

La política de la verdad

Domingo Fernández Agis

Diógenes Laercio, en sus *Vidas de los filósofos*, recogiendo el testimonio de Dionisio el estoico, nos ha legado el llamativo relato de algo que, paradójicamente, no dejaría de encerrar cierta verdad crucial aunque se supiese con absoluta certeza que el suceso narrado jamás llegó a ocurrir. Me refiero a la famosa anécdota del encuentro entre Filipo de Macedonia y Diógenes el cínico, después de la captura del filósofo como prisionero en la batalla de Queronea. El rey pregunta al sabio quién es y éste le responde: “un observador de tu ambición insaciable”. Esta respuesta, que cualquiera de los presentes en la escena juzgaría sin duda tan impertinente como peligrosa, le sirve pese a todo para ganarse el respeto de Filipo, siempre rodeado de aduladores que dicen lo que creen que puede agradarle y acostumbrado a ver cómo los derrotados se postran suplicantes ante él. Por ello deja en libertad a Diógenes, en lugar de castigarlo por su osadía (García Gual, 1987: 119).

Como puede apreciarse, el filósofo suscita la admiración del más poderoso gobernante griego del momento al atreverse a decirle algo que sin duda otros piensan, pero que nadie es capaz de enunciar en su presencia. Practica así lo que los griegos llamaban la *parresía*. El objeto del presente ensayo no es otro que la indagación en el significado y campos de aplicación práctica de dicho concepto. Para ello, comenzaré recorriendo los trabajos que el filósofo Michel Foucault dedicó a estudiar este asunto, en particular sus últimos cursos en el Collège de France y, de forma muy especial, los análisis recogidos en *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, obra resultante de la transcripción realizada por Joseph Pearson, estudiante que asistió a las conferencias que, centradas sobre los problemas de la *parresía* y el *cuidado de sí*, impartió Foucault en Estados Unidos en 1983. Se trata, por tanto, de una de las últimas contribuciones del pensador francés al conocimiento de la ética greco latina, objeto privilegiado de su estudio durante los últimos años de su vida. Este libro que, como decía hace un momento, en realidad no es una obra elaborada como tal por el incansable investigador galo, sino el resultado de un trabajo de traslación de la palabra hablada al texto escrito, puede considerarse pese a todo como una reproducción fiel de sus tesis básicas sobre las relaciones entre la ética y la política en el mundo grecolatino, ya que el cotejo con las cintas grabadas que conservamos así viene a atestiguarlo.

Para Foucault, el análisis de la *parresía*, que los griegos consideraban a un tiempo como la capacidad y la posibilidad de expresar nuestra opinión frente al poder, haciendo con ello uso de una libertad nunca exenta de riesgos ni de consecuencias, tiene un interés especial para nosotros, pues ella marca el terreno decisivo en el que entran en contacto la ética y la política. Por esto resulta primordial la delimitación del campo de aplicación de este concepto. Ante todo,

Foucault considera que: “hay dos tipos de *parresía* que debemos distinguir. En primer lugar, hay un sentido peyorativo de la palabra, no muy alejada del ‘parloteo’, y que consiste en decir algo que uno tiene en mente, o todo, sin restricción. Este sentido peyorativo se encuentra, por ejemplo, en Platón, como categorización de la mala constitución democrática en la que cada uno tiene el derecho de dirigirse por sí mismo a sus ciudadanos y decirles cualquier cosa -incluso la más estúpida o peligrosa de las cosas para la ciudad”. De esta forma vendría a descalificar el filósofo griego la *isegoría* consustancial al sistema democrático, ya que esa igualdad en el uso de la palabra presupondría la nivelación de todos los ciudadanos, de tal forma que el mismo derecho a expresar sus opiniones tendrían los sabios que los ignorantes. Como sabemos, el autor de *La República* considera tal igualitarismo peligroso en extremo, pues echa por tierra el principio jerárquico que para él es la base de todo orden social duradero. El fundamento de éste ha de ser, sobra decirlo, que cada uno ocupe el lugar al que su propia naturaleza lo tiene destinado. De esta manera, sería inconveniente que los juicios o las decisiones políticas fuesen patrimonio de quienes no tienen la preparación adecuada para realizar esas acciones. Así pues, el elitismo que inspira la teoría política de Platón le inhabilitaría para valorar de forma adecuada la importancia de la *parresía*.

Foucault añade que, “este significado peyorativo se encuentra también en la literatura cristiana, donde tal *parresía* ‘mala’ es contrapuesta al silencio como disciplina” (2004: 38-9). Pero el mundo cristiano medieval, con los profundos efectos de la disolución de la unidad política y cultural romana, unidos a la aparición de ese fragmento de utopía terrenal que pretenden ser los monasterios, introduce una profunda distorsión en el planteamiento clásico de la *parresía*. Se trata, sin duda, de un objeto de estudio apasionante; baste recordar, para dejar evidencia de que es así, que el silencio es, en ese orden específico, el presupuesto necesario de otra forma de comunicación más elevada. En efecto, al lado de las transformaciones económicas y políticas, se produce también, en particular como decía con la aparición del monacato, una distorsión profunda que acaba haciendo de Dios el interlocutor último del discurso primordial, con lo que la comunicación de los individuos entre sí se situará en un nivel inferior. De diversas formas, esto incide también sobre la *parresía*, contribuyendo a minar aún más la importancia política de la misma, ya de por sí mermada merced a los rasgos concretos de las instituciones feudales. En todo caso, ésta es una derivación del problema en la que ahora no sería conveniente entrar, ya que su importancia y el análisis de sus peculiaridades exigirían una atención pormenorizada que en estas páginas sería imposible concederle.

Sea como fuere, esa acepción negativa de la que habla Foucault, no puede ocultar el lado positivo de la significación de este concepto; en efecto, la *parresía* es, ante todo, signo de una voluntad del sujeto político de enunciar una verdad ante el poder que intenta pasar sobre ella u ocultarla. Por ello, quien practica la *parresía* “asume un riesgo”. Por supuesto, esa situación de peligro en la que se coloca quien hace un uso público de su capacidad de juzgar al otro, no siempre implica poner en juego la propia vida. No obstante, lo que se pone en riesgo es siempre algo que tiene una gran importancia para el que habla en momentos en los que otros optan por callar. “Cuando, por ejemplo, alguien ve a un amigo haciendo algo malo y se arriesga a provocar su ira diciéndole que está equivocado, está actuando como *parresíastés*. En tal caso, no arriesga la vida, pero puede herir al amigo con sus observaciones, y su amistad puede, consecuentemente, sufrir por

ello”. Pero, como se apuntaba hace un instante, es en el terreno político en el que quien hace uso de la *parresía* asume los mayores riesgos, si bien es sin duda en ese terreno en el que la *parresía* alcanza su máxima expresión. En efecto, a nadie se le escapa que el juego de la verdad posee en este ámbito una radicalidad que es muy difícil que llegue a alcanzar en ningún otro. Por ello es tan importante tener presente el cruce de este concepto con el de *kairós*, tan querido por Protágoras y sus seguidores. El *kairós* alude a lo que el sofista considera la potencia que está vinculada a la oportunidad de la acción. Cuando actuamos, y más aún al hacer uso de la *parresía*, tenemos que medir el tiempo y sopesar la ocasión, buscando el momento más propicio para que nuestro gesto tenga el efecto buscado. A través del *kairós* la asunción del riesgo se distingue de la simple temeridad. Pero la búsqueda del momento propicio no puede ser nunca una coartada para el silencio.

Existe aquí, como puede intuirse, una confrontación entre un poder y un contrapoder. En mayor o menor grado, el poder político se halla concentrado en aquellos ante los que es un riesgo hablar, mientras que el poder de la palabra denota la existencia de un contrapoder cierto, ya que de no ser así quien hace uso de él no correría riesgo alguno. Si fuese verdad que, como reza el viejo dicho, “a las palabras se las lleva el viento”, nada tendría que temer quien hace uso de la *parresía*. Sabemos que no es así, y quienes detentan el poder saben de igual modo que no es así. Pronto aprendimos todos que es más fácil borrar las huellas físicas de un crimen, que conseguir que se extinga la fuerza de las palabras que lo narran.

El poder subversivo de la palabra depende, en primer término, de la verdad que encierra. En esa verdad hemos de considerar, bien es cierto, dos dimensiones: lo verdadero en sí y lo que socialmente es percibido como verdadero. Sabemos, en efecto, que lo que la colectividad da por cierto en un determinado momento no tiene por qué coincidir con la verdad en sí, aunque desempeñe funciones análogas por lo que respecta al uso político del decir. En este caso, como en los demás, lo que es percibido como verdadero desempeña las funciones de lo verdadero. Es éste otro aspecto a considerar, pues la cuestión de la *parresía*, al incidir de manera tan directa sobre las relaciones entre discurso y poder, nos permite iluminar una de las zonas más oscuras que existen en torno a la función de gobernar.

No obstante, el asunto de la libertad en el uso político de la palabra admite diferentes modulaciones, ya que, pongamos por caso, “si, en un debate político, un orador se arriesga a perder su popularidad porque sus opiniones son contrarias a las opiniones de la mayoría o pueden desembocar en un escándalo político, utiliza la *parresía*” (Foucault, 2004: 42). No por infrecuente es este uso de la *parresía* menos digno de ser reseñado, en cierta manera el político que enuncia verdades incómodas o inconvenientes para la defensa de sus intereses particulares o de partido, no sólo eleva con ello su talla humana sino que honra también a la política. Sin embargo, a nadie se le escapa que tales ejercicios de sinceridad ante los demás ciudadanos son tan poco comunes como mal recompensados por un electorado que parece querer ignorar todo lo que se refiera a la tramoya de los asuntos de gobierno, mientras éstos no afecten de manera directa a sus intereses. Por eso, este uso de la *parresía* suele ser el prelude del abandono de la política y no una forma de afianzarse en la misma. En cualquier caso, vemos que la *parresía* “está vinculada al valor frente al peligro: requiere el valor de decir la verdad a pesar de cierto peligro. Y en su forma extrema, decir la verdad tiene lugar en el ‘juego’ de la vida o la muerte” (Foucault, 2004: 42).

Si concedemos a la política la importancia que se merece y si nos concedemos a nosotros mismos, como ciudadanos, el privilegio de no dar la espalda a nuestras responsabilidades sociales, vemos que la *parresía* se configura como un deber, como una obligación que, ya lo he apuntado antes, vincula de la forma más concreta y dinámica la responsabilidad ética y la política. Pero, para conocer la dimensión más profunda del concepto, hemos de tener en cuenta que quien hace uso de esa libertad de palabra pone en juego algo que es mucho más que mera libertad de expresión, en primer término, porque “es libre de permanecer en silencio” (Foucault, 2004: 45). Nadie le obliga a asumir el riesgo de enunciar la verdad, más bien sucede lo contrario, pues desde el poder y a partir del ámbito de la vida ciudadana común, las presiones o incitaciones que recibe tienden más bien a inducirle al silencio.

Puede darse igualmente el extremo contrario, en el sentido que el individuo se vea envuelto en una situación en la que el poder le impulsa a enunciar una verdad que conviene a sus intereses. En tal situación, por ejemplo cuando alguien es torturado por las *fuerzas del orden* para que confiese cuáles son sus opiniones o vinculaciones políticas, “entonces su discurso no es una declaración parresiástica” (Foucault, 2004: 45). Un individuo puede asumir el riesgo de enunciar la verdad frente al poder y dar así expresión a uno de los aspectos que más pueden engrandecer su papel como sujeto político; sin embargo, cuando es el propio poder el que nos obliga a hablar, lo enunciado no posee el valor del discurso parresiástico, pues lo dicho es, en uno u otro sentido, lo que el poder quiere oír. En efecto, o es aquello que resulta dulce a sus oídos, por formar parte de su propio discurso, o bien es una información que conviene al mantenimiento de sus intereses y también le resultará grata de oír a los poderosos.

Aspecto diferente es la relación entre *parresía* y retórica, pues Foucault recoge la oposición que Platón, en el diálogo *Gorgias*, efectúa entre ambos conceptos. Planea sobre ésta, a nadie se le escapa, la inquina de Platón hacia los sofistas, a los que considera maestros en el uso de la palabra, pero no con el objetivo de expresar la verdad a través de ella, sino con la finalidad de ocultarla. En cierto modo, escandaliza a Platón que el discurso pueda emplearse, en su uso público, para esconder tras la belleza y la coherencia aparente todo un mundo de razonamientos falaces e intereses bastardos. Una elocuente explicitación de esto la encontramos en el siguiente pasaje de la mencionada obra:

“GORGIAS: El que, en realidad Sócrates, es el mayor bien; y les procura la libertad y, a la vez permite a cada uno dominar a los demás en su propia ciudad.

SÓCRATES: ¿Qué quieres decir?

GORGAS: Ser capaz de persuadir, por medio de la palabra, a los jueces en el tribunal, a los consejeros en el Consejo, al pueblo en la Asamblea y en toda otra reunión en que se trate de asuntos públicos. En efecto, en virtud de este poder, serán tus esclavos el médico y el maestro de gimnasia, y en cuanto a ese banquero, se verá que no ha adquirido la riqueza para sí mismo, sino para otro, para ti, que eres capaz de hablar y persuadir a la multitud” (Platón, *Gorgias*, 451e).

En todo caso, a través de los diferentes testimonios que de forma paciente recolecta, Foucault llega a concluir la importancia que la *parresía* tiene dentro de

la democracia ateniense. Pues no se concebiría la existencia de una plena ciudadanía sin esa posibilidad. A su juicio, “la democracia ateniense estaba definida muy explícitamente como una constitución (*politeia*) en la que la gente gozaba de *demokratia*, *isegoría* (igual derecho a hablar), *isonomía* (la igual participación de todos los ciudadanos en el ejercicio del poder) y *parresía*” (2004: 47).

Dos inflexiones más hay que destacar en el análisis de Foucault. Por un lado, en referencia al teatro griego, el pensador francés rastrea a través de él, el arraigo del concepto en la cultura viva. Así, en las *Fenicias*, de Eurípides, Polinices afirma que lo más duro del exilio es estar privado de palabra. A ello añade Yocasta un comentario demoledor: eso es propio de un esclavo. Aunque más demoledora aún es la afirmación que realiza acto seguido y que Foucault muy oportunamente no deja de reseñar. Lo peor de todo es, dice Yocasta, “tener que asentir a la necedad de los necios”. En cierta forma, con ello no sólo se ensalza el valor más profundo de la vida democrática, también se señala la terrible menesterosidad de quien, por vivir en un país en el que no tiene derecho a la participación política, tiene que dar por bueno lo que se dice, asentir a los que circula en el ambiente, por absurdo que sea el contenido de esas afirmaciones.

Por otra parte, Foucault señala la existencia de una “discrepancia entre un sistema igualitario que permite a todo el mundo utilizar la *parresía*”, por lo que ésta sería un elemento consustancial de la participación democrática de todos los miembros del *demos*, y “la necesidad de escoger de entre los ciudadanos a aquellos que son capaces (a causa de sus cualidades sociales o personales) de utilizar la *parresía* de tal modo que beneficie verdaderamente a la ciudad” (2004: 106). Desde este punto de vista, el ejercicio de esa libertad fundamental, siempre problemático, se convierte ahora en más complejo aún por vincularse con la cuestión de la configuración concreta que ha de tener la estructura de la participación política. Si por un momento nos movemos en el plano del ideal, aquellos que elegimos para el desempeño de las funciones políticas deberían ser, ante todo, personas respetuosas con el derecho a la *parresía*. Tendrían, por supuesto, que respetar el ejercicio continuado de ese derecho por parte de los ciudadanos que los han elegido, pero, en no menor medida, deberían ser ellos mismos manifestación viva y constante de respeto a la *parresía*. En esa situación ideal, se tendrían que abordar, en consecuencia, dos cuestiones que, por lo que sabemos, el pensamiento político griego deja sin resolver. Ante todo, la defensa de este derecho, su articulación en el corpus normativo y en la praxis política. Como Foucault constata, “no había ninguna ley, por ejemplo, que protegiera al *parresiastés* de posibles represalias o castigos por lo que dijera. Había, además, un problema en la relación entre *nomos* y *altheia*: ¿cómo es posible darle forma legal a alguien que se relaciona con la verdad? Hay leyes formales del razonamiento válido, pero no leyes sociales, políticas o institucionales que determinen quién es capaz de decir la verdad” (2004: 106).

El asunto no tiene, como es fácil apreciar, tan sólo una dimensión teórica. No se trata únicamente de determinar qué características ha de tener un tipo de discurso para establecer su virtual relación con lo verdadero. Lo determinante, en los discursos de esta naturaleza, es establecer que su contenido es expresión de un posicionarse del sujeto político ante la realidad. Es decir, lo esencial no es, al menos en primer término, el acierto o desacierto del discurso. Por el contrario, lo que ante todo ha de importar es su remisión a una subjetividad que ocupa un lugar en el mundo y a la que ha de reconocérsele el derecho a expresar su verdad. Por ello

es tan importante abundar en el problema de la relación que existe entre el conocimiento de uno mismo y la posibilidad de enunciar un discurso que responde, ante todo, a esa verdad. De esta forma, la construcción de la identidad política tendría como una de sus bases primordiales la consolidación de un conocimiento del sujeto de la acción política. El *cuidado de sí*, al que tanta atención dedicó Foucault en la última etapa de su filosofía, sería un concepto vacío sin el reforzamiento de esa conexión entre conocimiento de uno mismo y producción de la verdad.

Una última inflexión en el devenir del asunto que nos ocupa puede ejemplificarse por medio de la lectura de la obra del Pseudo-Calístenes, *Vida y hazañas de Alejandro de Macedonia*. En un pasaje de la misma se relata cómo “tras establecer en Tiro a un sátrapa de Fenicia, Alejandro levantó el campamento y marchó a lo largo de Siria. Le salieron al encuentro unos embajadores de Darío que le traían una carta de aquel, un látigo, una pelota y un cofrecillo lleno de oro” (1977: 93). A través de estos regalos, el rey de los persas quiere ridiculizar a Alejandro, haciéndole ver a él y a quienes le rodean que aún es un niño y debería jugar con cosas de niños, en lugar de dirigir lo que él considera un grupo de delincuentes que amenaza el territorio de su Imperio. La carta que llevan tiene como objetivo afianzar esa ridiculización y atemorizar al hijo de Filipo, señalando que este burdo macedonio y sus secuaces nada tienen que hacer frente al poderoso ejército persa.

La carta consigue suscitar la ira de Alejandro, entre otras cosas, por la exigencia que contiene de sometimiento a Darío en calidad de siervo. Ante esto, Alejandro reinterpreta para sus compañeros de armas los signos de sumisión que el persa le ha hecho llegar, transmutándolos en señales inequívocas de la futura dominación que llegará a ejercer sobre los persas. Además, decide ejecutar a los embajadores que han puesto ante sus ojos esos regalos que a duras penas esconden el signo de un refinado desprecio y tan ofensiva carta. Ese anuncio descompone el talante de los embajadores de Darío, que pasan de la arrogancia a la súplica, tratando de abogar como pueden en defensa de sus vidas. Alejandro se muestra entonces magnánimo y los perdona, diciendo que quitarles la vida en tales circunstancias sería propio de un gobernante despótico, como lo es el persa Darío, pero no de él. Entonces los embajadores, agradecidos por su gesto, le comunican que conocen los puntos débiles del ejército de Darío y pueden hacérselos saber si él lo quiere, lo cual es casi una garantía de lograr una cómoda victoria para Alejandro. Hay aquí, por tanto, un ofrecimiento tentador, un valioso regalo, que puede ahorrarle al aventurero macedonio gran cantidad de recursos humanos y materiales. La oferta de los embajadores viene envuelta, por tanto, con un veneno adecuado para alimentar aún más la ambición.

En este punto, su reacción es llamativa pues, poniendo en segundo plano sus intereses inmediatos, Alejandro les dice a los embajadores que no quiere que le digan nada pues esto pondría en peligro sus vidas, cuando regresen a la corte de Darío. La novela cuyo contenido, como sabemos, debe más a la fabulación que de la reconstrucción histórica del pasado, nos permite enunciar a través de este pasaje de la narración otra verdad esencial.

Como vemos, la *parresía* de los embajadores es contrapesada con la prudencia de Alejandro, gobernante noble y generoso, que cuida de sus súbditos como un padre o un hermano mayor generoso. ¿Qué no hará por los suyos, en efecto, si es capaz de comportarse de esta forma con los siervos de Darío? Aquí el gobernante no limita por su capricho o su soberbia el uso de la *parresía*. Lo hace

para proteger al *parresiastés*, pues lo dicho por éste podría ser el motivo de su perdición. No es que el gobernante vaya a imponer ningún castigo al que habla. Antes al contrario, renuncia a los beneficios que pudiera reportarle lo dicho por el gobernado, porque su decir conlleva un gran peligro del que quizá el *parresiastés* ni tan siquiera es consciente. El gobernante es más sabio, su posición de poder se afianza en la medida en que puede ejecutar un acto de renuncia al tiempo que extiende sobre el gobernado su manto protector. De esta forma, tendríamos que elegir entre el tirano sin empatía alguna por los suyos, que es Darío, y el gobernante que cuida paternalmente de ellos, que sería Alejandro.

Los innumerables lectores que esta obra tuvo hasta el Renacimiento, elegirían sin duda mayoritariamente a éste último; aunque, para nosotros, que desde el siglo XXI la leemos después de haber conocido las peores formas imaginables de tiranía, quizá la mejor elección sea el rechazo categórico de lo que ambos representan. De cualquier manera, el problema de la *parresía* se coloca, si hacemos una lectura consecuente de la misma, por derecho propio, en el centro del debate acerca de las relaciones entre gobernantes y gobernados. Con él entramos en el corazón mismo de la ideología democrática.

Bibliografía

- AUBENQUE, P., *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, Cátedra, 1999.
FOUCAULT, M., *Résumé des cours*, Paris, Julliard, 1989.
FOUCAULT, M., *Dits et écrits*, vol. IV, Paris, Gallimard, 1994.
FOUCAULT, M., *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Barcelona, Paidós, 2004.
GARCÍA GUAL, C., *La secta del perro*, Madrid, Alianza, 1987.
PLATÓN, *Diálogos*, Vol. II, Madrid, Gredos, 1983.
PSEUDO-CALÍSTENES, *Vida y hazañas de Alejandro de Macedonia*, Madrid, Gredos, 1977.

Recepción del artículo: junio de 2006.