana ni de la práctica penal; nada más alejado de la psicagogia platónica que la idea que una retórica de la confesión en una escena judicial pueda operar la transformación de lo injusto en lo justo, esta terapéutica no se aplica sobre el alma que ha cometido la falta, es una terapéutica que es necesario aplicar a la ciudad, castigar al criminal no lo cura, expulsa de la ciudad un mal percibido como impureza y enfermedad, no es una psicagogia es una política de la purificación. Sócrates no se acusa a sí mismo cuando es llevado frente a los tribunales, él no va a los tribunales son los jueces los que lo persiguen; por otro lado, si se deja condenar no es porque reconoce haber cometido una injusticia, no se trata pues de una confesión sino de la obediencia a las leyes para no cometer una injusticia. No debemos citar a Sócrates para confirmar la significación de esta supuesta escena de confesión terapéutica y psicagógica, es un uso burlesco de la retórica, si de esta cosa que no es nada y no sirve para nada usted quiere servirse, puede hacer dos usos grotescos: ir donde los jueces y utilizar su talento retórico para auto acusarse; cuando usted tenga

un enemigo vaya y defiéndalo ante los tribunales, haga el esfuerzo de que no sea penalizado y si lo es que eso no lo transforme en justo. No hay psicagogia de la confesión judicial, no es manifestando la verdad de sí ante un juez que nos hacemos justos, el modo de ser del discurso que efectivamente podrá operar la psicagogía debe tener tres cualidades: saber, benevolencia y franqueza (*Ídem*, 315).

Cuando alguien ha cometido una falta, en la solución filosófica, es necesario que admita que no ha sido voluntariamente, que tiene de nuevo necesidad de consejos. Si la comete de nuevo, el único castigo es que sea abandonado por quien lo dirige, aquí encontramos el modo de ser del discurso filosófico y su manera de ligar el alma a la verdad, al Ser y al Otro. Si en la democracia no son la fortuna y el estatus lo que pueden situarlo entre los mejores, le queda la retórica, la demagogia, el populismo, este es el instrumento que hace de nuevo desigual una sociedad en la que se ha tratado de imponer una estructura igualitaria a través de las leyes, por eso esta retórica no puede estar indexada a la ley, es contra la ley que juega, se justifica como juego agonístico. Frente a este juego, Sócrates va a proponer otro, un discurso del que uno se sirve como prueba de un alma para la otra, de afinidad entre las almas. Juega en el registro de la realidad, de la verdad. La relación que se va a establecer entre las almas no es agonística, donde se trata de imponerse al otro, será una relación de prueba, demostración de la realidad y de la verdad, del alma auténtica. La adulación también es una homología, tomar del auditor lo que piensa, elaborarlo como discurso propio y devolverlo al auditor que se encuentra fácilmente convencido por lo que él mismo dice y piensa, pero esta es una homología aparente. No es el logos lo idéntico, son las pasiones, los deseos, los placeres, las opiniones. En el diálogo filosófico los dos tienen el mismo logos porque los dos están dotados de saber, benevolencia y franqueza.

Referencias

Michel Foucault 2008, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*, EHESS-Gallimard-Seuil, Paris. Trad. es. *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France, 1982-1983*, FCE, México, 2009.