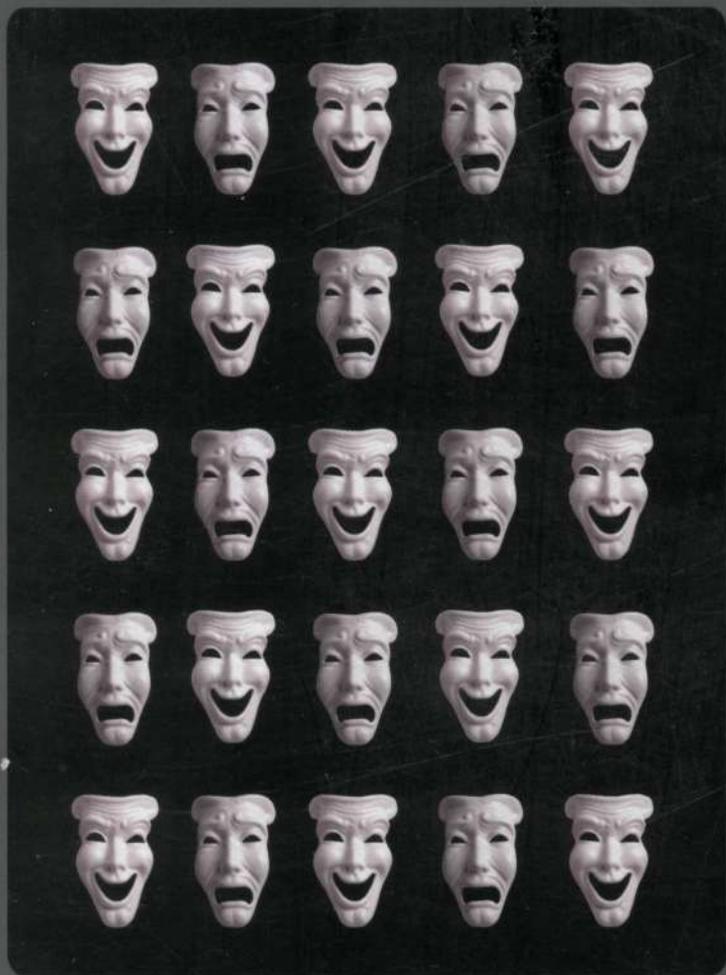




Michel Foucault



El gobierno de sí  
y de los otros

Traducción de  
HORACIO PONS

Revisión y transliteración de términos griegos  
HERNÁN MARTIGNONE

MICHEL FOUCAULT

EL GOBIERNO DE SÍ  
Y DE LOS OTROS

Curso en el Collège de France  
(1982-1983)

Edición establecida por Frédéric Gros,  
bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA - CHILE - ESPAÑA  
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - GUATEMALA - PERÚ - VENEZUELA

101  
F689  
E1.1

337

Ene 26 2011  
(sol p2)

B L A A

Primera edición en francés, 2008  
Primera edición en español, 2009

---

Foucault, Michel

El gobierno de sí y de los otros : curso en el Collège de France :  
1982-1983 . - 1a ed. - Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2009.  
429 p. ; 23x16 cm. - (Sociología)

Traducido por: Horacio Pons  
ISBN 978-950-557-814-6

1. Sociología. I. Horacio Pons, trad. II. Título  
CDD 301

---

Título original: *Le gouvernement de soi et des autres.  
Cours au Collège de France (1982-1983)*  
ISBN original: 978-2-02-065869-0  
© 2008, Seuil/Gallimard

D.R. © 2009, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA DE ARGENTINA, S. A.  
El Salvador 5665 / 1414 Buenos Aires  
fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar  
Carr. Picacho Ajusco 227; 14738 México D.F.

ISBN: 978-950-557-814-6

Comentarios y sugerencias:  
editorial@fce.com.ar

Fotocopiar libros está penado por la ley.

Prohibida su reproducción total o parcial, por cualquier  
medio de impresión o digital, en forma idéntica, extractada  
o modificada, en español o en cualquier otro idioma,  
sin autorización expresa de la editorial.

IMPRESO EN ARGENTINA - PRINTED IN ARGENTINA  
Hecho el depósito que previene la ley 11.723

A 1255275

## ÍNDICE GENERAL

Advertencia .....	9
Clase del 5 de enero de 1983. Primera hora.....	17
Clase del 5 de enero de 1983. Segunda hora.....	41
Clase del 12 de enero de 1983. Primera hora.....	57
Clase del 12 de enero de 1983. Segunda hora.....	77
Clase del 19 de enero de 1983. Primera hora.....	91
Clase del 19 de enero de 1983. Segunda hora.....	113
Clase del 26 de enero de 1983. Primera hora.....	127
Clase del 26 de enero de 1983. Segunda hora.....	145
Clase del 2 de febrero de 1983. Primera hora.....	161
Clase del 2 de febrero de 1983. Segunda hora.....	183
Clase del 9 de febrero de 1983. Primera hora.....	197
Clase del 9 de febrero de 1983. Segunda hora.....	219
Clase del 16 de febrero de 1983. Primera hora.....	233
Clase del 16 de febrero de 1983. Segunda hora.....	253
Clase del 23 de febrero de 1983. Primera hora.....	267
Clase del 23 de febrero de 1983. Segunda hora.....	293
Clase del 2 de marzo de 1983. Primera hora.....	305
Clase del 2 de marzo de 1983. Segunda hora.....	329
Clase del 9 de marzo de 1983. Primera hora.....	343
Clase del 9 de marzo de 1983. Segunda hora.....	361
Situación del curso .....	379
Índice de conceptos.....	395
Índice de nombres.....	419
Índice analítico.....	425

## ADVERTENCIA

MICHEL FOUCAULT dictó clases en el Collège de France desde enero de 1971 hasta su muerte, en junio de 1984, con la excepción de 1977, cuando disfrutó de un año sabático. El nombre de su cátedra era "Historia de los sistemas de pensamiento".

Esta cátedra fue creada el 30 de noviembre de 1969, según una propuesta de Jules Villemain, por la asamblea general de profesores del Collège de France, en reemplazo de la cátedra de "Historia del pensamiento filosófico" que hasta su muerte ocupó Jean Hyppolite. El 12 de abril de 1970, la misma asamblea eligió a Michel Foucault, que por entonces tenía 43 años, como titular de la nueva cátedra.<sup>1</sup>

Foucault dictó la lección inaugural el 2 de diciembre de 1970.<sup>2</sup>

La enseñanza en el Collège de France obedece a reglas particulares. Los profesores tienen la obligación de dictar 26 horas de cátedra por año (la mitad, como máximo, puede adoptar la forma de seminarios).<sup>3</sup> Cada año deben exponer una investigación original, lo cual les exige una renovación constante del contenido de su enseñanza. La asistencia a los cursos y seminarios es completamente libre; no requiere ni inscripción ni título alguno. El profesor tampoco los entrega.<sup>4</sup> En la jerga del Collège de France se dice que los profesores no tienen alumnos sino oyentes.

<sup>1</sup> Foucault había concluido con esta fórmula un opúsculo redactado en apoyo de su candidatura: "Habría que emprender la historia de los sistemas de pensamiento" ("Titres et travaux", en *Dits et écrits, 1954-1988*, ed. de Daniel Defert y François Ewald con la colaboración de Jacques Lagrange, París, Gallimard, 1994, cuatro volúmenes; cf. vol. I, texto núm. 71, p. 846).

<sup>2</sup> Sería publicada en mayo de 1971 por la editorial Gallimard, con el título de *L'Ordre du discours* [trad. esp.: *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1987].

<sup>3</sup> Cosa que hizo Michel Foucault hasta principios de la década de 1980.

<sup>4</sup> En el marco del Collège de France.

Los cursos de Michel Foucault se realizaban todos los miércoles, desde principios de enero hasta fines de marzo. La concurrencia, muy numerosa y compuesta por estudiantes, docentes, investigadores y simples curiosos, muchos de ellos extranjeros, ocupaba dos anfiteatros del Collège de France. Foucault se quejó con frecuencia de la distancia que solía haber entre él y su “público” y de los escasos intercambios que la forma del curso hacía posibles.<sup>5</sup> Soñaba con un seminario que fuera el ámbito de un verdadero trabajo colectivo. Trató de conseguirlo de diversas maneras. Los últimos años, a la salida del curso, dedicaba bastante tiempo a responder a las preguntas de los oyentes.

En 1975, así retrataba el periodista Gérard Petitjean, de *Le Nouvel Observateur*, la atmósfera reinante en esos cursos:

Cuando Foucault entra en el anfiteatro, rápido, precipitado, como alguien que fuera a arrojar al agua, pasa por encima de algunos cuerpos para llegar a su silla, aparta los grabadores para colocar sus papeles, se saca la chaqueta, enciende una lámpara y arranca, a cien por hora. Una voz fuerte, eficaz, reproducida por los altoparlantes, única concesión al modernismo en una sala apenas iluminada por la luz que se eleva de unos pilones de estuco. Hay trescientos lugares y quinientas personas apiñadas, que ocupan hasta el más mínimo espacio libre. [...] Ningún efecto de oratoria. Es límpido y tremendamente eficaz. Sin la menor concesión a la improvisación. Foucault tiene 12 horas para explicar, en un curso público, el sentido de su investigación durante el año que acaba de terminar. Entonces, se ciñe al máximo y llena los márgenes como esos corresponsales que todavía tienen demasiado que decir una vez llegados al final de la hoja. A las 19:15 se detiene. Los estudiantes se abalanzan sobre su escritorio. No para hablarle, sino para apagar los grabadores. No hay preguntas. En el tropel, Foucault está solo.

Y Foucault comenta:

Sería conveniente poder discutir lo que he expuesto. A veces, cuando la clase no fue buena, bastaría poca cosa, una pregunta, para volver a poner todo en su

<sup>5</sup> En 1976, con la esperanza –vana– de que la concurrencia disminuyera, Michel Foucault cambió el horario del curso, que pasó de las 17:45 a las 9 de la mañana. Cf. el comienzo de la primera clase (7 de enero de 1976) de *“Il faut défendre la société”*. *Cours au Collège de France, 1975-1976*, ed. de Mauro Bertani y Alessandro Fontana, bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana, París, Gallimard/Seuil, 1997, col. “Hautes Études” [trad. esp.: *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000].

lugar. Pero esa pregunta nunca se plantea. En Francia, el efecto de grupo hace imposible cualquier discusión real. Y como no hay un canal de retorno, el curso se teatraliza. Tengo una relación de actor o de acróbata con las personas presentes. Y cuando termino de hablar, una sensación de soledad total...<sup>6</sup>

Michel Foucault abordaba su enseñanza como un investigador: exploraciones para un libro futuro, desciframiento, también, de campos de problematización, que solían formularse más bien como una invitación lanzada a eventuales investigadores. Por eso los cursos en el Collège de France no duplican los libros publicados. No son su esbozo, aunque haya temas comunes entre unos y otros. Tienen su propio estatus. Suponen un régimen discursivo específico en el conjunto de los *actos filosóficos* efectuados por Michel Foucault. En ellos, éste despliega muy en particular el programa de una genealogía de las relaciones saber/poder en función del cual, a partir de principios de la década de 1970, pensará su trabajo, en oposición al programa de una arqueología de las formaciones discursivas hasta entonces predominante.<sup>7</sup>

Los cursos también tenían una función en la actualidad del momento. El oyente que participaba en ellos no se sentía únicamente cautivado por el relato que se construía semana tras semana, no sólo era seducido por el rigor de la exposición; también encontraba en ella una dilucidación del presente. El arte de Michel Foucault consistía en abordar en diagonal la actualidad a través de la historia. Podía hablar de Nietzsche o de Aristóteles, de la pericia psiquiátrica en el siglo XIX o de la pastoral cristiana: el oyente siempre extraía de esos temas una luz sobre el presente y los acontecimientos de los que era contemporáneo. El poder propio de Michel Foucault en sus cursos obedecía a ese sutil cruce entre una erudición sabia, un compromiso personal y un trabajo sobre el acontecimiento.

\* \* \*

<sup>6</sup> Gérard Petitjean, "Les Grands Prêtres de l'université française", *Le Nouvel Observateur*, 7 de abril de 1975.

<sup>7</sup> Cf. en particular Michel Foucault, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", en *Dits et écrits*, op. cit., vol. 2, texto núm. 84, p. 137 [trad. esp.: *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-Textos, 1988].

La década de 1970 presenció el desarrollo y el perfeccionamiento de las grabadoras de casetes, y el escritorio de Foucault pronto se vio invadido por ellas. De tal modo, los cursos (y algunos seminarios) pudieron conservarse.

Esta edición toma como referencia la palabra pronunciada públicamente por Michel Foucault. Da de ella la transcripción más literal posible.<sup>8</sup> Habríamos deseado poder publicarla sin modificaciones. Pero el paso de lo oral a lo escrito impone una intervención del editor: como mínimo, es preciso introducir una puntuación y recortar los párrafos. El principio consistió siempre en mantenerse lo más cerca posible del curso efectivamente dictado.

Cuando pareció indispensable, se suprimieron las reiteraciones y las repeticiones; se restablecieron las frases interrumpidas y se rectificaron las construcciones incorrectas.

Los puntos suspensivos indican que la grabación es inaudible. Cuando la frase es oscura, figura entre corchetes una integración conjetural o un agregado.

Un asterisco a pie de página indica las variantes significativas de las notas utilizadas por Michel Foucault con respecto a lo dicho.

Se verificaron las citas y se señalaron las referencias de los textos utilizados. El aparato crítico se limita a dilucidar los puntos oscuros, explicitar ciertas alusiones y precisar los puntos críticos.

Para facilitar la lectura, cada clase está precedida por un breve sumario que indica sus principales articulaciones.

Sigue al texto del curso el resumen publicado en el *Annuaire du Collège de France*. En general, Michel Foucault lo redactaba en junio, es decir algún tiempo después de la finalización del curso. Solía aprovecharlo para poner de relieve, retrospectivamente, su intención y sus objetivos. El resumen constituye su mejor presentación.

Cada volumen termina con una "situación" cuya responsabilidad corresponde a su editor: se trata de brindar al lector elementos contextuales de orden biográfico, ideológico y político, reubicar el curso en la obra publicada y dar indicaciones concernientes a su lugar dentro del corpus utilizado, a fin de facilitar su comprensión y evitar los contrasentidos que podría suscitar el olvido de las circunstancias en las que cada uno de los cursos se elaboró y dictó.

<sup>8</sup> Se utilizaron en particular las grabaciones realizadas por Gérard Bulet y Jacques Lagrange, guardadas en el Collège de France y en el Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (IMEC).

La edición de *El gobierno de sí y de los otros*, curso dictado en 1983, fue establecida por Frédéric Gros.

\* \* \*

Con esta edición de los cursos del Collège de France se publica una nueva zona de la "obra" de Michel Foucault.

En sentido propio, no se trata de inéditos, porque esta edición reproduce la palabra pronunciada públicamente por Foucault, con exclusión del soporte escrito que utilizaba y que podía ser muy elaborado. Daniel Defert, que posee esas notas, permitió a los editores consultarlas. Le estamos vivamente agradecidos.

Esta edición de los cursos en el Collège de France ha sido autorizada por los herederos de Michel Foucault, que desearon con ello satisfacer la muy intensa demanda de que eran objeto, tanto en Francia como en el extranjero. Y esto en indiscutibles condiciones de seriedad. Los editores han procurado estar a la altura de la confianza que depositaron en ellos.

FRANÇOIS EWALD y ALESSANDRO FONTANA

Curso  
Ciclo lectivo 1982-1983

## Clase del 5 de enero de 1983

### Primera hora

*Observaciones de método – Estudio del texto de Kant: “Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?” – Condiciones de publicación: las revistas – El encuentro entre la Aufklärung cristiana y la Haskalá judía: la libertad de conciencia – Filosofía y actualidad – La cuestión de la revolución – Las dos posteridades críticas.*

QUERRÍA DECIRLES ANTE TODO cuánto aprecio su presencia fiel. Me gustaría también decirles que a menudo es un poco arduo hacer un curso como éste, sin posibilidades de reciprocidad o discusiones, sin saber tampoco si lo que se llega a decir puede encontrar ecos en quienes trabajan, quienes hacen tesis, maestrías, y si de ello extraen posibilidades de reflexión, de trabajo. Como saben, por otra parte, en esta institución donde los reglamentos son sumamente liberales no existe el derecho a hacer un seminario cerrado, simplemente reservado a algunos oyentes. No es eso, en consecuencia, lo que haré este año. De todos modos, lo que me gustaría, no tanto por ustedes sino por mí, de manera un poco egoísta, es poder encontrar *off-Broadway*, al margen del curso, a quienes puedan eventualmente discutir sobre los temas que abordo este año o que he podido abordar en otra parte y ante[s]. Entonces, antes de poder organizar ese pequeño grupo o, en todo caso, pequeños encuentros informales y exteriores al curso mismo y a la institución propiamente dicha, acaso quepa esperar que pasen una o dos clases. Y sea la semana que viene o dentro de 15 días, les propondré una fecha y un lugar. Por desdicha, no aspiro a proponerlo a todo el mundo, porque volveríamos al [actual] caso particular. Pero, repito, a aquellos de ustedes que, por hacer un trabajo preciso en el marco universitario, quieran tener posibilidades de discusión, les preguntaré si aceptan que nos

encontremos en un lugar que les propondré. Reitero que no hay ninguna exclusión del público en su perfil más general, que tiene un derecho absoluto, como cualquier ciudadano francés, a aprovechar, por decirlo así, la enseñanza que se imparte aquí.

Entonces, creo que el curso de este año va a ser un poco deshilachado y disperso. Me gustaría retomar algunos de los temas que he podido ahondar o mencionar durante los últimos años, y diría incluso que durante los diez o tal vez 12 años que he enseñado aquí. Querría simplemente, en concepto de señalamiento general, recordarles algunos, no digo de los temas ni de los principios, sino de los puntos de referencia que me he fijado en mi trabajo.

En este proyecto general que lleva el signo, si no el título, de "historia del pensamiento",<sup>1</sup> mi problema consistía en hacer algo un poco diferente de lo que practican, de una manera perfectamente legítima, por otra parte, la mayoría de los historiadores de las ideas. En todo caso, quería diferenciarme de dos métodos, ambos, por lo demás, también perfectamente legítimos. Diferenciarme en primer lugar de lo que podemos llamar, lo que llamamos historia de las mentalidades, y que sería, para caracterizarla de un modo muy esquemático, una historia situada en un eje que va del análisis de los comportamientos efectivos a las expresiones que pueden acompañar esos comportamientos, ya sea que los precedan, los sigan, los traduzcan, los prescriban, los enmascaren, los justifiquen, etc. Por otro lado, también quería diferenciarme de lo que podríamos llamar una historia de las representaciones o los sistemas representativos, es decir una historia que tendría, que podría tener, que puede tener dos objetivos. Uno que sería el análisis de las funciones representativas. Y por "análisis de las funciones representativas" entiendo el análisis del papel que pueden desempeñar las representaciones, sea con respecto al objeto representado, sea con respecto al sujeto que se las representa; un análisis, digamos, que sería el análisis de las ideologías. Y el otro polo, me parece, de un análisis posible de las representaciones, es el análisis de los valores

<sup>1</sup> "El 30 [de noviembre de 1969], la asamblea de profesores del Collège de France decide por votación la transformación de la cátedra de Historia del Pensamiento Filosófico de Jean Hyppolite en cátedra de Historia de los Sistemas de Pensamiento" (Daniel Defert, "Chronologie", en Michel Foucault, *Dits et écrits, 1954-1988*, ed. de Daniel Defert y François Ewald con la colaboración de Jacques Lagrange, París, Gallimard, 1994, col. Bibliothèque des sciences humaines, 4 vols., vol. 1, p. 35). Sobre la problematización de una "historia del pensamiento", cf. más precisamente Michel Foucault, "Préface à l'*Histoire de la sexualité*", en *Dits et écrits, op. cit.*, vol. 4, texto núm. 340, pp. 579 y 580.

representativos de un sistema de representaciones, es decir el análisis de éstas en función de un conocimiento—de un contenido de conocimiento o de una regla, de una forma de conocimiento— considerado como criterio de verdad o, en todo caso, como verdad referencia con respecto a la cual se puede fijar el valor representativo de tal o cual sistema de pensamiento, entendido como sistema de representaciones de un objeto dado. Pues bien, entre esas dos posibilidades, entre esos dos temas (el de una historia de las mentalidades y el de una historia de las representaciones), lo que procuré hacer es una historia del pensamiento. Y al hablar de “pensamiento” hacía alusión a un análisis de lo que podríamos llamar focos de experiencia, donde se articulan unos con otros: primero, las formas de un saber posible; segundo, las matrices normativas de comportamiento para los individuos, y por último, modos de existencia virtuales para sujetos posibles. Estos tres elementos—formas de un saber posible, matrices normativas de comportamiento, modos de existencia virtuales para sujetos posibles—, estas tres cosas o, mejor, la articulación de estas tres cosas, es lo que puede llamarse, creo, “foco de experiencia”.

Sea como fuere, ése fue el punto de vista que tomé para tratar de analizar, hace ya bastante tiempo, algo como la locura,<sup>2</sup> no considerada en absoluto como un objeto invariante a través de la historia, y sobre el cual habría actuado cierta cantidad de sistemas de representaciones, de función y valor representativo variable. Esa historia de la locura tampoco era para mí una manera de estudiar la actitud que, a lo largo de los siglos o en un momento dado, había podido adoptarse con referencia a ella. Significaba, en cambio, intentar estudiar la locura como experiencia dentro de nuestra cultura, retomarla, en primer lugar, como un punto a partir del cual se constituía una serie de saberes más o menos heterogéneos, y cuyas formas de desarrollo había que analizar: la locura como matriz de conocimientos, de conocimientos que pueden ser de tipo propiamente médico, y también de tipo específicamente psiquiátrico o de tipo psicológico, sociológico, etc. En segundo lugar, la locura, en tanto y en cuanto es forma de saber, era también un conjunto de normas, unas normas que permitían recortarla como fenómeno de desviación dentro de una sociedad, y al mismo tiempo normas de comportamiento de los individuos con respecto a

<sup>2</sup> Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Plon, 1961 (la edición de Gallimard es de 1972) [trad. esp.: *Historia de la locura en la época clásica*, 2 vols., Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1992].

ese fenómeno de la locura y con respecto al loco, un comportamiento tanto de los individuos normales como de los médicos, el personal psiquiátrico, etc. Tercero y último: estudiar la locura en la medida en que esa experiencia de la locura define la constitución de cierto modo de ser del sujeto normal, frente y con referencia al sujeto loco. Fueron esos tres aspectos, esas tres dimensiones de la experiencia de la locura (forma de saber, matriz de comportamientos, constitución de modos de ser del sujeto), los que, con mayor o menor éxito y eficacia, procuré unir.

Y digamos que a continuación, el trabajo que traté de hacer consistía en estudiar uno por uno esos tres ejes, para ver cuál debía ser la forma de reelaboración que era preciso encarar en los métodos y los conceptos de análisis a partir del momento en que se aspiraba a estudiar esas cosas, esos ejes, primero como dimensiones de una experiencia y segundo en cuanto había que vincularlos unos a otros.

En principio, el estudio del eje de la formación de los saberes es lo que intenté hacer en particular con referencia a las ciencias empíricas en los siglos XVII y XVIII, como la historia natural, la gramática general, la economía, etc., que sólo eran para mí un ejemplo para el análisis de la formación de los saberes.<sup>3</sup> Y al respecto estimé que, si se quería efectivamente estudiar la experiencia como matriz para la formación de los saberes, había que tratar no de analizar el desarrollo o el progreso de los conocimientos, sino de señalar cuáles eran las prácticas discursivas que podían constituir matrices de conocimientos posibles, estudiar en esas prácticas discursivas las reglas, el juego de lo verdadero y lo falso y en general, si se quiere, las formas de la veridicción. En suma, se trataba de desplazar el eje de la historia del conocimiento hacia el análisis de los saberes, las prácticas discursivas que organizan y constituyen el elemento matricial de esos saberes, y estudiar dichas prácticas como formas reguladas de veridicción. Del conocimiento al saber, del saber a las prácticas discursivas y las reglas de veridicción: tal era el desplazamiento que durante un tiempo procuré efectuar.

Segundo, la cuestión pasaba a continuación por analizar, digamos, las matrices normativas de comportamiento. Y en ese caso el desplazamiento no consistió en analizar el Poder con mayúscula, y ni siquiera las instituciones de

<sup>3</sup> Michel Foucault, *Les Mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, París, Gallimard, 1966 [trad. esp.: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 1968].

poder o las formas generales o institucionales de dominación, sino en estudiar las técnicas y los procedimientos por cuyo intermedio se pretende conducir la conducta de los otros. Es decir que intenté plantear la cuestión de la norma de comportamiento en términos, ante todo, de poder, y de poder que se ejerce, y analizar ese poder que se ejerce como un campo de procedimientos de gobierno. También aquí el desplazamiento consistió en lo siguiente: pasar del análisis de la norma a[ ] de los ejercicios del poder; y pasar del análisis del ejercicio del poder a los procedimientos, digamos, de gubernamentalidad. Y en ese caso tomé el ejemplo de la criminalidad y las disciplinas.<sup>4</sup>

Tercero y último, se trataba de analizar el eje de constitución del modo de ser del sujeto. Punto en que el desplazamiento consistió en el hecho de que, en vez de referirme a una teoría del sujeto, me pareció que había que procurar analizar las diferentes formas mediante las cuales el individuo se ve en la necesidad de constituirse como sujeto. Y, con el ejemplo del comportamiento sexual y la historia de la moral sexual,<sup>5</sup> traté de ver cómo y a través de qué formas concretas de relación consigo, el individuo se había visto ante la exigencia de constituirse como sujeto moral de su conducta sexual. En otras palabras, se trataba una vez más de efectuar un desplazamiento, pasar de la cuestión del sujeto al análisis de las formas de subjetivación, y analizar esas formas de subjetivación a través de las técnicas/tecnologías de la relación consigo mismo o, si lo prefieren, de lo que puede denominarse pragmática de sí.

Sustituir la historia de los conocimientos por el análisis histórico de las formas de veridicción; sustituir la historia de las dominaciones por el análisis histórico de los procedimientos de la gubernamentalidad, y sustituir la teoría del sujeto o la historia de la subjetividad por el análisis histórico de la pragmática de sí y las formas adoptadas por ella: ésas eran las diferentes vías de acceso

<sup>4</sup> Michel Foucault, *Surveiller et punir: naissance de la prison*, París, Gallimard, 1975 [trad. esp.: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 1976]; sobre la gubernamentalidad, véase Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, ed. de Michel Senellart, París, Gallimard/Seuil, 2004, col. Hautes Études [trad. esp.: *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006].

<sup>5</sup> Cf. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. 2: *L'Usage des plaisirs*, París, Gallimard, 1984 [trad. esp.: *Historia de la sexualidad*, vol. 2: *El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 1986], y vol. 3: *Le Souci de soi*, París, Gallimard, 1984 [trad. esp.: *Historia de la sexualidad*, vol. 3: *El cuidado de sí*, México, Siglo XXI, 2005].

mediante las cuales intenté circunscribir un poco la posibilidad de una historia de lo que podríamos llamar "experiencias". Experiencia de la locura, experiencia de la enfermedad, experiencia de la criminalidad y experiencia de la sexualidad, otros tantos focos de experiencias que son, creo, importantes en nuestra cultura. Tal fue entonces, si se quiere, la trayectoria que procuré seguir y que era preciso tratar de reconstruir honestamente en beneficio de ustedes, aunque sólo fuera para recapitular. Pero ustedes ya lo sabían.\*

\* El manuscrito contiene aquí todo un desarrollo que Foucault omite en su lección oral: "¿Qué sentido dar a esa empresa?"

A primera vista aparecen sobre todo sus aspectos 'negativos', negativistas. Un negativismo historizante, puesto que se trata de sustituir una teoría del conocimiento, del poder o del sujeto por el análisis de prácticas históricas determinadas. Un negativismo nominalista, puesto que se trata de sustituir universales como la locura, el crimen, la sexualidad, por el análisis de experiencias que constituyen formas históricas singulares. Un negativismo de tendencia nihilista, si se entiende por ello una forma de reflexión que, en vez de ajustar las prácticas a sistemas de valores que permitan medirlas, inscribe esos sistemas de valores en el juego de prácticas arbitrarias, aunque sean inteligibles.

Frente a esas objeciones o, a decir verdad, esos 'reproches', hay que mostrar una actitud muy firme. Pues se trata de 'reproches', es decir de objeciones, cuya característica es que, al defendernos de ellos, adherimos fatalmente a lo que sostienen. Bajo esas diferentes objeciones/reproches se supone o se impone una suerte de contrato implícito de la decisión teórica, un contrato al término del cual historicismo, nominalismo y nihilismo quedan descalificados desde el inicio: nadie se atreve a declararse tal, y la trampa consiste en no poder hacer otra cosa que recoger el guante, es decir suscribir...

Ahora bien, lo sorprendente es ante todo, claro está, que historicismo, nominalismo y nihilismo se han presentado desde hace mucho como objeciones, y en especial que la forma del discurso es tal que ni siquiera se han examinado los datos.

1. La pregunta del historicismo: ¿cuáles han sido y pueden ser los efectos del análisis histórico en el campo del pensamiento histórico?

2. La pregunta del nominalismo: ¿cuáles han sido los efectos de esas críticas nominalistas en el análisis de las culturas, los conocimientos, las instituciones, las estructuras políticas?

3. La pregunta del nihilismo: ¿cuáles han sido y cuáles pueden ser los efectos del nihilismo en la aceptación y la transformación de los sistemas de valores?

A las objeciones que postulan la descalificación del nihilismo/nominalismo/historicismo, habría que tratar de responder con un análisis historicista nominalista nihilista de esa corriente. Y con ello quiero decir: no edificar en su sistematicidad universal esa forma de pensamiento y justificarla en términos de verdad o de valor moral, sino procurar saber cómo pudo constituirse y desarrollarse ese juego crítico, esa forma de pensamiento. No se trata de estudiar esa cuestión este año, sino únicamente de indicar el horizonte general."

Exploradas esas tres dimensiones, resultó, por supuesto, que en el curso de cada una de esas exploraciones, que sistematizo de manera un poco arbitraria, pues las repaso a posteriori, hubo una serie de cosas abandonadas, que dejé de lado y que, a la vez, me parecían interesantes y planteaban quizá nuevos problemas. Y lo que querría hacer este año es, en parte, volver a recorrer caminos ya seguidos, para retomar cierta cantidad de puntos: por ejemplo, lo que les decía el año pasado con referencia a la *parrhesía*, el discurso veraz en el orden de la política. Me parece que ese estudio permitiría ver, delimitar un poco, por un lado, el problema de las relaciones entre gobierno de sí y gobierno de los otros, e incluso la génesis, la genealogía, si no del discurso político en general, cuyo objeto esencial es el gobierno por el príncipe, sí al menos de cierta forma de discurso político [que tendría por] objeto el gobierno del príncipe, el gobierno del alma del príncipe por el consejero, el filósofo, el pedagogo, que tiene a su cargo la formación de su alma. Discurso verdadero, discurso de verdad dirigido al príncipe y al alma del príncipe: ése será uno de mis primeros temas. También querría retomar las cosas que dije, creo que hace dos o tres años, acerca del arte de gobernar en el siglo xvi.<sup>6</sup> No sé con exactitud qué voy a hacer, pero me gustaría retomar esos *dossiers* que han quedado abiertos. Digo “*dossiers*”, un término muy solemne, [tratándose de] esas pistas que crucé y atravesé en parte y que dejé mal dibujadas, a un lado.

Esta semana querría comenzar por, cómo decirlo, no exactamente un excurso: un pequeño exergo. Me gustaría, a título de exergo, estudiar un texto que quizá no pertenezca justamente a las referencias que escogeré la mayor parte del tiempo en el curso de este año. No por ello deja de parecerme que abarca con exactitud, y formula en términos muy ceñidos, uno de los problemas importantes de los que querría hablarles: precisamente la relación del gobierno de sí y el gobierno de los otros. Y, por otra parte, me parece que no sólo habla de ese tema mismo, sino que lo hace de tal manera que creo —sin demasiada [o, mejor,] con algo de vanidad— poder asociarme a él. Es para mí un texto un poco blasón, un poco fetiche, del que ya les he hablado varias veces, y que hoy me gustaría observar con mayor detenimiento. De una manera u otra, ese texto tiene relación con el tema del que hablo, y al mismo tiempo querría que mi forma de encararlo tuviera cierta relación con él. El texto en cuestión es, claro está, *Was ist Aufklärung?*, de Kant.

<sup>6</sup> Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, op. cit.

Como saben, Kant escribió ese texto en septiembre de 1784, y lo publicó en la *Berlinische Monatsschrift* de diciembre del mismo año. A su respecto, querría ante todo recordar muy brevemente sus condiciones y sus fechas de publicación. No hay absolutamente nada de extraordinario en el hecho de que Kant destinara un texto como éste a una revista. Gran parte de su actividad teórica, como deben saber, consistió en publicar artículos, reseñas, intervenciones en una serie de revistas. En esta *Berlinische Monatsschrift*, justamente, acababa de publicar el mes anterior, noviembre de 1784, un texto que, más desarrollado, iba a convertirse en “Idea de una historia universal en el sentido cosmopolita”.<sup>7</sup> El año siguiente, [17]85, publica, siempre en la misma revista, su “Determinación del concepto de raza humana”;<sup>8</sup> en [17]86, también presenta en ella “Comienzo presunto de la historia humana”.<sup>9</sup> Y por lo demás, escribe asimismo en otras revistas: en la *Allgemeine Literaturzeitung*, una reseña del libro de Herder;<sup>10</sup> en el *Teutsche Merkur*, en [17]88, el texto “Sobre el uso de los principios teleológicos en la filosofía”,<sup>11</sup> etcétera.

Con todo, si es preciso tener presente el lugar de publicación —es decir, una revista— es por la siguiente razón. Como van a verlo, el texto sobre la *Aufklärung* pone en juego, como uno de sus conceptos centrales o como una de una serie de conceptos, la noción de público, *Publikum*. Por esa noción de *Publikum*,

<sup>7</sup> Immanuel Kant, “L'idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolite”, en *La Philosophie de l'histoire*, trad. de Stéphane Piobetta, París, Gonthier, 1947, pp. 26-45 [trad. esp.: “Idea de una historia universal en el sentido cosmopolita”, en *Filosofía de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002].

<sup>8</sup> Immanuel Kant, “Définition du concept de race humaine”, en *La Philosophie de l'histoire*, op. cit., pp. 88-109 (aparecido en noviembre de 1785) [trad. esp.: “Determinación del concepto de raza humana”, en *Filosofía de la historia*, op. cit.].

<sup>9</sup> Immanuel Kant, “Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine”, en *La Philosophie de l'histoire*, op. cit., pp. 110-127 (aparecido en enero de 1786) [trad. esp.: “Comienzo presunto de la historia humana”, en *En defensa de la Ilustración*, Barcelona, Alba, 1999].

<sup>10</sup> Immanuel Kant, “Compte rendu de l'ouvrage de Herder: *Idées en vue d'une philosophie de l'histoire de l'humanité*”, en *La Philosophie de l'histoire*, op. cit., pp. 56-88 (publicado en enero de 1785 en la *Jenaische allgemeine Literaturzeitung*) [trad. esp.: “Recensión de las *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad*, de J. G. Herder (1785)”, en *En defensa de la Ilustración*, op. cit.].

<sup>11</sup> Immanuel Kant, “Sur l'emploi des principes téléologiques en philosophie”, en *La Philosophie de l'histoire*, op. cit., pp. 128-162 (aparecido en enero-febrero de 1788) [trad. esp.: “Sobre el uso de los principios teleológicos en la filosofía”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 37, 2004, pp. 7-47].

Kant entiende: primero, la relación concreta, institucional —o instituida, en todo caso— entre el escritor (el escritor calificado, *savant* según lo traducimos en francés; *Gelehrter*: hombre de cultura) y el lector (el lector considerado como un individuo cualquiera). Y la función de esa relación entre lector y escritor, el análisis de esa relación —las condiciones en las cuales ésta puede y debe instituirse y desarrollarse—, va a constituir el eje esencial de su examen de la *Aufklärung*. En cierto sentido, la *Aufklärung* —su noción, la manera como él la analiza— no es otra cosa que la explicitación de esa relación entre el *Gelehrter* (el hombre de cultura, el sabio que escribe) y el lector que lee. Ahora bien, es muy evidente que, en dicha relación entre el escritor... digo “es evidente” y no, no es evidente. Lo interesante es que esa relación entre el escritor y el lector —más adelante me referiré a su contenido, ahora me limito a señalar su importancia—, en el siglo XVIII, no pasaba tanto por la universidad, esto va de suyo, y tampoco pasaba tanto por el libro, sino mucho más por las formas de expresión que eran al mismo tiempo formas de comunidad intelectual, constituidas por las revistas y las sociedades o academias que las publicaban. Son esas sociedades, [esas] academias, y son también esas revistas las que organizan en concreto la relación entre, digamos, la competencia y la lectura en la forma libre y universal de la circulación del discurso escrito. Y, por consiguiente, son esas revistas, esas sociedades y esas academias las que constituyen la instancia —que históricamente, en el siglo XVIII, fue tan importante, y a la cual Kant atribuye tanta significación dentro de su propio texto— [correspondiente a] esta noción de público. El público no era desde luego el público universitario que va a establecerse durante el siglo XIX, cuando las universidades se reconstituyan. Tampoco era, sin duda, el tipo de público en el que se piensa cuando hoy se hacen análisis sociológicos sobre los medios. El público es una realidad, una realidad instituida y esbozada por la existencia misma de esas instituciones, como las sociedades eruditas, las academias, las revistas, y lo que circula dentro de ese marco. Uno de los intereses del texto y, en todo caso, la razón por la cual he querido hacer hincapié en su aparición en ese tipo de revistas y en el hecho de que formaba parte de esa clase de publicaciones, es que, en el núcleo mismo de su análisis, Kant pone la noción de público al que se dirige la publicación. Ésa era la primera razón por la cual insistía en ese contexto y en el problema del lugar y la fecha del texto.

La segunda razón por la cual he insistido sobre el lugar y la fecha es, claro está, el hecho de que a esa misma pregunta, “*Was ist Aufklärung?*” (¿qué es la

*Aufklärung*, qué es la Ilustración?), Mendelssohn había respondido en esa misma revista, en esa misma *Berlinische Monatsschrift*, en septiembre de 1784. Pero en realidad, Kant, cuya respuesta recién se publica en diciembre, no ha tenido oportunidad de leer el artículo de Mendelssohn, aparecido en septiembre, durante los días en que él terminaba de escribir su texto. Por lo tanto, para esa misma pregunta hay, si se quiere, dos respuestas, dos respuestas simultáneas o apenas desfasadas en el tiempo, pero que se ignoran entre sí. El encuentro entre esos dos textos, el de Mendelssohn y el de Kant, es indudablemente interesante. No es que haya sido en ese momento o por esa razón, para responder a esta pregunta precisa, que se produjo el famoso encuentro, tan importante en la historia cultural de Europa, entre la *Aufklärung* filosófica, digamos, o la *Aufklärung* del medio cristiano, y la *Haskalá* (la *Aufklärung* judía).<sup>12</sup> Como saben, en realidad el encuentro entre la *Aufklärung* cristiana o en parte reformada y la *Aufklärung* judía puede situarse, un poco por comodidad, unos treinta años antes, alrededor de 1750, digamos 1754-1755, cuando Mendelssohn conoce a Lessing. Las *Philosophische Gespräche* ["Conversaciones filosóficas"] de Mendelssohn son de 1755,<sup>13</sup> por ende treinta años antes de esa doble respuesta a la cuestión de la *Aufklärung*. Hace poco ha aparecido una traducción del *Jerusalén* de Mendelssohn, cuyo prefacio es muy interesante.<sup>14</sup> [Hay un] texto, lo recuerdo en parte a modo de entretenimiento, que es muy interesante para ver, evaluar de alguna manera lo que pudo ser el efecto de asombro y —no podemos hablar directamente de escándalo— estupefacción cuando, dentro del mundo cultural alemán, en medio del público alemán definido como les decía hace un momento, irrumpió alguien que era un pequeño judío giboso. En una carta, Johann Wilhelm Gleim escribe: "El autor de las *Conversaciones filosóficas*

<sup>12</sup> Sobre este movimiento, véanse Moshe Pelli, *The Age of Haskalah: Studies in Hebrew Literature of the Enlightenment in Germany*, Leiden, Brill, 1979; Gershom Scholem, *Fidélité et utopie: essais sur le judaïsme contemporain*, trad. de Bernard Dupuy, París, Calmann-Lévy, 1978, col. Diaspora; Alexander Altmann, *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1973, y Dominique Bourel, "Les réserves de Mendelssohn: Rousseau, Voltaire et le juif de Berlin", *Revue internationale de philosophie* (Bruselas), 24(125), 1978, pp. 309-326.

<sup>13</sup> Moses Mendelssohn, *Philosophische Gespräche*, Berlín, C. F. Voss, 1755.

<sup>14</sup> Moses Mendelssohn, *Jérusalem ou Pouvoir religieux et Judaïsme*, traducción, presentación y notas de Dominique Bourel, prefacio de Emmanuel Lévinas, París, Presses d'aujourd'hui, 1982 [trad. esp.: *Jerusalem, o Acerca del poder religioso y judaísmo*, Barcelona y Madrid, Anthropos/Ministerio de Educación y Ciencia, 1991].

[que había firmado Moses y generaba con ello el interrogante de si era verdaderamente un judío quien había podido escribir eso o, al contrario, se trataba de Lessing o algún otro, y Gleim lo autentifica; Michel Foucault] es un judío auténtico, un judío que, sin maestros, ha adquirido conocimientos muy amplios en las ciencias”.<sup>15</sup> Tenemos pues una frase según la cual Mendelssohn no pudo adquirir todos esos conocimientos a partir de su cultura judía, sino que sólo pudo obtenerlos sin maestros, es decir a través de un desfase con respecto a su propio origen y cultura y una especie de inserción, de nacimiento inmaculado dentro de la universalidad de la cultura. Y, por tanto, ese judío “que, sin maestros, ha adquirido conocimientos muy amplios en las ciencias”, pese a ello “se ganó la vida desde joven en un comercio judío”. Este texto data de 1755 y señala la irrupción [o, mejor], el encuentro, la conjunción de la *Aufklärung* judía y la *Aufklärung*, digamos, cristiana. Nupcias prudentes, como podrán ver, en las que el consorte judío, a la vez que se lo designa claramente como alguien que se gana la vida en un comercio judío, sólo puede ser aceptado y reconocido a condición de que haya adquirido sin maestros conocimientos muy amplios en todas las ciencias.

Dejemos de lado este encuentro de 1755. Vuelvo a 1784 y a los dos textos sobre la *Aufklärung*, el de Mendelssohn y el de Kant. Me parece que la importancia de ambos obedece, con todo, a que tanto uno como otro, Kant y Mendelssohn, plantean con mucha claridad, no sólo la posibilidad, no sólo el derecho, sino la necesidad de una libertad absoluta, no sólo de conciencia, sino de expresión con respecto a todo lo que pueda ser un ejercicio de la religión considerado como necesariamente privado. En un texto [anterior a] esos meses de septiembre-diciembre de [17]84 cuando publican sus textos sobre la *Aufklärung*, Kant escribía a Mendelssohn justamente a propósito de la *Jerusalén* que acababa de aparecer, y le decía:

<sup>15</sup> Se trata de una carta del 12 de febrero de 1756 dirigida a Johann Peter Uz. A continuación, una versión más completa: “El autor de los diálogos filosóficos y de la obrita sobre las sensaciones no es un judío imaginario sino un judío bien real, aún muy joven y de notable genio que, sin profesores, ha progresado mucho en las ciencias, hace álgebra en sus momentos libres como nosotros hacemos poesía y, desde la juventud, se ha ganado el pan en una empresa judía. Eso es al menos lo que me informa el señor Lessing. Su nombre es Moses. Maupertuis ha bromeado sobre él diciendo que, para ser un gran hombre, sólo le falta un poco de prepucio” (citado en Dominique Bourel, *Moses Mendelssohn: la naissance du judaïsme moderne*, París, Gallimard, 2004, p. 109).

Usted ha sabido conciliar su religión con una libertad de conciencia tal como jamás se habría creído posible de su parte [de parte de su religión; Michel Foucault] y de la que ninguna otra puede jactarse. Al mismo tiempo ha expuesto la necesidad de conciencia ilimitada con respecto a toda religión, de una manera tan profunda y tan clara que también de nuestro lado la Iglesia deberá preguntarse cómo purificar su fe de todo lo que puede oprimir la conciencia o pesar sobre ella; lo cual no puede dejar, a la larga, de unir a los hombres en lo concerniente a los puntos esenciales de la religión.<sup>16</sup>

Por lo tanto, elogio de Kant dirigido a Mendelssohn, porque éste ha mostrado muy bien, ha destacado muy bien que el uso de su religión sólo podía ser un uso privado, que él no podía en modo alguno ejercer ni proselitismo –Kant no alude a ello en ese texto, pero Mendelssohn insiste con mucho vigor en la cuestión– ni autoridad con respecto a esa comunidad de orden privado dentro de la sociedad. Y esta actitud del pensamiento judío para con la religión judía, o en todo caso esta actitud del pensamiento de un judío para con su propia religión, debe ser útil, dice Kant, para la actitud que todo cristiano debería tener en lo concerniente a su propia religión.

Tercera razón por la cual ese texto me parece interesante, al margen, pues, de la reflexión sobre el campo de lo que es público, al margen del encuentro dentro del campo público entre la *Aufklärung* cristiana y la *Aufklärung* judía: creo que en él –y querría insistir sobre todo en esto– aparece un nuevo tipo de cuestión en el campo de la reflexión filosófica. Está claro que no es, por supuesto, el primer texto en la historia de la filosofía, y ni siquiera el único texto de Kant que tematiza, digamos, una cuestión concerniente a la historia, o la cuestión de la historia. Para atenernos simplemente a Kant, en él encontramos, como muy bien sabrán, textos que plantean a la historia una pregunta de origen: así sucede, por ejemplo, en el texto sobre las conjeturas, las hipótesis sobre los inicios de la historia humana;<sup>17</sup> también, hasta cierto punto, en el texto acerca de la definición del concepto de raza.<sup>18</sup> Otros textos hacen a la historia una pregunta, no de origen sino de, digamos, consumación, de punto de cumpli-

<sup>16</sup> Immanuel Kant, carta del 16 de agosto de 1783, XIII, 129, en *Lettres sur la morale et la religion*, introducción, traducción y comentario de Jean-Louis Bruch, París, Aubier-Montaigne, 1969, citada en Moses Mendelssohn, *Jérusalem...*, *op. cit.*, p. 48.

<sup>17</sup> Cf. *supra*, nota 9.

<sup>18</sup> Cf. *supra*, nota 8.

miento: por ejemplo, en ese mismo año de 1784, "Idea de una historia universal en el sentido cosmopolita".<sup>19</sup> Otros, para terminar, plantean una pregunta de finalidad interna que organiza los procesos históricos —el proceso histórico en su estructura interna y su finalidad permanente—, tal como el texto dedicado al uso de los principios teleológicos.<sup>20</sup> Cuestión de comienzo, cuestión de consumación, cuestión de finalidad y de teleología, todos esos interrogantes atraviesan, en efecto, los análisis de Kant consagrados a la historia. En comparación con los textos que acabo de mencionar, me parece que el escrito sobre la *Aufklärung* es bastante diferente, porque no plantea —no lo hace directamente, en todo caso— ninguna de esas cuestiones. Ni cuestión de origen ni, desde luego, a pesar de la apariencia —ya lo verán—, cuestiones concernientes a la consumación, el punto de cumplimiento. Y sólo plantea de manera relativamente discreta, casi lateral, la cuestión de la teleología inmanente al proceso mismo de la historia. Y, a decir verdad, verán que evita incluso esa cuestión.

De hecho, la cuestión que a mi entender aparece por primera vez en los textos de Kant —no digo la única vez, encontraremos otro ejemplo un poco más adelante— es la del presente, la actualidad, la cuestión de: ¿qué pasa hoy? ¿Qué pasa ahora? ¿Qué es ese "ahora" dentro del cual estamos unos y otros, y que es el lugar, el punto [desde el cual] escribo? Desde luego, no es la primera vez que encontramos en la reflexión filosófica referencias al presente, referencias al presente al menos como situación histórica determinada, y que puede tener valor para esa reflexión. Después de todo, cuando Descartes, al principio del *Discurso del método*, cuenta su propio itinerario y el conjunto de las decisiones filosóficas que ha tomado, que ha tomado a la vez para sí mismo y para la filosofía, se refiere sin duda, de una manera muy explícita, a algo que puede considerarse como una situación histórica en el orden del conocimiento, de las ciencias, de la institución misma del saber en su propia época. Pero digamos que, en este tipo de referencias, siempre se trata —podríamos encontrar lo mismo en Leibniz, por ejemplo— de hallar, en esa configuración designada como presente, un motivo para una decisión filosófica. Ni en Descartes ni en Leibniz, me parece, habrán de encontrar una cuestión que sea del orden de: ¿qué es pues precisamente este presente al cual pertenezco? Ahora bien, creo que la pregunta a la cual Mendelssohn ha respondido, a la cual Kant responde —a la cual, por otra

<sup>19</sup> Cf. *supra*, nota 7.

<sup>20</sup> Cf. *supra*, nota 11.

parte, se ve en la necesidad de responder, ya que se le pide que lo haga: lo que se ha planteado es una cuestión pública—, es otra. No es simplemente: en la situación actual, ¿qué es lo que puede determinar tal o cual decisión de orden filosófico? La cuestión se refiere a lo que es ese presente. Se refiere, ante todo, a la determinación de cierto elemento del presente que se trata de reconocer, distinguir, descifrar entre todos los otros. ¿Qué es aquello que, en el presente, tiene sentido actualmente para una reflexión filosófica? En la pregunta y la respuesta que Kant intenta darle, se trata en segundo lugar de mostrar en qué aspecto ese elemento resulta ser el portador o la expresión de un proceso, de un proceso que concierne al pensamiento, al conocimiento, a la filosofía. Y tercero y último, dentro de esta reflexión sobre ese elemento del presente portador o significativo de un proceso, mostrar en qué aspecto y cómo el individuo mismo que habla, en cuanto pensador, en cuanto sabio, en cuanto filósofo, forma parte de ese proceso. Pero la cosa es aun más compleja. Es preciso que muestre no sólo en qué sentido él forma parte del proceso, sino cómo, al formar parte, tiene, en su carácter de sabio o filósofo o pensador, que desempeñar cierto papel en ese proceso, en el que resultará a la vez, por tanto, elemento y actor.

En resumen, me parece que en el texto de Kant vemos surgir la cuestión del presente como acontecimiento filosófico al que pertenece el filósofo que habla de él. Y bien, si es admisible considerar la filosofía como una forma de práctica discursiva que tiene su propia historia, con ese juego entre la pregunta “¿Qué es la Ilustración?” y la respuesta que Kant va a darle, creo que vemos a la filosofía —y me parece que no fuerzo demasiado las cosas si digo que es la primera vez— convertirse en la superficie de aparición de su propia actualidad discursiva, actualidad a la que interroga como acontecimiento, un acontecimiento cuyo sentido, valor y singularidad filosóficos tiene que expresar, y en el cual debe encontrar a la vez su propia razón de ser y el fundamento de lo que dice. Y por eso mismo, vemos que la práctica filosófica o, más bien, el filósofo, al emitir su discurso filosófico, no puede evitar plantear la cuestión de su pertenencia a ese presente. Es decir que ya no será simplemente, o ya no será en absoluto la cuestión de su pertenencia a una doctrina o una tradición la que va a plantearsele, y no será tampoco la de su pertenencia a una comunidad humana en general, sino la cuestión de su pertenencia a un presente o, si se quiere, su pertenencia a cierto “nosotros”, un “nosotros” que se relaciona, según una extensión más o menos amplia, con un conjunto cultural característico de su propia actualidad. Ese “nosotros” debe llegar a ser para el filósofo, o está llegando a ser, el objeto

de su propia reflexión. Y, por eso mismo, se afirma la imposibilidad de que el filósofo eluda la interrogación de su pertenencia singular a ese "nosotros".

La filosofía como superficie de aparición de una actualidad, la filosofía como interrogación sobre el sentido filosófico de la actualidad a la cual pertenece el filósofo, la filosofía como interrogación, por parte de éste, de ese "nosotros" del que él forma parte y con respecto al cual tiene que situarse: eso es, me parece, lo que caracteriza la filosofía como discurso de la modernidad, como discurso sobre la modernidad. Si lo prefieren, diría las cosas de la siguiente manera. Desde luego, no es con ese texto que aparece en la cultura europea la cuestión de la modernidad. Me imagino que saben perfectamente cómo se planteaba, al menos desde el siglo XVI —dejemos el resto de lado—, a lo largo del siglo XVII y en los albores mismos del siglo XVIII, la cuestión de la modernidad. Pero, para decirlo en forma muy esquemática, esa cuestión se había abordado en la cultura, digamos, clásica, según un eje que yo calificaría de longitudinal. Es decir que se abordaba como cuestión de polaridad, como una cuestión concerniente a la polaridad entre la Antigüedad y la modernidad. O sea que la cuestión de la modernidad se planteaba en los términos, ya fuera de una autoridad por aceptar o rechazar (¿qué autoridad aceptar?; ¿qué modelo seguir?, etc.), ya fuera bajo la forma, correlativa además de la primera, de una valoración comparada: ¿los antiguos son superiores a los modernos? ¿Vivimos un período de decadencia, etc.? Cuestión de la autoridad que había que aceptar, cuestión de la valoración o los valores que había que comparar: así, me parece, se planteaba la cuestión de la modernidad en esa polaridad de la Antigüedad y la modernidad. Ahora bien, creo que con Kant —y me parece que esto se ve muy claramente en el texto sobre la *Aufklärung*— aparece, aflora una nueva manera de plantear esa cuestión, no en una relación longitudinal con los antiguos, sino en lo que podría llamarse una relación sagital o, si lo prefieren, vertical del discurso con su propia actualidad. El discurso tiene que tomar en cuenta su actualidad para [primero] encontrar en ella su lugar propio; segundo, decir su sentido, y tercero, designar y especificar el modo de acción, el modo de efectuación que realiza dentro de esa actualidad. ¿Cuál es mi actualidad? ¿Cuál es el sentido de esta actualidad? ¿Y qué produce el hecho de que yo hable de ella? En esto consiste, a mi entender, esa nueva interrogación sobre la modernidad.

Todo esto es muy esquemático. Se trata, una vez más, de una pista que habría que explorar un poco más de cerca. Me parece que sería preciso tratar de hacer la genealogía, no tanto de la noción de modernidad, sino de la modernidad

como cuestión. Y en todo caso, aun cuando yo tome el texto de Kant como punto de aparición de esa cuestión, está claro que él mismo forma parte de un proceso histórico amplio e importante cuya significación, justamente, habría que apreciar. Creo además que uno de los ejes interesantes para el estudio del siglo XVIII en general, pero más precisamente de lo que llamamos *Aufklärung*, es el hecho de que ésta se dio a sí misma ese nombre. Es decir que estamos frente a un proceso cultural sin duda muy singular, que enseguida tomó conciencia de sí mismo de cierta manera, al nombrarse y situarse con respecto a su pasado, con respecto a su futuro, con respecto también a su presente, al designar bajo el nombre de *Aufklärung* el proceso, y más que el proceso: las operaciones que ese mismo movimiento debía efectuar dentro de su propio presente. Después de todo, ¿no es acaso la *Aufklärung* la primera época que se nombra a sí misma y que, en lugar de no hacer más que caracterizarse —cosa que era una vieja costumbre, una vieja tradición— como período de decadencia o de prosperidad, o de esplendor, etc., se nombra a través de determinado acontecimiento, el de la *Aufklärung*, que participa de una historia general del pensamiento, la razón y el saber, y dentro del cual esa misma *Aufklärung* debe cumplir precisamente su papel? La *Aufklärung* es un período, un período que se autodesigna, que formula su propia divisa, su propio precepto, y que dice lo que tiene que hacer, tanto con respecto a la historia general del pensamiento, la razón y el saber como con respecto a su presente y a las formas de conocimiento, saber, ignorancia, ilusión, para instituciones, etc., en cuyo interior sabe reconocer su situación histórica. *Aufklärung* es un nombre, un precepto, una divisa. Y eso es justamente lo que vamos a ver dentro mismo del texto “¿Qué es la Ilustración?”.

Por último, la cuarta razón por la cual querría insistir en ese texto (pueden tomarlo en concepto de primera referencia) es que la interrogación de Kant sobre la *Aufklärung*—que pertenece, pues, al contexto general de la *Aufklärung* misma, es decir de un proceso cultural que se autodesigna, dice lo que es y dice lo que tiene que hacer— no quedó localizada en el siglo XVIII o dentro del proceso de la Ilustración. En esta cuestión de la *Aufklärung* vemos una de las primeras manifestaciones de cierta manera de filosofar que ha tenido una muy larga historia desde hace dos siglos. Después de todo, me parece en verdad que una de las grandes funciones de la llamada filosofía “moderna” —cuyo comienzo y desarrollo pueden situarse entre los últimos años del siglo XVIII y los primeros del siglo XIX—, una de sus funciones esenciales, es interrogarse sobre su propia actualidad. Podríamos seguir toda la trayectoria de esa cuestión de la filosofía

que se interroga sobre su propia actualidad a través del siglo XIX y ya desde fines del siglo XVIII.

Lo único que querría destacar ahora es que esa cuestión abordada por Kant en 1784, una cuestión que se le había planteado desde afuera, pues bien, él no la olvidó. Kant no la olvidó y la abordaría de nuevo, trataría de volver a responderla con referencia a otro acontecimiento que fue también uno de esos acontecimientos autorreferidos, si se quiere, y que no dejó de interrogarse a sí mismo. Ese acontecimiento es, claro, la revolución, la Revolución Francesa. Y en 1798, Kant va a presentar de algún modo la continuación del texto de 1784. En 1784 planteaba la pregunta o procuraba responder a la pregunta que se le hacía: ¿qué es esa *Aufklärung* de la que formamos parte? Y en 1798 responde a una pregunta que se hace a sí mismo. A decir verdad, responde a una pregunta que la actualidad, por supuesto, le planteaba, pero que le planteaba asimismo, al menos desde 1794, toda la discusión filosófica en Alemania. Y esa pregunta era: ¿qué es la revolución?

Como ustedes saben, en 1794 Fichte había escrito sobre la Revolución Francesa.<sup>21</sup> En 1798, Kant escribe sobre la revolución un pequeño texto breve que forma parte de *El conflicto de las facultades*,<sup>22</sup> que es en realidad una compilación de tres disertaciones sobre las relaciones entre las diferentes facultades que constituyen la universidad. La segunda disertación de *El conflicto de las facultades*—no hay que olvidarlo— concierne a las relaciones entre la facultad de filosofía y la facultad de derecho. Kant sitúa lo esencial de esas relaciones conflictivas entre la filosofía y el derecho exactamente en torno de esta pregunta: ¿hay un progreso constante para el género humano? Y dentro de esta pregunta, que en consecuencia es para él la cuestión esencial de las relaciones entre filosofía y derecho, hace el siguiente razonamiento. En el párrafo V de la disertación, dice: si se quiere responder a la pregunta “¿hay un progreso constante para el género humano?”, es preciso, claro está, determinar si hay posibilidad de un progreso y causa de un progreso posible. Pero, continúa, una vez que se ha establecido que hay causa de un progreso posible, de hecho sólo podrá saberse

<sup>21</sup> Johann Gottlieb Fichte, *Considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution française*, trad. de Jules Barni, París, Payot-Rivages, 1989.

<sup>22</sup> Foucault utiliza aquí la traducción de Stéphane Piobetta: Immanuel Kant, “Le conflit des facultés”, en *La Philosophie de l'histoire*, op. cit., pp. 163-179 [trad. esp.: *El conflicto de las facultades*, Buenos Aires, Losada, 1963].

que esa causa obra efectivamente con la condición de poner de relieve un acontecimiento determinado que demuestre que aquélla actúa en la realidad. En suma, Kant quiere decir que la atribución de una causa nunca podrá determinar más que efectos posibles o, más exactamente, nunca podrá determinar más que la posibilidad de efectos. La realidad de un efecto sólo podrá atribuirse si se aísla un acontecimiento, un acontecimiento que pueda asociarse a una causa. La pregunta podrá responderse, por consiguiente, mediante un proceso inverso al utilizado para analizar la estructura teleológica de la historia. Será menester, no seguir la trama teleológica que hace posible un progreso, sino aislar, dentro de la historia, un acontecimiento que tenga, dice Kant, valor de signo. ¿Signo de qué? Signo de la existencia de una causa,<sup>23</sup> de una causa permanente que, a lo largo de la historia misma, ha guiado a los hombres por el camino del progreso. Causa constante de la que debe mostrarse, por lo tanto, que ha actuado antaño, que actúa hoy y que actuará mañana. Por ende, el acontecimiento que podrá permitirnos decidir si hay progreso será un signo, un signo, dice, "*rememorativum, demonstrativum, pronosticum*";<sup>24</sup> esto es, un signo que nos muestra que las cosas siempre han sido así (es el signo rememorativo); un signo de que en verdad es eso lo que pasa actualmente (signo demostrativo), y, para terminar, un signo pronóstico que nos muestra que las cosas siempre ocurrirán así. Y de tal modo podremos estar seguros de que la causa que hace posible el progreso no se ha limitado a actuar en un momento dado, sino que participa de una tendencia y confirma sin duda una tendencia general de la especie humana en su totalidad a marchar en el sentido del progreso. Por tanto, ésta es la pregunta: ¿hay a nuestro alrededor un acontecimiento que sea signo rememorativo, demostrativo y pronóstico de un progreso permanente que impulsa al conjunto del género humano? Lo que les he dicho deja adivinar la respuesta que da Kant, pero querría leerles el pasaje en el que va a presentar la revolución como el signo de ese acontecimiento. Dice así, al comienzo del párrafo VI:

No esperéis que este acontecimiento [de valor rememorativo, demostrativo y pronóstico; Michel Foucault] consista en elevados gestos o hazañas importantes realizadas por los hombres, a raíz de las cuales lo que entre ellos era grande se

<sup>23</sup> "Es preciso, pues, buscar un acontecimiento que indique la existencia de tal causa" (Immanuel Kant, "Le conflit des facultés", *op. cit.*, p. 169).

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 170.

vuelva pequeño o lo que era pequeño se vuelva grande, ni en antiguos y brillantes edificios políticos que desaparecen como por encanto, mientras que en su lugar surgen otros, como si fuera de las profundidades de la Tierra. No, nada de eso.<sup>25</sup>

En este texto deben señalarse dos cosas. Primero, está claro que hace alusión, si se quiere, a formas de análisis, referencias que se dan, que se daban tradicionalmente en ese debate para saber si había o no progreso en la especie humana. Es decir: el derrocamiento de los imperios, las grandes catástrofes que causan la desaparición de los Estados más sólidos, todos esos vuelcos de la fortuna por los cuales lo que era grande se torna pequeño y lo que era pequeño se torna grande. Kant refuta todo eso, pero al mismo tiempo dice: atención, no debemos buscar en los grandes acontecimientos el signo que sea rememorativo, demostrativo y pronóstico del progreso. Debemos buscarlo en los acontecimientos que son casi imperceptibles. Es decir que no podemos hacer este análisis de nuestro presente en sus valores significativos sin entregarnos a una hermenéutica o un desciframiento que permitan dar, a lo que en apariencia carece de significación y valor, la significación y el valor importantes que buscamos. Ahora bien, ¿cuál es ese hecho que no consiste, entonces, en un gran acontecimiento? Y bien, es la revolución. Bueno, la revolución... Con todo, no podríamos decirse que la revolución no es un acontecimiento ruidoso, manifiesto. ¿Acaso no es, precisamente, un acontecimiento que trastoca y hace que lo que era grande se vuelva pequeño y lo que era pequeño se vuelva grande, y suprime y devora las estructuras más sólidas, al parecer, de la sociedad y los Estados? Pero, dice Kant, el sentido no está en la revolución misma. Lo que tiene sentido y constituye el acontecimiento de valor demostrativo, pronóstico y rememorativo, no es el propio drama revolucionario, no es la gesticulación revolucionaria. Lo significativo es la manera como la revolución se erige en espectáculo, la manera como, en torno de sí misma, la reciben espectadores que no participan en ella, pero que la miran, que asisten a su desarrollo y que, para bien o para mal, se dejan arrastrar por ella. El progreso no radica en la gesticulación revolucionaria. No sólo el progreso no radica ante todo en la gesticulación revolucionaria, sino que, a decir verdad, si tuviéramos que rehacer la revolución, no la reharíamos. Y en este aspecto hay un texto que es de sumo interés: "Poco importa que la revolución de un pueblo colmado de ánimo, que hemos visto realizarse en

<sup>25</sup> *Ibid.*

nuestros días [se trata pues de la Revolución Francesa; Michel Foucault], triunfe o fracase, poco importa que acumule miserias y atrocidades”, y que las acumule a tal extremo, dice Kant, “que un hombre sensato que volviera a hacerla con la esperanza de llevarla a buen puerto jamás se resolvería, no obstante, a intentar la experiencia a ese precio”.<sup>26</sup> En primer lugar, por tanto, lo importante no es el proceso revolucionario mismo. Importa poco que éste triunfe o fracase, eso no tiene nada que ver con el progreso o, al menos, con el signo del progreso que buscamos. El fracaso o el éxito de la revolución no son signo de progreso o signo de que no lo hay. Más aun, si alguien, conocedor de la revolución y sabedor de cómo se desarrolla, tuviera la posibilidad a la vez de conocer lo que ésta es y, pese a ello, llevarla a un final feliz, pues bien, al calcular el precio necesario para hacerla, ese hombre sensato no la haría. En consecuencia, la revolución, lo que se hace en la revolución, no es importante. Aun más, la revolución es en verdad algo que no debe hacerse.

Lo que sí es importante, en cambio, lo que tiene sentido y va a constituir un signo de progreso, es que, alrededor de la revolución, hay, dice Kant, “una simpatía de aspiración que roza el entusiasmo”.<sup>27</sup> Lo importante en la revolución, por lo tanto, no es la revolución misma, que de todas maneras es un estropicio, sino lo que pasa por la cabeza de quienes no la hacen o, en todo caso, no son sus actores principales. Es la relación que ellos mismos tienen con esa revolución que no hacen o de la que no son actores esenciales. Lo significativo es el entusiasmo por la revolución. ¿Y ese entusiasmo por la revolución es signo de qué?, se pregunta Kant. Es signo, en primer lugar, de que todos los hombres consideran como derecho de todos darse la constitución política que les convenga y que quieran. En segundo lugar, es el signo de que los hombres buscan darse una constitución política tal que, en razón de sus principios mismos, evite toda guerra ofensiva.<sup>28</sup> Ahora bien, ese movimiento en procura de una situación tal que los hombres puedan darse la constitución política que quieran y una constitución política tal que impida toda guerra ofensiva, esa voluntad, Kant la señala en el texto a través del entusiasmo por la revolución. Y es bien sabido que esos dos elementos (la constitución política elegida a su antojo por los hombres, y una constitución política que evite la guerra) son igualmente el

<sup>26</sup> Immanuel Kant, “Le conflit des facultés”, *op. cit.*, p. 171.

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> *Ibid.*

proceso mismo de la *Aufklärung*, es decir que, en efecto, la revolución es en verdad el hecho que consuma y continúa el proceso mismo de la *Aufklärung*. Y en esa medida, tanto la *Aufklärung* como la revolución son acontecimientos que ya no pueden olvidarse: "Sostengo que, de acuerdo con las apariencias y los signos precursores de nuestra época, puedo predecir al género humano—aun sin ánimo profético— que alcanzará su fin",<sup>29</sup> es decir llegará a un estado tal que los hombres puedan darse la constitución que quieran, y ésta será una constitución que ha de impedir las guerras ofensivas.

Los signos precursores de nuestra época nos muestran entonces que el hombre alcanzará ese fin y que, al mismo tiempo, sus progresos ya no serán puestos en tela de juicio.

En efecto, un fenómeno semejante en la historia de la humanidad *ya no se olvida*, porque ha revelado en la naturaleza humana una disposición, una facultad de progresar tal que ninguna política habría podido, ni siquiera a fuerza de sutileza, deducirla del curso pasado de los acontecimientos: sólo la naturaleza y la libertad, reunidas en la especie humana de conformidad con los principios internos del derecho, estaban en condiciones de anunciarla, si bien de manera indeterminada y como un acontecimiento contingente en lo que respecta al tiempo. Pero, aun cuando la meta prevista por ese acontecimiento todavía no se hubiera alcanzado, aunque la revolución o la reforma de la constitución de un pueblo acabaran por fracasar, o si, pasado cierto tiempo, todo volviera a los viejos cauces (como predicen hoy algunos políticos), esta profecía política no perdería nada de su fuerza. Pues este acontecimiento es demasiado importante, está demasiado imbricado con los intereses de la humanidad y tiene una influencia demasiado vasta sobre todo el mundo para que los pueblos no vuelvan a evocarlo en oportunidad de circunstancias favorables, y recuerden durante la crisis nuevas tentativas de esa índole; puesto que en una cuestión tan importante para la especie humana, es menester que la constitución proyectada alcance por fin en cierto momento la solidez que la enseñanza de experiencias reiteradas no podría dejar de darle en todos los espíritus.<sup>30</sup>

Creo que este texto es de extremo interés, no sólo, por supuesto, dentro de la economía misma del pensamiento kantiano, sino en cuanto se da como una

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 173 y 174.

predicción, un texto profético sobre el sentido y el valor que ha de tener, no, insistamos, la revolución, que de todos modos siempre corre el riesgo de recaer en el antiguo cauce, sino la revolución como acontecimiento, como tipo de acontecimiento cuyo contenido mismo carece de importancia, pero cuya existencia en el pasado constituye una virtualidad permanente y, para la historia futura, la garantía del no olvido y la continuidad de una marcha hacia el progreso.

Quería solamente situarles ese texto de Kant sobre la *Aufklärung*. En la próxima hora, trataremos de leerlo con mayor detenimiento. Pero quería situárselos, a la vez por el contexto en que se ubicó, su relación con el público, su relación con la *Aufklärung* mendelssohniana, por el tipo de cuestiones que plantea y por el hecho de que, en cierta forma, es el origen, el punto de partida de toda una dinastía de cuestiones filosóficas. En efecto, me parece que esas dos preguntas (qué es la Ilustración y qué es la revolución), que son las dos formas bajo las cuales Kant ha planteado la cuestión de su propia actualidad, no han dejado de asediar, si no a toda la filosofía moderna desde el siglo XIX, sí al menos a una gran parte de ella. Después de todo, la *Aufklärung*, a la vez como acontecimiento singular que inaugura la modernidad europea y como proceso permanente que se manifiesta y se utiliza como moneda de cambio en la historia de la razón, el desarrollo y la instauración de las formas de racionalidad y técnica, la autonomía y la autoridad del saber, todo eso, esa cuestión de la *Aufklärung*—si lo prefieren: de la razón y del uso de la razón como problema histórico—, ha atravesado, me parece, todo el pensamiento filosófico desde Kant hasta nuestros días. La otra actualidad con que se topa Kant, la revolución—la revolución a la vez como acontecimiento, como ruptura y conmoción en la historia, como fracaso, y como fracaso casi necesario, pero al mismo tiempo con un valor, y un valor operativo en la historia y el progreso de la especie humana— es también otra gran cuestión de la filosofía. Y estaría tentado de decir que, en el fondo, Kant fundó a mi juicio las dos tradiciones, las dos grandes tradiciones críticas entre las cuales se repartió la filosofía moderna.

Digamos que, en su gran obra crítica—la de las tres *Críticas* y sobre todo la primera de ellas—, Kant sentó las bases, fundó esa tradición de la filosofía crítica que plantea la cuestión de las condiciones en que es posible un conocimiento verdadero. Y a partir de ahí podemos decir que todo un sector de la filosofía moderna, desde el siglo XIX, se presentó, se desarrolló como analítica de la verdad. Es este tipo de filosofía el que vamos a reencontrar ahora bajo la forma de la filosofía, digamos, analítica anglosajona.

Pero dentro de la misma filosofía moderna y contemporánea hay otro tipo de cuestión, otro modo de interrogación crítica: la que vemos surgir, justamente, en la cuestión de la *Aufklärung* o el texto sobre la revolución. Esta otra tradición crítica no plantea la cuestión de las condiciones en que es posible un conocimiento verdadero; es una tradición que pregunta: ¿qué es la actualidad? ¿Cuál es el campo actual de nuestras experiencias? ¿Cuál es el campo actual de las experiencias posibles? No se trata de una analítica de la verdad, se trataría de lo que podríamos llamar una ontología del presente, una ontología de la actualidad, una ontología de la modernidad, una ontología de nosotros mismos.

Y me parece que la elección filosófica a la que nos enfrentamos actualmente es la siguiente. Es preciso optar o bien por una filosofía crítica que se presente como una filosofía analítica de la verdad en general, o por un pensamiento crítico que adopte la forma de una ontología de nosotros mismos, una ontología de la actualidad. Y esta forma de filosofía, desde Hegel a la Escuela de Fráncfort, pasando por Nietzsche, Max Weber, etc., ha fundado un tipo de reflexión al cual, desde luego, me asocio en la medida de [mis] posibilidades.\*

Hasta aquí llegamos. Vamos a hacer entonces un descanso de cinco minutos, si les parece, y después pasará a la lectura un poco más meticolosa de ese texto sobre la *Aufklärung* cuyo entorno he tratado simplemente de esbozar.

\* Con referencia a Kant y su opúsculo, el manuscrito habla de un "punto de arraigo de cierta forma de reflexión a la cual se asocian los análisis que me gustaría hacer".

## Clase del 5 de enero de 1983

### Segunda hora

*La idea de minoría de edad: ni impotencia natural ni privación autoritaria de derechos – Salida del estado de minoría de edad y ejercicio de la actividad crítica – La sombra de las tres Críticas – Dificultad de emancipación: pereza y cobardía; fracaso anunciado de los liberadores – Los resortes del estado de minoría de edad: superposición obediencial ausencia de razonamiento; confusión entre uso privado/uso público de la razón – Las inflexiones problemáticas del final del texto de Kant.*

LUEGO DE ALGUNAS PALABRAS GENERALES sobre este texto [concerniente a] la *Aufklärung*, querría que iniciáramos un análisis un poco más preciso de, al menos, ciertos momentos importantes del texto. Hay toda una parte de éste que se refiere muy precisamente a problemas de legislación, y de legislación religiosa, que se planteaban en Prusia en ese momento, 1784, y que no voy a tocar. No es que no sean interesantes o significativos, pero habría que entrar en un trabajo de detalles y precisiones históricas del que –tengo que confesarlo sin más– no soy capaz. Por lo tanto, vamos a dejar eso a un lado. Me dedicaré, en cambio, a varios otros puntos teóricos.

Si les parece, leamos el texto, al menos su primer párrafo: “¿Qué es la Ilustración? [*Was ist Aufklärung?* era la pregunta, y la respuesta es: la Ilustración es; Michel Foucault] *La salida del hombre de su minoría de edad, de la que él mismo es responsable*”.<sup>1</sup> Y en ese momento Kant precisa los dos elementos de su

<sup>1</sup> Immanuel Kant, “Qu’est-ce que les Lumières?”, en *La Philosophie de l’histoire*, trad. de Stéphane Piobetta, París, Gonthier, 1947, p. 46 [trad. esp.: “Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, en *Filosofía de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002].

definición. Primero, minoría de edad, es decir "incapacidad de valerse del entendimiento sin la dirección de otro". Minoría de edad de la que [el hombre mismo] es responsable, porque "la causa de ello no radica en un defecto del entendimiento, sino en una falta de decisión y coraje para valerse de él [del entendimiento; Michel Foucault] sin la dirección de otro. *Sapere aude!* Ten el coraje de valerte de tu entendimiento. Tal el lema de la Ilustración".<sup>2</sup> Ése es entonces el primer párrafo.

Querría detenerme ante todo en la primera palabra que encontramos en la definición de la Ilustración, la palabra "salida" (*Ausgang*). Y al respecto, me gustaría hacer unas cuantas observaciones. Digamos, de manera muy esquemática, que en las especulaciones filosóficas sobre la historia, y Dios sabe lo numerosas que eran en el siglo XVIII, la designación del momento presente se hacía en general de tres maneras posibles. Una consistía en indicar cuál era la edad del mundo en la cual se encontraban por entonces, cierta edad del mundo que sería distinta de las otras en virtud de algún carácter propio o que estaría separada de ellas por algún acontecimiento dramático. Por ejemplo, ¿pertecemos o no a una era de decadencia?\* Segundo, la designación del momento presente podía hacerse por referencia a un acontecimiento más o menos inminente, cuyos signos anunciadores podían advertirse: un estado de paz perpetua, como antaño el Imperio de los Últimos Días o la tercera edad del mundo. O bien el momento presente podía definirse como un momento de transición, pero un momento de transición por el cual se ingresaba a un estado estable, permanente y consumado. En suma, ése era el momento que describía por ejemplo Vico en el último capítulo de los *Principes de la philosophie de l'histoire*, que se titula "Ojeada al mundo político antiguo y moderno considerado en relación con las metas de la ciencia moderna".<sup>3</sup> Allí, Vico recuerda lo que ha definido como la marcha general de toda sociedad: aristocracia, luego libertad popular, luego monarquía. Al comienzo del capítulo recuerda que Cartago, Capua y Numancia no fueron capaces de recorrer ese camino hasta el final.

<sup>2</sup> Immanuel Kant, "Qu'est-ce que les Lumières?", *op. cit.*, p. 46.

\* En el manuscrito, Foucault cita aquí como ilustración de esta perspectiva el *Político* de Platón.

<sup>3</sup> Giambattista Vico, *Principes de la philosophie de l'histoire*, trad. de Jules Michelet, Paris, Armand Colin, 1963. [El libro citado es un compendio de *Principi di una Scienza Nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*; trad. esp.: *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978 (N. del T.).]

Que sólo Roma lo logró, en principio por un Estado en el cual dominaba la aristocracia, después la libertad republicana hasta Augusto y por último una monarquía que subsistió mientras fue posible resistir a las causas interiores y exteriores que destruyen ese tipo de Estados. Y bien, de la misma manera, dice Vico, estamos hoy en el umbral de ese sistema de una monarquía estable que se mantendrá mientras las causas interiores y exteriores no lo destruyan. “En nuestros días, la más completa civilización parece difundirse entre los pueblos, sometidos en su mayor parte a una pequeña cantidad de grandes monarcas.”<sup>4</sup> Y describe Europa como una suerte de figura compuesta en la cual hay gobiernos aristocráticos al norte, gobiernos populares en los cantones suizos y las Provincias Unidas, y algunas grandes monarquías que representan el modelo de Estado hacia el cual nos encaminamos. “Nuestra Europa brilla con una incomparable civilización; abunda en todos los bienes que hacen la felicidad de la vida humana; en ella encontramos todos los gozos intelectuales y morales.”<sup>5</sup> Ahora bien, es preciso advertir que lo que Kant designa como el momento de la *Aufklärung* no es ni una pertenencia, ni una inminencia, ni una consumación, y ni siquiera, para decirlo con exactitud, un pasaje, una transición de un estado a otro, lo cual, por lo demás, si bien se mira, siempre equivaldría en mayor o menor medida a definir sea una pertenencia, sea una inminencia, sea una consumación. Kant se limita a definir el momento presente como *Ausgang*, desenlace, salida, movimiento por el cual nos desprendemos de algo, sin que nada se diga del lugar hacia donde vamos.

Segunda observación: esa *Ausgang*, esa salida, es la salida del hombre, dice Kant, del estado de minoría de edad. Ahora bien, también en este caso se plantea un problema, a saber: ¿qué es ese hombre, qué es ese agente de la salida que es el hombre? Pero, para decirlo con mayor precisión, ¿se trata en verdad de un agente de la salida? En otras palabras, ¿se trata de un proceso activo o pasivo? Cuando el texto habla de “*der Ausgang des Menschen*”, puede querer decir que, en efecto, el hombre, mediante un acto decisorio, se arranca del estado en el que se encontraba. También puede ser que esté contenido dentro de un proceso que lo desplaza y lo hace pasar del interior al exterior, de un estado a otro. Además, es obvio que no podemos dejar de preguntarnos qué es ese hombre que sale de tal modo. ¿Hay que entender la especie humana

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 358 (Vico escribe “difundida” en vez de “difundirse”).

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 360.

en cuanto especie? ¿Hay que leerlo como la sociedad humana en cuanto elemento universal dentro del cual se reúnen las diferentes razones individuales? ¿Se trata de ciertas sociedades humanas portadoras de esos valores? ¿Se trata de los individuos? ¿De qué individuos, etc.? “Salida del hombre”, se limita a decir el texto.

Para terminar, la tercera observación, la tercera interrogación, va a referirse al final mismo del párrafo. En efecto, por un lado, si observamos el comienzo de éste, el comienzo de la definición, la Ilustración es “*la salida del hombre de su minoría de edad, de la que él mismo es responsable*”. Y al leer el comienzo de ese párrafo, se tiene la impresión de que Kant designa un movimiento, un movimiento de salida, una separación que está efectuándose y que constituye precisamente el elemento significativo de nuestra actualidad. Ahora bien, resulta que, al final del párrafo, aparece un tipo muy distinto de discurso. Ya no un discurso de descripción, sino un discurso de prescripción. Kant ya no describe lo que pasa; dice “*Sapere aude!* Ten el coraje de valerte de tu entendimiento. Tal el lema de la Ilustración”. En fin, aunque digo que es una prescripción, la cosa es un poco más complicada. Kant utiliza la palabra *Wahlspruch*, que es divisa, blasón. La *Wahlspruch* es, en efecto, una máxima, un precepto, una orden que se imparte, que se imparte a los otros o a uno mismo, pero al mismo tiempo —y en este aspecto el precepto de la *Wahlspruch* constituye divisa y blasón— es algo mediante lo cual uno se identifica y puede distinguirse de los otros. La utilización de una máxima como precepto es pues, a la vez, una orden y una marca distintiva. Como ven, todo esto hace que no sea fácil ni claro decir qué puede entender Kant al hablar de la Ilustración como “salida del hombre de su minoría de edad”.

Éstas son algunas cuestiones de conjunto. Tratemos ahora de entrar un poco más en el texto y ver cómo puede esa descripción ser al mismo tiempo una prescripción, qué es ese hombre que debe salir, y en qué consiste la salida, pues tales son los tres interrogantes con que tropezamos de inmediato.

Primer punto que es menester dilucidar: ¿qué entiende Kant por ese estado de minoría de edad del que habla y del que dice que el hombre está saliendo, y del que señala asimismo que es preciso que el hombre salga, puesto que da a éste la orden de hacerlo? Primero, ese estado de minoría de edad no debe confundirse en ningún caso con un estado de impotencia natural. No es algo así como la infancia de la humanidad. Un poco más adelante, Kant emplea una expresión que los traductores franceses (hay dos

versiones en francés)<sup>6</sup> no tradujeron bien. Me refiero a la palabra alemana *Gängelwagen*, que designa esa especie de cochecitos que se utilizaban en el siglo XVIII para ceñir a los niños: se los ponía en algo parecido a un trapecio con ruedas, que los hacía caminar. Kant dice que los hombres se encuentran actualmente en una suerte de *Gängelwagen* (no se trata en modo alguno de las “angarillas” o el “corralito” que mencionan las traducciones),<sup>7</sup> [lo cual] sugiere con claridad que el hombre está en un estado de infancia. Sin embargo, al comienzo del segundo párrafo, Kant dice que, en realidad, ese estado de minoría de edad en el cual se encuentra el hombre no es de ninguna manera una impotencia natural, toda vez que los hombres son, de hecho, perfectamente capaces de conducirse por sí solos. Tienen absoluta capacidad de hacerlo, y hay sencillamente algo —que será preciso determinar: un defecto, una carencia o una voluntad o cierta forma de voluntad— que hace que no sean capaces. Por lo tanto, no confundamos ese estado de minoría de edad con lo que algunos filósofos podían designar como el estado de infancia natural de una humanidad que no ha adquirido todavía los medios y las posibilidades de su autonomía.

Segundo, si en esta noción de minoría de edad no se trata de una impotencia natural, ¿se trata de una noción jurídica o político-jurídica, referida al hecho de que los hombres se encuentran actualmente privados del ejercicio legítimo de sus derechos, en función de alguna circunstancia, sea que, en efecto, hayan renunciado por voluntad propia a éstos en un acto fundacional e inicial, sea porque se los haya despojado de ellos mediante algún ardid o alguna violencia? Pero también en este caso hay que señalar que Kant no habla de eso. Por otra parte, lo dice a las claras: si los hombres se encuentran en este estado de minoría de edad, si se ponen bajo la dirección de los otros, no es porque los otros se hayan adueñado del poder y ni siquiera porque éste se les haya confiado en un acto esencial, fundacional e instaurador. Es, dice, porque los hombres no son capaces o no quieren conducirse a sí mismos, y porque otros se han prestado servicialmente a tomarlos bajo su conducción.<sup>8</sup> Kant se refiere a un acto o, mejor, a una actitud, un modo de comportamiento, una forma de voluntad que es general y

<sup>6</sup> Además de la versión de Stéphane Piobetta que utilizó para este curso, Foucault podía consultar la traducción de Jules Barni, en Immanuel Kant, *Éléments de métaphysique de la doctrine du droit*, París, A. Durand, 1855.

<sup>7</sup> Immanuel Kant, “Qu’est-ce que les Lumières?”, *op. cit.* (trad. de S. Piobetta), p. 47.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 46.

permanente y que no crea en absoluto un derecho, sino simplemente una especie de situación de hecho en la que, por complacencia y de alguna manera gracias a una cortesía ligeramente teñida de cálculo y astucia, pues bien, resulta que algunos han tomado la dirección de los demás. Pero lo que muestra de manera aun mucho más clara es que no se trata de la privación de un derecho, que no se trata de ningún modo de un estado de minoría de edad jurídica en el cual los hombres sean incapaces y estén privados de utilizar facultades que les son propias; son los ejemplos mismos que Kant da de ese estado de minoría de edad: "Si tengo un libro que me hace las veces de entendimiento", "si tengo un director de conciencia" (Kant emplea la palabra *Seelsorger*) que me hace las veces de *Gewissen* (de conciencia moral), "si tengo un médico que decide mi régimen por mí", entonces "no es necesario que me afane".<sup>9</sup> Y para él esto ejemplifica el estado de minoría de edad. Tomar un libro que hace las veces de entendimiento (*Verstand*), tomar un director que hace las veces de conciencia (*Gewissen*), tomar un médico que dicta la dieta: eso es lo que caracteriza, ejemplifica, manifiesta en concreto el significado de encontrarse en un estado de minoría de edad. Como podrán advertir, no se trata en absoluto de un estado de dependencia natural, no se trata de ninguna manera de una situación en la cual el individuo se vea privado de sus derechos a raíz de una desposesión cualquiera (jurídica o política), y advertirán también que ni siquiera se trata de una forma de autoridad que el mismo Kant considere como ilegítima. Jamás consideró ilegítimo que hubiera libros o que se leyeran libros. Ni siquiera consideraba, sin duda, que tener un director de conciencia (un *Seelsorger*) fuera ilegítimo, y tampoco, desde luego, recurrir a un médico. Sin embargo, ¿dónde se situaba el estado de dependencia? En la manera como el individuo hacía jugar con respecto a sí mismo esas tres autoridades: la del libro, la del director de conciencia y la del médico; [en] la manera como el individuo sustituía su propio entendimiento por el libro, al que atribuía ese papel. La manera como, al hacer actuar su conciencia moral, la sustituía por la conciencia moral de un director de conciencia que le decía qué había que hacer. Y, para terminar, cierta manera de valerse de su saber técnico en lo concerniente a su propia vida, de tal modo que sustituía lo que él mismo podía saber, decidir o prever acerca de ésta, por el saber que de ella tenía un médico.

Ahora bien, creo no exagerar la interpretación del texto si digo que, [debajo de] esos tres ejemplos en apariencia extraordinariamente anodinos y familiares

<sup>9</sup> Immanuel Kant, "Qu'est-ce que les Lumières?", *op. cit.*, p. 46.

(el libro, el director de conciencia, el médico), encontramos, claro, las tres *Críticas*. Por un lado, se plantea sin duda la cuestión del *Verstand*; en el segundo ejemplo, el del *Seelsorger*, advertimos el problema de la conciencia moral, y con el problema del médico, vemos al menos uno de los núcleos que van a constituir más adelante el ámbito propio de la *Crítica del juicio*. Tres ejemplos concretos, tres ejemplos sin jerarquía tradicionalmente filosófica, jurídica o política bien notoria como son los del libro, el director de conciencia y el médico, pero pese a ello allí están las tres *Críticas*. Y me parece que, en consecuencia, es preciso leer ese análisis de la minoría de edad en función de las tres *Críticas* que están ahí, subyacentes e implícitas, en el texto.

Y entonces podrán ver cómo van a completarse, atraerse y hacerse mutuamente necesarios la empresa crítica y el proceso de la *Aufklärung*. En efecto, ¿qué es la *Crítica de la razón pura* si no lo que nos enseña a dar a nuestro *Verstand* (a nuestro entendimiento) el uso que es legítimo, es decir: dentro mismo de los límites de nuestra razón? Pero si es menester utilizar nuestro *Verstand* dentro de los límites mismos que muestra la analítica de la razón, pues bien, también es preciso que demos a nuestro entendimiento, concreta, personal e individualmente, un uso autónomo sin referirnos a la autoridad de un libro. Ahora bien, estas dos vertientes —la vertiente crítica y la vertiente *Aufklärung*, si se quiere, de la cuestión del *Verstand* (utilizar el *Verstand* sólo dentro de los límites legítimos, pero hacer un uso autónomo de nuestro propio *Verstand*)—, estas dos necesidades, estas dos obligaciones, estos dos principios, se responden uno a otro, no sólo bajo la forma de la complementariedad (no vayas más allá de los límites, pero da un uso autónomo a tu entendimiento), sino también en la medida en que, por desbordar los límites legítimos de la razón, nos vemos obligados a apelar a una autoridad que va a ponernos, justamente, en un estado de minoría de edad. Desbordar los límites críticos y ponerse bajo la autoridad de otro son las dos vertientes de aquello contra lo cual Kant se levanta en la *Crítica*, aquello de lo cual el proceso mismo de la *Aufklärung* debe liberarnos. De ese modo se designan, creo, al menos de manera velada, la reflexión crítica y el análisis de la *Aufklärung* o, mejor, la inserción de la crítica en el proceso histórico de la *Aufklärung*.

Podríamos decir otro tanto con respecto al segundo ejemplo, que es el del *Seelsorger*, el del *Gewissen*. La *Crítica de la razón práctica* nos enseñará que no debemos hacer depender nuestro deber de nuestro destino ulterior, y al mismo tiempo hay que comprender que debemos utilizar nuestra conciencia para

determinar nuestra conducta. También aquí la complementariedad se marca con mucha facilidad, toda vez que, cuando procuramos que nuestro deber dependa no de la forma pura del imperativo, sino de lo que suponemos nuestro destino ulterior, confiamos la determinación de nuestra conducta, no a nosotros mismos, lo cual significaría ser mayores de edad, sino a un *Seelsorger*, un *Seelsorger* que bien puede ser útil en unos cuantos casos, pero que no debe ser el principio mismo de nuestra voluntad. Y llegará a ser el principio de nuestra voluntad si procuramos, justamente, fundar nuestra conducta moral en lo que debe ser nuestro destino ulterior. Así, vemos esbozarse de una manera que me parece bastante clara, aunque sea discreta, la relación entre la limitación que debemos imponer a la reflexión crítica y la autonomización por el proceso de la *Aufklärung*. Salir de la minoría de edad y ejercer la actividad crítica son, a mi juicio, dos operaciones que están ligadas, y cuyo vínculo se deja ver en esos tres ejemplos o, en todo caso, en los dos primeros de esos tres ejemplos.

Ese lazo de pertenencia entre la crítica y la *Aufklärung*—lazo implícito, entonces— no se formula, pero tengo la impresión de que podríamos encontrar sus efectos y algo así como sus ecos a través de todo el texto. [En] la insistencia, por ejemplo, que Kant pone en mostrar que el estado de minoría de edad no se debe a nadie más que al hombre mismo, tenemos, creo, algo que hace eco y responde en términos empíricos, por decirlo así, a lo que la crítica trataba de analizar cuando no se daba en modo alguno por objeto la refutación de los errores transmitidos, inculcados y creídos, sino que se daba el proyecto de mostrar cómo y por qué razones pueden nacer necesariamente las ilusiones que nos hacemos. De la misma manera, cuando Kant dice en su texto sobre la *Aufklärung* que los hombres son responsables de su propio estado de minoría de edad—a tal punto que, si se liberaran, y cuando de algún modo se los liberara autoritariamente de su *Gängelwagen* (del andador que los guía como si fueran niños), bien, en ese caso tendrían miedo de desplomarse, no serían capaces de caminar y de salvar siquiera las zanjas más fáciles, y caerían—, me parece que tenemos algo parecido a la imagen simétrica e inversa del famoso vuelo de la razón que, al ir más allá de sus límites, ni siquiera sabe que no habrá atmósfera alguna para sostenerla. Sea como fuere, el sistema de ecos entre la *Crítica* y este análisis de la actualidad de la *Aufklärung* es bastante claro en el texto. Discreto, pero claro.

Pase lo que pasare con esas relaciones entre crítica y *Aufklärung*, creo que, de manera general, de todo el comienzo del texto puede retenerse, en primer lugar, que la minoría de edad de la que la *Aufklärung* debe hacernos salir se

define por una relación entre el uso que damos o podríamos dar a nuestra razón y la dirección (la *Leitung*) de los otros. Gobierno de sí, gobierno de los otros: el estado de minoría de edad se caracteriza sin duda en esa relación, esa relación viciada. Segundo, la superposición de la dirección de los otros al uso que podríamos y deberíamos dar a nuestro propio *Verstand* o *Gewissen*, etc., ¿a qué se debe? No se debe a la violencia de una autoridad: se debe simplemente a nosotros mismos, a cierta relación con nosotros mismos. Y Kant caracteriza esa relación con nosotros mismos con palabras que toma del registro de la moral. Dice "pereza", dice "cobardía" (*Faulheit, Feigheit*).<sup>10</sup> Y creo que con ello —habría que estudiarlo un poco más— no apunta a defectos morales, sino, en sustancia, a una especie de déficit en la relación de autonomía consigo mismo. La pereza y la cobardía son las que nos llevan a no otorgarnos la decisión, la fuerza y el coraje de tener con nosotros mismos la relación de autonomía que nos permita servirnos de nuestra razón y nuestra moral. Y por consiguiente, lo que la *Aufklärung* deberá hacer, lo que está haciendo, es justamente redistribuir las relaciones entre gobierno de sí y gobierno de los otros. Según Kant, ¿de qué manera se está produciendo esa redistribución del gobierno de sí y el gobierno de los otros? ¿Cómo se produce y cómo es preciso que se produzca, puesto que estamos a la vez en el orden de la descripción y en el orden de la prescripción?

Pues bien, en ese punto el texto se modifica de manera bastante curiosa. En primer lugar, Kant establece que los individuos son incapaces por sí solos de salir de su estado de minoría de edad. ¿Y por qué son incapaces de hacerlo? Exactamente por las mismas razones que se aducen y que explican por qué nos encontramos en estado de minoría de edad y por qué los hombres mismos son responsables de su estado de minoría de edad. Es porque son cobardes, porque son perezosos; por su propio pavor. Insistamos, aun liberados de sus vínculos, aun liberados de lo que los retiene, aun liberados de esta autoridad, pues bien, no tomarían a su cargo la decisión de caminar por sus propios medios y caerían, no porque los obstáculos sean insalvables, sino porque tendrían miedo. Nos encontramos en un estado de minoría de edad porque somos cobardes y perezosos, y no podemos salir de dicho estado de minoría de edad precisamente porque somos cobardes y perezosos.

Ahora, la segunda hipótesis mencionada por Kant: si los hombres no son capaces de salir por sí solos de su estado de minoría de edad, ¿hay individuos

<sup>10</sup> Immanuel Kant, "Qu'est-ce que les Lumières?", *op. cit.*, p. 46.

que, en virtud de su autoridad, de su acción propia sobre los otros, tengan la capacidad de liberarlos de él? Y Kant se refiere a hombres que piensen por sí mismos, es decir que hayan escapado efectivamente y a título individual de esa pereza y esa cobardía y que, al pensar por sí mismos, conquisten sobre los otros la autoridad que éstos precisamente reclaman. Y por lo tanto es esa gente la que, *con cortesía*—decía Kant irónicamente un poco antes—, se adueña de la dirección de los otros.<sup>11</sup> Pero, cuando se adueñan de la dirección de los otros sobre la base de su autonomía, algunos de esos individuos, al tomar conciencia de su propio valor y, también, “de la vocación [*Beruf*] de cada hombre de pensar por sí mismo”,<sup>12</sup> deciden cumplir el papel de liberadores de los demás. En consecuencia, piensan por sí mismos y se apoyan en esa autonomía para tomar la autoridad sobre los otros. Pero se valen de tal manera de esa autoridad sobre los otros, que en cierto modo la conciencia de su propio valor se difunde y llega a ser la constatación y la afirmación de la voluntad de cada hombre de actuar como ellos, es decir pensar por [sí] mismo. Ahora bien, dice Kant, esos individuos que son algo así como jefes espirituales o políticos de los otros no son capaces, en realidad, de hacer salir a la humanidad de su minoría de edad. ¿Y por qué no son capaces? Pues bien, precisamente porque han comenzado por poner a los otros bajo su propia autoridad, de tal modo que esos otros, así acostumbrados al yugo, no toleran la libertad y la liberación que se les otorga. Y fuerzan, obligan a los mismos que quieren liberarlos porque se han liberado a sí mismos, a volver al yugo, a someterse a ese yugo que ellos aceptan por cobardía, por pereza, ese yugo que han aceptado del otro y al que ahora quieren llevar a éste. Por consiguiente, agrega Kant, la ley de todas las revoluciones—recordemos que el texto data de 1784— es que quienes las hacen vuelven a caer necesariamente bajo el yugo de aquellos que han querido liberarlos.

Entonces, como no son los hombres mismos, como no son algunos de los hombres quienes van a llevar a cabo ese proceso de salida, de transformación del estado de minoría de edad en un estado de mayoría de edad, pues bien,

<sup>11</sup> “Que la gran mayoría de los hombres (incluido el sexo débil en su totalidad) tenga también por muy peligroso ese paso adelante hacia su mayoría de edad, además de ser algo lamentable, es aquello en lo cual se afanan muy bien los tutores que, con mucha amabilidad, han tomado a su cargo la tarea de ejercer una elevada dirección sobre la humanidad” (Immanuel Kant, “Qu’est-ce que les Lumières?”, *op. cit.*, p. 46).

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 47.

dice Kant, para ver cómo debe efectuarse la *Aufklärung*, la liberación, la salida del estado de minoría de edad, hay que ver cómo funciona exactamente éste. Y señala que el estado de minoría de edad se caracteriza en cierto modo por la constitución de dos pares indebidos e ilegítimos: [primero,] el par entre la obediencia y la ausencia de razonamiento, y segundo, el par, o al menos la confusión entre dos cosas que deben distinguirse: lo privado y lo público.

Para empezar, el primer par es el siguiente. En las sociedades que conocemos, se admite —así lo quieren hacer creer quienes gobiernan, pero es también lo que creen los gobernados, por cobardía y pereza— que sólo puede haber obediencia cuando hay ausencia de razonamiento. Y Kant da tres ejemplos:<sup>13</sup> el de los oficiales que dicen a sus soldados: no razonen, obedezcan; el del sacerdote que dice a los fieles: no razonen, crean, y el del funcionario fiscal que dice: no razonen, paguen. La palabra, el término utilizado, es *Räsonnieren*, que, como saben, tiene en las *Críticas*, y sobre todo en la *Crítica de la razón pura*, un sentido bastante particular de “raciocinio”,<sup>14</sup> pero que hay que tomar aquí en la acepción de “utilizar la facultad de razonar”. Entonces, en esa estructura del estado de minoría de edad, tenemos el parentesco de la obediencia y la falta del *Räsonnieren*, del uso de la facultad de razonar. Y, dice Kant, de hecho sólo hay un ser en el mundo —no dice cuál—, un “maestro en el mundo”<sup>15</sup> que sea capaz de decir: razonad tanto como queráis, pero obedeced. Se suscita así, desde luego, la cuestión de saber quién es ese maestro, ese único maestro que, en el mundo, dice: razonad tanto como queráis, pero obedeced. ¿Es Dios, es la razón misma, es el rey de Prusia? Verán que, sin lugar a dudas, no es el primero, es un poco la segunda y sobre todo el tercero.

Segundo par que caracteriza el estado de minoría de edad, el constituido por los ámbitos de lo privado y lo público, *Privat* y *Publikum* (ese famoso público del que hablábamos hace un rato). Pero aquí hay que prestar mucha atención. Cuando Kant distingue lo que es privado de lo que es público, no se

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>14</sup> No se encuentra ninguna aparición del término *Räsonnieren* en la *Crítica de la razón pura*. En cambio, la palabra tiene sin duda el sentido de “raciocinio” en Hegel, particularmente en la *Fenomenología del espíritu*. “El raciocinio [*das Räsonnieren*] es la libertad separada del contenido, la vanidad en torno a él”. Cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. de Jean Hyppolite, París, Aubier, 1941, vol. 1, p. 51 [trad. esp.: *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966].

<sup>15</sup> Immanuel Kant, “Qu'est-ce que les Lumières?”, *op. cit.*, p. 48.

refiere en modo alguno o, en todo caso, no se refiere principalmente a dos ámbitos de actividad, uno que sea público por una serie de razones y otro que sea privado por las razones inversas. No aplica la caracterización de "privado" a un ámbito de cosas, sino a determinado uso, un uso, justamente, de las facultades que nos son propias. Y lo que llama "público" no es tanto un dominio preciso de cosas o actividades como cierta manera de hacer actuar y hacer uso de éstas, nuestras facultades.

¿Qué significa el uso privado de las facultades? ¿En dónde hacemos ese uso que Kant llama uso privado de las facultades? Pues bien, en nuestra actividad profesional, en nuestra actividad pública, cuando somos funcionarios, cuando somos los elementos de una sociedad o un gobierno cuyos principios y objetivos son los del bien colectivo. En otras palabras —y aquí hay, si se quiere, una pequeña astucia o, en fin, un pequeño desfase con respecto a los usos que damos a estos mismos términos—, lo que él llama privado es en suma lo que nosotros denominaríamos público o, en todo caso, profesional. ¿Y por qué lo llama privado? Por la simple razón siguiente. En todas esas formas de actividad, en ese uso que hacemos de nuestras facultades cuando somos funcionarios, cuando pertenecemos a una institución, un cuerpo político, ¿qué somos? Somos sencillamente, dice Kant, "las piezas de una máquina".<sup>16</sup> Somos las piezas de una máquina, situadas en un lugar dado, [con] cierto papel preciso que cumplir, mientras que otras piezas de la máquina tienen que desempeñar otros papeles. Y en esa medida, no funcionamos como sujeto universal sino como individuos. Tenemos que hacer un uso particular y preciso de nuestra facultad dentro de un conjunto que, por su parte, está encargado de una función global y colectiva. Eso es el uso privado.

En cuanto al uso público, ¿qué es? Es justamente el uso que damos a nuestro entendimiento y nuestras facultades cuando nos situamos en un elemento universal, cuando podemos aparecer como sujetos universales. Ahora bien, es evidente que ninguna actividad política, ninguna función administrativa, ninguna forma de práctica económica nos ponen en esa situación de sujetos universales. ¿En qué momento nos constituimos como sujetos universales? Pues bien, cuando, como sujetos racionales, nos dirigimos al conjunto de los seres racionales. Y entonces, en esa actividad que es precisamente y por excelencia la del escritor que se dirige al lector, en ese momento, encontramos una dimen-

<sup>16</sup> Immanuel Kant, "Qu'est-ce que les Lumières?", *op. cit.*, p. 49.

sión de lo público que es al mismo tiempo la dimensión de lo universal. O, mejor, encontramos una dimensión de lo universal, y el uso que a la sazón damos a nuestro entendimiento puede y debe ser un uso público.

Por consiguiente, ahora puede verse en qué consiste la minoría de edad y en qué va a consistir la salida de ésta. Hay minoría de edad cada vez que hacemos coincidir, cada vez que superponemos el principio de la obediencia —confundido con el no razonar— y no sólo, por supuesto, el uso privado, sino también el uso público de nuestro entendimiento. Cuando obedecer se confunde con no razonar y cuando, en esa confusión del obedecer y el no razonar, avasallamos lo que debe ser el uso público y universal de nuestro entendimiento, hay minoría de edad. En cambio, habrá mayoría de edad cuando se haya restablecido de alguna manera la justa articulación entre esos dos pares: cuando la obediencia bien separada del *Räsonnieren* (utilizar la razón) valga total y absolutamente y sin ninguna condición en el uso privado (es decir cuando obedecemos en cuanto ciudadanos, en cuanto funcionarios, en cuanto soldados, en cuanto miembros de una comunidad religiosa, etc.) y cuando, por otro lado, el *Räsonnieren* (el uso de la razón) se haga en la dimensión de lo universal, es decir en la apertura a un público con respecto al cual no haya ninguna obligación o, más bien, ninguna relación de obediencia ni de autoridad. En la minoría de edad obedecemos de todas formas, sea en el uso privado o en el uso público, y por lo tanto no razonamos. En la mayoría de edad, disociamos razonamiento y obediencia. Se hace valer la obediencia en el uso privado y la libertad total y absoluta de razonamiento en el uso público. Como se darán cuenta, tenemos aquí la definición de lo que es la *Aufklärung*. Y podrán ver que la *Aufklärung* es exactamente —Kant lo dice— lo contrario de la “tolerancia”.<sup>17</sup> En efecto, ¿qué es la tolerancia? Y bien, la tolerancia es precisamente lo que excluye el razonamiento, la discusión, la libertad de pensar en su forma pública, y sólo los acepta —y los tolera— en lo que es el uso personal, privado y oculto. La *Aufklärung*, por el contrario, será lo que va a dar a la libertad la dimensión de la mayor publicidad en la forma de lo universal, y ya sólo mantendrá la obediencia en ese papel privado, digamos ese papel particular dentro del cuerpo social.

En eso debe consistir entonces el proceso de la *Aufklärung*, el nuevo reparto, la nueva distribución del gobierno de sí y el gobierno de los otros. Ahora bien, ¿cómo se hará esta operación, quién será su agente? Ése es el aspecto en que, por decirlo de algún modo, el texto se da vuelta, y lo hace de manera tal que, hasta

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 53 y 54.

cierto punto, la mayor parte de los principios en los que ha apoyado su análisis se ponen en cuestión, y en alguna medida esto exige, designa el lugar posible del texto sobre la revolución. En efecto, dice Kant, ¿cómo se lleva a cabo la *Ausgang*? Esa *Ausgang*, esa salida, está cumpliéndose; ¿en qué punto nos encontramos? ¿Cuál es, en el proceso de la salida, el punto actual? Y Kant da a esta pregunta una respuesta que es absolutamente tautológica y no dice nada más que la pregunta; dice: estamos “*en marcha hacia la Ilustración*”.<sup>18</sup> Para ser más precisos, el texto alemán dice: estamos en el período, el *Zeitalter*, la era de la *Aufklärung*. A la pregunta: “¿Qué es la *Aufklärung* y dónde nos encontramos en el proceso correspondiente?”, Kant se conforma con responder: nos encontramos en la era de la *Aufklärung*.

Pero, en realidad, para dar a esa pregunta un contenido semejante, Kant apela a una serie de elementos, que son heterogéneos entre sí y, una vez más, ponen en tela de juicio el juego mismo de su análisis. En primer lugar dice: actualmente hay signos anunciadores de ese proceso de liberación, y esos signos muestran la supresión de “obstáculos”<sup>19</sup> que hasta ahora se oponían a que el hombre hiciese uso de su razón. Ahora bien, sabemos que no hay obstáculos a que el hombre haga uso de su razón, puesto que es él mismo, debido a su cobardía y su pereza, quien no la utiliza. Resulta, entonces, que Kant destaca la existencia de esos obstáculos. En segundo lugar, luego de decir y mostrar de manera bastante exhaustiva que no puede haber un agente o agentes individuales de esa liberación, hace tomar parte justamente al rey de Prusia. Hace tomar parte a Federico de Prusia, acerca de quien dice que —y en este aspecto Federico es un agente, es el agente mismo de la *Aufklärung*— no ha prescrito nada en materia de religión. En ese ámbito —como también en el de las ciencias y las artes,<sup>20</sup> aunque, dice Kant, que tiene que zanjar un problema preciso con la legislación religiosa, en ese ámbito la cosa plantea pocos problemas y es relativamente simple—, en el ámbito de la religión, entonces, donde hay muchos más peligros, Federico de Prusia, a diferencia de su sucesor, no ha prescrito nada. Sin embargo, por otro lado, ha asegurado la “tranquilidad pública” de su Estado gracias a un ejército fuerte y “bien disciplinado”.<sup>21</sup> Y en esa libertad

<sup>18</sup> Immanuel Kant, “Qu’est-ce que les Lumières?”, *op. cit.*, p. 53.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>21</sup> *Ibid.*

total de entablar la discusión religiosa, acompañada del establecimiento de un ejército fuerte encargado de velar por la tranquilidad pública, tenemos exactamente, debido a la decisión misma de Federico y su manera de gobernar, el ajuste entre un gobierno de sí que se dé en la forma de lo universal (como discusión pública, razonamiento público y uso público del entendimiento) y, por otro lado, lo que va a ser la obediencia, a la cual estarán obligados todos los que formen parte de una sociedad dada, un Estado dado, una administración dada. Federico de Prusia es la figura misma de la *Aufklärung*, el agente esencial de la *Aufklärung*, ese agente de la *Aufklärung* que redistribuye como se debe el juego entre obediencia y uso privado, universalidad y uso público. Por último —y aquí termina el texto de Kant—, éste menciona, luego de ese papel de Federico de Prusia como agente de la *Aufklärung*, una suerte de pacto que es una tercera manera de poner en tela de juicio lo que acaba de decir. Lo ha puesto en tela de juicio al decir que hay obstáculos que se suprimen. Ha puesto en tela de juicio su propio análisis al hacer desempeñar un papel individual a Federico de Prusia. Y ahora, en la conclusión, pone en tela de juicio el reparto exacto que hacía entre lo que es discusión pública y uso autónomo del entendimiento, por una parte, y obediencia y uso privado, por otro. Menciona lo que considera, lo que llama efectos benéficos de esa apertura de una dimensión pública por el uso de la razón. Y dice —en un texto que, por otra parte, es bastante oscuro, pero creo que se lo puede interpretar así— que al permitir el mayor desarrollo posible de esa libertad pública de pensar, al abrir por consiguiente la dimensión libre y autónoma de lo universal al uso del entendimiento, este entendimiento va a mostrar, de manera cada vez más clara y evidente, que la necesidad de obedecer se impone en el orden de la sociedad civil.<sup>22</sup> Cuanta más libertad dejemos al pensamiento, más seguros estaremos de que el espíritu del pueblo se formará en la obediencia. Y de ese modo vemos perfilarse una transferencia de beneficio político del uso libre de la razón al ámbito de la obediencia privada.

Sin duda pueden advertir que esas tres soluciones o, mejor, esas tres definiciones del proceso de la *Aufklärung* se desplazan y hasta cierto punto contradicen, cuestionan el conjunto del análisis. La molestia manifiestamente sentida por Kant al recurrir al rey de Prusia como agente de la *Aufklärung* explica —en

<sup>22</sup> “¡Razonad tanto como queráis y sobre los temas que os plazcan, pero obedeced!” (*ibid.*, p. 53).

parte, claro está— el hecho de que el agente de la *Aufklärung*, el proceso mismo de la *Aufklärung*, se transfiera, en el texto del que les hablaba la hora anterior —el texto de 1798—, a la revolución. O, más exactamente, no del todo a la revolución, sino a ese fenómeno general que se produce en torno de ella, y que va a ser el entusiasmo revolucionario. El entusiasmo revolucionario como agente de la *Aufklärung* es en el texto de 1798 el sustituto o el sucesor de lo que era el rey de Prusia en el texto de 1784.

Y bien, detengámonos aquí por hoy. A partir de la vez que viene retomaré, pero en una escala muy distinta, con muy otras referencias históricas y documentos muy diferentes, el problema del gobierno de sí y de los otros. Sólo quería indicarles que, en la historia de la filosofía moderna, fue Kant quien introdujo ese tipo de problemática concerniente al análisis de la actualidad.

## Clase del 12 de enero de 1983

### Primera hora

*Recordatorios de método – Determinación del tema de estudio del año – Parrhesía y cultivo de sí – El Tratado de las pasiones de Galeno – La parrhesía: dificultad para circunscribir la noción; referencias bibliográficas – Una noción duradera, plural, ambigua – Platón frente al tirano de Siracusa: una escena de parrhesía ejemplar – El eco de Edipo – Parrhesía contra demostración/enseñanza/discusión – El elemento del riesgo.*

LA VEZ PASADA les recordé brevemente cuál era el proyecto general, es decir: tratar de analizar lo que podemos llamar focos o matrices de experiencia como la locura, la criminalidad, la sexualidad, y hacerlo de acuerdo con la correlación de los tres ejes que constituyen esas experiencias, a saber: el eje de la formación de los saberes, el eje de la normatividad de los comportamientos y, por último, el eje de la constitución de los modos de ser del sujeto. Y procuré indicarles también cuáles eran los desplazamientos teóricos que implicaba ese tipo de análisis, toda vez que se trataba de estudiar la formación de los saberes, la normatividad de los comportamientos y los modos de ser del sujeto en su correlación. Me parece, en efecto, que el análisis de la formación de los saberes, cuando intentamos esbozarla en esta perspectiva, debe hacerse no tanto como la historia del desarrollo de los conocimientos, sino a partir y desde el punto de vista del análisis de las prácticas discursivas y la historia de las formas de veridicción. Ese pasaje, ese desplazamiento del desarrollo de los conocimientos al análisis de las formas de veridicción, constituyó un primer desplazamiento teórico que había que efectuar. El segundo desplazamiento que era preciso efectuar es el que, cuando se trata de analizar la normatividad de los compor-

tamientos, consiste en apartarse de lo que sería una Teoría General del Poder (con todas las mayúsculas correspondientes) o de las explicaciones por la dominación en general, e intentar hacer valer la historia y el análisis de los procedimientos y las tecnologías de gubernamentalidad. Para terminar, el tercer desplazamiento que se trata de efectuar es, creo, el consistente en pasar de una teoría del sujeto, a partir de la cual se intentaría poner de relieve, en su historicidad, los diferentes modos de ser de la subjetividad, al análisis de las modalidades y técnicas de la relación consigo, e incluso a la historia de esa pragmática del sujeto en sus diferentes formas, de las que el año pasado traté de darles algunos ejemplos. Por tanto: análisis de las formas de veridicción; análisis de los procedimientos de gubernamentalidad, y análisis de la pragmática del sujeto y las técnicas del yo. Ésos son entonces los tres desplazamientos que esbocé.

Y les señalé que este año quería retomar algunas de las cuestiones que habían quedado en suspenso en ese recorrido, para insistir precisamente en ciertos aspectos, ciertas cuestiones que marcan mejor la correlación de los tres ejes. Me había dedicado sobre todo, si se quiere, a estudiar uno tras otro cada uno de esos ejes: el de la formación de los saberes y las prácticas de veridicción; el de la normatividad de los comportamientos y la tecnología del poder, y por último el de la constitución de los modos de ser del sujeto a partir de las prácticas de sí. Ahora querría tratar de ver cómo se puede establecer, cómo se establece efectivamente su correlación, y aprehender algunos puntos, algunos elementos, algunas nociones y algunas prácticas que marcan esa correlación y muestran cómo se puede efectuar en los hechos. Y [...], al plantear la cuestión del gobierno de sí y de los otros, querría intentar ver de qué manera el decir veraz, la obligación y la posibilidad de decir la verdad en los procedimientos de gobierno, pueden mostrar que el individuo se constituye como sujeto en la relación consigo y en la relación con los otros. El decir veraz en los procedimientos de gobierno y la constitución de [un] individuo como sujeto para sí mismo y para los otros: de eso querría hablarles este año. Razón por la cual el curso será sin duda un poco discontinuo. En fin, me gustaría tratar de estudiar algunos aspectos de ese problema general, tomando algunas nociones y prácticas particulares.

Entonces, el primer ámbito, el primer *dossier* que querría abrir, es el que conocimos el año pasado, a propósito de la dirección de conciencia y de las prácticas de sí en la Antigüedad de los siglos I y II de nuestra era. Y como recordarán, habíamos dado con una noción bastante interesante, que es la noción

de *parrhesía*<sup>1</sup> [...].\* Una de las significaciones originarias de la palabra griega *parrhesía* es “decirlo todo”, pero en realidad se la traduce mucho más a menudo como “hablar franco”, libertad de palabra, etc. Esta noción de *parrhesía*, que era importante en las prácticas de la dirección de conciencia, era, supongo que lo recuerdan, una noción rica, ambigua, difícil en cuanto designaba en particular una virtud, una cualidad (hay gente que tiene la *parrhesía* y otra que no la tiene); también es un deber (es preciso, sobre todo en una serie de casos y situaciones, dar muestras concretas de *parrhesía*) y, para terminar, es una técnica, un procedimiento: hay personas que saben valerse de la *parrhesía* y otras que no saben hacerlo. Esta virtud, este deber, esta técnica, debe caracterizar entre otras cosas y ante todo a un hombre que está a cargo de algo: ¿de qué? Pues bien, de dirigir a los otros, y en especial de dirigirlos en su esfuerzo, en su tentativa de constituir una relación consigo mismos que sea una relación adecuada. En otras palabras, la *parrhesía* es una virtud, un deber y una técnica que debemos encontrar en quien dirige la conciencia de los otros y los ayuda a constituir su relación consigo mismos. Como recordarán, el año pasado vimos que en la Antigüedad, desde la época clásica hasta la Antigüedad tardía, y particularmente en los dos primeros siglos de nuestra era, se produjo el desarrollo de cierto cultivo de sí que en ese momento tomó tales dimensiones que se podía hablar de una verdadera edad de oro de dicho proceder.<sup>2</sup> Y en ese cultivo de sí, en esa relación consigo, vimos desarrollarse toda una técnica y todo un arte que se aprendían y se ejercían. Vimos que ese arte de sí mismo necesitaba una relación con el otro. Para decirlo de otro modo: uno no puede ocuparse de sí mismo, cuidar de sí mismo, sin tener relación con otro. Y el papel de ese otro consiste precisamente en decir la verdad, decir toda la verdad o, en todo caso, decir toda la verdad que sea necesaria y hacerlo en cierta forma que es justamente la *parrhesía*, traducida, insistamos, como hablar franco.

Acaso se acuerden más particularmente, en esta temática más general, de cierto texto en el cual nos demoramos un poco: el *Tratado de las pasiones* de

<sup>1</sup> Cf. Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, ed. de Frédéric Gros, París, Gallimard/Seuil, 2001, col. Hautes Études, clase del 10 de marzo de 1982, pp. 355-394 [trad. esp.: *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002].

\* Michel Foucault: ¿Prefieren quizá que lo escriba en la pizarra? [*Se oyen ruidos de tizas.*]

<sup>2</sup> Cf. Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet, op. cit.*, clase del 3 de febrero de 1982, pp. 172-174.

Galeno,<sup>3</sup> un texto que es muy interesante, y en el cual vimos en primer lugar la vieja, la antigua, la tradicional temática o, mejor, la doble temática del cuidado de sí y el conocimiento de sí: obligación de todo individuo de cuidar de sí mismo, inmediatamente ligada, como su condición, al conocimiento de sí. No podemos ocuparnos de nosotros mismos sin conocernos. Lo cual nos puso sobre la pista de una cosa interesante que era que el famoso principio, tan fundamental para nosotros, del *gnothi seautón* (el conocimiento de sí), se apoya y resulta ser un elemento de lo que es en esencia el principio más general, a saber: cuidar de sí mismo.<sup>4</sup> En ese texto de Galeno encontramos también la idea de que cuando uno se ocupa de sí mismo, sólo puede hacerlo de una manera continua y permanente. El hombre debe ocuparse de sí mismo no, como en el *Alcibiades* de Platón, en el momento en que el adolescente va a entrar a la vida pública y a hacerse cargo de la ciudad, sino a lo largo de toda su existencia, desde la juventud hasta la consumación de la vejez.<sup>5</sup> En ese mismo texto de Galeno vimos pues que el cuidado de sí, que debe desarrollarse y ejercerse laboriosa, continuamente a lo largo de la vida, no puede prescindir del trabajo del juicio de los otros. Quienes quieren prescindir del juicio de los otros en la opinión que se forman de sí mismos, dice Galeno, caen con frecuencia. Frase que, en un contexto muy distinto, será retomada tan a menudo en la espiritualidad cristiana: quienes precinden de la dirección de los otros caen como hojas en otoño,<sup>6</sup> dirá esa espiritualidad. Y bien, Galeno decía ya: cuando se precinde del juicio de los otros para formarse una opinión de sí mismo, es habitual caerse. En cambio, señala, rara vez se equivocan quienes se ponen en manos de otros en lo que se refiere a la comprobación de su propio valor.

Sobre la base de ese principio, Galeno decía pues que era menester dirigirse a alguien, desde luego, para ayudarse en la constitución de la opinión que uno tenía de sí mismo y en el establecimiento de una relación adecuada consigo.

<sup>3</sup> Claudio Galeno, *Traité des passions de l'âme et de ses erreurs*, trad. de Robert Van der Elst, París, Delagrave, 1914. El análisis que Foucault hace de ese texto se encontrará en *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, pp. 378-382.

<sup>4</sup> Sobre la relación entre "cuidado de sí" y "conocimiento de sí", véase Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, clases de enero de 1982.

<sup>5</sup> Sobre ese movimiento de extensión del cuidado de sí a la totalidad de la existencia, véase Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, clase del 20 de enero de 1982.

<sup>6</sup> La metáfora de las hojas muertas proviene de Isaías (64, 6): "Y caímos todos nosotros como la hoja, y nuestras maldades nos llevaron como el viento".

Necesidad de dirigirse a algún otro. ¿Y quién debía ser ese otro? Éste es uno de los elementos sorpresivos del texto: es que, como recordarán, Galeno no presentaba a ese alguien a quien se debía recurrir como un técnico, ya fuera un técnico de la medicina del cuerpo o de la medicina de las almas, un médico o un filósofo. No, según el texto galénico se trataba de dirigirse a un hombre, con tal de que tuviera la edad suficiente y una reputación lo bastante buena y, además, estuviera dotado de cierta cualidad. Y esa cualidad era la *parrhesía*, el hablar franco. Un hombre de edad, un hombre de buena reputación y un hombre de *parrhesía*: tales eran los tres criterios, necesarios y suficientes, para constituir y caracterizar a quien se necesita a fin de tener una relación consigo. Tenemos por tanto, si se quiere, toda una estructura, todo un paquete de conceptos y temas importantes: cuidado de sí, conocimiento de sí, arte y ejercicio de sí mismo, relación con el otro, gobierno por el otro y decir veraz, obligación de decir la verdad de parte de ese otro. Como ven, en el caso de la *parrhesía* estamos sin duda ante una noción situada en la encrucijada de la obligación de decir la verdad, los procedimientos y técnicas de la gubernamentalidad y la constitución de la relación consigo. El decir veraz del otro, como elemento esencial del gobierno que él ejerce sobre nosotros, es una de las condiciones fundamentales para que podamos entablar la relación adecuada con nosotros mismos que nos dará la virtud y la felicidad.

En eso consistía, si les parece, esta temática general que encontrábamos en Galeno en el siglo II d. C. Me gustaría entonces tomarlo como punto de partida, haciendo notar de inmediato que la noción de *parrhesía*, que encontramos en ese texto y en textos análogos consagrados a la dirección individual de conciencia, desborda con mucho el uso y el sentido que hemos señalado aquí. Digamos que esta noción es en parte una noción "araña", una noción araña que fue bastante poco estudiada; eso hay que decirlo. Ante todo porque, [aunque] los mismos antiguos se refieren a menudo a ella (ya veremos toda la serie de textos donde se trata de la *parrhesía*, y la serie que yo utilizaré dista, por supuesto, de ser exhaustiva), no hay sin embargo —o, en todo caso, son muy pocas— reflexiones directas sobre la noción. Es una noción que se utiliza, una noción que se menciona, y no una noción que se piense y se tematice muy directamente como tal. Entre los textos que han llegado hasta nosotros, hay en la práctica uno solo —y para colmo en estado fragmentario— que está efectivamente consagrado a la *parrhesía*. Y ese tratado pertenece al más importante de los epicúreos de los primeros siglos de nuestra era. Es el tratado de Filodemo, del que hay fragmen-

tos que fueron publicados y que podrán encontrar —sin traducción, por lo demás, sólo el texto griego— en la colección Teubner.<sup>7</sup> Al margen de eso, no contamos con una reflexión directa de los propios antiguos sobre esta noción de *parrhesía*. Por otra parte, es una noción que, si se quiere, no se integra de manera identificable y localizable dentro de tal o cual sistema conceptual o doctrina filosófica. Es un tema que corre de un sistema a otro, de una doctrina a otra, de tal modo que es bastante difícil definir con exactitud su sentido e identificar su economía precisa.

Cuestión bibliográfica sobre la noción de *parrhesía*. Al margen, claro está, del texto de Filodemo, apenas los hay o, en todo caso, yo no conozco más que los siguientes: primero, en la *Real Encyclopädie* (la Pauly/Wissowa),<sup>8</sup> un artículo consagrado a “*parrhesía*”, que fue escrito hace mucho tiempo (en 1938-1939), justo antes de la guerra, creo, por Philippson.<sup>9</sup> Segundo, un libro importante escrito en Italia por Scarpat, que data de 1964<sup>10</sup> y donde tenemos un recorrido que es interesante, metódico, de esta noción, con una muy curiosa elisión de todas sus significaciones, valores y usos para, precisamente, la dirección individual. Todo lo concerniente al uso político de la noción, todo lo concerniente, asimismo, a su uso religioso, está bien; en cambio, [la obra está] llena de lagunas en lo que respecta a la dirección de conciencia individual. Por último, encontrarán en las actas del VIII congreso de la Asociación Guillaume Budé,

<sup>7</sup> Filodemo, *Peri parrêsias*, ed. de Alexander Olivieri, Leipzig, Teubner, 1914. En Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., pp. 370-372, se encontrará un análisis de este texto.

<sup>8</sup> La *Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, Metzler, 1894-1980, es un diccionario enciclopédico alemán fundamental. A veces se lo cita en forma abreviada como *PW*, es decir Pauly-Wissowa, el nombre de los primeros compiladores. Es posible consultar dos nuevas ediciones más manejables: Konrat Ziegler, Walther Sontheimer y Hans Gärtner (comps.), *Der Kleine Pauly: Lexikon der Antike*, 5 vols., Stuttgart, Alfred Druckenmüller, 1964-1975, y Hubert Cancik y Helmuth Schneider (comps.), *Der Neue Pauly: Enzyklopädie der Antike*, Stuttgart, Metzler, 1996-2002.

<sup>9</sup> No se encuentra nada semejante en la bibliografía completa de los escritos de Philippson (en Robert Philippson, *Studien zu Epikur und den Epikureern*, Hildesheim, Olms, 1983, pp. 339-352). Pero es probable que Foucault se refiera aquí al artículo “Philodemos”, en *Pauly's Realencyclopädie...*, op. cit., vol. 19-2, 1938, columnas 2.444-2.482, dedicado al tratado de Filodemo sobre la *parrhesía*.

<sup>10</sup> Giuseppe Scarpat, *Parrhesia: storia del termine et delle sue traduzioni in latino*, Brescia, Paideia Editrice, 1964.

fechado en 1968, un artículo en francés dedicado justamente a Filodemo y a su tratado de la *parrhesía*, firmado por Marcello Gigante.<sup>11</sup>

Desde mi punto de vista, lo que merece retenerse de esta noción de *parrhesía* es ante todo —voy a decir cosas muy elementales— su muy prolongada perdurabilidad, su muy extenso uso durante toda la Antigüedad, porque ya encontramos ese uso —volveremos a ello con más detalle, claro está, hoy y la vez que viene— bien establecido, bien definido, en grandes textos clásicos, trátase de Platón o de Eurípides, y luego a través de toda otra serie de textos (Isócrates, Demóstenes, Polibio, Filodemo, Plutarco, Marco Aurelio, Máximo de Tiro, Luciano, etc.); y volveremos a encontrarla, en los días postreros de la Antigüedad, en la espiritualidad cristiana, por ejemplo en las *Cartas a santa Olimpiades*,<sup>12</sup> la “Carta del exilio”<sup>13</sup> o el *Tratado sobre la providencia*,<sup>14</sup> también en Doroteo de Gaza<sup>15</sup> constatamos un uso muy importante, muy rico y hasta cierto punto muy novedoso de la noción de *parrhesía*. Y en los textos latinos, aunque la traducción misma del término sea un poco fluctuante, no esté del todo fijada, reencontramos desde luego el tema. Lo reencontramos en Séneca,<sup>16</sup> lo reencontramos, claro, en los historiadores e igualmente en los teóricos de la retórica

<sup>11</sup> Marcello Gigante, “Philodème et la liberté de parole”, en Association Guillaume Budé, *Actes du VIII<sup>e</sup> congrès, Paris, 5-10 avril 1968*, París, Les Belles Lettres, 1970. Véase el análisis de ese texto en Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet, op. cit.*, pp. 371-374.

<sup>12</sup> Juan Crisóstomo, *Lettres à Olympias*, introducción, traducción y notas de Anne-Marie Malingrey, París, Cerf, 1947, col. Sources chrétiennes, núm. 13 [trad. esp.: *Cartas a santa Olimpiades*, Madrid, Aspas, 1944].

<sup>13</sup> Juan Crisóstomo, *Lettre d'exil: a Olympias et à tous les fidèles*, introducción, traducción y notas de Anne-Marie Malingrey, París, Cerf, 1964, col. Sources chrétiennes, núm. 103 (en el sentido, aquí, de la confianza: 3-55, p. 72; 16-51, p. 138, y 17-9, p. 140).

<sup>14</sup> Juan Crisóstomo, *Sur la providence de Dieu*, introducción, traducción y notas de Anne-Marie Malingrey, París, Cerf, 1961, col. Sources chrétiennes, núm. 79. Según Anne-Marie Malingrey (nota 2, pp. 66 y 67), en el triple sentido de una seguridad confiada (XI-12, p. 67), una libertad de palabra de quien transmite la palabra de Dios (XIV-6, p. 205) o una seguridad valerosa frente a las persecuciones (XIX-11, p. 241, y XXIV-1, p. 272).

<sup>15</sup> Doroteo de Gaza, *Œuvres spirituelles par Dorothee de Gaza*, introducción, texto griego, traducción y notas de Lucien Regnault y Jacques de Préville, París, Cerf, 1963, col. Sources chrétiennes, núm. 72 [trad. esp.: *Conferencias—Vida de Dositeo*, col. Nepsis, Victoria (Argentina), Ecuam, 1990]. La *parrhesía* tiene el sentido ya sea de seguridad confiada (1613B, p. 112, o 1661C, p. 226) o de desvergüenza culpable (1665A-D, pp. 235 y 236).

<sup>16</sup> Para un análisis de la *libertas* en Séneca, véase Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet, op. cit.*, pp. 385-388.

como Quintiliano.<sup>17</sup> Y entonces, otras tantas traducciones, con una serie de palabras como *licentia*, *libertas*, *oratio libera*, etc. La noción, por lo tanto, tiene una gran perdurabilidad.

En segundo lugar, pluralidad de los registros en los cuales encontramos la noción, porque, una vez más, se la puede identificar con mucha claridad, bastante bien definida, en la práctica de la dirección individual, pero se la utiliza asimismo en el campo político. Y también en éste tiene toda una pluralidad de significaciones que son interesantes y que van a sufrir una evolución muy considerable desde la democracia ateniense hasta el Imperio Romano. Se la utiliza —ésta será una de las cosas que voy a tratar de estudiar en las clases próximas— en los confines de lo que podríamos llamar la dirección individual y el campo político, y más precisamente en torno del problema del alma del príncipe: ¿cómo debe dirigirse el alma del príncipe, y cuál es la forma del discurso verdadero que es necesaria a la vez para que el príncipe, en cuanto individuo, se constituya una relación adecuada consigo mismo que garantice su virtud, y también de manera tal que, debido a ello y gracias a esa enseñanza, llegue a ser un individuo moralmente valioso, un gobernante capaz de hacerse cargo y ocuparse no sólo de sí mismo sino de los otros? ¿Cuál es pues el tipo de discurso que ha de permitir al príncipe cuidar de sí mismo, encargarse de sí mismo y también de aquellos a quienes gobierna? ¿Cómo gobernar al príncipe de modo tal que éste pueda gobernarse a sí mismo y [gobernar] a los otros? Éste será uno de los puntos en los que querría insistir. Por otra parte, también encontramos esta noción en el campo de la experiencia y la temática religiosas, donde tenemos un muy curioso e interesante cambio, deslizamiento y, en fin, inversión casi de un polo a otro de la noción de *parrhesia*, ya que en el punto de partida la encontramos con el sentido de la obligación del maestro de decir todo lo que corresponde en materia de verdad al discípulo, y luego vamos a reencontrarla con la idea de la posibilidad de que el discípulo diga al maestro todo lo que concierne a sí mismo. Es decir que se pasará de un sentido del concepto de *parrhesia* que la sitúa como obligación por parte del maestro de decir lo que es verdad al discípulo, al [de] obligación por parte del discípulo de decir lo que es real de sí mismo al maestro.

Por último, una tercera razón que hace a la riqueza de esta noción es que, sea cual fuere [su] valoración bastante general y constante (ya les he dicho: es

<sup>17</sup> Sobre la definición que Quintiliano propone de la *parrhesia* (*libertas*), cf. *infra*, nota 23.

una virtud, es una cualidad), en su torno hay en realidad mucha ambigüedad, y su valoración no era ni del todo constante ni del todo homogénea. Se verá por ejemplo que la *parrhesía* cínica, el hablar franco cínico, está lejos de ser un concepto y un valor absolutamente unívocos. Y en la propia espiritualidad cristiana, veremos que la *parrhesía* puede muy bien tener el sentido de la indiscreción, indiscreción que lleva a parlotear de todo acerca de uno mismo.

Todo esto debe parecerles a la vez abstracto, impreciso, enredado y fluctuante. Tratemos entonces, si quieren, de avanzar un poco y ser más precisos. Ahora, no quería retomar paso a paso la historia de esta noción. Voy a tomar, si les parece, un texto medio, un caso medio, un ejemplo medio de *parrhesía*, que en la historia se sitúa justamente a medio camino entre la edad clásica y la gran espiritualidad cristiana de los siglos IV y V, y cuando, dentro del campo de una filosofía tradicional pero a la vez bien definida, vamos a ver actuar esta noción. Lo cual equivale a decir, desde ya, que voy a tomar ese ejemplo de *parrhesía* en un texto de Plutarco, autor medio en todos los sentidos del término. Entonces, hay una cantidad enorme de textos de Plutarco —ya volveremos a ello, además— que están consagrados [o, mejor], que hacen uso de la noción de *parrhesía*, pues rara vez, insistamos, se reflexiona sobre ésta en sí misma. Encontramos ese texto de Plutarco en las *Vidas paralelas*, el párrafo V de la “Vida de Dión”, paginación 960a. Allí vemos más o menos quién es Dión: el hermano de Aristómaca. Pero ustedes seguramente no saben quién era Aristómaca. Era una de las dos esposas oficiales de Dionisio, tirano de Siracusa. Dionisio tenía dos mujeres. Una era Aristómaca, y el joven hermano de ésta se llamaba Dión. Y éste —que tendría en la vida de Siracusa, con respecto a Dionisio el Viejo y sobre todo con respecto a Dionisio el Joven, una importancia considerable— es el Dión que sería discípulo, corresponsal, garante, aval, anfitrión de Platón, cuando éste viajó a Sicilia. Y a través de él Platón entablaría la relación real y concreta con la vida política de Siracusa y la tiranía de Dionisio.

En ese texto consagrado a Dión, entonces, Plutarco recuerda que éste, hermano menor de Aristómaca, era un joven dotado de bellas cualidades: magnanimidad, coraje y capacidad de aprender.<sup>18</sup> Sin embargo, habida cuenta de que este joven vivía en la corte de un tirano como Dionisio, pues bien, se había

<sup>18</sup> Plutarco, “Dion”, 959d, cap. 4, en *Vies parallèles*, trad. de Bernard Latzarus, París, Classiques Garnier, 1950-1955, vol. 3, p. 110 [trad. esp.: “Dión”, en *Vidas paralelas*, vol. 3, Buenos Aires, Anaconda, 1947].

acostumbrado poco a poco al miedo, la “servidumbre” y los placeres. Y a causa de ello, estaba “lleno de prejuicios”, es decir que —esto con referencia evidente a los temas estoicos o estoicizantes— no se había hecho mella en la calidad misma de su naturaleza, pero en su alma se habían depositado unas cuantas opiniones falsas, hasta el día en que el azar —un “genio” benevolente, dice Plutarco—<sup>19</sup> hizo llegar a Platón a las costas de Sicilia. Y entonces Dión lo conoció, ingresó a su escuela y aprovechó las lecciones impartidas por su maestro. Reapareció a la sazón su verdadera buena naturaleza y, dice Plutarco —en este punto abordamos las cosas—, “en el candor juvenil de su alma”, Dión forjó la esperanza de que Dionisio (su cuñado, el tirano), “bajo la influencia de las mismas lecciones” que él había recibido, experimentara “los mismos sentimientos” y “se dejara ganar con facilidad al bien. En su entusiasmo, hizo todo lo posible para que Dionisio trabara relación con Platón y escuchara sus lecciones”.<sup>20</sup> Y he aquí que ahora comparten la escena Platón, Dión y Dionisio.

Iniciada entonces la conversación entre ellos, su sustancia versó sobre la virtud, pero en especial sobre la valentía. Platón mostró que los tiranos de todo tienen más que de valientes; luego, apartándose de ese tema, se extendió sobre la justicia e hizo ver que la vida de los justos era feliz, y desdichada la de los injustos [por lo tanto, lección acerca de la virtud y sus diferentes elementos, sus diferentes componentes, las diferentes formas de virtud: coraje, justicia; Michel Foucault]. Incapaz de soportar esos discursos [referidos al hecho de que la vida de los justos era feliz, e infeliz la de los injustos; Michel Foucault], el tirano no ocultó su descontento al ver a los asistentes acoger con admiración las palabras del gran hombre, que los fascinaba. Por fin, en el colmo de la ira y la exasperación, Dionisio preguntó a Platón: “¿Qué has venido pues a hacer a Sicilia?”. Y Platón respondió: “A buscar un hombre de bien”. El tirano replicó: “¡Por los dioses, es evidente que aún no lo has encontrado!”. Dión creyó que la ira de Dionisio no pasaría de allí, y acompañó a Platón, que tenía prisa por partir, a un trirreme que llevaría a Grecia a Polis el espartano. Pero Dionisio rogó secretamente a éste que diera muerte a Platón, de ser posible durante la travesía; de lo contrario, que al menos lo vendiera. “Ningún daño le hará esto”, dijo, “y,

<sup>19</sup> “Fue un genio [*daimon tis*], según parece, el que, sentando desde lejos las bases de la libertad de los siracusanos y preparando la caída de la tiranía, condujo a Platón de Italia a Siracusa” (Plutarco, *op. cit.*, p. 110).

<sup>20</sup> *Ibid.*

como es justo, será igualmente feliz aun esclavo.” Por eso Polis se apresuró, según se dice, a vender a Platón en Egina, puesto que había guerra entre esta ciudad y Atenas, y un decreto de los eginetas disponía que todo ateniense capturado en su territorio fuera vendido. Esos incidentes no disminuyeron el favor y la confianza de que Dión gozaba ante Dionisio. Tuvo aquél que desempeñar las más grandes embajadas; y, enviado a Cartago, se granjeó en ella una admiración extraordinaria. Era prácticamente el único a quien el tirano toleraba la *parrhesía*, y le dejaba decir osadamente cuanto se le ocurriese. Así lo atestigua su discusión a propósito de Gelón [Gelón era un siracusano que había ejercido el poder antes de Dionisio; Michel Foucault]. Un día, al parecer, Dionisio se mofó del gobierno de Gelón, a quien llamaba el hazmerreír de Sicilia [en realidad, es un juego de palabras; en griego, reír es *gelán* y, por consiguiente, Gelón: *Gelón/gelán*; entonces, Dionisio hacía bromas tontas sobre el nombre de Gelón y decía que éste era el hazmerreír de Sicilia; Michel Foucault]; y, como los cortesanos simulasen admirar ese juego de palabras, Dión fue el único en mostrar su desaprobación. “Pese a todo”, señaló, “eres tirano gracias a Gelón, que inspiró una confianza que tú has aprovechado; pero, después de haberte visto actuar, ya no confiaremos en nadie” [y Plutarco comenta esta declaración parresíastica de Dión a Dionisio; Michel Foucault]. Pues en realidad, continuó, es notorio que Gelón hizo de una ciudad gobernada por un monarca el más hermoso de los espectáculos, y Dionisio lo convirtió en el más espantoso.<sup>21</sup>

Y bien, creo que aquí tenemos, en cierto modo, una escena ejemplar de lo que es la *parrhesía*. Un hombre se yergue frente a un tirano y le dice la verdad.

En fin, es preciso mirar las cosas un poco más de cerca. Verán ante todo que, de alguna manera, la escena está desdoblada. Hay dos individuos que, uno tras otro, dan pruebas de *parrhesía*. En primer lugar está Platón. Al dar su gran lección clásica y famosa sobre la virtud, sobre el coraje, sobre la justicia, la relación entre justicia y felicidad, Platón habla con veracidad. Dice la verdad. La dice en su lección y la dice también en la réplica viva que dirige a Dionisio cuando éste, irritado por sus lecciones, le pregunta qué ha venido a hacer a Sicilia: he venido a buscar a un hombre de bien (con lo cual da a entender que Dionisio no es ese hombre de bien). Como ven, la palabra *parrhesía* no se utiliza con referencia a Platón, aun cuando nos encontremos en una suerte de escena matricial de la *parrhesía*. Y además, segundo elemento, segundo momento

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 110 y 111.

de la escena —o, mejor, prolongación de esta escena—, Dión, discípulo de Platón, aparece, tras la partida y el castigo de éste, como la persona que, aun a despecho de esa punición y ese castigo tan visibles y espectaculares, no deja de ser quien sigue diciendo la verdad. La dice y, con respecto a Dionisio, se encuentra en una situación un poco diferente de la situación de Platón. No es el profesor que enseña. Es aquel que, al lado de Dionisio, en cuanto su cortesano, su allegado, su cuñado, toma a su cargo decir la verdad, darle consejos y, llegado el caso, replicar cuando el tirano dice cosas que son falsas o están fuera de lugar. Y la palabra *parrhesía* se pronuncia efectivamente en relación con Dión: junto a Dionisio y luego de la gran lección de Platón, Dión es quien hace uso de *parrhesía*. Es el parresiasta, es el verídico, Dión el verídico.\*

Querría —porque la idea, finalmente, se me ocurrió tarde (para ser más exacto, temprano: esta mañana)— comparar esta escena con otra en la que la distribución de los personajes es bastante similar, porque se trata de un tirano (*tyrannos*) y del hermano de su mujer, y de aquel que dice la verdad. No sé hasta qué punto no habría que analizar de manera un poco más detenida la analogía de estructura entre ambas escenas. Ustedes deben conocer bien la escena en que el cuñado del tirano viene a decirle la verdad; el tirano no quiere escucharla y le contesta: en realidad, si quieres decirme la verdad, no es en absoluto por buenas razones, es porque quieres ocupar mi lugar. A lo cual el cuñado responde: pero no, comprende tan sólo mi caso, piensa ante todo en eso.

Lo primero que has de considerar es si puede haber quien prefiera gobernar con temores e inquietudes, a dormir tranquilamente, ejerciendo el mismo imperio. Porque yo nunca he preferido el título de rey al hecho de reinar efectivamente; como no lo preferirá nadie que piense prudentemente. Ahora, en efecto, sin inquietud de ninguna especie, tengo de ti todo lo que quiero; y si yo fuera el rey tendría que hacer cosas contra mi voluntad. ¿Cómo, pues, me ha de ser más grata la dignidad real que la autoridad y el poder libre de toda inquietud? No ando tan equivocado que prefiera otras cosas que no sean las que dan honra y provecho. Ahora, por tanto, todo el mundo me sonrío; todos me saludan con afecto, todo el que necesita algo de ti, me adula, porque en esto está el logro de

\* El manuscrito prolonga así el análisis de esta escena: "Escena de dos componentes: el componente filosófico que enseña a las almas y les dice la verdad; el componente político con el soberano en medio de la corte; esos dos componentes se reúnen en la discusión tradicional: sobre tiranía/felicidad/justicia".

sus deseos. ¿Cómo es posible, pues, que yo renuncie a estas ventajas por obtener el título de rey? Un espíritu sensato no puede obrar tan neciamente; pero ni llegué jamás a acariciar tal idea, ni sería nunca cómplice de otro que quisiera ponerla en ejecución.<sup>22</sup>

Dice, entonces: no temas nada; me acusas de querer ocupar tu lugar al decirte que vayas a buscar la verdad. No quiero en modo alguno procurar tu lugar, estoy bien donde estoy, al encontrarme en esta situación de privilegio y ser uno de los primeros de la ciudad, junto a ti. No ejerzo el poder, sino simplemente la autoridad, la autoridad tradicional. En cuanto a ti, bien, ve ante todo a Pytho y pregunta si te he comunicado con exactitud el oráculo. Ve a buscar tú mismo la verdad. Te la he dicho al venir de Pytho. No me crees, ve tú mismo entonces. Se trata, desde luego, de Creonte que se dirige a Edipo. Pues bien, hasta cierto punto y de la misma manera, tenemos de algún modo esa situación típica, ejemplar del tirano que ejerce el poder, a quien el ejercicio del poder enceguece, y a cuyo lado alguien, que resulta ser su cuñado (el hermano de su mujer), viene a decirle la verdad. Viene a decir la verdad y el tirano, justamente, no lo escucha. Bien, en el texto de Plutarco encontramos distribuida más o menos de la misma manera esa escena edípica.

Intentemos ahora ver un poco qué es esa *parrhesía* que actúa en el texto de Plutarco. ¿Cómo se la va a caracterizar? En este punto tal vez voy a extremar las precauciones, pero les pido que me perdonen, porque me gustaría que las cosas quedaran bastante claras. Cuando se trata de definir qué es la *parrhesía*, es menester ser prudente e ir paso a paso. ¿Qué lleva a Plutarco a decir que Dión practica la *parrhesía*? La practica como, por otra parte, también Platón lo hace, aunque no se mencione a éste con referencia a ello. Y bien, la *parrhesía* es en primer lugar el hecho de decir la verdad. Lo que distingue a Dión de los cortesanos que rodean a Dionisio es, justamente, que estos últimos se ríen cuando el tirano hace una broma tonta y simulan tomarla como un rasgo de ingenio, no porque sea verdad, sino porque son adulones. El parresíasta será quien diga la verdad y, por consiguiente, se diferencie de todo lo que pueda ser mentira y adulación. *Parrhesiázesthai* es decir la verdad. Pero es obvio que no es cualquier forma de decirla. Y también es obvio, por ejemplo, que cuando

<sup>22</sup> Sófocles, *Edipe-roi*, versos 584-602, en *Tragedias*, vol. 1, trad. de Paul Mazon, París, Les Belles Lettres, 1958, p. 230 [trad. esp.: *Edipo rey*, en *Tragedias completas*, Madrid, Cátedra, 1998].

Platón decía, en uno de sus diálogos, que la vida de los justos es dichosa y la de los injustos es desdichada —y Dios sabe que lo dijo muchas veces—, no daba en cada caso muestras de *parrhesía*. Sólo lo hace en esa situación y en ese contexto preciso. Y también Dión da muestras de *parrhesía* cuando dice a Dionisio: Gelón inspiraba confianza a la ciudad y de tal modo ésta era feliz; pero tú ya no le inspiras confianza, y por lo tanto la ciudad es desdichada. Sin embargo, cuando en la frase siguiente Plutarco retoma esa idea y dice: en efecto, la ciudad gobernada por Gelón representaba el espectáculo más bello, y la ciudad gobernada por Dionisio, el espectáculo más espantoso, no hace sino reiterar lo que decía Dión. Lo repite, pero no da pruebas de *parrhesía*. Podemos decir entonces que la *parrhesía* es sin duda una manera de decir la verdad, pero lo que la define no es ese contenido mismo de verdad. La *parrhesía* es una manera determinada de decir la verdad. Pero ¿qué significa una “manera de decir la verdad”? ¿Y cómo podemos analizar las diferentes maneras de decir la verdad? ¿Dónde situar la manera de decir la verdad que caracteriza la *parrhesía*?

Comencemos, si les parece, por eliminar rápidamente unas cuantas hipótesis. Digamos en forma esquemática que, de ordinario, las maneras de decir la verdad se analizan o bien por la estructura misma del discurso, o bien por la finalidad de éste, o bien, si se quiere, por los efectos que esa finalidad acarrea sobre la estructura, y con ello los discursos se analizan según su estrategia. Las diferentes maneras de decir la verdad pueden aparecer como otras tantas formas, sea de una estrategia de la demostración, sea de una estrategia de la persuasión, sea de una estrategia de la enseñanza, sea, por fin, de una estrategia de la discusión. ¿Forma parte la *parrhesía* de una de esas estrategias? ¿Es la *parrhesía* una manera de demostrar, es una manera de persuadir, es una manera de enseñar, es una manera de discutir? Examinemos rápidamente estos cuatro interrogantes.

Es evidente que la *parrhesía* no participa de una estrategia de la demostración: no es una manera de demostrar. Podemos advertirlo a las claras en el texto de Plutarco, donde tenemos toda una serie de ejemplos de *parrhesía*. Platón, desde luego, demuestra, al hacer su gran teoría sobre lo que es la virtud, lo que son la justicia y el coraje, etc. Pero no sólo da pruebas de *parrhesía* en la demostración, también las da en su réplica a Dionisio. En cuanto al propio Dión, no hace ninguna demostración; se conforma con dar consejos, se conforma con enunciar aforismos, sin ningún desarrollo demostrativo. Por lo tanto, la *parrhesía* puede en efecto utilizar elementos de la demostración. Al hacer ciertas demostraciones puede haber *parrhesía*. Después de todo, cuando Galileo escriba sus

*Diálogos*, dará muestras de *parrhesía* en un texto demostrativo. Pero no la definirán ni la demostración ni la estructura racional del discurso.

Segundo, ¿es la *parrhesía* una estrategia de la persuasión? ¿Forma parte de un arte que sería el de la retórica? En esta cuestión, sin duda, las cosas son un poco más complicadas porque, como se verá, por un lado la *parrhesía* como técnica, como procedimiento, como manera de decir las cosas, puede y a menudo debe efectivamente utilizar los recursos de la retórica; por otro, la *parrhesía* (el hablar franco, la veridicidad) va a encontrar su lugar en ciertos tratados retóricos, y a encontrarlo en ellos como una figura de estilo, una figura de estilo que, por lo demás, es bastante paradójica y curiosa. Pero —en el capítulo 2 del libro IX, párrafo 27—, [cuando] Quintiliano hace lugar, entre las que denomina figuras del pensamiento (ya volveremos a todo esto), a la *parrhesía* (a la veridicidad, al hablar franco), la presenta como la más despojada de todas las figuras. ¿Qué más despojado, dice, que la verdadera *libertas*?<sup>23</sup> Desde su punto de vista, la *parrhesía* es una figura de pensamiento, pero como el grado cero de la retórica, cuando la figura de pensamiento consiste en no utilizar ninguna figura. No por ello deja de ser cierto, como advertirán, que entre *parrhesía* y retórica hay todo un núcleo de cuestiones, toda una red de interferencias, proximidades, entrelazamientos, etc., que habrá que tratar de desenredar. Pero de manera general es posible decir que la *parrhesía* no puede definirse simplemente, dentro del campo de la retórica, como un elemento que participa de ésta. Por una parte porque, como hemos visto, la *parrhesía* se define fundamental, esencial y primordialmente como el decir veraz, mientras que la retórica es una manera, un arte o una técnica de disponer los elementos del discurso con el fin de persuadir. Pero que ese discurso diga o no la verdad no es esencial para la retórica. Y, por otra parte, la *parrhesía* es capaz, como pueden ver, de adoptar formas muy diferentes, porque la habrá tanto en el discurso extenso de Platón como en los aforismos o las réplicas breves de Dión. No hay una forma retórica específica de la *parrhesía*. Y, en especial, su finalidad no consiste tanto en persuadir, no se trata forzosamente de persuadir. Es cierto, cuando Platón imparte

<sup>23</sup> Quintiliano, *Institution oratoire*, libros VIII-IX, trad. de Jean Cousin, París, Les Belles Lettres, 1978, vol. 5 [trad. esp.: *De institutione oratoria*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, ed. bilingüe, 1999]: "Podría decirse lo mismo de ese lenguaje libre que Cornificio llama licencia y los griegos, *parrhesía*. ¿Qué más despojado de toda figura que una verdadera libertad [*quid enim minus figuratum quam vera libertas*]?" (*op. cit.*, p. 177).

la lección a Dionisio, procura en efecto persuadirlo. Cuando Dión aconseja a Dionisio, lo hace para que éste siga sus consejos, y en esa medida la *parrhesía* [corresponde] claramente, como la retórica, [a] la voluntad de persuadir. Podría apelar, debe apelar a procedimientos retóricos. Pero ése no es necesariamente su objetivo y su finalidad. Es innegable que cuando Platón responde a Dionisio: he venido a buscar un hombre de bien en Sicilia, y da a entender con ello que *no lo encuentra, hay allí algo que es del orden del desafío, del orden de la ironía, del orden del insulto o la crítica*. No lo hace para persuadirlo. Del mismo modo, cuando Dión señala a Dionisio que su gobierno es malo, en tanto que el de Gelón era bueno, pronuncia un juicio, una opinión, no procura persuadir. Creo por tanto que la *parrhesía* no debe clasificarse o comprenderse desde el punto de vista de la retórica.

Tampoco es una manera de enseñar: no es una pedagogía. Pues si bien es cierto que la *parrhesía se dirige siempre a alguien a quien se quiere decir la verdad*, no se trata por fuerza de enseñarle. Se le puede enseñar, y eso es lo que Platón quería hacer, pero en las escenas de las que acabo de hablarles hay toda una brutalidad, toda una violencia, todo un costado brusco de la *parrhesía* que es muy diferente de lo que puede ser un procedimiento pedagógico. El parresiasta, el que dice la verdad de esta forma, pues bien, arroja la verdad a la cabeza de aquel con quien dialoga o a quien se dirige, sin que pueda comprobarse ese progreso propio de la pedagogía que va de lo conocido a lo desconocido, de lo simple a lo complejo, del elemento al conjunto. Incluso es posible decir, hasta cierto punto, que en la *parrhesía* hay algo que es del todo opuesto a algunos de los procedimientos de la pedagogía, al menos. En particular, nada más alejado —éste será un aspecto importante al que habrá que volver— que la *parrhesía* de lo que es la famosa ironía socrática o socrático-platónica. ¿En qué consiste esa ironía socrática? Pues bien, se trata de un juego en el cual el maestro finge no saber y lleva al alumno a formular lo que no sabía que sabía. En la *parrhesía*, al contrario, como si fuera una verdadera antiironía, quien dice la verdad la arroja a la cara de ese interlocutor, una verdad tan violenta, tan abrupta, dicha de una manera tan tajante y definitiva que el otro no puede más que callarse, sofocarse de furia o pasar a un registro muy distinto que es, en el caso de Dionisio con respecto a Platón, el intento de asesinato. Lejos de que aquel a quien nos dirigimos descubra en sí mismo, gracias a la ironía, la verdad que no sabía que sabía, aquí estamos en presencia de una verdad que no puede aceptar, que no puede rechazar y que lo conduce a la injusticia, la desmesura, la locura, la ce-

guera... Hay en ello un efecto que es exactamente, no sólo antiirónico, sino incluso antipedagógico.

Cuarta pregunta: ¿no es entonces la *parrhesía* una manera determinada de discutir? No participa de la demostración, no participa de la retórica, no participa de la pedagogía. ¿Podríamos decir que participa de la erística?<sup>24</sup> ¿No se trataría, en efecto, de cierta manera de enfrentar a un adversario? ¿No habría en la *parrhesía* una estructura agonística entre dos personajes que se sitúan cara a cara y libran una lucha en torno de la verdad? En cierto sentido, creo que nos acercamos mucho más a su valor cuando ponemos de relieve su estructura agonística. Pero no me parece que la *parrhesía* sea parte integrante de un arte de la discusión, toda vez que el arte de la discusión permite el triunfo de lo que uno cree verdadero. De hecho, en las dos figuras que vemos en escena —en el caso de Platón frente a Dionisio o en el de Díón frente a ese mismo Dionisio—, no se trata tanto de una discusión en la que uno de los discursos procure imponerse a otro. Por un lado está uno de los interlocutores que dice la verdad y se preocupa en el fondo por decirla lo más rápido, lo más fuerte, lo más claramente posible; y frente a él, el otro que no responde, o que responde con otra cosa y no con discursos. Y si retomamos este episodio importante de Dionisio y Platón, veremos cómo se juega la cosa: por una parte, Platón enseña. Dionisio no es ni persuadido, ni adoctrinado, ni vencido en una discusión. En el momento de la conclusión de la enseñanza, el tirano sustituye el lenguaje (la formulación de la verdad por el lenguaje) por una victoria que no es la victoria del *logos*, que no es la victoria del discurso, sino la victoria de la violencia, la violencia pura, pues Dionisio hace vender a Platón como esclavo en Egina.

Resumamos (hemos ido un poco despacio, pero creo que había que descartar todo eso). Digamos que la *parrhesía* es, pues, cierta manera de decir la verdad, y hay que saber en qué consiste esa manera. Pero ésta no forma parte ni de la erística y un arte de discutir, ni de la pedagogía y un arte de enseñar, ni de la retórica y un arte de persuadir, y tampoco de un arte de la demostración. Del mismo modo, creo que no damos con lo que es la *parrhesía*, no podemos

<sup>24</sup> Se entiende por este término un arte de la controversia y el debate (del griego *eris*, disputa, querrela; la diosa Eris es la diosa de la Discordia) desarrollado sobre todo por la escuela de Megara (siglos V y IV a. C.). En un texto célebre (capítulo 2 de *Sobre las refutaciones sofísticas*), Aristóteles distingue los argumentos didácticos, dialécticos, críticos y erísticos (definidos como argumentos que llegan a conclusiones sobre la base de premisas probables sólo en apariencia).

aislarla, no podemos comprender lo que la constituye, ni en el análisis de las formas internas del discurso ni en los efectos que éste se propone alcanzar. La *parrhesía* no se encuentra en lo que podríamos llamar estrategias discursivas. Entonces, ¿en qué consiste, visto que no está en el discurso mismo ni en sus estructuras? Habida cuenta de que no podemos inscribirla en la finalidad del discurso, ¿dónde será posible situarla?

Y bien, retomemos la escena o las dos escenas de la *parrhesía* e intentemos poner de manifiesto los elementos que contribuyen a constituirla. Platón y Dión son personas dotadas de *parrhesía*, la utilizan, se sirven de ella, en formas muy diferentes, se trate de lecciones, aforismos, réplicas, consejos o juicios. Pero, sean cuales fueren las formas en que se dice esa verdad, sean cuales fueren las formas que utiliza esta *parrhesía* cuando se recurre a ella, siempre la hay cuando el decir veraz se expresa en condiciones tales que el hecho de decir la verdad, y el hecho de haberla dicho, van a entrañar o pueden o deben entrañar consecuencias costosas para quienes la han proferido. En otras palabras, creo que si queremos analizar qué es la *parrhesía*, no debemos hacer el análisis desde el aspecto de la estructura interna del discurso, ni desde el punto de vista de la finalidad que el discurso verdadero procura alcanzar en el interlocutor, sino, antes bien, por el lado del riesgo que el decir veraz plantea para el locutor mismo. La *parrhesía* debe buscarse en el efecto que su propio decir veraz puede producir en el locutor, el efecto de contragolpe que el decir veraz puede producir en el locutor a partir del efecto que genera en el interlocutor. Para expresarlo de otra manera, decir la verdad en presencia de Dionisio, el tirano que se encoleriza, es abrir para quien la dice cierto espacio de riesgo, plantear un peligro en el que la existencia misma del locutor va a estar en juego, y eso constituye la *parrhesía*. Ésta debe situarse, por tanto, en lo que liga al locutor al hecho de que lo que él dice es la verdad, y a las consecuencias que se deducen del hecho de haberla dicho. En las escenas aludidas, Platón y Dión son personas que practican el *parrhesiázesthai*, que practican la *parrhesía*, toda vez que, en efecto, dicen actualmente la verdad y, al decirla, se exponen, ellos que la han dicho, a pagar el precio o cierto precio por haberla dicho. Y en este caso no es cualquier precio el que están dispuestos a pagar y el que en el decir veraz afirman estar dispuestos a pagar: ese precio es la muerte. Tenemos aquí, si se quiere —y por eso tomo esta escena como una escena matricial, ejemplar para la *parrhesía*—, el punto donde los sujetos se proponen por voluntad propia decir la verdad, y aceptan en forma voluntaria y explícita que ese decir veraz podría costarles la

vida. Los parresiastas son aquellos que, en última instancia, aceptan morir por haber dicho la verdad. O, más exactamente, son aquellos que se proponen decir la verdad a un precio no determinado, que puede llegar hasta su propia muerte. Y bien, ahí está, me parece, el nudo de lo que es la *parrhesía*. No queirría, claro está, que nos detuviéramos en esta formulación un poco patética de la relación entre el decir veraz y el riesgo de muerte, pero, en fin, eso es lo que ahora habría que desentrañar.

Bueno, no sé bien qué hacer. En lo que quiero decir hay, con todo –sin hacer como Pierre Bellemare y poner una publicidad–,<sup>25</sup> una escansión un poco natural. Si les parece, hacemos un descanso de cinco minutos y seguimos. Porque si no lo hacemos, corro el riesgo de continuar media hora, tres cuartos de hora más, y puede ser un poco cansador. Nos reencontramos entonces dentro de cinco minutos.

<sup>25</sup> Alusión a un programa de televisión famoso en la época (“C’est arrivé un jour”) y transmitido por TFI, en el cual Pierre Bellemare mantenía en vilo a su público contando historias inquietantes, y siempre pasaba a una tanda publicitaria en el momento más crítico del relato.

## Clase del 12 de enero de 1983

### Segunda hora

*Puntos de irreductibilidad del enunciado parresiástico al enunciado performativo: apertura de un riesgo indeterminado expresión pública de una convicción personal/puesta en juego de un libre coraje – Pragmática y dramática del discurso – Uso clásico de la noción de parrhesía: democracia (Polibio) y ciudadanía (Eurípides).*

ENTONCES, PARA TRATAR DE DESENTRAÑAR en parte la fórmula general y un poco temblona que les propuse hace un rato –[tomando como] situación límite [la del] parresiasta que se pone de pie, toma la palabra, dice la verdad frente al tirano y arriesga la vida–, voy, en concepto de punto de referencia (se ha convertido en un recurso trillado, pero, después de todo, tal vez sea cómodo), a tomar como contraejemplo, como una forma de enunciación exactamente inversa a la *parrhesía*, lo que denominamos, desde hace ya unos cuantos años, enunciados performativos.<sup>1</sup> Como bien saben, para que haya un enunciado performativo es preciso que exista cierto contexto, más o menos estrictamente institucionalizado, y un individuo que tenga el estatus necesario o se encuentre en una situación bien definida. Dado todo esto como condición para que un enunciado sea performativo, y bien, [un individuo] formula ese enunciado. Y éste es performativo

<sup>1</sup> Cf. las dos referencias esenciales: John Langshaw Austin, *Quand dire, c'est faire* (título original: *How To Do Things with Words*, Cambridge, Harvard University Press, 1962), introducción y traducción de Gilles Lane, París, Seuil, 1970 [trad. esp.: *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, Barcelona, Paidós, 1988], y John Searle, *Les Actes de langage: essai de philosophie du langage* (título original: *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Londres, Cambridge University Press, 1969), trad. de Hélène Pauchard, París, Hermann, 1972 [trad. esp.: *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*, Madrid, Cátedra, 2001].

en cuanto resulta que la enunciación misma efectúa la cosa enunciada.\* Deben conocer un ejemplo archibanal: el presidente de la sesión se sienta y dice: "Queda abierta la sesión". Pese a su apariencia, el enunciado "queda abierta la sesión" no es una afirmación. No es ni verdadero ni falso. Resulta simplemente —y esto es lo esencial— que la formulación "queda abierta la sesión" hace que, por eso mismo, la sesión se abra. E incluso, en un contexto mucho más débilmente institucionalizado pero que, de todos modos, implica un conjunto de ritos y cierta situación bien definida, cuando alguien dice: "le pido perdón", y bien, efectivamente lo pide, y el enunciado mismo "le pido perdón" efectúa la cosa enunciada, a saber, que Fulano ha pedido perdón a Mengano. Ahora, a partir de este ejemplo, retomemos los diferentes elementos de la *parrhesía*, de este enunciado de verdad y, sobre todo, de la escena dentro de la cual aquélla se efectúa. Con ese texto de Plutarco —y hasta cierto punto tenemos aquí un elemento en común con los enunciados performativos— nos encontramos en una situación muy característica, muy conocida, muy institucionalizada: el soberano. El texto lo muestra con claridad: el soberano está ahí, rodeado de sus cortesanos. El filósofo acude a impartir su lección y los cortesanos lo aplauden al darla. La otra escena, también presente en el texto, es muy similar y tiene apenas mínimas diferencias: otra vez el tirano Dionisio en medio de su corte. Los cortesanos están allí, ríen ante los juegos de palabras de Dionisio y alguien, Dión, se pone de pie y toma la palabra. El soberano, los cortesanos, el que dice la verdad: escena clásica (como recordarán, también era la escena de *Edipo*).

Sin embargo, hay una diferencia, que es capital y decisiva. Y es que, en un enunciado performativo, los elementos que se dan en la situación son tales que, una vez proferido el enunciado, se sigue un efecto, un efecto conocido de antemano, regulado de antemano, un efecto codificado que es precisamente aquello en que radica el carácter performativo del enunciado. Mientras que en la *parrhesía*, al contrario, sea cual fuere el carácter habitual, familiar, casi institucionalizado de la situación en la cual se efectúa, la introducción, la irrupción del discurso verdadero determina una situación abierta o, mejor, abre la situación y hace posible una serie de efectos que, justamente, son desconocidos. La *parrhesía* no produce un efecto codificado: abre un riesgo indeterminado. Y ese riesgo indeterminado está, indudablemente, en función de los elementos

\* El manuscrito precisa: "Lo performativo se cumple en un mundo que garantiza que el decir efectúe la cosa dicha".

de la situación. Cuando nos encontramos en una situación como ésta, el riesgo es en cierto modo extremadamente abierto, pues el carácter, la forma ilimitada del poder tiránico, el temperamento excesivo de Dionisio, las pasiones que lo animan, todo eso puede llevar a los peores efectos, y en este caso, en concreto, a la voluntad de dar muerte a quien ha dicho la verdad. Pero, como ven, aunque no se trate de una situación tan extrema como ésta, aun cuando no se trate de un tirano que tiene poder de vida y muerte sobre la persona que habla, lo que va a definir el enunciado de la *parrhesía*, lo que va a hacer precisamente del enunciado de su verdad bajo la forma de la *parrhesía* algo absolutamente singular, entre las otras formas de enunciados y las otras formulaciones de la verdad, es que en la *parrhesía* se abre un riesgo. En el progreso de una demostración que se hace en condiciones neutras no hay *parrhesía* aunque haya enunciado de la verdad, porque quien enuncia de tal modo ésta no corre ningún riesgo. El enunciado de la verdad no abre riesgo alguno si sólo lo consideramos como un elemento en un proceder demostrativo. Pero a partir del momento en que el enunciado de la verdad, sea además desde adentro —piensen en Galileo— o desde afuera de un proceder demostrativo, constituye un acontecimiento irruptivo, que expone al sujeto que habla a un riesgo no definido o mal definido, puede decirse que hay *parrhesía*. En cierto sentido, entonces, se trata de lo contrario del performativo, en el que la enunciación de algo provoca y suscita, en función misma del código general y el campo institucional donde el enunciado performativo se pronuncia, un acontecimiento completamente determinado. Aquí, en cambio, se trata de un decir veraz, un decir veraz irruptivo, un decir veraz que genera una fractura y abre el riesgo: posibilidad, campo de peligros o, en todo caso, eventualidad no determinada. Eso es lo primero, la primera característica.

En segundo lugar —seguimos en la comparación con el enunciado performativo—, ustedes saben muy bien que, en un enunciado performativo, el estatus del sujeto de la enunciación es importante. Quien abre la sesión por el mero hecho de decir “queda abierta la sesión” debe tener además la autoridad de hacerlo y ser su presidente. Quien dice “le pido perdón” sólo emitirá un enunciado performativo a partir del momento en que, efectivamente, esté en una situación tal que, tras haber ofendido a su interlocutor o por encontrarse en tal o cual circunstancia con respecto a éste, pueda o deba pedir perdón. Quien dice “yo te bautizo” debe tener además el estatus que le permite bautizar, a saber, ser al menos cristiano, etc. Pero si ese estatus es indispensable para la

efectuación de un enunciado performativo, poco importa en cambio, para que lo haya, que exista en cierto modo una relación personal entre quien enuncia y el enunciado mismo. En otras palabras, de manera completamente empírica, en lo que respecta al cristiano que dice “yo te bautizo” y hace los gestos que hace, no importa mucho que no crea ni en Dios ni en el diablo. Una vez que haya hecho concretamente ese gesto y pronunciado esas palabras en las condiciones exigidas, habrá bautizado y el enunciado será performativo. En cuanto al presidente que dice “abro la sesión”, no es muy importante que ésta lo aburra mortalmente o lo haga dormir. Habrá dicho “queda abierta la sesión”. Otro tanto con el pedido de perdón: lo que hace que el “le pido perdón” sea performativo no es en modo alguno el hecho de que el sujeto sea sincero cuando pronuncia la frase. Es sencillamente el hecho de haberla pronunciado, aunque piense: te espero en la esquina y ya vas a ver. En la *parrhesía*, por el contrario, y en lo que ella hace, resulta no sólo que esa indiferencia no es posible, sino que aquélla es siempre una especie de formulación de la verdad en dos niveles: un primer nivel que es el del enunciado de la verdad misma (en ese momento, al igual que en el performativo, se dice la cosa y punto), y un segundo nivel del acto parresiástico, de la enunciación parresiástica, que es la afirmación de la verdad de lo que se dice: uno mismo lo cree, lo estima y lo considera en concreto como auténticamente verdadero. Digo la verdad y creo verdaderamente que es verdad, y creo verdaderamente que digo la verdad en el momento de decirla. Ese desdoblamiento o duplicación del enunciado de la verdad por el enunciado de la verdad del hecho de que la pienso y, al pensarla, la digo, es indispensable para el acto parresiástico. En el texto de Plutarco que he escogido, esos dos niveles, por supuesto —como casi siempre pasa—, no se distinguen en forma explícita, y el segundo nivel (el de la afirmación sobre la afirmación) suele estar implícito. No por ello deja de ser cierto que, si observamos los elementos mismos de la escena que constituye la *parrhesía*, veremos con claridad que en ellos hay algo que indica esa afirmación sobre la afirmación. Y ese algo es en esencia el carácter público de la afirmación, y no sólo el carácter público, sino el hecho de que esa *parrhesía*, aquí —no siempre sucederá de este modo—, se da bajo la forma de una escena donde tenemos: el tirano; frente a él, el hombre que habla, que se ha puesto de pie o que imparte su lección y dice la verdad, y además, alrededor, los cortesanos cuya actitud varía según los momentos, la situación, la identidad de quien habla, etc. Y lo manifestado por esta escena, esta suerte de justa, este desafío, es el ritual solemne del decir veraz en el cual el sujeto

compromete lo que piensa en lo que dice, en el cual atestigua la verdad de lo que piensa en la enunciación de lo que dice. En otras palabras, creo que dentro del enunciado parresiástico hay algo que podríamos calificar de pacto: el pacto del sujeto hablante consigo mismo. Pacto que a su turno también tiene dos niveles: el nivel del acto de enunciación y [el nivel], implícito o explícito, a través del cual el sujeto se liga al enunciado que acaba de decir, pero asimismo a la enunciación. Y en ese sentido el pacto es doble. Por un lado, en la *parrhesía* el sujeto dice: ésta es la verdad. Dice que piensa efectivamente esa verdad, y en ese aspecto él mismo se liga al enunciado y a su contenido. Pero también hace un pacto en cuanto dice: soy quien ha dicho esta verdad; por lo tanto, me ligo a la enunciación y corro el riesgo de todas sus consecuencias. La *parrhesía*, pues, [abarca] el enunciado de la verdad y además, por encima de ese enunciado, un elemento implícito que podríamos llamar pacto parresiástico del sujeto consigo mismo, en virtud del cual éste se liga al contenido del enunciado y al propio acto de enunciarlo: soy quien habrá dicho esto. Y [a través de] la justa, el desafío, la gran escena del hombre que se pone de pie frente al tirano y, ante la mirada de toda la corte y para que toda la corte lo oiga, dice la verdad, pues bien, lo que se manifiesta es ese pacto.

Tercera diferencia entre el enunciado performativo y el enunciado parresiástico: un enunciado performativo supone que quien habla tiene el estatus que le permite, al pronunciar su enunciado, efectuar lo que enuncia; es menester ser presidente para abrir efectivamente la sesión, es preciso haber sufrido una ofensa para decir: "te perdono" y para que el "te perdono" sea un enunciado performativo. En cambio, la característica del enunciado parresiástico no es el hecho de que el sujeto que habla tenga tal o cual estatus. Puede ser un filósofo, puede ser el cuñado del tirano, puede ser un cortesano, puede ser cualquiera. Por consiguiente, lo importante y necesario no es el estatus. La característica del enunciado parresiástico es justamente que, al margen del estatus y de todo lo que pueda codificar y determinar la situación, el parresiasta es quien hace valer su propia libertad de individuo que habla. Después de todo, si en virtud de su estatus Platón debía en efecto enseñar su propia filosofía —eso es lo que se le pedía—, tenía la absoluta libertad, cuando Dionisio le hacía una pregunta, de no contestarle: he venido a Sicilia a buscar un hombre de bien (y —se sobrentiende— no lo he encontrado). En cierta forma, esto era algo así como un complemento con respecto a la función estatutaria de Platón en su papel docente. De la misma manera, Dión, en cuanto cortesano, cuñado del tirano,

etc., debía sin duda —tal era su función— dar opiniones juiciosas y buenos consejos a Dionisio para que éste pudiera gobernar como correspondía. Después de todo, sólo incumbía a su decisión decir o no decir: cuando Gelón gobernaba, las cosas estaban bien; y ahora, que gobiernas tú, la ciudad se encuentra en un estado desastroso. Mientras que el enunciado performativo define un juego determinado en que el estatus de quien habla y la situación en la cual se encuentra definen exactamente lo que puede y debe decir, sólo hay *parrhesía* cuando hay libertad en la enunciación de la verdad, libertad del acto por el cual el sujeto dice la verdad, y libertad también de ese pacto mediante el cual el sujeto que habla se liga al enunciado y la enunciación de la verdad. En esa medida, en el corazón de la *parrhesía* no encontramos el estatus social, institucional del sujeto, sino su coraje.

La *parrhesía*—ahora resumo, y les ruego a la vez que me perdonen por haber sido tan lento y vacilante— es pues cierta manera de hablar. Más precisamente, es una manera de decir la verdad. En tercer lugar, es una manera de decir la verdad de tal modo que, por el hecho mismo de decirla, abrimos, nos exponemos a un riesgo. Cuarto, la *parrhesía* es una manera de abrir ese riesgo ligado al decir veraz al constituírnos en cierta forma como interlocutores de nosotros mismos cuando hablamos, al ligarnos al enunciado y la enunciación de la verdad. Para terminar, la *parrhesía* es una manera de ligarnos a nosotros mismos en la forma de un acto valeroso. Es el libre coraje por el cual uno se liga a sí mismo en el acto de decir la verdad. E incluso es la ética del decir veraz, en su acto arriesgado y libre. En esa medida, para esa palabra que, en su uso limitado a la dirección de conciencia, se traducía como “hablar franco”, creo que podemos, si se [le] da esta definición un poco amplia y general, proponer [como traducción] el término “veridicidad”. El parresiasta, quien utiliza la *parrhesía*, es el hombre verídico, esto es: quien tiene el coraje de arriesgar el decir veraz, y que arriesga ese decir veraz en un pacto consigo mismo, en su carácter, justamente, de enunciadore de la verdad. Es el verídico. Y (tal vez podamos volver a esto, no sé si tendremos tiempo) me parece que la veridicidad nietzscheana consiste en una manera determinada de poner en juego esta noción cuyo origen remoto se encuentra en la noción de *parrhesía* (de decir veraz) como riesgo para la persona misma que la enuncia, como riesgo aceptado por quien la enuncia.

Perdónenme toda esta morosidad, pero se trataba de resituar la cuestión de la *parrhesía* en el triple contexto desde el cual querría abordarla. Primero, de adoptarse esta definición de la *parrhesía*, verán desde luego que, de una manera

u otra, se plantea ante todo una cuestión filosófica fundamental. Vemos, en todo caso, que la *parrhesía* pone en juego una cuestión filosófica fundamental: nada menos que el lazo que se establece entre la libertad y la verdad. No [la cuestión], que conocemos bien, de hasta qué punto la verdad circunscribe, limita o restringe el ejercicio de la libertad, sino en cierta forma la cuestión inversa: ¿cómo y en qué medida la obligación de verdad —el “obligarse a la verdad”, el “obligarse por la verdad y el decir veraz”— es al mismo tiempo el ejercicio de la libertad, y un ejercicio peligroso de la libertad? ¿En qué sentido [el hecho de] obligarse a la verdad (obligarse a decir la verdad, obligarse por la verdad, por el contenido de lo que se dice y por el hecho de decirlo) es efectivamente el ejercicio, y el ejercicio más alto, de la libertad? Creo que todo el análisis de la *parrhesía* debe desarrollarse en el marco de esta cuestión.

Segundo, un contexto metodológico más ceñido, más cercano incluso al análisis, y que me gustaría condensar o resumir de la siguiente manera, muy esquemática. Si se adopta la definición general de la *parrhesía* a partir del ejemplo de Plutarco, se advierte que ésta es, por tanto, una manera determinada de hablar de características tales que el enunciado y el acto de enunciación van a tener “efectos de rebote” sobre el sujeto mismo, efectos de rebote no, claro está, bajo la forma de la consecuencia. Quizá no he sido lo bastante claro al respecto, pero si hubo *parrhesía* no fue de hecho porque [Dionisio], de alguna manera, haya querido matar a Platón por haber dicho lo que dijo. Hay *parrhesía*, en sustancia, a partir del momento en que Platón acepta el riesgo de ser exiliado, asesinado, vendido, etc., por decir la verdad. La *parrhesía*, por consiguiente, es la actitud por la cual el sujeto mismo se liga al enunciado, [a] la enunciación y a las consecuencias de uno y otra. Pues bien, si eso es la *parrhesía*, se darán cuenta de que tenemos todo un estrato de análisis posibles en lo concerniente al efecto de discurso. Deben conocer perfectamente los problemas y la distinción que pueden existir entre el análisis de la lengua y los hechos de lengua y el análisis de los discursos. Lo que llamamos o, en todo caso, podríamos llamar pragmática del discurso, ¿qué es? Y bien, es el análisis de aquello que, en la situación real de quien habla, afecta y modifica el sentido y el valor del enunciado. En esa medida, como ven, el análisis o el señalamiento de un enunciado performativo competen con toda exactitud a una pragmática del discurso. Tenemos una situación que es tal, un estatus del sujeto hablante que es tal, que el enunciado “queda abierta la sesión” va a tener cierto valor y cierto sentido, y éstos no serán los mismos si la situación y el sujeto hablante son diferentes.

Si un periodista en un rincón del salón dice “queda abierta la sesión”, lo único que hace es comprobar que la sesión acaba de abrirse. Si el que dice “queda abierta la sesión” es quien la preside, ustedes saben muy bien que el enunciado no tiene el mismo valor ni el mismo sentido. Se trata de un enunciado performativo que abre efectivamente la sesión. Todo esto es sabido. Como ven, el análisis de la pragmática del discurso es el análisis de los elementos y los mecanismos mediante los cuales la situación en que se encuentra el enunciador va a modificar lo que puede ser el valor o el sentido del discurso. El discurso cambia de sentido en función de esa situación, y la pragmática del discurso consiste en eso: ¿en qué aspecto la situación o el estatus del sujeto hablante resultan modificar o afectar el sentido y el valor del enunciado?

Con la *parrhesía* vemos aparecer toda una familia de hechos de discurso que, si se quiere, son muy diferentes, casi lo inverso, la proyección en espejo de lo que llamamos pragmática del discurso. En su caso se trata, en efecto, de toda una serie de hechos de discurso en los que no es la situación real de quien habla lo que va a afectar o modificar el valor del enunciado. En la *parrhesía*, el enunciado y el acto de enunciación van a afectar, de una manera u otra, el modo de ser del sujeto, y a hacer a la vez, lisa y llanamente —si tomamos las cosas bajo su forma más general y neutra—, que quien ha dicho la cosa la haya dicho efectivamente y se ligue, por un acto más o menos explícito, al hecho de haberla dicho. Pues bien, creo que esta retroacción, que hace que el acontecimiento del enunciado afecte el modo de ser del sujeto, o que al producir el acontecimiento del enunciado el sujeto modifique, afirme o, en todo caso, determine y precise cuál es su modo de ser en cuanto habla, caracteriza otro tipo de hechos de discurso muy diferentes de los de la pragmática. Y lo que podríamos llamar, si se prefiere —despojando a la palabra de todo lo que puede tener de patético—, la “dramática” del discurso, es el análisis de los hechos discursivos que muestran de qué manera el acontecimiento mismo de la enunciación puede afectar el ser del enunciador. En este caso, me parece que la *parrhesía* es exactamente lo que podríamos calificar de uno de los aspectos y una de las formas de la dramática del discurso verdadero. La cuestión pasa en la *parrhesía* por la manera en que, al afirmar la verdad, y en el acto mismo de esa afirmación, uno se constituye como la persona que dice la verdad, que ha dicho la verdad, que se reconoce en quien y como quien ha dicho la verdad. El análisis de la *parrhesía* es el análisis de esa dramática del discurso verdadero que pone de manifiesto el contrato del sujeto hablante consigo mismo en el acto del decir veraz. Y creo que, de

este modo, podríamos hacer todo un análisis de la dramática y las diferentes formas de dramáticas del discurso verdadero: el profeta, el adivino, el filósofo, el sabio. Sean cuales fueren en concreto las determinaciones sociales que pueden definir [su] estatus, todos ellos hacen jugar, de hecho, cierta dramática del discurso verdadero, es decir que tienen cierta forma de ligarse, en cuanto sujetos, a la verdad de lo que dicen. Y está claro que no se ligan de la misma manera a la verdad de lo que dicen, según hablen como adivinos, según hablen como profetas, según hablen como filósofos o según hablen como sabios dentro de una institución científica. Creo que ese modo muy diferente de lazo del sujeto con la enunciación misma de la verdad abriría el campo para estudios posibles sobre la dramática del discurso verdadero.

Y llego entonces a lo que me gustaría hacer este año. Tomando pues como telón de fondo general la cuestión filosófica de la relación entre la obligación de la verdad y el ejercicio de la verdad, tomando como punto de vista metodológico lo que podríamos llamar dramática general del discurso verdadero, querría ver si se puede, desde esa doble perspectiva (filosófica y metodológica), hacer la historia, la genealogía, etc., de lo que podría denominarse discurso político. ¿Hay una dramática política del discurso verdadero? ¿Y cuáles pueden ser las diferentes formas, las diferentes estructuras de la dramática del discurso político? En otras palabras, cuando alguien se pone de pie, en la ciudad o frente a un tirano, o cuando el cortesano se acerca a quien ejerce el poder, o cuando el político sube a la tribuna y dice: "Yo les digo la verdad", ¿cuál es el tipo de dramática del discurso verdadero que pone en ejecución? Lo que me gustaría hacer este año es por tanto una historia del discurso de la gubernamentalidad que tome como hilo conductor esa dramática del discurso verdadero, y trate de señalar algunas de sus grandes formas.

Querría tomar como punto de partida precisamente la manera como vemos formarse aquí la noción de *parrhesía*: ¿cómo puede señalarse, en la Antigüedad, la formación de cierta dramática del discurso verdadero en el orden de la política, que es el discurso del consejero? ¿Cómo se pasó de una *parrhesía* que —lo verán dentro de un rato o la vez que viene— caracterizaría al orador público a una concepción de la *parrhesía* característica de la dramática del consejero que, junto al príncipe, toma la palabra y le dice lo que debe hacerse? Ésas serán las dos primeras figuras que querría estudiar. En segundo lugar, me gustaría estudiar la figura de lo que llamaré, en forma un poco esquemática —todas estas palabras son, claro está, bastante arbitrarias—, la dramática del ministro, es

decir la nueva dramática del discurso verdadero en el orden de la política que aparece alrededor del siglo XVI, cuando el arte de gobernar comienza a adoptar su estatura y su autonomía y [a] definir su técnica propia en función de lo que es el Estado. ¿Qué es ese discurso verdadero que su "ministro"\* va a dirigir al monarca, en nombre de algo que se llama razón de Estado y en función de cierta forma de saber que es el saber del Estado? Tercero, podríamos, aunque no sé si tendré tiempo de hacerlo, ver aparecer una tercera figura de la dramática del discurso verdadero en el orden de la política, y que es la figura, digamos, del "crítico": ¿qué es el discurso crítico en el orden de la política que vemos formarse, desarrollarse, asumir en todo caso cierto estatus en el siglo XVIII y proseguir a lo largo de los siglos XIX y XX? Y por último, desde luego, podríamos señalar una cuarta gran figura de la dramática del discurso verdadero en el orden de la política, que es la figura del revolucionario. ¿Quién es el que se levanta, en medio de una sociedad, y dice: digo la verdad, y digo la verdad en nombre de algo que es la revolución que voy a hacer y que vamos a hacer juntos?

Ése es, si se quiere, el marco general de los estudios de este año. Entonces, estoy a la vez atrasado y adelantado. Atrasado con respecto a lo que quería hacer, y adelantado si hubiera querido terminar ahí. [...]\*\* Por tanto, primera serie de estudios o primeras consideraciones sobre la manera como se formó ese personaje o, bueno, ese género de la dramática del discurso que Dión ejemplifica en el texto de Plutarco. La escena de la que les hablo se remonta al siglo IV a. C. (de todos modos, Plutarco la escribió a comienzos del siglo II d. C.). En ella vemos la figura de ese consejero del príncipe que, al lado de éste, cerca de él e incluso vinculado a él por lazos de parentesco, se pone de pie y le dice la verdad. Y dice la verdad en un modo de discurso que Plutarco llama preci-

\* Foucault aclara: entre comillas.

\*\* Michel Foucault agrega: "Antes de comenzar un poco con esta historia de la *parrhesía* y de la primera figura, la del consejero, querría reiterar, no una cuestión, sino, en fin, una cosa a la que me referí la vez pasada: sería la posibilidad, si lo desean, de un encuentro con aquellos de ustedes que estudian. Repito, no es para excluir a los demás, pero es posible, en efecto, tener preguntas, relaciones de trabajo un poco diferentes de las relaciones puramente espectaculares que pueden entablarse dentro del curso. No sé, entre los que trabajan, ¿habría eventualmente quienes quisieran discutir su trabajo o hacerme preguntas sobre lo que digo, pero en función de su propio trabajo, el miércoles que viene, hacia las doce menos cuarto? Tomaríamos una media hora para el café y después trataría de reservar el salón de al lado de éste, es decir el salón 3, creo. Nos encontraríamos así, veinte, treinta, en fin, una cantidad pequeña... Bueno, ¿quieren que lo hagamos?"

samente *parrhesía*. He procurado darles una especie de panorama general de la noción y de los tipos de problemas que podía plantear. Pero, en fin, no hay que olvidar, con todo, que cuando se retoma la historia diacrónica de la noción de *parrhesía*, ésta no tiene en modo alguno, en los textos clásicos, los textos del siglo IV a. C., el sentido que le da Plutarco, el sentido en el cual la utiliza con referencia a Dión. El uso de la palabra *parrhesía* en los textos clásicos es un poco más complejo, y bastante diferente. Me gustaría, un poco hoy y luego la vez que viene, indicarles algunos de esos usos.

En primer lugar, mientras en el texto de Plutarco —y además en función misma de lo que les dije cuando intenté dilucidar esta noción— la *parrhesía* parece vinculada a una virtud, una cualidad personal, un coraje (el coraje en la libertad del decir veraz), la palabra, tal como la encontramos utilizada en la época clásica, no entraña, al menos primordial, fundamental y esencialmente, esa dimensión del coraje personal, sino que es en mucha mayor medida un concepto relacionado con dos cosas: por una parte, cierta estructura política que caracteriza a la ciudad, y en segundo lugar, el estatus social y político de algunos individuos dentro de esa ciudad. Primero, la *parrhesía* como estructura política. Apenas una referencia, que no es por lo demás del siglo IV a. C. sino de Polibio, pero que sitúa un poco el problema. En el texto de Polibio (libro II, capítulo 38, párrafo 6), el régimen de los aqueos [se define] por tres grandes características. Polibio dice que los aqueos tienen ciudades donde encontramos: *demokratía* (la democracia); segundo, *isegoría*, y tercero, *parrhesía*.<sup>2</sup> *Demokratía*, es decir la participación, no de todos, sino de todo el *demos*, o sea todos los que, en su condición de ciudadanos y por consiguiente de miembros del *demos*, pueden participar del poder. *Isegoría* se relaciona con la estructura de igualdad que hace que derecho y deber, libertad y obligación sean los mismos, sean iguales, también en este caso para todos los que forman parte del *demos* y, por ende, disfrutan del estatus de ciudadanos. Y la tercera y última característica de esos Estados es el hecho de que en ellos encontramos la *parrhesía*. Encontramos la *parrhesía*, es decir la libertad de que gozan los ciudadanos de tomar la pala-

<sup>2</sup> “No podría encontrarse un régimen y un ideal de igualdad, de libertad —en una palabra, de democracia—, más perfecto que entre los aqueos [*isegorías kai parrhesias kai katholou demokratias alethinés systema kai proáiresin eilikrinesteran ouk an heuroi tis tes pará tois Akhaióis hyparkhouseis*]” (Polibio, *Histoires*, libro II, 38, 6, trad. de Paul Pédech, París, Les Belles Lettres, 1970, p. 83 [trad. esp.: *Historias*, Madrid, Gredos, 1981-1983]).

bra en el campo de la política, claro está, un campo de la política entendido tanto desde el punto de vista abstracto (la actividad política) como de una manera muy concreta: el derecho en la asamblea, y en la asamblea reunida, aun cuando no se ejerza un cargo específico, aun cuando no se sea magistrado, de ponerse de pie, hablar, decir la verdad o pretender decirlo y afirmar decirlo. Eso es la *parrhesía*: una estructura política.

Ahora bien, hay toda otra serie de usos de la palabra *parrhesía*, que no se relacionan tanto con esta estructura general de la ciudad como con el estatus mismo de los individuos, [tal cual] se deja ver con bastante claridad en varios textos de Eurípides. En primer lugar, en una tragedia que se llama *Ión*, en los versos 668-675, encontramos el siguiente texto:

Si no hallo a quien me dio a luz, la vida me será imposible; y, si me fuera permitido hacer un voto, pueda esa mujer [esa mujer que me dio a luz y a quien busco; Michel Foucault] ser ateniense a fin de que yo tenga de mi madre el derecho a hablar libremente [*hos moi génetai metróthen parrhesía*: a fin de que la *parrhesía* me venga por el lado de mi madre; Michel Foucault]. Entre un extranjero a una ciudad donde la raza se mantiene sin tacha y, aun cuando la ley lo convierta en ciudadano, su lengua seguirá siendo sierva; él no tendrá derecho a decirlo todo [*ouk ekhei parrhesian*: no tiene la *parrhesía*; Michel Foucault].<sup>3</sup>

Entonces, ¿qué es ese texto y qué vemos en él? Se trata de alguien que está a la búsqueda de su origen, que no sabe quién es su madre, y que quiere por consiguiente saber a qué ciudad y a qué comunidad social pertenece. ¿Y por qué quiere saberlo? Quiere saberlo precisamente para saber si tiene derecho a hablar. Y como la búsqueda de esa mujer lo ha llevado a Atenas, espera que la madre que por fin va a descubrir sea ateniense y pertenezca por tanto a esa comunidad, ese *demos*, etc., y que, en función de ese nacimiento, él mismo tenga derecho a hablar libremente, a tener la *parrhesía*. Pues, dice, en una ciudad "sin tacha", es decir justamente en una ciudad donde se han conservado las tradiciones, una ciudad cuya *politeia* (la constitución) no ha sido alterada ni por una tiranía ni por un despotismo, y tampoco por la integración abusiva de personas que no son verdaderamente ciudadanos, y bien, en una ciudad que se ha mantenido sin tacha y cuya *politeia* ha seguido siendo lo que debía ser, sólo quienes son

<sup>3</sup> Eurípides, *Ion*, versos 671-675, en *Tragédies*, vol. 3, trad. de Henri Grégoire, París, Les Belles Lettres, 1976, p. 211 [trad. esp.: *Ión*, en *Tragedias*, vol. 2, Madrid, Cátedra, 1999].

ciudadanos tienen la *parrhesía*. Como ven, al margen de este tema general que estructura la búsqueda de una madre de ese único personaje y que vincula el derecho a hablar a la pertenencia al *demos*, merecen retenerse dos cosas. Primero, que ese derecho a hablar, esa *parrhesía*, se transmite, en este caso a través de la madre. Segundo, vemos también que, frente a los ciudadanos que tienen derecho a hablar, se define y aparece el estatus del extranjero cuya lengua, si es cierto que la ciudad es intachable, tiene la condición de sierva. Para decirlo con exactitud: *to ge stoma doulon* (su boca es esclava). Es decir que la restricción al derecho de hablar, la restricción sobre la libertad del discurso político, es total. El extranjero no disfruta de la libertad del discurso político, no disfruta de la *parrhesía*. Por lo tanto: pertenencia a un *demos*; *parrhesía* como derecho de palabra, derecho de palabra heredado por línea materna, y, para terminar, exclusión de los no ciudadanos cuya lengua es esclava. Eso es lo que se manifiesta.

Escuchen, querría que dejáramos aquí, aunque no hayamos terminado del todo, pero me doy cuenta de que si me lanzo a hacer una comparación entre esos textos y los otros textos de Eurípides... Entonces, retomaremos la vez que viene, gracias.

## Clase del 19 de enero de 1983

### Primera hora

*El personaje de Ión en la mitología y la historia de Atenas – Contexto político de la tragedia de Eurípides: la paz de Nicias – Historia del nacimiento de Ión – Esquema aletúrgico de la tragedia – La implicación de los tres decires veraces: el oráculo/la confesión/el discurso político – Comparación estructural entre Ión y Edipo rey – Las aventuras del decir veraz en Ión: la doble mentira a medias.*

HOY QUERRÍA CONTINUAR EL ESTUDIO de la noción de *parrhesía*, una noción que, en primerísima aproximación, parece abarcar un campo bastante grande, pues el término mismo se refiere por una parte al “decir todo”, por otra al “decir veraz” y por último al “hablar franco”. Decir todo, decir veraz, hablar franco. Éstos son los tres ejes de la noción. Y, como recordarán, mencioné esta noción en el contexto particular de la dirección de conciencia. Este año me gustaría estudiarla en el contexto más amplio del gobierno de sí y de los otros.

Durante la clase anterior procuré delimitar un poco algunos aspectos de la noción de *parrhesía*, tal como puede aparecer en un texto medio, en cierto modo: el texto donde Plutarco pone en escena el enfrentamiento parresiástico de Platón, en principio, y de Dión, a continuación, con Dionisio el tirano. Entonces, a partir de este primer esbozo, querría ahora volver un poco atrás y tratar de seguir con más detalle la historia o, en todo caso, diferentes estratificaciones en la historia de la noción de *parrhesía*, esencialmente en la perspectiva de sus significaciones políticas. Entre los textos clásicos más importantes concernientes a la noción, me pareció que había algunos de Eurípides, en particular cuatro: *Ión*, *Las fenicias*, *Hipólito* y *Las bacantes*. Y la última vez les hablé muy rápidamente del texto que encontramos en *Ión*, ese texto en el cual vemos

al personaje principal, el propio Ión, explicar que, como no conoce a su madre, siente gran necesidad de saber quién es. No sólo necesita saber quién es, sino que preferiría que ella fuera ateniense, a fin de disfrutar por el lado de su madre (*metróthen*) el derecho a hablar libremente, recibir de ella la *parrhesía*. Pues, dice: “Entre un extranjero a una ciudad donde la raza se mantiene sin tacha y, aun cuando la ley lo convierta en ciudadano, su lengua seguirá siendo sierva [su boca seguirá siendo esclava: *stoma doulon*, Michel Foucault]; él no tendrá derecho a decirlo todo [no tendrá la *parrhesía*; Michel Foucault]”.<sup>1</sup> Ése era el texto que les señalé la última vez.

Entonces, con referencia a ese texto, podemos decir indudablemente una serie de cosas. En la edición Budé de Eurípides, Grégoire, el autor de la noticia —sumamente interesante, por otra parte, y en un plano histórico creo que no sólo muy oportuna sino muy documentada, porque pese a la antigüedad de la edición (data de 1925 o [19]30), he podido constatar que los historiadores de la literatura no cambian gran cosa con respecto a lo que quedó [establecido] desde el punto de vista histórico—, dice: y bien, Ión es un joven muy agradable y loable, muy honorable, da muestras de una “piedad exacta” y un “tierno afecto”, tiene una “inteligencia espontánea”, es un ejemplo de la “alegre actividad de la juventud” y “está interesado en hablar con franqueza”.<sup>2</sup> Pues bien, me parece que ese problema del hablar franco es un poco diferente y tiene, al margen de los aspectos psicológicos que Grégoire indica en su noticia, otras dimensiones. Si me intereso en ese texto de *Ión*, es porque está insertado en el medio o, digamos, al final del primer tercio de una tragedia, acerca de la cual creo que puede decirse que está íntegramente consagrada a la *parrhesía* o, en todo caso, que el tema de la *parrhesía* (del decir todo, el decir veraz y el hablar franco) la recorre de uno a otro extremo.

Retomemos un poco, si les parece, la historia misma que sirve de trasfondo a la tragedia. Ión es un personaje que no pertenece a ninguno de los grandes conjuntos míticos de la herencia griega, que no tiene lugar en ninguna de las

<sup>1</sup> Eurípides, *Ion*, versos 671-675, en *Tragédies*, vol. 3, trad. de Henri Grégoire, París, Les Belles Lettres, 1976, p. 211 [trad. esp.: *Ión*, en *Tragedias*, vol. 2, Madrid, Cátedra, 1999].

<sup>2</sup> “El joven hieródulo tiene la piedad exacta de su profesión, un afecto tierno y celoso por el dios que lo alimenta, la inteligencia espontánea, la alegre actividad de su juventud [...]. Ateniense sin saberlo, le interesa por sobre todo hablar con franqueza” (Henri Grégoire, “Notice”, en Eurípides, *Ion*, *op cit.*, pp. 177 y 178).

prácticas culturales conocidas. Es un personaje tardío, un personaje artificial que parece haber surgido, en un principio con una existencia muy discreta, en las genealogías cultas que se utilizaron sobre todo a partir del siglo VII a. C. y que a menudo se reactivaron en el siglo V. Como saben, por intermedio de esas genealogías cultas se trataba de fundar y justificar la autoridad política y moral de algunos grandes grupos familiares. E incluso de dar ancestros a una ciudad, reivindicar los derechos de ésta, justificar una política, etc. En esas genealogías políticas, artificiales y tardías, Ión aparece (iba a decir: según su nombre lo indica) como el ancestro de los jonios. Es decir que se llegó hasta fabricar su nombre para dar a los jonios, a quienes desde hacía mucho se llamaba de ese modo, un antepasado. Así, Herodoto explica que los jonios, cuando vivían en el Peloponeso —esto es, en la parte del Peloponeso denominada Acaya—, no se llamaban de esa forma. Se llamaban pelasgos. Pero en la época de Ión, hijo de Juto, tomaron el nombre de jonios.<sup>3</sup> En consecuencia, Ión es el héroe epónimo de los jonios, su ancestro común. Ése es, si se quiere, el tema general de las genealogías que hablan de él.

Paso por alto las diferentes versiones y los desarrollos sucesivos de esta genealogía. Querría indicar simplemente esto: en un primer momento, Ión, ancestro de los jonios, se situaba en Acaya. Pero Atenas, a medida que crecía [su] poderío, a medida que se hacía más notoria la oposición entre ella y Esparta, a medida también que reivindicaba y ejercía, por lo demás, el *leadership* sobre Jonia, pues bien, tendía cada vez más a querer presentarse como la ciudad de los jonios y a rescatar a Ión como un ateniense o, en todo caso, como uno de los actores principales de la historia de la ciudad. Y en cierto modo vemos a Ión emigrar poco a poco de Acaya a Atenas, a donde llega, en algunas versiones de la leyenda, en carácter de emigrado, pero emigrado importante, decisivo, puesto que se le atribuye la primera gran revolución o reforma de la constitución ateniense. Se le adjudica, en efecto, el siguiente cambio: luego de la primera fundación de Atenas se habría producido una suerte de nueva fundación o, en todo caso, una reorganización interna, que habría repartido al pueblo ateniense en cuatro tribus. Esas cuatro tribus primitivas serían el origen de Atenas y de

<sup>3</sup> “Cuando habitaban en el Peloponeso el país que hoy llamamos Acaya, antes de la llegada de Dánao y Juto, los jonios se denominaban pelasgos egialeos; pero en tiempos de Ión, hijo de Juto, adoptaron el nombre de jonios” (Herodoto, *Historia*, VII, 92, citado por Henri Grégoire, “Notice”, *op. cit.*, p. 56).

su organización política. Ésa es, por otra parte, la versión que encontramos en la *Constitución de los atenienses* de Aristóteles, [donde] éste enumera las 11 revoluciones o las 11 grandes reformas de la ciudad ateniense. La primera de ellas es la de Ión al crear las cuatro tribus.<sup>4</sup> Pero en Aristóteles, Ión es una persona que viene de Acaya, emigra a Atenas y la reorganiza. Se advertirá con claridad, sin embargo, qué tipo de problemas y estorbos podía suscitar esa clase de leyenda en una época en que Atenas reivindicaba para sí misma la autoctonía, es decir el hecho de que sus habitantes, a diferencia de tantos otros griegos, no habrían sido personas venidas de otra parte, sino nacidas en su propio suelo. En la época, por lo tanto, en que los atenienses querían diferenciarse de los otros griegos mediante la afirmación de esa autoctonía originaria, el momento en que pretendían ejercer la dominación política sobre el mundo jonio, ¿cómo podía admitirse que la reforma de Atenas había estado a cargo de un inmigrante jonio? De ahí, si se quiere, una tendencia, una inclinación constante de toda esta leyenda a integrar, a insertar de la manera más estricta posible a Ión en la historia ateniense. En el marco de ese movimiento, de esa tendencia en la elaboración de la leyenda, se sitúa la tragedia de Eurípides y [también] una tragedia escrita por Sófocles y hoy perdida, que se llamaba *Creúsa* y que al parecer data de poco tiempo antes que el *Ión* de Eurípides.<sup>5</sup> De manera verosímil en la tragedia de Sófocles, e indudable, en todo caso, en el *Ión* de Eurípides, la elaboración de la leyenda va a procurar darle una significación aceptable. Es decir que la apuesta de esa elaboración trágica será: ¿cómo conservar la función ancestral y fundadora de Ión con respecto a la totalidad de los jonios, pero inscribiendo y arraigando su historia en la propia Atenas y haciendo de él, contrariamente a la forma originaria de la leyenda, un hombre nacido en esa ciudad? Es preciso reintegrar a Ión a Atenas, y mantenerle a la vez su función de ancestro de todos los jonios. Eurípides efectúa esa inversión, que sitúa el nacimiento del personaje en Atenas y lo erige en antepasado de todos los jonios, de manera exhaustiva y hasta sus límites más extremos, porque idea una intriga

<sup>4</sup> "Era la undécima reforma de la constitución ateniense. En primer lugar se produjo la inmigración de Ión y de quienes se establecieron con él; éstos, entonces, se repartieron por primera vez en las cuatro tribus y designaron los reyes de éstas" (Aristóteles, *Constitution d'Athènes*, xli, 2, trad. de Georges Mathieu y Bernard Haussolier, París, Les Belles Lettres, 1967, p. 43 [trad. esp.: *Constitución de los atenienses*, Madrid, Gredos, 1984]).

<sup>5</sup> Sobre este punto, véase Henri Grégoire, "Notice", *op. cit.*, pp. 161-163.

en la cual Ión va a ser ateniense, completamente ateniense o, para ser más exactos, de sangre ateniense y divina. Y va a nacer de Creúsa por el lado materno y de Apolo por el lado paterno. Será, pues, ateniense. Por sus cuatro hijos, Ión estará en el origen de las cuatro tribus atenienses primitivas. A través de ellos será el ancestro de todos los jonios. Y por otro lado, se le adjudicarán como medios hermanos a Aqueo y Doro, nacidos de Creúsa, su madre, y Juto. Aqueo que, como su nombre lo indica, es desde luego el ancestro de los aqueos, y Doro, que, como su nombre también lo deja ver, es ancestro de los dorios. De modo que jonios, aqueos y dorios se encontrarán así emparentados gracias al lazo de parentesco que hay entre Ión, Creúsa, Juto, etc., personajes, todos ellos, que encontramos en la misma Atenas.\*

Esta elaboración de la trama legendaria de Ión, esta transformación de un inmigrante en un autóctono, esta especie de imperialismo genealógico que hará que, en definitiva, todos los griegos (aqueos, dorios, jonios) procedan de una misma cuna, todo eso —así como algunas otras informaciones internas al texto y diseminadas en él— ha permitido a los historiadores, en particular a Grégoire, datar con precisión la pieza. Y la fecha propuesta por Grégoire se mantuvo hasta nuestros días. Se admite que [la obra] data de 418 a. C., muy verosíblemente de la segunda mitad del año, a buen seguro durante ese breve período que se denomina paz de Nicias, al final de la primera parte de la guerra del Peloponeso, en la cual se habían enfrentado espartanos y atenienses. Y luego de diversas peripecias, sabrán que, en suma, la victoria correspondió más bien a Atenas. Sea como fuere, la paz de Nicias se había firmado en condiciones tales que el poderío ateniense se mantenía todavía intacto (el desastre de Sicilia sólo sucedería tras la ruptura de esa paz). El poderío ateniense no había sufrido mella, su imperio, sobre todo, estaba intacto, y Atenas trataba de aprovechar esa tregua para fortalecer sus alianzas, afirmar su supremacía y, en especial, constituir una suerte de alianza de los jonios, reagrupar a los jonios bajo su propia dirección. Ese reagrupamiento de los jonios era uno de los elementos esenciales de la estrategia de Atenas desde tiempo atrás. Y lo es sin duda de manera más intensa que nunca durante esa paz de Nicias, cuando el enfrentamiento con Esparta todavía no se ha consumado y sólo está en su primera fase. También hay que tomar en cuenta —y esto va a tener un papel importante en la pieza— el hecho

\* El manuscrito concluye así: "En resumen, todo lo que puebla Grecia tiene una raíz en Atenas".

de que Delfos –los anfictiones de Delfos, todo el movimiento de panhelenismo que giró alrededor de Delfos durante la primera parte de la guerra del Peloponeso, antes de la paz de Nicias– se había inclinado mucho más hacia Esparta que hacia Atenas. Y durante toda esa primera parte de la guerra, había habido una hostilidad bastante violenta del centro délfico contra esta última ciudad. La paz de Nicias representaba algo semejante a un compromiso, un apaciguamiento entre Delfos y Atenas. Delfos se había puesto del lado de los lacedemonios [y] la paz de Nicias constituye –es uno de sus elementos– una suerte de reconciliación entre Atenas y Delfos. Sobre la base de esa trama legendaria, por una parte, y de esta estrategia política precisa, Eurípides construirá su pieza y adoptará como intriga el siguiente esquema, explicado al principio de la obra, además, por Hermes, de acuerdo con un procedimiento que encontramos en muchas de las piezas de Eurípides y, por otra parte, en muchas tragedias: un personaje, a veces un dios –en este caso se trata de Hermes– se presenta en escena y explica cuál es la intriga, recuerda el fondo legendario que se utilizará en la obra.

Esto es entonces lo que Eurípides explica por boca de Hermes.<sup>6</sup> Dice lo siguiente: Erecteo –ateniense de origen, por supuesto, nacido en el suelo mismo de Atenas y, por consiguiente, garante de esa autoctonía que tanto aprecian los atenienses– ha tenido una hija que se llama Creúsa y que resulta ser, por tanto, ateniense de cuna, ligada directamente por su padre a ese suelo de Atenas donde éste ha nacido. De joven, Creúsa es seducida por Apolo. Es seducida por Apolo y tomada por éste en las grutas mismas de la Acrópolis, muy cerca, en consecuencia, del templo y el lugar reservado al culto de Atenea. Es seducida, tomada por Apolo en las laderas de la Acrópolis, y concibe un hijo a quien, por vergüenza y para ocultar su deshonra, va a exponer, a abandonar. Ese hijo desaparece sin dejar rastros. En realidad, Hermes se ha llevado al fruto de los amores de su hermano Apolo y Creúsa. Lo ha raptado por orden del mismo Apolo, lleva a la criatura en su cuna a Delfos y la deja –siempre bajo su cuidado– en el templo. Y la sacerdotisa de Apolo, la Pitia, al ver a ese niño pero ignorar, por muy Pitia que sea, que se trata del hijo de Apolo, lo toma por un niño expósito y pese a ello lo recoge, lo alimenta y lo convierte en un servidor del templo. He aquí, pues, al hijo de Apolo y Creúsa convertido en un humilde criado, dedicado a barrer el umbral del templo. Ese hijo, claro está, es Ión. Entretanto, Creúsa, ninguno de cuyos allegados sabe que ha sido seducida por Apolo y que ha tenido

<sup>6</sup> Eurípides, *Ion*, *op. cit.*, versos 1-81, pp. 183-186.

un hijo, se casa con Juto por decisión de su padre Erecteo. Ahora bien, Juto es un extranjero. No ha nacido en Atenas. Viene, sin duda, de Acaya, es decir de una parte del Peloponeso, pero ha recibido a Creúsa de manos de Erecteo. Puesto que en el transcurso de una guerra de conquista de Eubea, Juto prestó ayuda al ejército ateniense, ayudó a Erecteo. Y como recompensa por esa ayuda, recibe a Creúsa y su dote. Tal es la situación que Eurípides se presenta o se hace presentar por Hermes al comienzo de la pieza.

Antes de entrar en el análisis de los diferentes elementos de la obra y su mecanismo, me gustaría detenerme un momento. Se advierte enseguida en qué va a consistir la pieza: en el descubrimiento de una verdad, la verdad del nacimiento de Ión. Consistirá en la revelación de que ese servidor anónimo del templo de Apolo es, no un niño anónimo encontrado en Delfos, sino alguien que, concebido en Atenas, nacido en Atenas, podrá volver a ésta y cumplir la misión histórica y política de reorganización de la ciudad; más aun: de fundación de esa larga dinastía humana que representan los jonios. Esta revelación de la verdad del nacimiento de Ión es una trama dramática que reencontramos en muchas otras piezas griegas. Habríamos podido encontrarla, por ejemplo, si el texto se hubiese conservado, en otra obra de Eurípides, *Alejandro*,<sup>7</sup> que cuenta cómo Hécuba y Príamo, soberanos de Troya, enterados por una profecía de que su hijo Paris o Alejandro amenazaba desencadenar el desastre de la ciudad, deciden abandonarlo, lo exponen, lo creen desaparecido. Pero resulta que un día lo reencuentran. Y la identidad y el nacimiento de Alejandro-Paris se revelan. A partir de ese episodio, los desastres de Troya podrán acaecer. Se trata, por lo tanto, de un esquema conocido. Pero lo que debe destacarse es que esa revelación de la verdad, esa exposición a la luz del día de la verdad del nacimiento, se efectuará, primero, en un lugar preciso. En efecto, no tiene lugar en Atenas sino en Delfos, porque es allí donde se encuentra Ión, oculto bajo la apariencia de un servidor del templo. La [manifestación] de la verdad se produce en ese lugar de Delfos donde, como todo el mundo sabe, se dice la verdad. La verdad se dice bajo una forma oracular, bajo la forma oracular de un decir veraz que, como sabemos, siempre es reticente, enigmático, difícil de entender, pero siempre dice, ineluctablemente, lo que es y lo que será. El

<sup>7</sup> Sobre esta tragedia, de la que sólo se han hallado fragmentos, cf. la noticia completa de François Jouan y Herman van Looy en Eurípides, *Ceuvres*, vol. 8, *Fragments 1<sup>re</sup> partie*, París, Les Belles Lettres, 1998, pp. 39-58.

dios oblicuo, el dios que, como decía Heráclito, sólo habla por signos,<sup>8</sup> reside precisamente en Delfos, y es allí o, mejor aun, muy cerca del templo e incluso en el atrio mismo de éste, donde esa verdad va a decirse. ¿Por el poder del oráculo? Ya verán que no. Pero sí muy cerca del oráculo, en la mayor contigüidad posible con el oráculo, frente al oráculo y, hasta cierto punto, contra el oráculo. En todo caso, estamos en el lugar esencial del decir veraz oracular de la cultura griega. En segundo lugar, notarán que esa aleturgia, ese descubrimiento de la verdad, esa producción de la verdad, sólo podrá hacerse si los dos miembros de la unión que se ha mantenido en secreto y oculta —Creúsa la mujer, Apolo el padre y el dios— dicen la verdad acerca de su furtiva coyunda. Es menester que digan lo que han hecho, y que lo digan a su progenitura. Conjunción de la mujer y el dios, concepción y nacimiento del niño, exposición por la madre, rapto por Apolo, nada de esto saben los personajes, y todo esto es lo que deberá decirse. Tercero, será preciso también que ese develamiento de la verdad lleve a Ión a volver a la Atenas donde ha sido concebido y ha nacido y le permita, en ella, ejercer un derecho político fundamental: el derecho de hablar, de hablar a la ciudad, de dirigirse a la ciudad en un lenguaje de verdad y un lenguaje de razón, que será justamente uno de los pilares esenciales de la *politeia*, de la estructura política, de la constitución de Atenas. Por consiguiente, si se quiere, la pieza va a ir desde el lugar donde el dios dice la verdad a través de la palabra oracular y enigmática —estamos en Delfos— hasta la escena política donde el jefe, de pleno derecho, utiliza su hablar franco por medio de una constitución que es la misma del *logos*, y estamos en Atenas. Y ese pasaje, del lugar donde se dice oracularmente la verdad a la escena política donde se habla el lenguaje racional del gobierno, sólo podrá hacerse si el dios y la mujer, el hombre y la mujer, el padre y la madre dicen, en la confesión de lo que han hecho, la verdad del nacimiento de su hijo.

Lo que se cuenta a lo largo de la obra es esta serie de tres decires veraces: el del oráculo, el de la confesión y el del discurso político. Se trata de la fundación del discurso verdadero en la ciudad mediante una doble operación o en una doble referencia a la palabra oracular —que tendrá, como verán, un papel que jugar, aunque muy enigmático y ambiguo— y [a] la palabra de la confesión del padre y la madre, el dios y la mujer. Esa serie constituye, creo,

<sup>8</sup> “El príncipe cuyo oráculo está en Delfos no habla, no oculta, pero significa” (en Jean-Paul Dumont [comp.], *Les Écoles présocratiques*, v. XCII, París, Gallimard, 1991, p. 87).

el hilo conductor de la pieza. Y en la medida en que se trata sin duda de una tragedia del decir veraz, un drama del decir veraz, esa dramática del discurso verdadero, del decir veraz —de la que les hablaba la vez pasada y que me parece el marco en el cual puede comprenderse qué es la *parrhesía*—, *Ión* es, a mi juicio, su representación, su desarrollo más patente. Esta pieza, *Ión*, es verdaderamente la representación dramática del fundamento del decir veraz político en el campo de la constitución ateniense y el ejercicio del poder en Atenas. Ése es el primer aspecto.

El segundo aspecto en el que querría detenerme antes de comenzar la lectura de *Ión* es el siguiente. La pieza, como se habrán dado cuenta, implica una serie de analogías, claro, con muchas otras obras de Eurípides. También implica, me parece, una serie de analogías bastante precisas con otra pieza, que no es de Eurípides sino de Sófocles. Y creo que podemos valernos de esa proximidad para analizar con un poco más de detenimiento cómo pasan las cosas y cómo se dice la verdad en *Ión*. [...]\*

La pieza de Sófocles que me gustaría comparar con la de Eurípides es una obra en la que también se trata, desde luego, del dios de Delfos que dice y oculta la verdad. Es una pieza donde se trata asimismo de padres que exponen a sus hijos, una pieza donde se trata de un hijo que desaparece, pasa por muerto y reaparece. No hace falta decirles que la obra en la que *Ión*, inevitablemente, creo, hace pensar, es *Edipo*. *Edipo*, que es igualmente una pieza del decir veraz, del develamiento de la verdad, de la dramaturgia del decir veraz o, si lo prefieren, de la aleturgia. Y me parece que sería fácil señalar muchos elementos comunes entre *Edipo* y *Ión*.

Elementos de simetría directa. Hay una escenita bastante discreta... No querría interpretar en exceso, pero, en fin, se ve muy pronto en *Ión*, casi al comienzo, el primer encuentro de *Ión* con aquel que, de buena fe, cree ser su padre, Juto. Se encuentran y entonces hay una escena bastante ambigua. Insisto, es indudable que no hay que sobreinterpretarla, pero unos cuantos elementos dejan suponer que Juto, que cree de buena fe saludar a su hijo en la persona de *Ión*, se arroja sobre él, lo abraza, lo rodea de zalamerías paternas. Y *Ión* se

\* Michel Foucault: No sé, tengo la impresión de que hay un ruido en el micrófono, no, ¿un silbido?

—Debe ser uno de esos aparatos que no funciona.

—Hombre, cómo saber cuál... ¿Les molesta mucho o no demasiado? Bueno, arreglado.

defiende, se defiende manifiestamente con el pudor de un joven que se ve asaltado por un señor barbudo, y le dice: tranquilo (*eu phronéis*),<sup>9</sup> sé razonable. Y como Juto, en su entusiasmo de padre, sigue prodigándole su afecto, Ión se fastidia y amenaza matarlo. Creo que podemos reconocer aquí una especie de eco a la famosa escena de Layo y Edipo, que, como saben, en muchas versiones (no en la de Sófocles pero, en todo caso, sí en otras) era una escena de seducción.<sup>10</sup> Layo, tras querer seducir al joven Edipo con quien se cruza en su camino, como respuesta es muerto por él. Tenemos ese elemento.

Pero otros elementos parecen mucho más convincentes, y en particular los de simetría invertida. Ión, en efecto, vive en el templo de Apolo sin saber quién es. Es decir que vive en casa de su padre, sin saber que lo hace, como Edipo vivía en casa de una mujer con la que se había casado, pero de quien no sabía que era su madre. Ión vive en casa de Apolo como Edipo vive en casa de su madre. Segundo, vemos entonces una escena absolutamente explícita en la cual, por una serie de razones, a través de peripecias que les contaré o que resumiré, Ión, en un momento dado, quiere matar a su madre sin saber, desde luego, que lo es. Y creo que allí tenemos la reproducción exacta, pero referida esta vez a la madre, del asesinato de Layo cometido por Edipo.

Creo también que es posible señalar analogías entre esas dos obras a través del mecanismo mismo de la búsqueda de la verdad, [que] se realiza en cierto modo por mitades. En la primera parte de *Edipo*,<sup>11</sup> como recordarán, tenemos

<sup>9</sup> “*Eu phronéis men* [tienes en verdad sangre fría]” (Eurípides, *Ion*, *op. cit.*, verso 520, p. 204).

<sup>10</sup> Sobre las diferentes versiones del más famoso de los parricidios, y más en general sobre el personaje de Layo, cf. Timothy Gantz, *Mythes de la Grèce archaïque* (título original: *Early Greek Myth: A Guide to Literary and Artistic Sources*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993), trad. de Danièle Auger y Bernadette Leclercq-Neveu, París, Belin, 2004, col. L'Antiquité au présent, pp. 862-874.

<sup>11</sup> Foucault ya había propuesto muchas veces un análisis de Edipo: en 1971 (curso inédito en el Collège de France, “La volonté de savoir”); en 1972 (conferencia inédita en Búfalo sobre “Le savoir d'Edipe”); en 1973 (conferencias en Brasil sobre “La vérité et les formes juridiques”, en *Dits et écrits, 1954-1988*, 4 vols., ed. de Daniel Defert y François Ewald con la colaboración de Jacques Lagrange, París, Gallimard, 1994, vol. 2, texto núm. 129, pp. 538-553 [trad. esp.: “La verdad y las formas jurídicas”, en *Estrategias de poder. Obras esenciales, II*, Barcelona, Paidós, 1999]); en enero de 1980 (curso inédito en el Collège de France, “Du gouvernement des vivants”), y en mayo de 1982 (serie de cursos inéditos en Lovaina, titulados “Mal faire, dire vrai: fonctions de l'aveu”). Se muestra muy pronto sensible a esa estructura de “encaje por mitades”.

el descubrimiento de la verdad del asesinato de Layo. Y después, en la segunda parte, tendremos el descubrimiento de la verdad del nacimiento de Edipo. Además, el descubrimiento mismo del asesinato de Layo puede dividirse en dos, toda vez que por un lado está el relato de Edipo cuando cuenta cómo ha matado a un desconocido en el camino, y por otro el relato que va a indicarnos que ese desconocido no puede ser otro que Layo. De la misma manera, en el caso del nacimiento la verdad avanza por mitades. Y verán que aquí también la verdad va a avanzar por mitades; tendremos la mitad paterna y luego la mitad materna, hasta que el conjunto de los elementos reconstituya el conjunto de la verdad.

Con la salvedad de que, si bien tenemos muchos elementos comunes y analogías tanto en los episodios como en la estructura misma de la obra, me parece que hay una diferencia, y diría incluso una oposición entre la dramaturgia del decir veraz en *Edipo* y la dramaturgia del decir veraz en *Ión*. En *Edipo*, en efecto, el primero en poner en ejecución el decir veraz es el propio [Edipo]. Es él quien quiere saber la verdad. Como soberano, y para devolver la paz y la felicidad a su ciudad, necesita saber la verdad. ¿Y cuál revela ser ésta? Pues bien, se revela ante todo que él ha eliminado a su propio padre, que en cierto modo ha provocado, en consecuencia, un agujero en la soberanía que se ejercía sobre la ciudad y en el palacio mismo de Layo. Y Edipo se ha precipitado a ocupar ese lugar vacío, al desposar a su madre y tomar el poder. Y el descubrimiento de esa situación lo lleva, en definitiva, a quedar excluido y a excluirse él mismo de la ciudad. Así lo dice al final de la pieza: "Mientras yo viva, que jamás me sea dada como morada esta ciudad, la ciudad de mis padres".<sup>12</sup> Por lo tanto, va a verse obligado a partir, en virtud del develamiento mismo de esa verdad cuyo proceso de descubrimiento ha sido puesto en marcha por él. Y en lo sucesivo no le quedará otra alternativa que vagabundear a través del mundo, errar en la noche de su ceguera, pues se ha vaciado los ojos. Y en esa tierra que recorrerá, sin abrigo ni patria, ¿[qué le quedará] para guiarse? También lo dice con mucha claridad al final de la obra: no tendrá más que la voz de sus hijas que habrán de guiarlo, y su propia voz que él siente flotar en el aire sin poder situarla, sin saber dónde está él mismo y dónde esa voz. Y debido a esa errancia, sólo guiada

<sup>12</sup> Sófocles, *Cedipe-roi*, verso 1.450, en *Tragédies*, vol. 1, trad. de Paul Mazon, París, Les Belles Lettres, 1958, p. 269 [trad. esp.: *Edipo rey*, en *Tragedias completas*, Madrid, Cátedra, 1998].

por el intercambio de voces entre el padre y las hijas, Edipo va a dar vueltas por la tierra griega hasta el momento en que encuentre en Atenas, precisamente, su lugar final de reposo.<sup>13</sup>

Con *Ión*, al contrario, tenemos un proceso de descubrimiento de la verdad en el que, por un lado y en primer lugar, vamos a ver que quien la busca no es el propio Ión, sino sus padres. En segundo lugar, esa verdad, que Ión va a descubrir o, mejor, que va a ser descubierta con referencia a él, no es en absoluto, claro está, que ha matado a su padre. Va a descubrir que, en cierto modo, tiene dos padres, y al final de la pieza se encontrará con dos padres: una especie de padre legal que seguirá creyendo hasta el final que es el padre real, Juto, y un segundo padre. Este segundo padre es Apolo, un Apolo que, en virtud de la paternidad real de Ión, garantiza que éste ha sido enteramente concebido en Atenas. Y gracias a esa doble paternidad, Juto y Apolo, Ión va a poder, al contrario de Edipo, volver a su patria, instalarse en ella y recuperar todos sus derechos. Debido a ese lazo fundamental así recobrado, debido a esa reinsertión en la tierra misma de Atenas, podrá ejercer el derecho legítimo de la palabra, es decir ejercer el poder en la ciudad. Por lo tanto, advertirán de hecho que los dos procesos de la aleturgia del nacimiento, el descubrimiento de la verdad del nacimiento, son diferentes y llevan a resultados exactamente inversos. Uno tenía un padre de menos, y finalmente se vio obligado a abandonar su patria y errar, guiado por una voz, por tierras siempre ajenas. Otro, al contrario, descubre que tiene dos padres y, gracias a esa doble paternidad, va a poder insertar su palabra, su palabra de hombre que manda, en la tierra a la cual tiene derecho. Tal es el marco, si se quiere, de la obra.

Querría mostrarles ahora cómo se desenvuelve ese proceso del decir veraz, y el develamiento de la verdad por los diferentes procedimientos del decir veraz, contra el fondo de acontecimientos que les he recordado y que Hermes indica en el comienzo mismo de la pieza, a saber: el nacimiento secreto de Ión, el matrimonio ulterior de Creúsa con Juto, el hecho de que Ión viva oculto como servidor del dios en Delfos sin que nadie sepa su identidad, y el hecho de que Creúsa y Juto, en el momento de comenzar la obra, aún no tienen los dos hijos que nacerán luego de ésta y a quienes se alude justamente en los úl-

<sup>13</sup> Sófocles, *Cedipe à Colone*, versos 84-93, trad. de Paul Masqueray, París, Les Belles Lettres, 1924, pp. 157 y 158 [trad. esp.: *Edipo en Colono*, en *Tragedias completas*, Madrid, Cátedra, 1998].

timos versos: Aqueo y Doro.<sup>14</sup> Carecen, entonces, de posteridad, y es precisamente por eso que, aunque residen en Atenas—Juto, jefe inmigrante pero que se ha casado con Creúsa, y ésta como descendiente de Erecteo—, viajan a Delfos para consultar al dios y preguntarle si no van a tener por fin una descendencia que pueda asegurar la continuidad a la vez histórica y territorial, fundada por Erecteo cuando, nacido de la tierra ática, fundó la ciudad ateniense. Éste es pues el primer punto: Creúsa y Juto van a consultar al dios. Van a hacerlo porque no tienen hijos y quieren establecer aquella continuidad.

De hecho, se darán cuenta de que la consulta no es exactamente igual para los dos consultantes. Por una parte, Juto va a consultar a Apolo. Y lo hace según las reglas ordinarias, para saber si verdaderamente no tendrá descendencia. Eso es lo que pregunta al oráculo. En apariencia, Creúsa va a plantear también la misma pregunta: ¿no tendré descendencia? Pero en realidad hace otra al mismo tiempo. Pues sabe muy bien que ha tenido un hijo. Y sabe muy bien que ha tenido ese hijo con Apolo. Entonces, la pregunta que va a plantear es ésta: ¿qué ha sido del hijo, el hijo que tú me has dado, que tú me has hecho y que yo he expuesto? ¿Vive aún, o ha muerto? Pero mientras que la primera consulta, la de Juto, es a la vez una pregunta, si se quiere, ordinaria—la consulta del consultante ordinario— [y] pública, la pregunta de Creúsa (¿qué has hecho con el hijo que me has dado?) es una pregunta privada de la mujer al hombre o, mejor dicho, de la mujer al dios.

Y al acudir a Delfos motivados por esa doble pregunta—la oficial y la secreta—, al acudir a hacer esa doble pregunta, Creúsa y Juto, cuando se presentan ante el templo de Apolo, encuentran a ese joven que está ahí, provisto de ramas de laurel con las cuales barre el umbral del templo, y el agua lustral que vierte: que vierte, dice, porque tiene el derecho de hacerlo, ya que siempre ha conservado su castidad. Ión, desde luego, no conoce su propia identidad, y por consiguiente no puede reconocer a sus padres, así como éstos no pueden reconocerlo a él. Tenemos pues tres ignorantes, cada uno de los cuales tiene frente a sí la respuesta a su pregunta: Juto busca un heredero y en realidad lo tiene delante de él, sin saberlo; Creúsa busca un hijo, el hijo que ha tenido, y también lo tiene frente a ella, y en cuanto a Ión, se queja, sin mucha insistencia, por lo demás, [de

<sup>14</sup> “Juto y tú tendrán posteridad común, Doro que hará ilustre la Dóride, el país de Pélope, y un segundo hijo, Aqueo, rey futuro del país marítimo, cerca de Rión; un pueblo le deberá su nombre” (Eurípides, *Ion*, *op. cit.*, versos 1.590-1.593, p. 246).

que es un hijo abandonado, que no tiene patria, que no tiene madre y no tiene padre. Ahora bien, tiene a su madre frente a él, y en cuanto al padre, tiene dos: el que va a convertirse en su padre legal, Juto, y a su lado, detrás de él, su padre real, el dios. En consecuencia, éste es, si se quiere, el panorama: por una parte, al fondo de la escena, el templo del dios que sabe todo y debe decir la verdad, en respuesta a las preguntas que se le han formulado; y delante de la escena, el público, el anfiteatro al que Hermes, al comienzo de la pieza, ha puesto en conocimiento de toda la verdad de la cosa. Y entre esas dos instancias que saben —el público que ha sido advertido por Hermes y Apolo que, claro está, sabe—, entre esas dos instancias de la verdad, los tres personajes ignoran. No se reconocen unos a otros y toda la obra va a consistir justamente en el develamiento de la verdad, para esos tres personajes y en el espacio de la escena. Aleturgia de la verdad, por lo tanto.

¿Y cuál va a ser el resorte del drama? Pues bien, la dificultad misma [de] decir la verdad, una reticencia esencial. ¿A qué se debe esa reticencia esencial? A dos cosas, y éste es el aspecto, creo, en que la pieza *Ión* es importante e interesante. Por una parte está, si les parece, la razón... iba a decir estructural, esencial, fundamental, permanente, que hace que cuando los hombres interrogan a los dioses, nada fuerce a éstos, si responden, a responderles de tal manera que la respuesta sea clara. Al contrario, es característico del decir veraz oracular que la respuesta sea tal que los hombres puedan o no comprenderla. De todos modos, el dios nunca está obligado a decir la verdad. Su respuesta es ambigua, y el dios siempre tiene la libertad de darla si quiere. Reticencia, pues, en la claridad misma de la enunciación. Reticencia también en la libertad que el dios conserva de hablar o no hablar. Esto, si se quiere, es parte del fondo común. Es el rasgo común, el rasgo permanente de todo juego oracular de preguntas y respuestas. El texto hace a menudo referencia y alusión a esa reticencia, a esa reticencia esencial, característica de la estructura oracular, que manifiestan los dioses, y en particular el dios de Delfos, para ser veraces en todo. Por ejemplo, en el verso 374 y siguientes vemos a Ión decir a Creúsa: “¿Cómo obtener del dios el oráculo que él quiere callar?”, “no se puede consultar contra la voluntad de los dioses”.<sup>15</sup> Se trata de una referencia al hecho de que el dios siempre tiene la libertad de callar si así lo quiere. Y en otro lugar, Ión dice a Juto que le trae una

<sup>15</sup> Eurípides, *Ion*, op. cit., versos 365 y 375, p. 198.

respuesta de los dios: te equivocas al pensar en el enigma.<sup>16</sup> La respuesta es un enigma y, por consiguiente, uno siempre puede equivocarse. Todo esto, entonces, es una referencia a elementos conocidos.

Pero en la obra hay una razón, específica y propia de la intriga misma, que hace que la reticencia del dios esté, en cierto modo, sellada por otra cláusula. Pues en este caso, si el dios se calla, no es simplemente por disponer de la libertad de no hablar, no es meramente por el hecho de que un rasgo esencial de la respuesta oracular es ser un enigma y hablar sólo por signos, como decía Heráclito.<sup>17</sup> Se trata sencillamente de que Apolo, al tomar a Creúsa por la fuerza y abandonarla en las laderas de la Acrópolis, ha cometido una falta. Es culpable. Y la culpabilidad del dios es un tema que vamos a encontrar decididamente a lo largo de toda la pieza, de principio a fin. [Cuando] Ión se entera —paso ahora por alto los detalles de la intriga— de que Apolo sedujo antaño a una muchacha y la abandonó, aún no sabe en modo alguno que ésta es su madre, no sabe que es Creúsa. Simplemente escucha hablar de esa seducción y, aunque servidor fiel del dios, servidor casto del dios, se indigna y dice: “El dios es muy culpable y la madre es digna de lástima”.<sup>18</sup> Y en ese mismo diálogo, en el cual habla con Creúsa, escuchamos lo siguiente. Ión pregunta: “¿Cómo obtener del dios el oráculo que él quiere callar?”<sup>19</sup> Creúsa responde: “Sobre este trípode, debe respuesta a todos los griegos”.<sup>20</sup> La réplica de Ión: “Se avergüenza de su acto, ¡ah!, no lo apremies... —Creúsa: Sí, se avergüenza, pero la pobre mujer gime”.<sup>21</sup> Ión concluye: “A nadie encontrarás que te comunique un oráculo semejante: convencido de una falta en su propia morada, Apolo con justicia haría daño a quien te lo anunciara”.<sup>22</sup> Podrán ver el choque de las dos palabras, y en consecuencia el problema que se plantea. Apolo ha sido injusto (*ádikos*), ha cometido una falta. Y se negará *dikaíos* (“justamente”, “con justicia”)<sup>23</sup> a hablar y a seña-

<sup>16</sup> “Su oscuro tenor te ha engañado” (*ibid.*, verso 533, p. 205).

<sup>17</sup> Cf. *supra*, nota 8.

<sup>18</sup> Eurípides, *Ion*, *op. cit.*, verso 355, p. 197.

<sup>19</sup> *Ibid.*, verso 365, p. 198.

<sup>20</sup> *Ibid.*, verso 366.

<sup>21</sup> *Ibid.*, verso 368.

<sup>22</sup> *Ibid.*, verso 369.

<sup>23</sup> *Ibid.*, verso 370. Para designar la injusticia de Apolo, Ión utiliza en realidad el adjetivo *kakós* (“Convencido de una falta [*kakós phanéís*] en su propia morada, Apolo haría daño justamente [*dikaíos*] a quien te lo anunciara”, *ibid.*, versos 370 y 371).

larse como el culpable. Por ende, la respuesta no puede venir de él, no a causa de la estructura misma del decir veraz oracular, sino porque sería menester que el dios, que ha obrado mal, confesara que lo ha hecho y superara la vergüenza provocada por su mala acción. Esa vergüenza sentida por el dios a raíz de su mala acción es uno de los hilos conductores de la pieza. Y bien al final, cuando la alegoría termine de completarse y consumarse, cuando se diga toda la verdad, ¿la dirá el dios, la dirá Apolo, aquel que, sin embargo, [según] el texto, debe la verdad a todos los griegos? De ningún modo. La divinidad que va a decir la verdad al final es alguien que va a aparecer encima del templo de Apolo, como si lo abarcara y lo dominara —por razones que son políticas, claro está, pero también por razones que obedecen a lo que estoy explicándoles—, y ese alguien es Atenea. Será Atenea, la diosa de Atenas, quien ha de fundar en la verdad toda la historia y quien, por su propio discurso de verdad, ha de fundar la estructura política de la ciudad. Va a intervenir y a decir la verdad que el dios Apolo no consigue decir, y explicará además por qué es ella la que aparece, y no él. Dice: Apolo no quiere presentarse en persona ante la vista de ustedes porque teme los reproches públicos por el pasado, y me envía a señalarles que...<sup>24</sup> Y toda la función, a la vez fundacional y profética, del decir veraz quedará en manos de Atenea, porque es preciso, también en este caso por razones políticas, que sea ella, pero igualmente porque el dios no puede decir por sí mismo la verdad.

Me parece que tenemos aquí uno de los rasgos esenciales, característicos de la tragedia de *Íon*: el decir veraz de un dios que habla a los hombres y les revela, de conformidad con la función misma del oráculo, lo que es y lo que será, también debe ser, en el caso de esa pieza, el decir veraz del dios sobre sí mismo y sus faltas. La reticencia del oráculo es también la vacilación para confesar. Y esta superposición del enigma oracular y la dificultad de confesar, del decir veraz del oráculo y el decir veraz de la confesión, superposición que se produce en el dios y en su palabra misma, es, creo, uno de los resortes esenciales de la obra. Por consiguiente, habida cuenta de que estamos frente a una situación en la cual quien debe decir la verdad, aquel cuya función es decirlo, aquel al que se consulta para que la diga, no puede hacerlo, ya que ella sería una confesión acerca de sí mismo, ¿cómo va a abrirse camino la verdad, cómo va a instaurarse el decir veraz y a instaurar al mismo tiempo la posibilidad de una estructura política en cuyo marco pueda decirse la verdad en la *parrhesía*? Pues

<sup>24</sup> Eurípides, *Ion*, *op. cit.*, versos 1.557-1.559, p. 245.

bien, es preciso que esto sea obra [de] los hombres. Es preciso que sean los hombres quienes lleguen a desentrañar esa verdad y practicar el decir veraz. Y, en efecto, en esa deficiencia del dios incapaz de decir la verdad, en esa doble reticencia del oráculo y la confesión, los humanos van a tratar de arreglárselas con la verdad. ¿Cómo van a hacer para forzar el doble sello del enigma oracular y la vergüenza de la confesión? Creo que para resumir la pieza o, en fin, agrupar sus elementos, podemos decir que hay dos grandes momentos.

Primer momento, que podríamos llamar el de la doble mentira a medias. Puesto que uno de los puntos esenciales de esta pieza —habrá que volver a ello— también es, justamente, que, a diferencia de lo que pasa en *Edipo*, en ella la verdad no se dice sin acarrear consigo una dimensión y, diría yo, un doble de ilusión que es a la vez su acompañamiento necesario, su condición y su sombra tendida. No hay decir veraz sin ilusiones. Veamos, en todo caso, cómo ocurre la cosa. Primera parte, entonces, las dos mentiras a medias. Son las siguientes: en primer lugar, la mentira a medias por el lado de la madre, y a continuación, la mentira a medias por el lado del padre, porque las cosas van a encadenarse por mitades, como en *Edipo*. En principio, por el lado de Creúsa. Tenemos pues a Creúsa la mujer y Juto el hombre que llegan a Delfos. Juto quiere preguntar si va a tener un hijo. Creúsa, por su parte, quiere preguntar en realidad qué ha sido del suyo. Es ella la primera en aparecer en escena y ella quien, la primera, se encuentra con ese joven que, con ramas de laurel, barre el umbral del templo. Encuentra a ese joven y le dice que quiere consultar al dios. Y Ión le pregunta cuál es esa consulta, pero ella, claro está, no se atreve a contarle la verdad de su pregunta. No se atreve a decirle: cometí una falta con el dios y vengo a preguntarle qué ha hecho con mi hijo. En consecuencia, va a responder con una verdad a medias o una mentira a medias. Va a decir lo que cualquiera diría en un caso semejante: y bien, tuve una hermana que cometió una falta con un dios.<sup>25</sup> Tuvo un hijo de ese dios y querría saber qué ha sido de él. Y entonces —creyendo además de buena fe lo que le cuenta Creúsa (pero en este caso no tiene importancia que se trate de ella o de la hermana; de uno u otro modo, para Ión la respuesta es clara o, mejor, la no respuesta del dios es necesaria)— Ión le dice: como el dios ha cometido una falta, una falta con tu hermana, no temas nada, el dios no hablará. Los humanos no pueden forzarlo a hablar

<sup>25</sup> *Ibid.*, verso 338, p. 197 (Creúsa habla simplemente de una amiga: "Tengo una amiga que dice haberse unido a Febo").

contra su voluntad. Y ya que ha cometido una falta, ya que ha sido *ádikos*, se callará *dikaíos* (justamente).<sup>26</sup> El hecho de haber cometido una injusticia le da fundamentos justos para no hablar. Por lo tanto, no hablará.

Pero durante ese diálogo entre Ión y Creúsa, o poco después, Juto formula su pregunta, mucho más directa, mucho más simple, mucho más clara: ¿voy a tener un hijo? Y en cierto modo, así como Creúsa no dice más que una media verdad cuando consulta a Ión, el dios va a responder con una mentira a medias a Juto, que le hace una pregunta clara y sincera. Es decir que ni uno ni otro, el padre y la madre, Apolo y Creúsa, se atreverán a decir la verdad, y se limitarán a decir verdades a medias o mentiras a medias. [...] A Juto, que le pregunta: ¿voy a tener un hijo?, Apolo responde: es muy sencillo, cuando salgas del templo, el primero que aparezca (*ion*: juego de palabras, desde luego)<sup>27</sup> será tu hijo. Reconócelo como tu hijo. Y al salir, Juto se topa por supuesto con el muchacho que está ahí para servir al dios, y que ronda por el templo que debe vigilar. Ese joven es Ión. En ese momento se juega la escena en que Juto se abalanza sobre él y lo abraza diciendo: tú eres mi hijo. Y Ión, un poco inquieto, dice: oh, vamos, compórtate o te mato. En realidad, la no verdad o la mentira a medias pronunciada por el dios no era simplemente del orden de la reticencia para confesar. O, mejor, la reticencia para confesar se traducía en la ambigüedad oracular normal, ordinaria, por decirlo de algún modo; el dios ha dicho a [Juto]: te doy *doron*,<sup>28</sup> te entrego como obsequio al joven con quien vas a toparte cuando salgas del templo. Entregar como obsequio no quiere decir exactamente: ése será tu hijo, pero se le da a entender que, dado que él ha venido a buscar un hijo, el que va a regalársele será su hijo real.

En virtud de esa indicación del dios que dice a Juto: el primero que encuentres será tu hijo, Ión tiene ahora un padre. Pues aunque se muestre un poco renuente a dejarse abrazar por ese señor barbudo, cuando Juto le dice: pero, sabes, fue el dios quien me dio esta respuesta y me dijo que tendría como *doron* al muchacho que encontrara al salir del templo, es obvio que Ión está obligado

<sup>26</sup> Cf. *supra*, nota 23.

<sup>27</sup> “*Domon tond’ exionti tou theou* [al salir de ese templo divino]” (Eurípides, *Ion*, *op. cit.*, verso 535, p. 205). Juego de palabras explícito en los versos 802 (el hijo de Juto, dice el coro, se llama “Ión, pues encontró el primero a su padre”; *ibid.*, p. 216) y 831 (“y ese nombre, novísimo, se inventó más adelante: so pretexto de que Ión apareció en su camino [*Ion, ionti dethen hoti synénteto*]”; *ibid.*, p. 217).

<sup>28</sup> *Ibid.*, versos 536 y 537, p. 205.

a inclinarse y reconocer, con un poco de vacilación: sí, éste es mi padre. Entonces, gracias a esa verdad a medias o mentira a medias del dios, Ión se encuentra con que tiene una familia o, en todo caso, un padre. Pero esa familia que recibe de tal modo, la recibe como un contrasentido y yo diría casi como un contrapadre, porque de hecho cree —y Juto también— que son padre e hijo, cuando en realidad la verdad es que entre ambos no hay relación alguna. La verdadera relación de parentesco es la existente entre Creúsa y Ión; ahora bien, esa relación no aparece. A la pregunta capciosa de la verdadera madre, que simulaba no ser la madre sino su hermana, el dios responde tergiversando la respuesta que da al hombre: le otorga un falso hijo. Pero, después de todo, las cosas bien podrían no ir más allá, porque, gracias a eso, Ión va a poder volver a Atenas. Juto no es de ninguna manera su padre, pero podría a fin de cuentas actuar como tal. Y además Ión va a poder vivir con Creúsa, a cuyo respecto no sabe muy bien que es su madre, pero, bueno, las cosas podrían arreglarse. *Grosso modo*, nos encontramos lo bastante cerca de la verdad para que el asunto pueda funcionar. Por lo demás, es así como lo entiende Juto, que se muestra muy conforme con esta solución que, de todas maneras, considera sinceramente buena. Y dice a Ión: ahora las cosas son claras, ya no eres el niño abandonado que creías ser, y por mi parte buscaba un hijo, y lo tengo. “Deja este templo y tu desdichada existencia. Ve a Atenas, en un todo de acuerdo con tu padre [*koinophron patri*],<sup>29</sup> y aquí, desde luego, como en *Edipo*, como en todas estas tragedias, tenemos la frase anfibológica: en un todo de acuerdo con tu padre. Juto cree ser el padre, pero en realidad el acuerdo se hace o debería hacerse con Apolo; Michel Foucault]. Allí te esperan el cetro ilustre de tu padre y su inmensa riqueza; de tal modo, al escapar al doble oprobio de la pobreza sumada al bajo origen, serás noble y opulento a la vez.”<sup>30</sup>

El problema, por tanto, parece resuelto: Ión ha encontrado padres o, bueno, un padre. Juto ha encontrado un hijo y le propone volver a Atenas y ejercer ese famoso poder que va a garantizar cierta continuidad con respecto a la dinastía fundadora de la ciudad; sólo *cierta* continuidad, porque, como ven, la situación no es más que aproximada, y para aceptarla no habría que ser muy puntilloso. No habría que ser muy puntilloso... y tal es, en efecto, el caso de Juto, que no se muestra muy exigente con referencia a esa verdad o, en fin, esa verdad a

<sup>29</sup> *Ibid.*, verso 577, p. 207.

<sup>30</sup> *Ibid.*, versos 578-580.

medias que ha recibido de buena fe del dios y que toma por la plena verdad. De todos modos, no es muy exigente, porque cuando le dice a Ión: yo soy tu padre, tú eres mi hijo, Ión le contesta: bueno, bueno, veamos, ¿de qué unión tuya pude haber nacido?<sup>31</sup> ¿De la unión con Creúsa? No, no, dice Juto, con Creúsa no. Pero entonces, ¿de quién nació? ¿Acaso me has hecho tú solo? En ese momento, Juto responde: escucha, no te preocupes demasiado. Ante todo, no temas haber tenido un nacimiento innoble, porque yo, Juto, soy hijo o, mejor dicho, descendiente de Zeus, y por ese lado tienes nobleza. En cuanto a tu madre... Sabes, antes de casarme cometí pecados de juventud, locuras de juventud. Y como Ión, por motivos que pronto vamos a entender, quiere pese a todo saber con precisión quién es su madre, quiénes son los padres de ésta, cuál es su nacimiento, cuál es su nobleza, cuál es su suelo natal, insiste y dice: pero, en fin, si me concebiste en tu locura de juventud, ¿cómo es que terminé aquí, en Delfos? Juto menciona entonces una estadía suya en ese lugar, durante las fiestas de Baco, cuando se habría unido a las Ménades del dios en una especie de hierogamia que responde, pero en la modalidad de la ilusión y la mentira, a la verdadera hierogamia que se produjo entre Apolo y Creúsa. Y la solución que propone Juto es, por tanto, la siguiente: pues bien, le hice un hijo a una de las Ménades del dios durante una ceremonia, una festividad y una ebriedad rituales. Ahora bien, esta explicación, que sólo es muy aproximada desde el punto de vista de la verdad, es desastrosa desde el punto de vista del derecho. ¿Por qué razón es desastrosa desde el punto de vista del derecho? Simplemente porque Juto procede de Acaya, es ajeno a Atenas, sólo ha sido recibido en esta ciudad como aliado, y Creúsa le ha sido entregada como pago por su alianza y la ayuda que ha brindado a Erecteo. Entonces, si vuelve con un hijo, pero un hijo presuntamente concebido con una muchacha cualquiera, aunque sea una Ménade del dios, el hijo de un padre y una madre no atenienses no puede en ningún caso ejercer esa función fundacional en la ciudad que es precisamente la función, la vocación de Ión. Éste no puede ejercer esa función, y la verdad aproximada de Juto se traduce en los hechos por una suerte de prohibición o imposibilidad jurídicas. El propio Ión se da cuenta de que el asunto no puede funcionar y de que el haber nacido de Juto y una joven extranjera no le permitirá fundar su poder, y justamente en ese momento pronuncia la famosa decla-

<sup>31</sup> Toda la conversación se desarrolla a lo largo de los versos 540-560 de la pieza (Eurípides, *Ion*, *op. cit.*, pp. 205-207).

ración de la que ya les he hablado, en la cual dice: pero no puedo volver a Atenas si no sé de qué madre he nacido. No puedo recibir de ti el poder que me propones, no puedo sentarme en el trono y recibir el cetro. No puedo tomar la palabra y proferir esa palabra de mando si no sé quién es mi madre.<sup>32</sup> Entonces, dentro de un rato querría retomar ese texto y esa declaración de Juto con mayor detalle. [...]\*

<sup>32</sup> *Ibid.*, versos 669-676, p. 211.

\* Michel Foucault: Si quieren, vamos a tomarnos cinco minutos de descanso. Quería decirles una cosa. El año pasado, en el momento de los sucesos de Polonia, el Collège de France tuvo la buena idea de invitar a varios profesores polacos, unos que se encontraban en una situación de falta de libertad, otros en una situación más bien marginal, a dictar conferencias aquí. Esas invitaciones no tuvieron respuesta, salvo una que fue positiva. Uno de esos profesores pudo venir y, a decir verdad, ha comenzado sus cursos el lunes pasado. Su curso, su serie de conferencias, está dedicada a la historia del nacionalismo polaco entre los siglos XIX y XX. Por desdicha —un poco por mi culpa, y también hay asuntos de organización que no se deben en absoluto a la administración del Collège, sino a diversas circunstancias que podrán imaginar—, las cosas, por lo tanto, se precipitaron un poco. El profesor ha comenzado con sus cursos. Pero creo que si se perdieron el primero no es muy grave. Si quieren, si el tema les interesa, el nombre del profesor es Kieniewicz y dicta sus clases sobre el nacionalismo polaco los lunes a las 10 de la mañana. Eso es todo. Entonces, dentro de cinco minutos vuelvo y seguimos. . .

## Clase del 19 de enero de 1983

### Segunda hora

*Ión: don Nadie, hijo de don Nadie – Tres categorías de ciudadanos – Consecuencias de una intrusión política de Ión: odios privados y tiranía pública – En busca de una madre – La parrhesía, irreducible al ejercicio efectivo del poder y a la condición estatutaria de ciudadano – El juego agonístico del decir veraz: libre y arriesgado – Contexto histórico: el debate entre Cleón y Nicias – La ira de Creúsa.*

RETOMEMOS LA LECTURA de este texto. [...]\*

En torno de Ión, de su nacimiento, hemos visto a Creúsa que efectúa un leve desplazamiento de la verdad al pretender que la seducida por Apolo es su hermana; al dios que, por vergüenza, no ha querido dar la respuesta verdadera y ha indicado a Juto un hijo que en realidad no es suyo, y a Juto que, en cierto modo por negligencia, se contenta con verdades que, en rigor, son verosímiles, pero no están realmente establecidas. Y entonces, lo que Ión rechaza es ese juego de mentiras a medias, verdades a medias, aproximaciones. Lo rechaza y quiere la verdad. Y, como lo muestra toda la tirada en la cual vamos a detenernos un

\* Michel Foucault: Les recuerdo lo que les dije la vez pasada: aquellos de ustedes que sean estudiantes, es decir, que estén estudiando y hagan un trabajo universitario, ya sea la preparación para la licenciatura, la tesis, etc., y que, por una razón u otra, quieran que hablemos un poco sea de su trabajo, sea del curso, y hacer preguntas, podremos entonces reunirnos dentro de un rato, alrededor de las doce menos cuarto si les parece, en la sala 5, que va a estar abierta. Trataremos entonces de hacer una pequeña reunión para conocernos e intercambiar preguntas y respuestas, más allá del ritual de la aleturgia del curso, y procurar desteatralizar un poco todo eso. Volvamos pues al teatro y a Ión.

poco ahora, quiere la verdad porque quiere fundar el derecho. Quiere fundar su derecho, fundar su derecho político en Atenas. Quiere tener derecho a hablar en esa ciudad, a decirlo todo, a hablar con veracidad y utilizar su hablar franco. Para fundar su *parrhesía*, necesita que por fin se diga la verdad, una verdad que podría fundar ese derecho. Por eso, entonces, luego del caluroso abrazo de Juto y de que éste lo convenza en mayor o menor medida de que, en suma, él es su hijo, Ión dice: sí, pero algo anda mal. "Las cosas, padre mío, tienen otra apariencia cuando se las mira a la distancia que cuando se las contempla de cerca [‘de cerca’: creo que hay que tomarlo en un sentido muy local, o sea en Atenas; desde Delfos se puede, en resumidas cuentas, decir que soy tu hijo y que voy a volver para ejercer el poder, pero en Atenas <es otra cosa>; Michel Foucault]; bendigo, ciertamente, la aventura que me hace encontrar un padre en tu persona, pero escucha la idea que se me acaba de ocurrir".<sup>1</sup> Y a la sazón se tratará justamente del lugar mismo donde debe ejercerse el poder: Atenas.

Se afirma que el glorioso y autóctono pueblo de Atenas está limpio de toda mezcla extranjera. Ahora bien, voy a caer allí afectado por una doble desgracia, ser hijo de un intruso y bastardo. Mancillado por esa fama, si carezco de poder, seré el *don Nadie*, *hijo de don Nadie* del refrán. Si, en cambio, procuro alcanzar la suprema jerarquía, si aspiro a ser alguien, la muchedumbre incapaz me detestará: siempre es odiosa la superioridad. En cuanto a aquellos que, buenos a la vez que capaces, se callen por sabiduría y rehúyan la política, éstos me considerarán bien necio y ridículo por no quedarme quieto en la ciudad inquieta. Por último, quienes casan política y razón votarán aun con mayor motivo contra mí, si llego a los honores; pues así, padre mío, funcionan las cosas. Ésos, que están provistos de poder y cargos, son quienes más se enconan contra sus competidores. Llegado como intruso a la casa de otro, cerca de una mujer sin hijos, que ha compartido durante mucho tiempo tu pena, y que, decepcionada y solitaria, cargará no sin amargura con su destino, seré, con justa razón, víctima de su odio.<sup>2</sup>

Volveré a este pasaje. Querría releer la primera parte del texto y de la réplica. ¿Qué vemos en las objeciones que Ión plantea a su cuasi padre, su pseudopadre Juto? En primer lugar, dice, Atenas es autóctona. Es la vieja reivindicación de

<sup>1</sup> Eurípides, *Ion*, versos 585-588, en *Tragedies*, vol. 3, trad. de Henri Grégoire, París, Les Belles Lettres, 1976, pp. 207 y 208 [trad. esp.: *Ión*, en *Tragedias*, vol. 2, Madrid, Cátedra, 1999].

<sup>2</sup> *Ibid.*, versos 586-611, p. 208.

Atenas: a diferencia de los otros pueblos griegos, los atenienses siempre vivieron en el Ática, nacieron en ese mismo suelo y Erecteo, originario del propio suelo de la ciudad, es el garante de ello. En segundo lugar, Atenas no sólo es autóctona, sino que está limpia de toda mezcla extranjera. Esto se refiere también a un tema importante, que encontramos en Eurípides, por ejemplo, en un fragmento de una obra perdida que se llama *Erecteo*. En las otras ciudades, dice Eurípides, la gente va a vivir como fichas que se desplazan en el chaquete o el juego de los palillos; se introducen constantemente nuevos elementos como una clavija mal fijada en un pedazo de madera.<sup>3</sup> En realidad, esto se refiere a una legislación muy precisa. Desde mediados del siglo v a. C., desde 450-451, una ley propia de Atenas y con escasos paralelos en la mayoría de las demás ciudades griegas, no reconocía el derecho a la ciudadanía a los niños nacidos de un padre ateniense, pero de una madre no ateniense.<sup>4</sup> En otras palabras, desde mediados del siglo v se exigía que ambos padres fueran atenienses. Esta legislación extremadamente estricta, típica, insistamos, de Atenas, tenía el objetivo de evitar la inflación de la cantidad de ciudadanos. Por otra parte, su efecto también consistió, desde luego, en ralearlos. Y justamente en la segunda parte de la guerra del Peloponeso, cuando Atenas, debilitada por la peste, la guerra y las derrotas, necesite ciudadanos, la legislación será derogada. Pero en la época en que Eurípides escribe *Ión*, en 418, eso todavía no ha sucedido y se sigue viviendo bajo el signo de esa ley. Y, de acuerdo con un procedimiento habitual en las reelaboraciones legendarias, se la destaca como extremadamente antigua, cuando

<sup>3</sup> "Las otras ciudades, a la manera de fichas dispuestas sobre un tablero, están formadas por elementos importados de cualquier origen. Quienquiera que llegue de una ciudad extranjera a instalarse en otra, es como una aviesa clavija clavada en una viga; de nombre es ciudadano, de hecho no lo es" (Eurípides, "Érechthée", versos 9-14, en *Œuvres*, vol. 8-2, *Fragments*, trad. de François Jouan y Herman van Looy, París, Les Belles Lettres, 2000, fragmento 360, 5, p. 119 [trad. esp.: *Erecteo*, Granada, Universidad de Granada, 1976]). Foucault se apoya aquí en la traducción del fragmento propuesta por Henri Grégoire en Eurípides, *Ion*, *op. cit.*, p. 208, nota 1.

<sup>4</sup> En 451, a propuesta de Pericles, la Asamblea vota un decreto que restringe las condiciones de acceso a la ciudadanía ateniense (Aristóteles, *Constitution d'Athènes*, trad. de Georges Mathieu y Bernard Haussohier, París, Les Belles Lettres, 1967, p. 46 [trad. esp.: *Constitución de los atenienses*, Madrid, Gredos, 1984]). Con anterioridad bastaba con ser de padre ateniense. En lo sucesivo, según lo establecido por la ley, habrá que tener un padre y una madre atenienses libres para ser ciudadano de pleno derecho. En 411, tras las graves derrotas militares, un primer golpe de Estado (llamado de los Cuatrocientos, *hoi tetrakosioi*) derrocará el régimen democrático y limitará el cuerpo de ciudadanos a los más ricos.

en realidad es muy reciente. Y aquí se presume que Ión se refiere a una tradición absolutamente originaria de Atenas y dice: Atenas está limpia de toda mezcla extranjera, es decir que para ser ciudadano es preciso tener padre y madre también ciudadanos. Entonces agrega: “Voy a caer allí afectado por una doble desgracia, ser hijo de un intruso y bastardo”.<sup>5</sup> O sea que ni siquiera es hijo de un ateniense y una mujer extranjera. Es hijo de un no ateniense, Juto, y de una muchacha encontrada no se sabe dónde. Por lo tanto: “Mancillado por esa fama, si carezco de poder, seré *don Nadie, hijo de don Nadie*”.<sup>6</sup> Hijo de nadie, nada: no será nada de nada.

Ahí comienza entonces un segundo desarrollo. La traducción, me parece, no hace del todo justicia y no restituye con claridad un texto cuya discursividad, empero, es bastante legible. Ión dice: si quiero alcanzar el primer rango (*eis to proton zygón*: para el primer rango)<sup>7</sup> —presten atención, no [se trata de] ejercer el poder tiránico, el poder monárquico, el poder de uno solo; estar en el primer rango es formar parte de esos pocos que están en las primeras filas de la ciudad—, voy a encontrarme (esquemático, pero el texto está construido así) frente a tres categorías de ciudadanos. El texto dice: “La muchedumbre incapaz me detestará [...]. En cuanto a aquellos que, buenos a la vez que capaces, se callen por sabiduría y rehúyan la política, éstos me considerarán bien necio y ridículo por no quedarme quieto en la ciudad inquieta. Por último, quienes casan política y razón...”<sup>8</sup> De hecho se mencionan tres categorías de ciudadanos. En otro texto de Eurípides, *Las suplicantes*, también se trata de tres categorías de ciudadanos: los ricos, los pobres y los medianos.<sup>9</sup> Hay asi-

<sup>5</sup> Eurípides, *Ion*, *op. cit.*, verso 592, p. 208.

<sup>6</sup> *Ibid.*, verso 594.

<sup>7</sup> “Si procuro, al contrario, llegar a la suprema jerarquía [*en d' es to proton póleos hormethéis zygón*]” (*ibid.*, verso 595).

<sup>8</sup> *Ibid.*, versos 597-602.

<sup>9</sup> Se trata de los versos 238 a 245: “En el Estado hay, en efecto, tres clases. Los ricos en primer lugar, ciudadanos inútiles e incesantemente ocupados en acrecentar su fortuna. Luego los pobres, privados incluso de lo necesario. Éstos son peligrosos; pues, inclinados a la envidia, seducidos por los discursos de perversos demagogos, atacan con crueles dardos a los propietarios. De las tres clases, por último, es la clase media la que salva las ciudades: es ella la que mantiene las instituciones que el Estado se ha atribuido” (Eurípides, *Las Suplicantes*, en *Tragédies*, vol. 3, trad. de Henri Grégoire, París, Les Belles Lettres, 1976, p. 112 [trad. esp.: *Las suplicantes*, en *Tragedias*, vol. 2, Madrid, Cátedra, 1999]; según los críticos, estos versos serían una interpolación).

mismo una distinción de tres términos, pero aquí es muy diferente. Pues se trata de tres categorías de ciudadanos que se reparten, no en relación con la riqueza, sino en relación con lo que Ión define como su objeto, o su objetivo hipotético: estar en la primera fila de la ciudad. [Con respecto a] la distribución del poder, de la autoridad, de la influencia concreta en la ciudad, hay tres categorías de ciudadanos. Creo entonces que es preciso entenderlo bien: no se trata de tres categorías, si se quiere, legales de ciudadanos que no tienen el mismo estatus censatario. Estamos en la democracia ateniense. La cuestión es, en cambio, el reparto efectivo de la autoridad política, del ejercicio del poder entre y dentro de la masa o el conjunto constituido por los ciudadanos de derecho. Ni siquiera se trata de quienes carecen de derechos, sea en su carácter de esclavos, por supuesto, de metecos o de extranjeros. No, estamos entre ciudadanos, y entre ellos hay tres categorías.

*Ton men adynaton*.<sup>10</sup> del lado de quienes son *adynaton* ("impotentes"). Creo que para aclarar este texto es menester recurrir a otro que también está en *Las suplicantes* [y] donde se trata de los ciudadanos que son capaces, que son poderosos, que por sí mismos y por sus riquezas pueden hacer algo por la ciudad.<sup>11</sup> La primera categoría evocada por Ión es la de quienes no tienen siquiera esa capacidad, ese poder de hacer, por sí mismos o por sus riquezas, algo por la ciudad. Es decir: por sí mismos carecen incluso de medios para comprar un arma, una armadura para participar en la guerra, y no se cuentan entre aquellos que incorporan riquezas a la ciudad o la hacen próspera. Esa muchedumbre incapaz, esa masa de ciudadanos que jurídicamente son ciudadanos con todas las de la ley, pero no tienen esa especie de "plus" que caracteriza a la autoridad política, pues bien, éstos, frente a alguien como Ión que, llegado como intruso y marcado por su bastardía, quisiera tomar el poder, no podrían sino manifestar envidia e ira. Esa gente, de todas formas, siempre detesta a los más fuertes, cualesquiera sean. Por lo tanto, [dice Ión,] me vería expuesto a una hostilidad general de los impotentes o de aquellos que no tienen autoridad política en nuestro país. Tropezaría con su hostilidad a causa de mi nacimiento, una hostilidad más fuerte aun debido a mi nacimiento.

<sup>10</sup> Eurípides, *Ion*, *op. cit.*, verso 596, p. 208 ("la muchedumbre incapaz").

<sup>11</sup> En el extenso parlamento político de Teseo, la importancia de los mejores (*áristoi*) aparece de manera negativa, cuando aquél destaca que el tirano los odia, mientras que una ciudad donde el pueblo gobierna los favorece (Eurípides, *Les Suppliants*, *op. cit.*, versos 442-446, p. 119).

La segunda categoría de ciudadanos —y esto es muy interesante— está constituida por las personas *khrestói* y *dynámenoi*. *Dynámenoi*,<sup>12</sup> es decir: quienes pueden algo, a quienes el nacimiento, el estatus, la riqueza, dan los medios de ejercer el poder. *Khrestói*, es decir que se trata de “gente de pro”, gente moralmente estimable. En suma, es la elite, y en efecto es el término *khrestói* el que Jenofonte, por ejemplo, o mejor dicho el Pseudo Jenofonte, emplea en *La república de los atenienses* para designar a la elite.<sup>13</sup> Y bien, entre esas personas, entre esos *dynámenoi* y *khrestói*, hay algunos que son al mismo tiempo *sophói* (que son sabios). Y éstos “*sigosin kou spédousin eis ta prágmata*”:<sup>14</sup> se callan y no se ocupan [de] *ta prágmata* (los asuntos de la ciudad). Tenemos por tanto esta segunda categoría de ciudadanos que pertenecen a la gente de pro, a los poderosos, a los poseedores de la riqueza, el nacimiento, el estatus, pero su sabiduría hace que no se ocupen de la política. No ocuparse de la política, no ocuparse de los negocios, es igualmente callarse. ¿Cómo van a reaccionar éstos cuando vean a un intruso bastardo tratar de elevarse a las primeras filas? Pues bien, van a considerar su actitud simplemente ridícula. Les va a parecer ridículo que ese intruso bastardo no se quede tranquilo en la ciudad (*hesykhazein*).<sup>15</sup> Es manifiesto que tenemos aquí, entonces, un tema filosófico concerniente a la forma de pertenencia a una ciudad, que consiste, a la vez que uno es rico, poderoso, bien nacido, etc., en ser un *sophós*,<sup>16</sup> ser un sabio que no se ocupa de los negocios y se mantiene en la *hesykhía*, la tranquilidad, el ocio, lo que los latinos llamarán *otium*.

<sup>12</sup> “*Hosoi de khrestói dynámenoi te* [a la vez buenos y capaces]” (Eurípides, *Ion*, *op. cit.*, verso 598, p. 208).

<sup>13</sup> “En cuanto al gobierno de los atenienses, no los alabo por haber elegido ese sistema político, porque al escogerlo quisieron favorecer a los malos en detrimento de los buenos [*khrestóus*] [...]. Hay gente que se asombra de que los atenienses favorezcan en todas las oportunidades más a los malos, a los pobres y a los hombres del pueblo que a los buenos [*khrestóis*] [...]. En efecto, si la palabra y la deliberación fueran el privilegio de la gente honesta [*khrestóis*], ésta las utilizaría en beneficio de los de su clase y en desmedro del pueblo” ([Pseudo] Jenofonte, *La République des Athéniens*, cap. 1, §§ 1, 4 y 5, en *Ceuvres complètes*, vol. 2, trad. de Émile Chambry, París, Garnier, 1967, pp. 473 y 474 [trad. esp.: *La república de los atenienses*, en *Obras menores*, Madrid, Gredos, 1984]).

<sup>14</sup> Eurípides, *Ion*, *op. cit.*, verso 599, p. 208.

<sup>15</sup> *Ibid.* (“*oukh hesykhazon en polei phobou plea*”: no quedarse quieto en la ciudad inquieta, verso 601).

<sup>16</sup> *Ibid.*, verso 598 (“*ontes sophói*”).

La tercera categoría de ciudadanos [está] compuesta asimismo de los ricos y poderosos, la gente de pro. Pero a diferencia de quienes son *sophói* (sabios), que se callan y se ocupan de sus asuntos, estos "*logo te khromenon te te polei*"<sup>17</sup> manejan la política y la razón (*khromenon*, [del] verbo *khresthai*: valerse de, ejercer, ocuparse de; a la vez *logos* y *polis*: manejan el *logos* y la *polis*, y son ellos, desde luego, quienes representan la autoridad política). Como ven, esta tercera categoría de ciudadanos se opone en forma absoluta y término a término a la categoría precedente, [a la vez que] ellos también [pertenecen] a la categoría de la gente de pro. Tenemos la categoría de la gente de pro que se calla y no se ocupa de los *prágmata* [y] la categoría de las personas que se valen, se ocupan, manipulan, se relacionan, practican el *logos* (es decir que no se callan, hablan) y la *polis* (se ocupan de los asuntos de la ciudad). La oposición se da, creo, término a término. Ésos, dice además el texto, tienen la ciudad, poseen la ciudad, controlan la ciudad y ganan los honores. Entonces, es con ellos con los que [uno] corre el riesgo de tropezar en una relación de rivalidad: éstos, dice Ión, no toleran que se les haga competencia, y mediante su voto procuran condenar o excluir a quienes les hacen sombra.

Por lo tanto, en la ciudad y con respecto a esas tres categorías de personajes que son, insisto, tres categorías de ciudadanos legales —los pobres sin poder, y, entre los poderosos, quienes se callan y no se ocupan de los asuntos de la ciudad, y quienes se valen del *logos* y la *polis*—, [Ión,] de todas maneras como intruso, extranjero y bastardo, va a estar de más, en exceso. ¿Con [qué] consecuencias? [La respuesta está en] el texto que había empezado a leerles.<sup>18</sup> En el hogar mismo donde va a residir (es decir, en la casa de Juto y Creúsa), va a sentirse de más, por ser el hijo bastardo de un padre extranjero. Creúsa, que por un lado es ateniense de nacimiento, hija de Erecteo, y por otro la esposa legítima, no va a tolerarlo. Y, en consecuencia, habrá odio en la residencia de los soberanos, en la residencia del rey, del monarca y su esposa, o en todo caso en esa casa cuya armonía, cuyo buen entendimiento, son absolutamente indispensables para la armonía misma de la ciudad. O bien Juto tomará partido por su hijo ilegítimo contra su mujer, y eso acarreará la destrucción de la paz en la pareja, o bien tomará partido por su mujer contra su hijo, y por consiguiente traicionará a Ión. De uno u otro modo, éste estará de más con respecto a esa estruc-

<sup>17</sup> *Ibid.*, verso 602.

<sup>18</sup> *Ibid.*, versos 607-647, pp. 208-210.

tura de la casa del jefe, cuya armonía es imprescindible para el bien público y la paz de la ciudad entera. Y por otra parte, en la escena pública, pues bien, va a estar de más. Dado que, procedente del exterior e impuesto a la fuerza con su nacimiento ilegítimo, no podrá —y esto es lo que se deja ver al final del texto— ejercer más que un solo poder, el de la tiranía. Será como esos tiranos que se imponían desde afuera a las ciudades griegas, al amparo de la protección de Zeus. Ahora bien, resulta que Juto es justamente descendiente de Zeus, por lo cual las referencias al poder tiránico son bastante claras. [Ión] sólo podrá llegar, estar allí como tirano. Pero la existencia del tirano, dice, es una existencia detestable, y él no quiere en ningún caso llevar esa vida.<sup>19</sup> Prefiere permanecer junto al dios y tener allí una existencia calma y tranquila. Por eso, tras haber aceptado la paternidad que le señalaba Juto, Ión termina por decir: no, finalmente no quiero ir a Atenas, por las razones expuestas.

En ese momento, Juto insiste y subraya que aún es posible arreglarse (con él siempre estamos en el orden del arreglo), y agrega: es muy simple, no vamos a decir enseguida que eres mi hijo, mi heredero, y que voy a otorgarte el poder; lo haremos lenta, gradualmente. Y escogeremos la ocasión, el momento de decírselo a Creúsa, de manera tal que pueda aceptarlo sin pesar ni problemas. Y Ión acepta el arreglo.<sup>20</sup> Tan bien lo acepta, que consiente en participar con Juto en un banquete donde se agradecerá al dios la revelación (en realidad, la revelación mentirosa) que ha hecho. Y después partirán hacia Atenas y poco a poco impondrán la presencia de Ión en el hogar de Creúsa y Juto. Ión acepta no sin agregar lo siguiente, que es el texto que quería explicarles: iré, pues, pero el destino (*tykhe*) aún no me ha dado todo.<sup>21</sup> Acepta ir a Atenas, pero

si no hallo a quien me dio a luz, la vida me será imposible [*abíoton hemín*: nos es imposible vivir; Michel Foucault]; y, si me fuera permitido hacer un voto, pueda esa mujer ser ateniense a fin de que yo tenga de mi madre el derecho a hablar libremente. Entre un extranjero a una ciudad donde la raza se mantiene sin tacha y, aun cuando la ley lo convierta en ciudadano, su lengua seguirá siendo sierva.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> “Y además, la realeza [*tyrannidos*] que vanamente alabamos, triste cosa es bajo una apariencia agradable” (Eurípides, *Ion*, *op. cit.*, versos 621 y 622, p. 209).

<sup>20</sup> *Ibid.*, versos 650-667, pp. 210 y 211.

<sup>21</sup> *Ibid.*, verso 678, p. 211.

<sup>22</sup> *Ibid.*, versos 669-675.

No tendrá la *parrhesía*: *ouk ekhei parrhesian*.<sup>23</sup> ¿Por qué, entonces, quiere con tanto ahínco la *parrhesía*? ¿Por qué su ausencia hace fracasar la maniobra aproximada urdida por Juto? ¿Por qué, en todo caso, aun en el momento en que acepta dicha combinación, Ión no está satisfecho y quiere saber por añadidura quién es su madre para obtener la *parrhesía*? Me parece que en esa falta de la *parrhesía* que se expresa de tal modo y que molesta tanto a Ión podemos ver un [...].\*

Como podrán advertir con toda nitidez, la *parrhesía* no se confunde con el ejercicio del poder. Puesto que el poder mismo, la autoridad sobre la ciudad, la soberanía —una soberanía de tipo monárquico o tiránico—, están en posesión de Juto, plenamente dispuesto a transmitirlos a su hijo. La ascendencia magnífica que se remonta hasta Zeus, el poder real que ejerce en Atenas, las riquezas que ha acumulado, todo esto no basta y no bastaría para dar a Ión la *parrhesía*. No se trata, por tanto, del ejercicio del poder mismo.\*\* Pero podrán ver igualmente que no se trata tampoco del mero estatus de ciudadano. Es cierto, de acuerdo con la legislación ateniense —la de 451 a. C., pero a la que se atribuye estar ya en vigencia—, como Ión no es de madre ateniense, no puede ser ciudadano. Sin embargo, lo interesante en el texto es que dice precisamente: aun cuando la ley haga de alguien un ciudadano, aun cuando éste, en consecuencia, sea ciudadano desde un punto de vista legal, no contará pese a ello con la *parrhesía*. En otras palabras, Ión no puede tener la *parrhesía* ni por parte de su padre que le da el poder, ni por parte de una ley, si la hubiera, que le otorgue el estatus de ciudadano. Demanda esa *parrhesía* a su madre. ¿Significa esto que estamos frente al vestigio o la expresión de un derecho matrilineal? No, creo que de ningún modo es así. Hay que recordar, en efecto, cuál es la situación particular de Ión. Tiene un padre, un padre que ha sido recibido en suelo ateniense pero que no es griego de origen. Segundo, no sabe quién es su madre. Y tercero, quiere ejercer un poder, quiere pertenecer al primer rango de la ciudad. Podrá recibir el poder tiránico de su padre, pero ese poder tiránico no le basta para lo que quiere hacer. Y lo que quiere hacer es, pues, pertenecer al primer rango de la ciudad. Y para pertenecer a él —o, mejor: para estar implicado

<sup>23</sup> *Ibid.*, verso 675.

\* Inaudible.

\*\* El manuscrito precisa: "La *parrhesía* no es la palabra de mando; no es la palabra que pone a los otros bajo nuestro yugo".

por ese primer rango de la ciudad, ligado a ese primer rango de la ciudad— necesita la *parrhesía*. Esta *parrhesía* es entonces otra cosa que el puro y simple estatus de ciudadano, y tampoco es algo dado por el poder tiránico. ¿Qué es?

Pues bien, me parece que la *parrhesía* es en cierta manera una palabra que está arriba, por encima del estatus de ciudadano, diferente del ejercicio liso y llano del poder. Es una palabra que ejercerá el poder en el marco de la ciudad, pero, claro, en condiciones no tiránicas, es decir, con libertad para las demás palabras, la libertad de aquellos que también quieren y pueden alcanzar el primer rango en esa suerte de juego agonístico que caracteriza la vida política en Grecia, y sobre todo en Atenas. Se trata, por tanto, de una palabra de arriba, pero que admite la libertad de otras palabras y la de quienes tienen que obedecer, que les deja la libertad, al menos en el sentido de que sólo obedecerán si pueden convencerse.

El ejercicio de una palabra que persuade a aquellos a quienes se manda y que, en un juego agonístico, deja la libertad a los otros que también quieren mandar es, creo, lo que constituye la *parrhesía*. Con todos los efectos, por supuesto, que se asocian a una lucha y una situación semejantes. Primero: que la palabra que pronunciamos no persuade y la muchedumbre se vuelva contra nosotros. E incluso que la palabra de los otros, a la que dejamos lugar junto a la propia, se imponga a la nuestra. Ese riesgo político de la palabra que da libertad a otras y que se asigna la tarea, no de someter a los otros a su propia voluntad, sino [de] persuadirlos, constituye el campo propio de la *parrhesía*. ¿Qué significa hacer actuar esa *parrhesía* en el marco de la ciudad, como no sea precisamente, y de conformidad con lo que dijimos hace un momento, manipular, tratar a la vez, tener relación a la vez con el *logos* y con la *polis*? Hacer actuar el *logos* en la *polis*—*logos* en el sentido de palabra verdadera, palabra racional, palabra que persuade, palabra que puede confrontarse con las otras palabras y que sólo ha de imponerse en virtud del peso de su verdad y de la eficiencia de su persuasión—, hacer actuar esa palabra verdadera, racional, agonística, esa palabra de discusión en el campo de la *polis*: en eso consiste la *parrhesía*. Y ésta, reiterémoslo, no puede ser dada ni por el ejercicio concreto de un poder tiránico ni por el mero estatus de ciudadano.

¿Quién puede entonces darla? En este punto Eurípides hace valer, si no su solución, sí al menos su sugerencia. Dice: debe venir de la madre. Pero, digámoslo una vez más, no lo hace con referencia a ningún derecho matrilineal, sino en función de la situación misma de Ión, un Ión que hasta ahora, si bien

tiene un padre resplandeciente porque desciende de Zeus, y un padre poderoso porque ejerce el poder en Atenas, no ha nacido en esta ciudad. Sólo la pertenencia a la tierra, la autoctonía, el arraigo en el suelo, esta continuidad histórica basada en un territorio, puede dar la *parrhesía*. En otras palabras, la cuestión de la *parrhesía* responde a un problema histórico, a un problema político extremadamente preciso en la época en que Eurípides escribe *Ión*. Estamos en la Atenas democrática, la Atenas donde Pericles ha desaparecido unos diez años antes, esa Atenas democrática donde todo el pueblo, claro está, tiene derecho al voto y, a la vez, los mejores y el mejor (Pericles) ejercen de hecho la autoridad y el poder políticos. En esa Atenas posterior a Pericles se plantea el problema de saber quién, en el marco de la ciudadanía legal, va a ejercer efectivamente el poder. Habida cuenta de que la ley es igual para todos (principio de la *isonomía*), habida cuenta de que cada uno disfruta del derecho a votar y expresar su opinión (*isegoría*), ¿quién va a tener la posibilidad y el derecho de la *parrhesía*, es decir de ponerse de pie, tomar la palabra, tratar de persuadir al pueblo, tratar de imponerse sobre sus rivales —a riesgo, además, de perder con ello el derecho a vivir en Atenas, como ocurre cuando se decreta el exilio, el ostracismo de un jefe político— o eventualmente arriesgar su propia vida? En todo caso, ¿quién debe correr ese riesgo de la palabra política, con la autoridad ligada a ella? Tal fue el contenido de todo el debate en la Atenas de esa época, entre Cleón, el demócrata, demagogo, etc., que pretendía que todos debían estar en condiciones de tener la *parrhesía*, y, digamos, el movimiento de tendencia aristocrática en torno de Nicias, que consideraba que la *parrhesía* debía estar reservada de hecho a cierta elite. En la gran crisis que la segunda etapa de la guerra del Peloponeso suscitará en Atenas se intentarán diferentes soluciones. En la época en que escribe Eurípides, la crisis todavía no ha estallado de manera manifiesta, pero el problema se plantea. Y más o menos en la misma época vemos que en la ciudad se formula una serie de nuevos proyectos constitucionales. Eurípides no quiere en modo alguno proponer en *Ión* una solución constitucional para decir quién debe ejercer la *parrhesía*, pero vemos con mucha claridad cuál es el contexto en que plantea la cuestión: una situación, como muy bien lo muestra el texto, en que la *parrhesía* no puede ser heredada como un poder violento y tiránico, tampoco la implica simplemente el mero estatus de ciudadano, debe estar reservada a algunos y no puede obtenerse así como así. Y lo que Eurípides sugiere es que la pertenencia a la tierra, la autoctonía, el arraigo histórico en un territorio, van a asegurar al individuo el ejercicio de esa *parrhesía*.

Lo que digo sobre el contexto inmediato, político del problema y el tema de la *parrhesía* en *Ión*, no lo digo como deducción de lo que les señalaba hace un rato, cuando mencionaba el carácter fundamental de esta tragedia como tragedia, drama del decir veraz, y como una especie de representación fundacional del decir veraz. Creo, en efecto, que esta pieza respondía directamente a un problema político preciso [y] que es al mismo tiempo el drama griego sobre la historia política del decir veraz, sobre la fundación, legendaria y real a la vez, del decir veraz en el orden de la política. Que lo esencial, lo fundamental de la historia pasa por el hilo delgado y tenue de los acontecimientos es algo, me parece, [que] hay que resolverse a aceptar o, más bien, [que es preciso] afrontar con valor. La historia, y lo esencial de la historia, pasa por el ojo de una aguja. Fue entonces en ese pequeño conflicto constitucional del ejercicio del poder en Atenas donde se planteó el gran drama de *Ión* como drama de la formulación de la verdad y de la fundación del decir veraz político en función del decir veraz oracular. ¿Cómo se puede pasar de ese decir veraz oracular al decir veraz político?

Es eso, entonces, lo que va a aparecer de manera aun más clara en la segunda parte de la obra. En ella, quien debería decir la verdad es el dios. Les he mostrado por qué y cómo se negaba a decirla. ¿Cómo superar esa verdad aproximada que Juto ha propuesto a *Ión* y ante la cual éste se muestra tan vacilante? ¿Cómo penetrar el secreto en que persiste el dios, a causa de su ambigüedad oracular y, también, de la vergüenza que le provoca la confesión de su falta? Pues bien, es preciso acudir precisamente a los hombres, porque el dios va a mantenerse mudo, va a seguir siendo ambiguo y va a seguir sintiendo vergüenza. Y son los hombres quienes van a recorrer el trayecto hacia el decir veraz, ese decir veraz del nacimiento de *Ión* que pueda fundar por fin su derecho a decir la verdad en la ciudad.

¿Cómo suceden las cosas? Me gustaría tratar de apresurarme un poco e iniciar al menos el análisis de esa segunda parte. Así como en *Edipo* la verdad se revelaba por mitades, vamos a ver aquí un juego de mitades o, mejor, dos juegos de mitades. Ya tuvimos un primer juego, cuando vimos a Creúsa hacer su pregunta capciosa, a Juto hacer su pregunta ingenua y al dios dar una respuesta tergiversada. Ése es el primer aspecto. Ahora, *Ión* ha aceptado en la práctica participar en ese juego de la verdad tergiversada o la mentira a medias. Lo ha aceptado a medias, pero no está del todo satisfecho. Le queda aún ese resto, esa necesidad de fundar la *parrhesía* que no ha logrado establecer. También en este caso el último trayecto se salvará en dos etapas. Por una

parte el lado de la mujer, y por otra el decir veraz —ya verán qué reticente y alusivo— del dios.

En primer lugar, por el lado de la mujer. Para que el nacimiento de Ión se revele en su verdad, es menester que los dos miembros de la pareja de la que él proviene, a saber Creúsa y Apolo, digan la verdad. Entonces, esto es lo que pasa por el lado de Creúsa: Ión, tras aceptar mal que bien la solución de Juto, decide ir con él al banquete de agradecimiento. Deja por tanto la escena, no sin haber recomendado al coro guardar silencio, porque, en su convención, se entiende que Ión volverá así a Atenas, pero la verdad se dirá poco a poco y además se indicará que, en efecto, él es el heredero de Juto, todo eso para no herir a Creúsa. Es preciso, pues, que todo el mundo calle lo que cree verdad, y por lo tanto se recomienda al coro hacer lo mismo. Ahora bien, ¿quiénes componen ese coro? Criadas de Creúsa, que la han acompañado desde Atenas hasta Delfos en su consulta. El coro, que evidentemente está del lado de Creúsa, cuando ésta reaparece en escena, no tiene preocupación más acuciante que decirle: escucha, esto es lo que ha pasado, no quieren decírtelo, pero Juto ha encontrado un hijo. Y ese hijo, desde luego, no es tuyo, es un hijo que él ha tenido; va a meterlo en tu casa y tratará de imponértelo. Tras lo cual Creúsa, como es lógico, hace una escena. Se encoleriza, y en su furia es acompañada por su pedagogo, el anciano que ha venido con ella a Delfos y que, dice el texto,<sup>24</sup> es el pedagogo de los hijos de Erecteo. ¿Por qué se enfurece Creúsa? En este punto —hay que señalarlo, aunque sea un poco marginal con respecto a nuestro objetivo, pero coincide con cosas que hemos dicho—, la furia no es en absoluto, si se quiere, de orden sentimental o sexual: mi marido me ha engañado. Es la furia de la mujer que, en cuanto heredera de un linaje y casada con alguien, ve aparecer a un hijo de su marido, un hijo que va a instalarse en la casa y, como heredero, por un lado ejercerá, por supuesto, un poder en ella, pero sobre todo despojará a Creúsa de su papel de dueña de casa y madre, su papel de origen del linaje. Y por consiguiente, despojada de sus derechos, ella va a llevar una vida solitaria, miserable y sin amparo. Ése es el motivo de su furia, y ésta la incitará a decir lo siguiente, que a mi juicio es esencial: como mi marido quiere imponerme contra mi voluntad, sin decírmelo, un hijo que ni siquiera es mío y me humilla, soy la víctima de su injusticia; ¿y debido a qué soy la víctima de su injusticia? Debido a que el dios, debido a que Apolo le ha señalado ese hijo (puesto que en ese momento

<sup>24</sup> Eurípides, *Ion*, *op. cit.*, versos 725 y 726, p. 213.

Creúsa aún cree, como Juto, que el así designado Ión es el hijo natural de éste). Mi marido me impone un hijo que no es mío a indicación del dios, ese mismo dios que me ha hecho un hijo a mí, un hijo que no puedo recuperar. Y ahora me encuentro atrapada entre dos injusticias: la del marido que, aunque extranjero, lleva a Atenas un hijo que ni siquiera es ateniense, pero que va a ejercer el poder en la ciudad y me va a despojar de mi estatus de hija, de heredera, de hija epiclera\* de Erecteo; y por otro lado, todo esto a causa de un dios del que he sido víctima, porque, luego de haberme hecho un hijo, me abandonó.

Y arrebatada por esa ira, Creúsa va a hablar, y lo hará en una escena que es en rigor una doble escena, una escena de confesión en dos registros: la confesión blasfematoria, la confesión acusatoria pronunciada contra Apolo, y por otra parte la confesión en cierto modo humana, la confesión penosamente arrancada palabra por palabra, en un diálogo con el pedagogo. Esa doble confesión va a constituir uno de los elementos esenciales de la pieza. Es decir que, para pasar de la reticencia del dios oracular que se niega a hablar al discurso verdadero que fundará la posibilidad de Ión de valerse de la *parrhesía* en Atenas, el necesario descubrimiento de la verdad atravesará un momento singular, muy diferente en su estructura, su función, su organización, su práctica discursiva, del oráculo y el discurso político. Ese elemento medio, ese elemento necesario, ese elemento —de doble cara, además— de la confesión, es la escena en la cual Creúsa dice al dios o, mejor, dice públicamente, recuerda públicamente al dios la falta que han cometido juntos: confesión pública. Y volviéndose hacia el pedagogo, le cuenta a media voz la falta que ha cometido. Esa doble confesión en partes va a constituir el eje de la obra, y por desdicha deberé hablar de eso la vez que viene, porque hoy no me queda tiempo para terminar. [...]\*\*

\* En la Grecia antigua, se calificaba de epiclera a la hija única descendiente de su padre, sin que hubiera hermanos ni descendientes de hermanos en condiciones de heredar. Como no podía heredar por sí misma, debía casarse con algún pariente cercano, en general un tío paterno o un primo, a fin de evitar la dispersión del patrimonio. [N. del T.]

\*\* Michel Foucault: Mostraré cómo se encadena todo eso. Entonces, quienes quieran hacerlo, reúnanse dentro de un rato, a eso de las doce menos cuarto.

## Clase del 26 de enero de 1983

### Primera hora

*Continuación y final de la comparación entre Ión y Edipo: la verdad no nace de una investigación sino del choque de las pasiones – Reino de las ilusiones y la pasión – El grito de confesión y acusación – Los análisis de G. Dumézil sobre Apolo – Recuperación de las categorías de Dumézil aplicadas a Ión – Modulación trágica del tema de la voz – Modulación trágica del tema del oro.*

ENTONCES, SI LES PARECE BIEN, VAMOS a continuar esta lectura de *Ión* que querría hacer en el siguiente sentido: leer esta tragedia como una tragedia del decir veraz, de la *parrhesia*, de la fundación del hablar franco. Como saben, la tragedia cuenta la historia del hijo secreto nacido de los amores clandestinos de Creúsa y Apolo, un hijo abandonado, expósito, desaparecido, considerado muerto, y cuya reaparición va a pedir su madre, acompañada ahora por Juto, su esposo legítimo, al Apolo de Delfos. Y en el momento en que ella, en compañía de Juto, llega a hacer ese pedido al dios, o a informarse con éste de lo que ha sido de ese hijo desaparecido, pues bien, ese hijo está justamente frente a ella. Está frente a ella bajo los rasgos de un servidor del templo, pero Creúsa no sabe que es su hijo. Y él mismo, ignorante de su propia identidad, no sabe que tiene a su madre frente a sí. Tal es entonces la historia, una historia, como ven, bastante edípica la de ese hijo expósito, perdido, y que se ve frente a sus progenitores, o a su progenitora, sin saber quién es. Historia edípica, pero con una salvedad que, recordarán, ya he tratado de señalar: Edipo, en la medida misma en que descubría quién era, sufría la expulsión de su tierra, mientras que en el caso de Ión, la situación es exactamente la inversa, porque necesita saber quién es para poder volver a su ciudad como amo y ejercer en ella los

derechos fundamentales de la palabra. Y desde el día o el momento en que haya descubierto quién es, podrá regresar a su hogar. Hay en consecuencia una matriz edípica, si se quiere, aunque con una significación, una polaridad, una orientación exactamente opuesta.

Me doy cuenta de que, al contarles esta historia del joven que no puede acceder a la verdad y el decir veraz más que al precio de lo que debe arrancar acerca del secreto de su nacimiento, se puede considerar —lo recordaba la vez pasada— que estamos en presencia de una invariante: el acceso a la verdad pasa, para el niño, por el secreto de su nacimiento. Pero es evidente que si me intereso en esta pieza de *Ión*, no es para poner de relieve una invariante semejante (siempre necesitamos una mamá para hablar). Es, al contrario, para tratar de ver cuáles son las determinaciones muy particulares contenidas en esta obra de Eurípides,\* y podemos decir que también en la Atenas clásica, en función de cierto principio que es de orden jurídico, político, religioso, a saber, que el derecho y el deber de decir la verdad —derecho y deber que son intrínsecos al ejercicio del poder—, sólo pueden fundarse con dos condiciones: por una parte, que se revele y diga como verdad una genealogía, en el doble sentido de continuidad histórica y pertenencia territorial, y por otra, que ese decir veraz de la genealogía, esa manifestación como verdad de la genealogía, tenga cierta relación con la verdad dicha por el dios, sin perjuicio de arrancársela por la violencia.

La pieza relata esa extracción de la verdad y la genealogía, y me gustaría volver al momento de la intriga al que habíamos llegado la vez pasada. Deben acordarse de lo que pasaba: Juto y Creúsa habían acudido a consultar al dios Apolo. Creúsa, por su lado, había dicho con claridad lo que iba a buscar, que no era exactamente lo mismo que buscaba Juto. Y había inventado una mentira a medias, a saber, que iba en nombre de su hermana a preguntar qué había sido de ese hijo ilegítimo de ésta. Mentira a medias para conseguir la verdad. Y mientras tanto, Juto, que hacía su propia consulta, había preguntado al dios si algún día iba a tener descendencia. El dios le ha respondido con una mentira a medias, que parece simétrica de la pregunta falsa a medias de Creúsa, diciéndole: voy a darte al primero que encuentres. Y el primero que Juto encuentra al salir del templo es, por supuesto, Ión. El dios había transmitido, por tanto, una respuesta que sólo era muy parcialmente verdadera. En efecto, había dado a Juto y Creúsa una persona que podía servirles de hijo, pero en definitiva su

\* Foucault pronuncia aquí "Eurídipeces".

decir veraz era por lo menos inexacto. Digamos que el dios había propuesto una solución bastarda, en el sentido estricto del término. Ahora bien, es obvio que esta solución bastarda —ese Ión hijo de Creúsa y Apolo, que éste presenta falsamente como el bastardo de Juto— padece de una carencia, puesto que, si Ión es en los hechos el hijo de Juto, habida cuenta de que éste es en realidad ajeno a Atenas y sólo se ha integrado a la ciudad en función de una victoria y de la ayuda que prestó a los atenienses para obtenerla, así como de un matrimonio con Creúsa que le fue dada como recompensa, pues bien, su hijo no podrá disfrutar de los derechos ancestrales del ejercicio del poder político. Y Ión se da perfectamente cuenta de ello. Cuando Juto lo reconoce o cree reconocerlo como su hijo, Ión, lo recordarán, se muestra muy reticente, muy vacilante, y dice: pero si vuelvo en carácter de bastardo de Juto a Atenas, o [no] seré nada en absoluto (“*nada, hijo de nadie*”) o seré un tirano. En todo caso, en esas condiciones no podrá gozar de ese plus que permite elevarse al primer rango (*proton zygon*) y que lleva a ejercer el poder sobre la ciudad, valiéndose del lenguaje racional y veraz. No será posible darle en forma legítima ese uso común del *logos* y la *polis*, ese gobierno de la *polis* por el *logos*. Para que le sea otorgada la *parrhesía*, el uso de la ciudad y del lenguaje racional y veraz, será preciso entonces dar un paso más, ir más allá de la solución bastarda e ilusoria propuesta por el oráculo en un primer momento, dar un nuevo paso y llegar hasta el fondo de la verdad.

Hoy querría analizar esta segunda parte de la pieza, una segunda parte que es tan compleja, agitada (“llena de ruido y de furia”), tan atravesada de pasiones y peripecias como calma, hierática, simple y un poco sofocleana era la primera. Y también aquí, si les parece, hagamos alguna comparación entre *Ión* y *Edipo rey*. En *Edipo rey*, el secreto del nacimiento, como saben, no lo dice el oráculo. Éste se ha limitado, en cierto modo, a atenazar a Edipo: por un lado, las muy antiguas palabras proféticas pronunciadas por él y a las que tanto Edipo como sus padres habían querido escapar; y ahora, los signos actuales enviados por el dios: en este caso, la peste en primer lugar y luego la respuesta dada a Creonte. Entre esos dos conjuntos de fórmulas, de sentencias, de decretos y de signos enviados por el dios, Edipo no puede sino ser interrogado e interrogarse. Y aguijoneado por esos diferentes signos que el dios pronunció antaño y vuelve a pronunciar ahora, toma la decisión de investigar por sí mismo. Como recordarán, todo el texto de Sófocles muestra con claridad el afán con que el mismo Edipo ha decidido ir hasta el fondo de la verdad, sea cual fuere el precio que

deba pagar, y esto lo dice desde el principio. En *Ión*, al contrario, y pese a las analogías de situación de las que les he hablado, el proceso de develamiento de la verdad, el procedimiento de la aleturgia, no va a tener un agente principal, un actor central como en el caso de *Edipo rey*. En realidad, la verdad sale a la luz, un poco como en *Edipo*, por fragmentos sucesivos, pero en cierto modo lo hará a pesar de todo el mundo. A pesar del dios, a pesar de los personajes. O, en todo caso, no es tanto que estos últimos procuren desentrañar la verdad —no hay maestro artífice en ese trabajo de la verdad—, sino que el choque de las pasiones de los diferentes personajes unos con respecto a otros, y el choque de las pasiones de Creúsa y Ión, enfrentados una a otro en la medida en que no se han reconocido y se creen enemigos mutuos, es en esencia lo que en un momento dado va a hacer resplandecer la verdad, sin maestro artífice, sin voluntad de buscarla, sin que alguien emprenda la investigación y la lleve hasta el final. Una de las grandes diferencias entre *Ión* y *Edipo rey* es la relación existente entre *alétheia* y *pathos* (entre verdad y pasión). En el caso de *Edipo*, éste mismo se propone, con sus propias manos y su propio poder, ir en busca de la verdad. Y cuando finalmente la encuentra, cae bajo el peso del destino y, por consiguiente, su existencia entera aparece como *pathos* (sufrimiento, pasión). En el caso de *Ión*, al contrario, tenemos una pluralidad de personajes que se enfrentan unos con otros a partir de sus pasiones. Y del choque, del centelleo de esas pasiones, en cierto modo va a nacer entre ellos, sin que lo hayan querido demasiado, la verdad, una verdad que va a provocar justamente el apaciguamiento de las pasiones.

Y bien, veamos ahora cómo se produce esa aleturgia. Creo que podemos identificar dos grandes momentos. Pensemos otra vez en *Edipo*. Como saben, en esta obra, cuando se trata del descubrimiento no del crimen sino del nacimiento de Edipo, es preciso por un lado que el servidor de Corinto diga que, en realidad, éste no nació en esa ciudad, sino que él lo recibió de otra persona, otra persona que era justamente de Tebas. Y en una segunda parte, una segunda parte de esta segunda parte, se ve al viejo servidor del Citerón, el viejo tebano, decir: y bien, sí, yo recibí a Edipo de manos de Yocasta, y por consiguiente es indudable que se trata de Edipo. Tenemos entonces dos mitades. De la misma manera, vamos a tenerlas en *Ión*. Creúsa pronunciará una mitad de nacimiento, al decir: sí, tuve un hijo antes de casarme con Juto, tuve con Apolo, que me sedujo, un hijo que nació en las laderas de la Acrópolis. Y a continuación será necesaria una segunda mitad para completar la verdad, a saber, que Apolo raptó o hizo raptar por Hermes

a ese niño nacido en las laderas de la Acrópolis, lo llevó a Delfos y ahí lo convirtió en su servidor. Y en ese momento será efectivamente Ión. Las dos mitades de la verdad se encadenarán y tendremos esas famosas dos mitades de tésera que forman el *symbolon* del que se trataba en *Edipo rey*.<sup>1</sup>

Examinemos entonces la primera mitad, la mitad Creúsa, por decirlo así. ¿Cómo va a verse Creúsa en la necesidad de decir esa verdad que no se ha atrevido a decir al comienzo de la pieza cuando, tergiversándola, había señalado: vengo de parte de mi hermana, que tuvo una pequeña historia y un hijo que me gustaría encontrar por ella? ¿Cómo va a sentirse obligada a decir: sí, tuve un hijo? Creo que la vez pasada llegamos más o menos a ese punto. El mecanismo que llevará a Creúsa a reconocer a su hijo es el siguiente. Recordarán que Juto, tras reconocer o creer reconocer a su hijo Ión, había convenido con él que regresaría a Atenas sin decir la plena verdad. Y para no herir a Creúsa, habían decidido hacer creer que, doy fe, Ión volvía “así como así”, en concepto de servidor, compañero de Juto, y poco a poco habrían de revelar que sí, en efecto, uno era hijo de otro. Y esa mentira imaginada por los mejores motivos del mundo se había urdido delante del coro, que, por tanto, había sido testigo de toda la conversación y recibido la siguiente recomendación de Juto: tengan la especial precaución de no decir nada a Creúsa, es necesario preservar muy bien nuestro secreto. Ahora bien, el coro está compuesto de criadas de Creúsa, es decir atenienses, mujeres del gineceo cuyo estatus y función consisten, por ende, en conservar. Como custodias del lugar de las mujeres, custodias de los nacimientos, custodias también de sus costumbres, esas mujeres están por estatus del lado de Creúsa, y del lado de ese linaje que debe remontarse hasta Erecteo, ese linaje ateniense, autóctono. Y en consecuencia es muy obvio que las criadas de Creúsa no van a tener preocupación más acuciante que decirle la verdad y advertirle: presta atención, el joven que van a llevar a Atenas, querrán imponértelo como hijo de Juto y, entonces, te encontrarás en tu casa con un

<sup>1</sup> “Hablo como hombre ajeno a la relación que acaba de escuchar, ajeno al crimen mismo, cuya investigación no iría lejos si pretendiera llevarla a cabo por sí solo, sin contar con el más mínimo indicio [*ouk ekhon ti symbolon*]” (Sófocles, *Cédispe-roi*, versos 219-221, en *Tragedias*, vol. 1, trad. de Paul Mazon, París, Les Belles Lettres, 1958, p. 211 y 212 [trad. esp.: *Edipo rey*, en *Tragedias completas*, Madrid, Cátedra, 1998]). Dos mitades reunidas de una cerámica rota servían de signo de reconocimiento (*ymballein*: unir). Todo el análisis que Foucault realiza en su clase del Collège de France del 16 de enero de 1980 consiste en comprender la estructura dramática de la tragedia de Sófocles como un ajuste regulado de veridicciones. Cf. *infra*, nota 11.

hijastro extranjero, impuesto por tu marido. Y eso es efectivamente lo que pasa: cuando Creúsa aparece en escena, luego de la salida de Juto, el coro se desdice de la promesa hecha a éste, advierte a aquélla y le revela el contenido real de las palabras del oráculo a su marido, a saber, la pseudoverdad de que Juto se ha encontrado con un hijo y de que éste es el joven servidor del templo a quien hemos conocido al comienzo de la pieza. Creúsa, claro está, cree a pies juntillas en esa revelación del coro y se enfurece. ¿Por qué se enfurece y se sume en la desesperación? Pues bien, porque, al carecer por su parte de descendencia, va a vivir en soledad en una casa aislada. Va a ser víctima de la degradación que, en todas las familias griegas nobles, marca a la mujer estéril, una degradación agravada por el hecho de que ella no sólo es estéril, sino que su marido va a aparecer sin más con alguien para imponérselo como hijo propio. La furia invade tanto más a Creúsa cuanto que el viejo pedagogo que la acompaña y que, también él, por haber educado a los hijos de Erecteo, conserva y vela por el linaje, agrega a esta noticia que el coro acaba de dar su propia interpretación, una interpretación viciosa y perversa. Pues el viejo no deja de decir: todo esto es muy bonito, Juto va a volver con un hijo, pretende que el oráculo se lo ha señalado e incluso da a entender que lo ha tenido antaño —recordarán a las Ménades del templo que había visitado cuando era joven—, pero en realidad todo eso debe ser una farsa. ¿Sabes, le dice el viejo pedagogo a Creúsa, lo que pasó en concreto? Pues bien, Juto sencillamente le hizo un hijo a alguna esclava. Se avergonzó de ello, envió el niño a Delfos y luego te trajo hasta aquí so pretexto de consultar al oráculo.<sup>2</sup> Pero el motivo no era en absoluto la consulta al oráculo; lo hacía para recuperar a su hijo y hacerte creer que el oráculo lo había señalado, cuando en realidad no hizo más que venir a buscar a la criatura bastarda que le había hecho a una criada en un rincón de la casa. ¡Todo eso, dice el viejo, es muy poco agradable y no puedes aceptar[lo]!

En ese punto vamos a toparnos entonces con el discurso de la verdad de Creúsa, la confesión de Creúsa. Pero podrán ver que, en principio, estamos en el colmo —o lo más hondo— de la pasión. Creúsa se encuentra en la peor de las situaciones en que pueda verse una griega noble, de elevado nacimiento, y cuya misión sea dar continuidad al linaje de sus antepasados: no tiene prole y su marido le impone el descendiente de una esclava. Es la humillación absoluta.

<sup>2</sup> Eurípides, *Ion*, versos 815-821, en *Tragedias*, vol. 3, trad. de Henri Grégoire, París, Les Belles Lettres, 1976, p. 217 [trad. esp.: *Íón*, en *Tragedias*, vol. 2, Madrid, Cátedra, 1999].

Pero, por otra parte, hay que ver que si estamos en las honduras de la pasión, también estamos en lo más profundo de todas las ilusiones y mentiras, todas las ilusiones y mentiras que se adensan en torno de Creúsa y de lo que va a ser, finalmente, su discurso de verdad. Este discurso va a irrumpir desde el fondo de esas ilusiones y, en cierto modo, en la conmoción misma de esas ilusiones y de las pasiones a las que dan origen. ¿Por qué ilusiones? Y bien, por una multitud de razones. Ante todo, el coro ha prometido a Juto mentir a Creúsa y ocultar la presunta paternidad en la que él creía, porque el dios, suponía, se la había revelado. El coro viola su promesa, y la viola al revelar lo que Juto ha dicho, revelar lo que el dios supuestamente ha dicho, una paternidad que ese coro cree de buena fe verdadera. Hay un solo inconveniente o un solo problema: que lo que el coro, al violar su promesa, dice como verdad a Creúsa, es en realidad una mentira, pero el coro no lo sabe. En segundo lugar, Creúsa recibe por su lado la noticia de que le van a imponer al hijo de Juto en su hogar. Ella cree que ese joven es por tanto el hijo de su marido y no el suyo. Y al decidir rechazar a ese hijo impuesto, no se da cuenta de que rechaza, como si fuera una humillación para ella y una sumisión ante el extranjero, a ese hijo que, al contrario, debería constituir su alegría y su orgullo de madre, porque es hijo de un dios; así, Creúsa se equivoca de cabo a rabo acerca de lo que está pasando. Ira aparentemente fundada, humillación que en efecto debe sentir, pero todos esos sentimientos y pasiones se basan en el error que ella comete. En cuanto al pedagogo —que para contar su historia dice: sabes, en realidad Juto le ha hecho un hijo a una criada, etc.—, cree decir la verdad o en todo caso una especie de verdad verosímil, la verdad escéptica que puede oponerse a todos los que creen ingenuamente en los oráculos. Con mucha frecuencia, dice —sea como fuere, eso es lo que se trasluce debajo de su relato—, lo que llamamos oráculo no es otra cosa que una pequeña y sucia maniobra entre hombres que, deseosos de hacer creer tal o cual verdad, se hacen decir [por los] dioses lo que están interesados en hacer creer a otros. Al decir esto, al oponer este argumento escéptico de sentido común al sedicente oráculo del dios al que Juto ha dado crédito, podrán ver que el pedagogo se equivoca por completo, porque ésa no es en modo alguno la verdad de la historia, y, no obstante, está a la vez muy cerca de ella, porque hay en efecto alguien que ha querido engañar a los otros y aderezar una historia que es así y así, cuando es exactamente lo inverso. Quien ha montado esa operación es el propio dios. Y la sucia mentirilla vergonzosa que el pedagogo atribuye a Juto, esa sucia mentirilla vergonzosa, ¿quién la ha dicho? ¡Apolo, claro está! Es

Apolo quien, por vergüenza y para no sacar a la luz al hijo que le ha hecho a Creúsa, imagina el recurso de adjudicarlo a algún otro. Por lo cual verán que, en un sentido, el pedagogo se equivoca por completo y que, al equivocarse, está bastante cerca de la verdad. O, en todo caso, tanto el coro como Creúsa y el pedagogo están en un mundo de verdades a medias e ilusiones.

Pues bien, en ese momento, en el colmo de la ilusión y la humillación, Creúsa va a hacer resplandecer la verdad. Pero es preciso comprender que hace resplandecer la verdad, no en procura de imponer su propio derecho y para revelar por fin el nacimiento de un hijo glorioso. Sólo lo hace sumida en la vergüenza, la humillación y la ira. Si va a decir una verdad, no es modo alguno para dar vuelta la situación en su beneficio, porque, en el estado y el punto de la intriga en que se encuentra, no puede saber que [ésta] va a volcarse en su favor. Sin embargo, ya completamente humillada por todo lo que ha pasado, [Creúsa] va a sumar a su humillación una humillación complementaria. No sólo soy estéril, dice, no sólo no he tenido hijos de Juto, no sólo éste me impone un hijo que no es mío, sino que para colmo antes de casarme con él cometí una falta, una falta que voy a revelar ahora. Y esta confesión de Creúsa o, en todo caso, esta primera parte de la confesión de Creúsa —pues ya verán que hay dos—, esta primera forma de confesión, se anuncia con las siguientes líneas:

¿Muertas son mis esperanzas, que, ay, no he podido ver realizadas, al mantener en secreto mi falta y mi parto rociado por el llanto? No, por el palacio de Zeus rodeado de estrellas, por la diosa que reina sobre mis rocas, por la ribera sagrada del lago Tritonio, ya no ocultaré mi falta: quiero aliviarla y respirar más libre. Lágrimas manan de mis pupilas. Sufre mi alma. Todos le han hecho mal: humanos e inmortales. ¡Ah, convictos serán de ingrata traición hacia las pobres mujeres!<sup>3</sup>

Por consiguiente, discurso de humillación, discurso de llanto, discurso pronunciado en medio de lágrimas, discurso de la falta en el cual será preciso (volveremos dentro de un momento a ello) decir justamente la injusticia de los otros. Pero, insistamos, si Creúsa dice la injusticia de los otros, no lo hace en absoluto para volcar la situación en su favor. En cierto modo, lo hace para atraer sobre sí, para recordar en su torno, todas las desdichas y todas las injusticias de que ha sido víctima.

<sup>3</sup> Eurípides, *Ion*, *op. cit.*, versos 866-880, pp. 218 y 219.

Y allí empieza entonces la confesión, la primera confesión de Creúsa. [...] \* Ella se dirige a Apolo, y le dice lo siguiente:

¡Oh tú, que haces cantar la voz de la lira de siete cuerdas, tú que haces vibrar sobre los cuernos sin vida de los animales rústicos los himnos sonoros de las Musas, oh hijo de Leto, te lanzo al rostro mi acusación bajo esta luz que me ilumina! Viniste a mí con tu radiante cabellera dorada, mientras yo recogía en los pliegues de mi peplo flores de azafrán, flores de reflejos de oro, para tejer guirnaldas. ¡Me aferraste de las blancas manos mientras yo gritaba “¡Madre mía!” me arrastraste hacia tu lecho en el fondo de un antro, dios seductor, e hiciste sin pudor lo que quiere Cipris! Y yo te di, oh desdichada, un hijo que, por miedo a mi madre, abandoné en tu lecho, en el sitio mismo donde tomaste —¡ay miserable abrazo!— a esta desventurada! ¡Ay de mí! ¡Tu hijo que era mío se perdió, convertido en presa de las aves rapaces, ay, desdichada de mí! ¡Y tú tocas la lira y no haces más que cantar tus peanes! ¡Ah!, a ti clamo, hijo de Leto, que sobre tu trono de oro presides en el centro de la Tierra y distribuyes los oráculos. ¡Llegue a tus oídos mi grito! Ve pues, cobarde sobornador, tú que, sin deber nada a mi esposo, instalas un hijo en su hogar, mientras que mi hijo y el tuyo, padre indigno, ha desaparecido, arrebatado por las aves rapaces, muy lejos de las mantillas maternas. [...] Delos te odia y te odia el laurel que, vecino de la palmera de delicados cabellos, abriga la cuna donde, augusto alumbraimiento de las obras de Zeus, te descubrió Leto.<sup>4</sup>

Me gustaría explicar un poco este texto. Querría ante todo que nos detuviéramos en la manera misma como Creúsa se dirige a Apolo, porque ella hace esta confesión a alguien que sabe, que sabe mejor que nadie, puesto que es el propio Apolo, el Apolo que la sedujo y es el padre del niño. Creúsa devuelve entonces a Apolo una verdad que éste conoce pertinentemente. ¿Cómo y por qué se la devuelve? O, mejor, si queremos saber por qué se la devuelve, es menester saber cómo lo hace: cómo se dirige a él, cómo lo menciona, lo interpela, lo nombra. En el texto hay dos pasajes que son interpelaciones al propio dios. En el principio mismo: “¡Oh tú, que haces cantar la voz de la lira de siete cuerdas, tú que

\* Michel Foucault: Es la que les hice fotocopiar y repartir; entonces, bueno, si pudieran no acaparar individualmente las hojas... que no sea como en la escuela primaria, donde sólo los buenos alumnos de la primera fila tienen derecho a la verdad. Háganlas circular un poco, entonces, será amable de su parte. Así, si les parece, leeremos juntos este texto donde habla Creúsa.

<sup>4</sup> *Ibid.*, versos 881-906, pp. 219 y 220.

haces vibrar sobre los cuernos sin vida de los animales rústicos los himnos sonoros de las Musas, oh hijo de Leto, te lanzo al rostro mi acusación bajo esta luz que me ilumina! Viniste a mí con tu radiante cabellera dorada". Y en el verso 906, al comienzo de la tercera y última parte de esta interpelación, ella le dice: "¡Y tú tocas la lira y no haces más que cantar tus peanes! ¡Ah!, a ti clamo, hijo de Leto, que sobre tu trono de oro presides en el centro de la Tierra y distribuyes los oráculos". Como ven, en esos dos pasajes Apolo es interpelado de la misma manera: por un lado es el dios que canta, el dios de la lira; en segundo lugar, es el dios dorado, el dios resplandeciente, el dios de cabellera de oro, y es por último —esto sólo aparece en la segunda interpelación— aquel que, en el centro de la Tierra, imparte los oráculos a los hombres y dice la verdad. Dios cantor, dios de oro, dios de la verdad.

En este punto querría referirme a los estudios que Georges Dumézil ha hecho con referencia a Apolo, y en especial al libro que se llama *Apollon sonore*.<sup>5</sup> En el segundo de esos estudios, Dumézil examina un himno a Apolo, un himno antiguo, muy anterior a Eurípides, un himno homérico a Apolo cuya primera parte está consagrada no al Apolo de Delfos, sino al de Delos. Ahora bien, veamos cómo se presenta en este himno el mismo Apolo en el momento de su nacimiento. Acaba de nacer y, por muy pequeño que sea, ya habla y dice:

"Denme mi lira y mi arco curvo. Revelaré así en mis oráculos los designios infalibles de Zeus." Con esas palabras, el arquero Febo de virgen cabellera se ponía en marcha por la tierra de vastos caminos. Todos los Inmortales lo admiraban y Delos entera [Delos: la isla donde nació, la tierra donde nació; Michel Foucault] se cubría de oro mientras contemplaba la raza de Zeus y Leto [...], florecía como la cima de un monte durante la floración de su bosque.<sup>6</sup>

En su comentario a este himno apolíneo, Dumézil hace notar que el dios y su estatus divino se caracterizan por tres cosas. Primero, el dios reclama su lira y su arco. Segundo, se lo señala con claridad como el revelador de las voluntades de Zeus mediante el oráculo: dice la verdad. Y tercero, apenas comienza a caminar por la tierra de Delos, ésta se cubre de un manto de oro y el bosque

<sup>5</sup> Georges Dumézil, "Apollon sonore", en *Apollon sonore et autres essais: vingt-cinq esquisses de mythologie*, París, Gallimard, 1982.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 26 y 27.

florece. Según Dumézil, claro está, esas tres características del dios se relacionan con las tres funciones indoeuropeas de la mitología estudiada por él. Primero, el oro debe vincularse a la función de fecundación, a la riqueza. El arco del dios es la función guerrera. En cuanto a los otros dos elementos (la lira y el oráculo), asociados uno a otro representan, suponen la función mágico-política o, como dice Dumézil, de administración de lo sagrado. Riqueza y fecundidad, es el oro; función guerrera, el arco, y administración de lo sagrado, el oráculo y la lira a la vez. Y entonces Dumézil explica que, de hecho, decir la verdad y cantar (el par oráculo y lira) son dos funciones complementarias, en cuanto el oráculo es la forma de la voz que dice la verdad y mediante la cual el dios se dirige a los hombres, mientras que el canto, al contrario, es el elemento por el cual los hombres se dirigen a los dioses para cantar sus alabanzas. El oráculo y el canto son, pues, complementarios como dos sentidos, dos direcciones en la comunicación entre los hombres y los dioses. En la administración de lo sagrado, en el juego de lo sagrado que se desarrolla entre los hombres y los dioses, el dios dice la verdad a través del oráculo, y el hombre agradece a los dioses mediante el canto. De allí el par del canto y el oráculo. Ése es el primer elemento que encontramos en el análisis de Dumézil.

Segundo, en el estudio previo a éste, el primer estudio de la recopilación,<sup>7</sup> Dumézil remonta esta genealogía de Apolo o, en todo caso, de las funciones apolíneas, a un tema que encontramos en la literatura védica, y en particular a cierto himno del décimo libro de los Vedas —no he leído ese texto— en el cual se cantan los poderes de la voz. De hecho, Dumézil quiere mostrar que Apolo es, en cierto modo, la versión conforme a las normas, los cánones de la mitología griega, de una vieja entidad a la vez divina y abstracta que encontramos en los Vedas, y que es la Voz misma. Apolo es el dios de la voz, y en este himno védico vemos o, mejor dicho, escuchamos a la Voz que se autoproclama en sus tres funciones: por mí, dice la voz en el himno védico, el hombre come los alimentos; segundo, sigue diciendo la voz, a quien ama, cualquiera sea, lo hago fuerte (función mágico-política), y tercero, soy yo quien tiende el arco a fin de que la flecha mate al enemigo del brahmán, soy yo quien hace el combate para los hombres (función guerrera).<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Georges Dumézil, "Vāc", en *Apollon sonore et autres essais*, op. cit., pp. 13-24.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 15 y 16.

El tercer y último elemento, que tomo siempre de los análisis de Dumézil, es éste: de las tres funciones que contenía la vieja estructura indoeuropea, modulada en cierto sentido en la mitología apolínea, la mitología de Febo, la tercera, la función de fecundidad, es la más frágil por una serie de razones que Dumézil explica (tal vez no merezca la pena referirnos por el momento a ellas). Y con respecto a esa tercera función del dios que hace prosperar la tierra, del dios por cuya causa el bosque florece, Dumézil muestra que va a desaparecer muy pronto. El lado, el aspecto, la función fecundidad ya sólo aparecerá, en Apolo y a su alrededor, en los ritos del don, el don en especie o el don en metal, en oro, que se entrega al dios, el de Delos o el de Delfos. Y esa función apolínea va a manifestarse, más que en una fecundación natural de la tierra, en el intercambio o la oferta del oro. Dumézil hace notar que, en el aspecto de la fecundación natural, Apolo no es un dios especialmente bien situado para hablar, pues en los hechos —y esto es una constante en todos los mitos apolíneos—, es mucho más el dios del amor por los varones que el dios del amor por las mujeres. Y es innegable que, en el legajo mitológico de Apolo, hay muy pocos niños. Ión es una rara excepción, lo cual puede explicar hasta cierto punto las precauciones o, mejor, las reticencias que el dios manifiesta para mostrarse como su padre. Además, cuando Creúsa menciona al comienzo mismo de la pieza al hijo que su hermana habría tenido de Apolo, Ión dice: ¿de una mujer? ¡Vaya, me asombraría!<sup>9</sup> Por lo tanto, Apolo no es el dios de la fecundación, de la fecundidad, siendo así que la totalidad de la estructura va a jugarse precisamente en torno del problema del nacimiento y la fecundidad.

Es manifiesto que la estructura apolínea de la que habla Dumézil en *Apollon sonore* está presente. Lo está ante todo bajo la forma de la función número uno: la función mágico-política, la función de administración de lo sagrado, porque Creúsa y Juto, en efecto, se dirigen al dios del oráculo, el dios que dice la verdad. Segundo, volvemos a encontrar sin duda la tercera función, porque lo que lleva a los dos consultantes ante el oráculo es un asunto de fecundidad, un asunto de nacimiento. Lo que encontramos como el corazón mismo de la pieza es, si se quiere, la confrontación de esa función oracular del decir veraz y de la función de fecundación. La segunda función, la función guerrera, aparece muy poco en la obra, de una manera muy discreta, por unas cuantas razones. Por razones políticas de la época, toda vez que, en ese período de paz,

<sup>9</sup> Eurípides, *Ion*, *op. cit.*, versos 339 y 341, p. 197.

de tregua en la guerra del Peloponeso, Delfos cumple una función pacificadora, y por otra parte porque, en la intriga misma, las funciones principales son la número uno y la número tres (decir veraz y fecundación). La función guerrera aparece a través de algunos términos, algunas palabras, algunas situaciones (al comienzo de la pieza, se muestra a Ión como portador de un arco, el arco que es, justamente, un signo de la función guerrera de Apolo; y luego se producirán los episodios de los que hablaremos dentro de un momento, cuando Ión persigue a su madre sin saber que lo es, y quiere matarla). Pero lo que constituye, lo que arma la obra, son en esencia las funciones número uno y número tres: el decir veraz y la fecundación. Segundo, siempre en la línea de lo señalado por Dumézil, la tercera función, la función de fecundidad, es la más problemática. Es, en sentido estricto, la que plantea un problema. El resorte de la pieza es en cierto modo el malestar de Apolo con respecto a su propia fecundidad y su propia paternidad. Tercero y último, es evidente que a lo largo de la obra encontramos el problema de la voz. El tema de la voz, que según Dumézil constituye el segundo plano de la mitología apolínea, es absolutamente fundamental a lo largo de la pieza. Con referencia a esa voz en la que, según decía el himno védico, se puede confiar, pues bien, acerca de esa voz que es la voz del dios, Eurípides [pregunta si] se puede tener confianza en ella o [si] no es menester que los hombres, los humanos, los mortales, y en este caso la mujer, eleven, contra la voz silenciosa del dios que no reconoce su paternidad, su propia voz. Sobre este tema, sobre esta estructura fácil de reconocer, reiterémoslo, y que se integra perfectamente con la mitología apolínea, es indudable que la tragedia aporta sus modulaciones. Todo lo que acabo de decir es en cierta forma la trama mítica. Se trata ahora de ver cuál es la economía del proceso trágico, la economía del desarrollo trágico. Y al respecto advertimos que hay una modulación de los diferentes temas que mencioné hace un momento, a través de la grilla propuesta por Dumézil: modulación trágica de los temas míticos.

En primer lugar, modulación trágica del tema del canto y el oráculo. Hace un rato les decía, lo recordarán, que en las estructuras antiguas mencionadas por Dumézil el oráculo es lo que los dioses dicen a los hombres, el discurso veraz que los dioses transmiten a los hombres por intermedio de Apolo. En lo concerniente al canto, a la lira, es la manera como los hombres, por su parte, se dirigen a los dioses, por ser Apolo el dios de uno y otra, en cuanto fue él quien enseñó a los hombres el canto y a valerse de la lira. Como ven, aquí las

cosas no son del todo así, y la distribución entre el decir veraz del dios y el canto de reconocimiento de los hombres no se advierte. Al contrario, es evidente que en toda la pieza el canto y el oráculo se sitúan del mismo lado. El dios es el del oráculo, pero de un oráculo un tanto reticente. Es también el dios del canto, y en cierto modo ese canto también está modulado y su valor y su significación se modifican: no es el canto de reconocimiento de los hombres con respecto a los dioses. En él, no son los hombres quienes cantan al dios; es éste el que canta, y lo hace para sí, indiferente a los hombres y sus desdichas, provocadas por él mismo. Se trata del canto del descaro del dios, mucho más que del canto de reconocimiento de los humanos. En consecuencia, canto y oráculo van a juntarse, y su vínculo es fácil de entender, puesto que el segundo, consciente de su injusticia, no se atreve a decir las cosas hasta el final y se envuelve, se viste en cierta forma con ese canto, ese canto de indiferencia para con la inquietud de los humanos. [En] el texto que les leía hace un momento, frente a ese canto-oráculo, ese canto indiferente y ese oráculo reticente, y visto que los hombres ya no van a ofrecer el canto, volcado hacia el campo de los dioses e inclinado a la indiferencia, ¿qué han de elevar por su parte? No será el canto sino el grito: el grito contra el oráculo que se niega a decir la verdad, contra el canto del dios que es indiferencia, descaro; una voz se alza. Una voz, otra vez. Como ven, siempre se trata de la voz, pero será la voz de una mujer la que, contra el canto jubiloso, alce el grito del dolor y la recriminación y, contra la reticencia del oráculo, proceda al enunciado brutal y público de la verdad. Contra el canto, lágrimas; contra el oráculo reticente, la formulación de la verdad misma, la verdad cruda. Y ese enfrentamiento, ese desplazamiento que hace que el canto ya no sea del orden humano sino del orden divino y que, por el lado del orden de los hombres, sea el grito el que se eleve, y lo haga contra el canto y el oráculo del dios, pues bien, esto se advierte con bastante facilidad en el texto mismo. Por desdicha, se advierte más fácilmente en el texto griego que en el texto francés, pero, si les parece, releamos este último y van a ver lo que pasa. “¡Oh tú, que haces cantar la voz de la lira de siete cuerdas, tú que haces vibrar sobre los cuernos sin vida de los animales rústicos los himnos sonoros de las Musas!” El dios es el dios del canto. “¡Te lanzo al rostro mi acusación bajo esta luz que me ilumina!” En este punto hay que remitirse al texto griego. Tenemos por lo tanto una interpelación al dios del canto, y quien lo interpela es la mujer que grita. No se trata del dios del oráculo. Aparentemente no se trata de él. En efecto, si observamos el texto griego, dice: “*Soi momphán, o Latóus pai, pros*

*tand' augán audaso*".<sup>10</sup> *Audaso*: clamaré. *Pros tand' augán*: contra, frente a esa luz, ese brillo. Es el brillo del dios, un dios que es el dios del sol, del día, etc. Contra y frente a: *tand' augán*, ese brillo que es el tuyo y que está allí, que es la luz del día y también la luz del dios presente en el templo. *Audaso*: clamaré. ¿Clamaré qué? El complemento está en el verso precedente. Es *momphán*: el reproche. Ahora bien, *momphán* es, con una letra más, *omphán*, que sería el oráculo. "*Soi momphán, o Latóus pai*": tú, a ti, oh hijo de Leto, *momphán*—el reproche, pero que puede entenderse casi como el oráculo—, eso es lo que voy a oponer, lo que voy a clamar frente a tu luz. Hay aquí una especie de juego y aliteración entre reproche y oráculo que [indica] a las claras que contra el dios del canto y contra el oráculo que se sustrae y no quiere hablar, precisamente donde el oráculo no dice nada, donde se calla, donde se retira, la mujer lanza su reproche. Donde no hay *omphé*, la mujer grita su *momphé*.<sup>11</sup> Eso es, a mi entender, lo que sugieren con bastante claridad ese texto y ese pasaje.

Y esto, el enfrentamiento/sustitución del oráculo que se calla por el grito de la mujer, volvemos a encontrarlo en la segunda interpelación de la que les hablaba hace un momento, la tercera estrofa, la tercera parte, si se quiere, cuando ella dice: "¡Y tú tocas la lira y no haces más que cantar tus peanes! ¡Ah!, a ti clamo, hijo de Leto, que sobre tu trono de oro presides en el centro de la Tierra y distribuyes los oráculos. ¡Llegue a tus oídos mi grito!" Aquí hay algo, entonces, que no estoy en condiciones de explicarles, pues no he logrado encontrar a nadie lo bastante competente para que me informara. Es el verbo griego que en francés se traduce como "*distribues les oracles*" ["distribuyes los oráculos"].<sup>12</sup> Como ven, tenemos *omphán* (la palabra "oráculo") que no se pronunciaba en la primera interpelación y que hace como una especie de eco al *momphán* que se decía antes. Ahora bien, ese oráculo se "distribuye". El verbo griego utilizado en este caso es *kleroo*, que quiere decir "echar suertes". Y no sé en modo alguno si aquí el verbo debe tomarse en sentido estricto y con una significación fuerte, a saber: en realidad, distribuyes tus oráculos de cualquier manera, como al azar, y no dicen la verdad, son —como diríamos nosotros— aleatorios; o si se trata de una palabra técnica para decir: los oráculos salen de la boca del dios sin que nosotros sepamos con exactitud cómo lo hacen, lo cual no les impide decir la

<sup>10</sup> *Ibid.*, versos 885 y 886, p. 219.

<sup>11</sup> *Omphá* y *momphá* son las formas dóricas de *omphé* y *momphé*.

<sup>12</sup> "*Omphán kleróis*" (Eurípides, *Ion*, *op. cit.*, verso 908, p. 220).

verdad. Seguiré informándome con gente competente, y si obtengo una respuesta la pondré en conocimiento de ustedes. Me gustaría, por supuesto, que se tratara de la primera solución, es decir que el oráculo, de alguna forma, quedara descalificado, anulado por el carácter aleatorio de su enunciación: no dice la verdad, es un mero producto del azar. En todo caso, aun cuando se dé a *kleróis* el significado de: distribuyes los oráculos, los das, no es menos cierto que, a ese oráculo, la mujer va a oponer algo. ¿Qué? Su propio grito. Y esa inversión, por la cual si bien es el dios quien debe hablar a los humanos, son éstos quienes se dirigen a la divinidad, al dios, se marca en el verso 910. "*Eis ous audán karyxo*": clamaré, proclamaré, me dirigiré a ti y proclamaré mi queja ante tus oídos. Y resulta entonces que el dios, que debería ser el dios que habla, el dios boca, se convierte en el dios oídos, dios oídos al cual uno se dirige. Verbo: *kerysso*; *kéryx* es el heraldo, la proclamación solemne y ritual mediante la cual se interpela jurídicamente a alguien. Y he aquí que el dios del oráculo, en razón del grito de la mujer, se ve jurídicamente interpelado. Teníamos el oráculo y los cantos, el oráculo por cuyo conducto el dios habla a los humanos, el canto por el cual los hombres hablan a los dioses. Y resulta que todo se invierte. En todo caso, el canto se traslada a la esfera del dios, se convierte en el canto de la indiferencia; y, por el lado de los hombres, la palabra [se convierte en] palabra mediante la cual se trastoca el oráculo. Y en el momento mismo en que éste se calla, cuando no habla, se le dirige un grito, un grito organizado, un grito ritual: el grito de la queja, el grito de la recriminación. Así se modula, creo, el primer tema general de la voz en ese texto.

Segunda modulación, la del tema del oro. Apolo es entonces el dios del oro, y esa presencia del oro es obsesiva en el texto. En todo caso, reaparece, es recurrente: "Viniste a mí con tu radiante cabellera dorada"; y después, un poco más lejos, al final del texto: "a ti clamo, hijo de Leto, que sobre tu trono de oro presides en el centro de la Tierra y distribuyes los oráculos". En la primera interpelación encontramos pues, explícitamente manifestado, expresado, el tema del oro, pero como verán, también con una modulación. El dios aparece como el dios de oro: el dios resplandeciente, el dios de cabellera dorada que ilumina el mundo y que, en esa luz y ese resplandor, gracias a esa luz y ese resplandor, va a seducir a la muchacha. Ahora bien, miren y lean lo que se dice con referencia a la muchacha y cómo se describe Creúsa en el momento de ser seducida: "Viniste a mí [le dice al dios; Michel Foucault] con tu radiante cabellera dorada, mientras yo recogía en los pliegues de mi peplo flores de azafrán, flores de re-

flejos de oro, para tejer guirnaldas".<sup>13</sup> El signo del oro también marca a la joven, que se encuentra en posición simétrica con respecto al dios; o, mejor, en una continuidad de intercambio con éste. El dios la ilumina, pero ella es asimismo portadora del signo del oro. Tiene en sus manos flores que son doradas, y debe, quiere ofrendarlas al dios. El oro es aquí, en efecto, el vehículo de la ofrenda de la que les he hablado y que Dumézil había analizado. Pero podrán ver que a ese tema de la ofrenda mediante el oro —que es el de la comunicación entre los humanos y los dioses, y a la vez generosidad del dios que ilumina el mundo, pero ofrenda de los humanos bajo la forma de la flor— se superpone otro sentido de la ofrenda y el intercambio: es el intercambio entre el dios seductor y la muchacha, la joven que acepta ofrecer su cuerpo y que, dice, tiende sus "manos blancas"<sup>14</sup> al dios que la llama. En esa luz, en ese resplandor, en esa blancura, en ese oro del dios de las flores y en la blancura del cuerpo de las mujeres, se realiza un intercambio, distinto del que el tema del oro se limita a indicar. Ese intercambio, que es el del amor y la unión sexual, va a cumplirse de hecho —y esto aparece en la estrofa siguiente— no a la luz del día y bajo el resplandor luminoso y solar, sino en la sombra de la caverna. Ambos, dice Creúsa, van a una caverna: "me arrastraste hacia tu lecho en el fondo de un antro, dios seductor". La sombra, la sombra con la cual se oculta la impudicia del acto: "¡Hiciste sin pudor lo que quiere Cipris! Y yo te di, oh desdichada, un hijo que, por miedo a mi madre, abandoné en tu lecho, en el sitio mismo donde tomaste —¡ay miserable abrazo!— a esta desventurada!"<sup>15</sup> Por lo tanto, se precisa con claridad —poco importan, desde luego, la cronología y las peripecias— que la seducción tiene lugar en un antro; que es exactamente en ese lugar donde también se produce, equis tiempo después, el nacimiento de Ión. Y es allí, en ese antro y esa caverna, esa noche y esa sombra, donde el niño es expuesto; y de allí será raptado, desaparecerá y, por consiguiente, como supone Creúsa, morirá, sin disfrutar por ende de esa luz del día, ese fulgor del sol de los que ella se había beneficiado o por [los cuales], en todo caso, había sido seducida. Entonces, a partir de ahí, a partir de ese desplazamiento hacia la noche, hacia la unión injusta y el nacimiento seguido de desaparición y muerte, pues bien, en cierto modo el tema del oro va a fracturarse. Efectivamente, en la tercera

<sup>13</sup> Eurípides, *Ion*, *op. cit.*, versos 887-890, p. 219.

<sup>14</sup> *Ibid.*, verso 891.

<sup>15</sup> *Ibid.*, versos 895-900.

estrofa, cuando ese tema reaparece (“¡Ah!, a ti clamo, hijo de Leto, que sobre tu trono de oro presides en el centro de la Tierra y distribuyes los oráculos”), el oro ya no es el elemento de comunicación que va de lo divino a lo humano, del dios de cabellera resplandeciente a la muchacha que le ofrece flores de oro. El oro ya no es otra cosa que el indicio del dios. Es el trono sobre el cual éste se sienta y desde el que hace reinar su omnipotencia, mientras tiene frente a sí —él, el dios del sol, él, el dios que impera por encima de la Tierra, el dios que tiene su trono en Delfos y que siempre, por doquier, está sentado en el trono de oro— a una mujer, una mujer negra, una mujer maldita, una mujer estéril, una mujer que ha perdido a su hijo y que grita contra él. Esta vez, el oro es el oro del dios, y enfrente no hay más que esa pequeña silueta negra. El tema del oro se modula de esta manera.

Tercer tema, el de la fecundidad... Si les parece, vamos a interrumpir un momento y después retomamos.

## Clase del 26 de enero de 1983

### Segunda hora

*Modulación trágica del tema de la fecundidad – La parrhesía como imprecación: el débil y su denuncia pública de la injusticia del poderoso – La segunda confesión de Creúsa: la voz de la confesión – Últimas peripecias: del proyecto de asesinato a la aparición de Atenea.*

ENTONCES, SI LES PARECE BIEN, vamos a seguir estudiando la transformación, la modulación trágica del tema de la fecundidad. Creo que es preciso hacer notar que, a lo largo del texto que leíamos hace un rato, hemos podido ver que Apolo siempre es interpelado como hijo de Leto. El hecho no tiene absolutamente nada de extraordinario, y es una invocación ritual habitual. Pero esa invocación, en este lugar del texto, sirve en cierto modo de trazo de puntos de un hilo conductor que va a llevar a las últimas líneas del texto, los últimos versos, cuando, siempre enfrentada a Apolo, Creúsa le diga: "Delos te odia y te odia el laurel que, vecino de la palmera de delicados cabellos, abriga la cuna donde, augusto alumbramiento de las obras de Zeus, te descubrió Leto".<sup>1</sup> Es que en la historia de la fecundación y la reticencia de Apolo a reconocer a su hijo Ión hay algo que Creúsa no puede dejar de considerar injusto. En efecto, sabrán que en la leyenda de Apolo, éste es hijo de Leto. Leto es una mujer que ha sido seducida por Zeus y se ha refugiado en la isla de Delos para dar a luz en soledad. Y en esa isla de Delos nacen sus dos hijos ilegítimos que son Apolo y Artemis. En consecuencia, Apolo es, exactamente del mismo modo que Ión, hijo ilegítimo de los amores entre una mortal y un dios. Y exactamente del

<sup>1</sup> Eurípides, *Ion*, versos 918-921, en *Tragédies*, vol. 3, trad. de Henri Grégoire, París, Les Belles Lettres, 1976, p. 220 [trad. esp.: *Ión*, en *Tragedias*, vol. 2, Madrid, Cátedra, 1999].

mismo modo que Ión, nace solo y abandonado. Creúsa, por su parte, exactamente del mismo modo que la madre de Apolo, Leto, ha dado a luz sola y abandonada de todos. Este tema aparece a través de las diferentes invocaciones al hijo de Leto y estalla al final, en la maldición en que se reúnen el laurel y la palmera de Delos y cuando Creúsa evoca el nacimiento de Apolo como un “augusto alumbramiento” que ella puede oponer con facilidad al alumbramiento vergonzoso de Ión. De manera que ese discurso que Creúsa vuelve contra el dios, ese discurso que ella lanza a los oídos de un dios que habría debido hablar, ese reproche que proclama solemnemente, como un heraldo, y que en cierta forma ella viene a soltar, ese reproche (*mompbé*) pronunciado donde el oráculo (*omphé*) no ha hablado, pues bien, ese discurso, ese discurso chillón, ese discurso vuelto contra el dios, lanzado a sus oídos, es la proclamación solemne –por eso la referencia al heraldo (*kéryx*)– de una injusticia cometida, una injusticia en el sentido estricto del término, en el sentido jurídico y filosófico del término “injusticia”, porque es una proporción que no se ha conservado, no se ha guardado. La homología de los dos nacimientos, el de Apolo y el de Ión, hace que, en el fondo, Creúsa esté en posición simétrica con respecto a Leto. Y Apolo, que es el padre de Ión, está igualmente en posición simétrica con respecto a su propio hijo. Tanto uno como otro han nacido bastardos. Y Creúsa, que en cierta forma es la hija política de Leto o, en fin, que es la amante de su hijo, se encuentra en la misma posición que la propia Leto. Podrán ver por lo tanto: analogía entre Leto y Creúsa (Creúsa tiene con Apolo una relación semejante a la que Leto tuvo con Zeus; y Ión nace de su unión como nació el propio Apolo). Esta homología, esta proporción que se destaca en el texto, es justamente la que Apolo no ha querido respetar. Puesto que él, nacido del amor entre una mortal y un dios, nacido bastardo de ese amor y convertido en el dios de la luz, siempre ha gozado de un brillo que de alguna manera le es consustancial. Él es quien preside la vida de los mortales, quien fecunda la tierra con su calor y quien debe decir la verdad a todos. En cambio, Ión, nacido exactamente de la misma forma, en posición de absoluta simetría con respecto a Apolo, pues bien, resulta que ha sido condenado a la desdicha, la oscuridad, la muerte, que ha sido presa de las aves (el tema de las aves aparece aquí y lo reencontraremos más adelante; ahora bien, se trata de las aves de Apolo). Por lo tanto, Apolo lo ha abandonado, lo ha dejado perecer e incluso tal vez haya enviado sus aves para hacerlo morir. Peor aun, ahora resulta que –así se indica al final del texto, cuando ella dice: “sin deber nada a mi esposo,

instalas un hijo en su hogar, mientras que mi hijo y el tuyo...”,<sup>2</sup> para colmo, impone a la desventurada Creúsa, a través de un oráculo que acaba de pronunciar, un hijo que no es suyo. De tal modo se estrema todo el orden de las proporciones. Y la confesión de Creúsa consiste en esa reivindicación, esa proclamación de injusticia, una injusticia, insistamos, perfectamente definida, identificada por el texto en la comparación entre los dos nacimientos; consiste en esa injusticia definida como la falta de respeto de la simetría y como la proporción zamarreada y desconocida por el dios.

Ahora bien, ese acto de habla por el cual se proclama la injusticia frente a un poderoso que la ha cometido, cuando uno es débil, está abandonado y carece de poder, esa recriminación de injusticia lanzada contra el poderoso por quien es débil, pues bien, es un acto de habla, un tipo de intervención oral que forma parte del repertorio o, en todo caso, está perfectamente ritualizada en la sociedad griega, pero también en varias otras sociedades. El pobre, el desventurado, el débil, aquel que sólo tiene sus lágrimas —y recordarán la insistencia de Creúsa, a punto de comenzar su confesión, en señalar que, a decir verdad, sólo es dueña de sus lágrimas—, el impotente, cuando es víctima de una injusticia, ¿qué puede hacer? Puede hacer una sola cosa: volverse contra el poderoso. Y públicamente, delante de todos, a la luz del día, frente a esa luz que los ilumina, se dirige a él y le dice cuál ha sido su injusticia. Y en ese discurso de la injusticia proclamada por el débil contra el poderoso, hay a la vez cierta manera de destacar su propio derecho y, también, una manera de desafiar al todopoderoso y, de algún modo, hacerlo enfrentarse con la verdad de su injusticia. Ese acto ritual, ese acto de habla ritual del débil que dice la verdad acerca de la injusticia del fuerte, ese acto ritual del débil que recrimina en nombre de su propia justicia contra el fuerte que ha cometido la injusticia, es un acto que debe cotejarse con una serie de otros rituales que no son forzosamente verbales. Por ejemplo, sabrán que en la India encontramos el ritual de la huelga de hambre. La huelga de hambre es el acto ritual por el cual aquel que no puede nada señala, delante del que lo puede todo, que él, que no puede nada, ha sido víctima de una injusticia cometida por quien lo puede todo. Ciertas formas de suicidio japonés tienen asimismo este valor y esta significación. Se trata de una especie de discurso agonístico. El único recurso de combate para quien es a la

<sup>2</sup> Eurípides, *Ion*, *op. cit.*, versos 913-915.

vez víctima de una injusticia y completamente débil, es un discurso agonístico pero construido en torno de esa estructura desigualitaria.

Ese discurso de la injusticia, ese discurso que destaca en labios del débil la injusticia del fuerte, tiene un nombre. O, mejor dicho, tendrá un nombre que vamos a hallar en textos un poco más tardíos. No encontramos la palabra [con ese sentido] en ninguno de los textos clásicos, en ninguno de los textos de ese período (Eurípides, Platón, etc.), pero sí más adelante, en los tratados de retórica del período helenístico y romano. El discurso mediante el cual el débil, a despecho de su debilidad, asume el riesgo de reprochar al fuerte la injusticia que éste ha cometido, se denomina precisamente *parrhesía*. En un texto que cita Schlier —no fui en persona a buscarlo, claro está; en la bibliografía que les di el otro día, olvidé mencionarles que hay un artículo dedicado a la *parrhesía* en el *Theologisches Wörterbuch* de Kittel, un artículo esencialmente referido, como todos los artículos de ese libro, a la Biblia, el Viejo y sobre todo el Nuevo Testamento— tenemos algunas indicaciones sobre los usos griegos clásicos o los usos helenísticos.<sup>3</sup> En dicho artículo sobre la *parrhesía*, Schlier cita un papiro de Oxirrincó (que nos da, por tanto, testimonios acerca de lo que podían ser la sociedad, la práctica, el derecho griegos en Egipto)<sup>4</sup> donde se dice que en caso de sufrir opresión por parte de los jefes, es preciso acudir al prefecto y hablarle *metá parrhesias*.<sup>5</sup> El débil, víctima de la opresión del fuerte, debe hablar con *parrhesía*. En ese texto que se llama *Retórica a Herenio*, la *licentia*, que es la traducción latina de *parrhesía*, se define como algo consistente en que uno se dirija a personas a quienes debe temer y honrar.<sup>6</sup> Y, en nombre de su propio

<sup>3</sup> Heinrich Schlier, "Parrêsia, parrêsiazomai", en Gerhard Kittel (comp.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, Kohlhammer, 1949-1979, p. 869-884.

<sup>4</sup> Lo que llamamos "papiro de Oxirrincó" abarca un conjunto de papiros griegos antiguos que datan del período helenístico, hallados en la ciudad egipcia de Oxirrincó en oportunidad de excavaciones efectuadas a partir de 1896. La Universidad de Oxford ya ha publicado setenta volúmenes, pero aún quedan por editar otros cuarenta, aproximadamente.

<sup>5</sup> Papiro de Oxirrincó VIII 1100, 15, citado por Heinrich Schlier, "Parrêsia, parrêsiazomai", *op. cit.*, p. 871.

<sup>6</sup> "Hay hablar franco [*licentia*] cuando, frente a personas que debemos respetar o temer, formulamos —en virtud de nuestro derecho a expresarnos— un reproche merecido con respecto a ellas o a personas que ellas quieren, en relación con cierto error". [Anónimo,] *Rhétorique à Herennius*, libro IV, § 48, trad. de Guy Achard, París, Les Belles Lettres, 1989, p. 191 [trad. esp.: *Retórica a Herenio*, Madrid, Gredos, 1997; la autoría se atribuye a Cicerón (N. del T.)].

derecho, quien habla reprocha a esa gente a la que debería temer y honrar, una falta que [esas] personas poderosas han cometido. La *parrhesía*, en consecuencia, consiste en lo siguiente: hay un poderoso que ha cometido una falta; esa falta constituye una injusticia para alguien que es débil, no tiene ningún poder, ningún medio de represalia, que no puede realmente combatir, no puede vengarse, está en una situación de profunda desigualdad. Entonces, ¿qué [le] queda por hacer? Una [sola] cosa: tomar la palabra y, a su propio riesgo, levantarse frente a quien ha cometido la injusticia y hablar. Y al hacerlo, su palabra es lo que se llama *parrhesía*. Otros rétores, teóricos de la retórica, nos dan una definición bastante parecida.

Reiterémoslo: no es en los textos clásicos donde encontramos ese tipo de discurso definido como *parrhesía*. No por ello es menos cierto que es muy difícil no reconocer en ese texto, esa imprecación de Creúsa a Apolo, algo que es exactamente del orden de la *parrhesía*, visto que en el verso 252 de *Ión*, en su comienzo mismo, cuando Creúsa aparece por primera vez, dice lo siguiente (acaba de decir a Ión, a quien todavía no ha reconocido, que quiere consultar a Apolo): “¡Ah, desventuradas mujeres! ¡Ah, crímenes de los dioses! [frase que, sin duda, se refiere para ella a lo que le ha pasado, y que Ión no puede comprender porque aún no sabe nada de todo lo ocurrido; y Creúsa —en lo que en cierta forma es el signo, el exergo de la pieza, el elemento que va a marcar todos los discursos que ella pronunciará a continuación, y en particular la gran imprecación a Apolo— dice: (Michel Foucault)] ¿A dónde dirigirse para reclamar justicia, si la iniquidad de los poderosos nos mata?”.<sup>7</sup> Y bien, cuando la iniquidad de los poderosos nos mata y es menester reclamar justicia, ¿qué podemos hacer? Podemos hacer precisamente lo que Creúsa hace a lo largo de la obra, y en especial en el pasaje que explicamos: la *parrhesía*. Este tipo de discurso, que aún no se denomina *parrhesía* pero recibirá ese nombre más adelante, responde con toda exactitud a la pregunta que Creúsa plantea en el momento mismo de entrar a escena: “¿A dónde dirigirse para reclamar justicia, si la iniquidad de los poderosos nos mata?”.

Creo que en ese discurso de imprecación tenemos un ejemplo de lo que va a llamarse *parrhesía*. He insistido en ello por varios motivos. El primero es desde luego que, como ven, para que se formule la verdad que se busca desde el comienzo de la pieza, la verdad que por fin va a permitir a Ión tener derecho

<sup>7</sup> Eurípides, *Ion*, *op. cit.*, versos 252-254, p. 193.

a hablar, la *parrhesía*—la *parrhesía* en el sentido, si se quiere, político del término, entendida como el derecho del más fuerte a hablar y guiar razonablemente la ciudad mediante su discurso—, para que Ión obtenga ese derecho que en el texto se llama *parrhesía*, hace falta toda una aleturgia, toda una serie de procedimientos y procederes que van a poner de manifiesto la verdad. Y entre esos procedimientos, el que aparece en primer lugar y va a constituir el centro mismo de la obra es el discurso de la víctima indefensa de la injusticia que se vuelve hacia el poderoso y habla con lo que se denominará *parrhesía*. El plus de poder que Ión necesita para estar en condiciones de dirigir la ciudad como corresponde no lo fundarán el dios, ni la autoridad del dios, ni la verdad oracular. Lo que va a permitir su aparición, gracias al choque de las pasiones, será en cambio ese discurso de la verdad, ese discurso de *parrhesía* en otro sentido que es el discurso casi inverso: [el] del más débil dirigido al más fuerte. Para que el más fuerte pueda gobernar razonablemente, será preciso —ése es, en todo caso, el hilo por donde pasa la obra— que el más débil le hable y lo desafíe con sus discursos de verdad.

Ése era el motivo por el cual quería insistir, porque tenemos aquí una ambigüedad fundamental. No, una vez más, en la palabra *parrhesía*, que no se utiliza en ese lugar; se trata por el contrario de dos formas de discursos que se enfrentan [o, mejor], que están profundamente ligados uno a otro: el discurso racional que permite gobernar a los hombres y el discurso del débil que reprocha al fuerte su injusticia. Ese par es muy importante, porque vamos a reencontrarlo, en cuanto constituye toda una matriz del discurso político.\* En el fondo, cuando en la época imperial se plantea el problema del gobierno, no sólo de la ciudad sino de la totalidad del Imperio, cuando ese gobierno esté en manos de un soberano cuya sabiduría ha de ser un elemento absolutamente fundamental de la acción política, ese soberano, que es todopoderoso, necesitará tener a su disposición un *logos*, una razón, una manera de decir y pensar las cosas que sea racional. Pero para apoyar y fundar su discurso le será menester, como guía y garante, el discurso de otro, otro que será forzosamente el más débil, en todo caso más débil que él, y que deberá asumir el riesgo de volverse hacia él y decirle, de ser necesario, la injusticia que ha cometido. El discurso del débil que señala la injusticia del fuerte es una condición indispensable para

\* El manuscrito agrega: "Es toda una matriz del discurso filosófico: el hombre despojado de todo poder proclama frente al tirano en qué consiste la injusticia; el cínico".

que este último pueda gobernar a los hombres de acuerdo con el discurso de la razón humana. Ese par —que sólo estructurará el discurso político mucho más adelante: en el Imperio— es [lo] que vemos esbozarse y dibujarse en ese pasaje, en el juego [de la] confesión de Creúsa que aparece bajo la forma de la imprecación, la recriminación, [condición] indispensable para la fundación del derecho de Ión.

Hasta aquí la primera confesión de Creúsa. Pero de hecho —había comenzado a comentarlo la última vez, aunque de manera un poco desordenada y esquemática—, Creúsa no se conforma con esta declaración recriminatoria dirigida al dios. Va a contar una segunda vez la misma historia inmediatamente después de esta imprecación. Puesto que, sin que haya al parecer ninguna razón debida a la organización dramática de la escena y las peripecias, después de haber dicho así una verdad al dios, una verdad que todo el mundo puede comprender perfectamente, ya que ella le dice: me hiciste un hijo; en tal sitio, me abandonaste; yo expuse a mi hijo, que ha muerto, ha desaparecido, y ahora tú sigues cantando y propagando el brillo de tu oro, tu gloria y tu luz. Todo el mundo puede entender, no hace falta dar otra explicación. Ahora bien, tan pronto como ha dicho esto, Creúsa se vuelve hacia el pedagogo que está a su lado y recomienza. Recomienza bajo una forma muy diferente que ya no es el canto imprecatorio, sino el sistema de la interrogación. Ya no la confesión del débil al fuerte bajo la forma de la proclamación de la injusticia de este último, sino un juego de preguntas y respuestas que voy a leerles rápidamente.

*Creúsa:* Estoy avergonzada, anciano, pero hablaré [acaba de hablar, pero nueva confesión que, como la anterior, como la confesión recriminatoria al dios, comienza también bajo la forma del: estoy avergonzada; Michel Foucault].

*Anciano:* Habla; para mis amigos, tengo lágrimas generosas.

*Creúsa:* Escucha. ¿Conoces, al norte de la colina de Cécrope, esas cavernas llamadas Altas Rocas?

*Anciano:* Las conozco: cerca del santuario y los altares de Pan.

*Creúsa:* Allí libré antaño un terrible combate.

*Anciano:* Habla; ya mis lágrimas se anticipan a tus palabras.

*Creúsa:* A Febo, contra mi voluntad, ah desdichada, unida...

*Anciano:* Hija mía, ¿se trata pues de lo que yo había entendido?

*Creúsa:* No sé, no lo negaré si dices verdad.

*Anciano:* Cuando de un mal secreto gemías muy quedo...

*Creúsa:* Sí, era la desdicha que ahora te confieso.

*Anciano:* ¿Cómo has ocultado los amores de Apolo?

*Creúsa:* Di a luz; límtate, anciano, a escucharme.

*Anciano:* Pero ¿dónde? ¿Quién te asistió? ¿Sola, con tus dolores...?

*Creúsa:* Sí, sola, en ese antro donde el dios me había tomado...

*Anciano:* ¿Dónde está el niño? ¿Que al menos no seas ya estéril!

*Creúsa:* ¡Ay, anciano, está muerto; presa fue de las fieras!<sup>8</sup>

Cualquiera sea su destino histórico —que será prolongado, como bien saben—, me detendré mucho menos en esta forma de confesión que en la anterior. Querría simplemente hacer notar lo siguiente. Como ven, esta confesión al anciano está acompañada de las lágrimas de éste, que se invocan y se evocan sin cesar. Mientras que el dios al que se ha destinado la gran recriminación sigue mudo y canta sin inmutarse, el anciano, al que se hace la confidencia, no deja de gemir y llorar (“tu vista me colma de piedad”; “Habla, para mis amigos, tengo lágrimas generosas”; “Habla: ya mis lágrimas se anticipan a tus palabras”,<sup>9</sup> y Creúsa, a él: “¿Por qué cubres tu rostro, anciano, y lloras?”, y el anciano responde: “¡Ay, en ti y en tu padre dos desdichados veo!”).<sup>10</sup> Segundo, podrán advertir que esta confesión se hace de manera muy diferente, en su forma, de lo que ha sido la gran recriminación contra el mutismo de Apolo. Es un juego de preguntas y respuestas, verso tras verso. Pregunta del anciano, respuesta de Creúsa, con un momento-flexión que es a la vez importante, interesante, bello, y que, bien lo saben, tiene su equivalente en las confesiones de Fedra. Es el momento en que Creúsa, tras comenzar a hablar y responder a las preguntas del viejo, dice: “Allí libré antaño un terrible combate. *Anciano:* Habla; ya mis lágrimas se anticipan a tus palabras. *Creúsa:* A Febo, contra mi voluntad, ah desdichada, unida... *Anciano:* Hija mía, ¿se trata pues de lo que yo había entendido?” Llegamos al nudo de la confesión. El anciano no ha comprendido o ha simulado no comprender lo que ella decía: “A Febo”. Creúsa, por tanto, vuelve a empezar: he estado unida a Febo. “*Anciano:* Hija mía, ¿se trata pues de lo que yo había entendido? *Creúsa:* No sé, no lo negaré si dices verdad.”<sup>11</sup> Es decir que, en el momento de la confesión, ella pide respuestas a quien la interroga y al cual debe responder. Y será ella quien, con una señal de

<sup>8</sup> Eurípides, *Ion*, *op. cit.*, versos 934-948, pp. 220 y 221.

<sup>9</sup> *Ibid.*, versos 925, 935 y 940.

<sup>10</sup> *Ibid.*, versos 967 y 968, p. 222.

<sup>11</sup> *Ibid.*, versos 941-943, p. 221.

la cabeza o con una palabra, dirá: sí, es eso, "tú lo has dicho".<sup>12</sup> Ese juego escénico, esa flexión en el sistema de la confesión, en el cual aquel a quien debe hacerse ésta es el encargado de revelar su contenido mismo, su contenido central, se encuentra en *Hipólito*<sup>13</sup> y se encuentra en *Ión*. Tercera observación, que es ésta. A lo largo del diálogo entre el anciano y Creúsa, la cuestión no pasa en absoluto, como ocurre en la gran imprecación contra Apolo, por la injusticia del dios. No se trata en modo alguno de ésta, sino, al contrario, de la falta misma de Creúsa. Ella no deja de decir: he cometido una falta y me avergüenzo, he librado un terrible combate, "era la desdicha que ahora te confieso".<sup>14</sup> La confesión de la falta se presenta pues directamente como la falta misma de quien habla, y no como la injusticia de aquel a quien uno se dirige. Pero esta confesión de la falta está ligada al mismo tiempo a la afirmación de la desdicha. La falta cometida se afirma como desdicha. Y de la acusación contra Apolo no habrá rastros en toda la serie de réplicas de Creúsa. Será el anciano quien, de vez en cuando, diga que Apolo es injusto. Será el confidente, y no la que hace la confidencia, quien hablará de "*Apollon ho kakós*" (Apolo el malvado, el vicioso, el malo).<sup>15</sup> Es asimismo el anciano quien, dirigiéndose a Creúsa, dice: has sido culpable, sin duda, pero más aun lo ha sido el dios.<sup>16</sup> Me habría gustado leerles las confesiones de Fedra en el *Hipólito* de Eurípides, para mostrarles la analogía de las dos formas; me olvidé el texto, pero no importa, bueno, remítanse a él.<sup>17</sup> Además, el texto de Racine es una traducción casi lineal del texto de Eurípides.<sup>18</sup>

Sea como fuere, se darán cuenta de que tenemos con ello dos maneras de confesar la misma verdad, cuyo papel no es en modo alguno el de completarse

<sup>12</sup> Cf. *infra*, notas 17 y 18.

<sup>13</sup> Cf. *infra*, nota 17.

<sup>14</sup> Eurípides, *Ion*, *op. cit.*, verso 945, p. 221.

<sup>15</sup> *Ibid.*, verso 952.

<sup>16</sup> *Ibid.*, verso 960.

<sup>17</sup> "*La nodriza*: ¿A quién amas, hija mía? ¿Es un hombre? ¿Cuál? *Fedra*: Aquel, hombre o no, al que dio a luz la Amazona. *La nodriza*: ¿Hipólito, dices? *Fedra*: Eres tú quien lo ha nombrado" (Eurípides, *Hippolyte*, versos 350-352, en *Tragédies*, vol. 2, trad. de Louis Méridier, París, Les Belles Lettres, 1927, p. 43 [trad. esp.: *Hipólito*, en *Tragedias*, vol. 1, Madrid, Cátedra, 1985]).

<sup>18</sup> Se trata de la escena 3 del primer acto. "*Fedra*: ¿Conoces a ese hijo de la Amazona, ese príncipe oprimido por mí durante tanto tiempo? *Enona*: ¡Hipólito! ¡Grandes dioses! *Fedra*: Eres tú quien lo menciona."

una a otra, porque dicen exactamente lo mismo y lo que se ha dicho como imprecación a los dioses no hace sino repetirse en forma literal. Es manifiesto que lo que está en juego en esa doble confesión es la necesidad de dar origen, luego de cierto modo de decir veraz que es el de la injusticia —de la injusticia de la que somos víctima y que objetamos a quien la ha impuesto—, a otro tipo de confesión, aquella mediante la cual, por el contrario, asumimos, nos echamos al hombro nuestra propia falta y la desdicha provocada por ella. Y llegamos a confiarla, no a quien es más poderoso que nosotros y al cual habría que hacer reproches, sino a aquel ante quien nos confesamos, aquel que nos guía, aquel que nos ayuda. Discurso de imprecación y discurso de confesión: estas dos formas de *parrhesía* se disociarán a continuación en la historia, y en cierta forma vemos sus matrices aquí.

Como de todos modos hay que apresurarse y salir de este *Ión*, querría ahora ir más rápido y terminar con el final mismo de la pieza. Tenemos pues, con la doble confesión de Creúsa —la confesión imprecación y la confesión confidencia, la confesión canto de ira y la confesión diálogo con el pedagogo—, una mitad de la verdad. Nada más que una mitad de la verdad: ahora sabemos, en efecto, que Creúsa ha tenido un hijo, un hijo ilegítimo de Apolo, y que ese hijo se ha perdido. Pero todavía no sabemos en modo alguno que se trata de *Ión*. Y el final de la obra se consagrará, de alguna manera, a conciliar esa verdad a medias, que Creúsa acaba de decir, con la realidad que tenemos delante de nosotros, que Creúsa tiene delante de ella sin reconocerla, a saber, ese joven que se llama *Ión* y es su hijo. Creúsa ha dicho toda su verdad, pero la otra mitad de la verdad, esto es, que ese hijo no está muerto, que ha sido llevado a Delfos y que se desempeña allí como servidor del dios, ¿quién va a poder decirla? No puede ser Creúsa, pues la ignora. Y en *Ión* no hay lo que sí existe en *Edipo*, a saber, el servidor del Citerón, que en el fondo sabía todo y que, por saberlo todo, había tenido tanto miedo que se había refugiado en los bosques y ocultado. Pero el día en que lo hagan entrar en escena podrá decirlo. En el caso de *Ión* no hay un sujeto poseedor de la totalidad de la verdad. O, mejor dicho, hay uno, desde luego, y es Apolo. Apolo, que, si se quiere, está en posición simétrica con respecto al pastor del Citerón en *Edipo*. Es él quien sabe todo, y a él, por consiguiente, será preciso arrancar la última pizca de verdad. Por él, y sólo por él, deberían poder ajustarse una a otra la verdad que Creúsa acaba de decir dos veces y la presencia misma de *Ión*, y por ende su entronización, ya no como hijo presunto de Juto, sino como hijo real de Creúsa y Apolo.

Ahora bien, aunque sea Apolo y sólo él quien puede establecer este vínculo —ya que ningún humano es poseedor de esa verdad—, veremos que no hay que contar demasiado con los dioses y la función de decir veraz que es lo propio de al menos uno de ellos, justamente Apolo. También en este caso habrá que acudir a los humanos y su pasión para encontrar el principio, el motor, la fuerza que va a arrasar con la dificultad de decir la verdad, arrasar con la vergüenza de los hombres para decirla y la reticencia del dios para pronunciar un oráculo claro. Y el motor de ese nuevo progreso, de ese último progreso en la verdad, pues bien, volverá a ser la pasión, será una vez más la ira, ira de Creúsa a la cual va a responder la ira de Ión. En efecto, luego de haber dicho la verdad, o al menos la mitad de la verdad que es todo lo que conoce de ella, ¿qué va a hacer Creúsa? La situación de esa verdad a medias no puede articularse por sí misma con ninguna otra peripecia. Es, en cierto modo, una verdad bloqueada: y bien, sí, ella ha tenido un hijo y éste ha desaparecido por completo. ¿Cómo podríamos saber que se trata de Ión?

Y en ese momento se produce una peripecia, también muy similar a la que encontramos en *Fedra*, a saber, que el confidente (el equivalente de nuestra detestable Enona), ese famoso pedagogo un poco taimado —que poco antes ha difundido rumores enojosos sobre Juto, y a quien Creúsa hace la confianza que acabamos de ver— dice a Creúsa: como, en efecto, has sido engañada por el dios que abusó de ti, te hizo un hijo y lo dejó perecer, es preciso que te vengues. Y le indica una tras otra estas sugerencias: quema entonces el templo de Apolo (venganza).<sup>19</sup> A lo cual Creúsa replica en un solo verso: ¡ah, ya he tenido demasiadas de esas fatigas, no quiero una más! Segundo consejo: mata pues a tu marido.<sup>20</sup> Ella responde: sabes, antaño nos amamos. Y a causa de esa benevolencia, de ese afecto que nos teníamos, no quiero hacerlo; él era bueno. Tercer consejo del pedagogo: simplemente, ve a matar a Ión, bien puedes degollarlo.<sup>21</sup> Respuesta de Creúsa: el hierro es un instrumento que me disgusta. Envenénalo, entonces (asesinato típico de mujer).<sup>22</sup> Ella acepta y se propone esperar hasta que Ión esté en Atenas para cometer el asesinato. Y el pedagogo dice: pero es inútil esperar [a estar] en Atenas, pues en ese momento todo el mundo sabrá

<sup>19</sup> Eurípides, *Ion*, op. cit., verso 974, p. 222.

<sup>20</sup> *Ibid.*, verso 976.

<sup>21</sup> *Ibid.*, verso 978.

<sup>22</sup> En realidad, la idea del envenenamiento es de Creúsa (*ibid.*, verso 985, p. 224).

que lo has hecho tú en tu propia casa.<sup>23</sup> Más vale envenenarlo de inmediato. Y Creúsa dice: muy bien, en efecto, eso sería mejor. Y entonces encuentra en su bolso dos gotitas de veneno [*risas en la concurrencia*]. Es una broma de no muy buen gusto, lo reconozco... Pero hay que esquematizar, porque aquí intervienen elementos míticos muy interesantes, muy importantes: el veneno que ella saca de su bolso es un veneno hecho con la sangre de la Gorgona, esa Gorgona mediante la cual Minerva defendió Atenas. Nos encontramos en plena mitología ateniense y sería importante analizarla, pero ése no es mi tema. En todo caso, el pedagogo, encargado de ese veneno, deja la escena y acude al banquete que, como recordarán, Juto ofrece para celebrar lo que a su entender es el hallazgo de su hijo. En el lugar, el pedagogo vierte en la copa de Ión una gota del veneno que debe matarlo. Y entonces sucede algo: uno de los servidores que rodean a quienes festejan hace un gesto, un gesto blasfemo que no se especifica, en resumidas cuentas un gesto que Ión —en cuanto es allegado de Apolo y conoce las reglas y los ritos del templo— interpreta como el signo de un mal presagio. Por consiguiente, todo el vino que se ha vertido en las copas para la gran libación ritual debe tirarse, porque es de mal agüero: no hay que beberlo, no hay que hacer la libación luego de ese mal presagio. Si se quiere, aquí tenemos entonces una intervención, aunque muy mínima, del dios: éste ha hecho simplemente que se [cumpliera] determinado gesto, un gesto no ritual, contrario al rito, que va a interrumpir éste y a provocar el derramamiento del vino. Y el vino se tira al suelo. Las palomas de Apolo —otro pequeño elemento procedente del dios— acuden a beber y embriagarse con el vino derramado. Todas quedan embelesadas, salvo, desde luego, la que ha bebido el vino envenenado que ha caído de la copa de Ión, y ésta muere. La paloma muere y, de resultas, los comensales advierten que la copa de Ión estaba envenenada. No cuesta mucho darse cuenta de que el envenenador ha sido el anciano, que estaba detrás de Ión. Y así se descubre su maniobra.

Peripécia típica de Eurípides, si se quiere, que es interesante para nosotros en cuanto vemos cómo, de qué manera, en función de qué economía interviene el dios. Su intervención no consiste en absoluto en decir la verdad; no se trata siquiera de su oráculo, sino simplemente de ese juego de signos, un juego de signos casi naturales (la muerte de una paloma) que los humanos interpretan y que, en efecto, va impedir que se perpetre el asesinato. Ión, que acaba pues

<sup>23</sup> Eurípides, *Ion*, *op. cit.*, verso 1.024.

de descubrir que querían envenenarlo, que acaba de descubrir que quien quería envenenarlo era el pedagogo, y por consiguiente Creúsa, eleva entonces su denuncia a los notables de Delfos, que deciden la lapidación de la mujer.<sup>24</sup> Y allí, nueva escena (la escena del envenenamiento no se ve en el teatro, sólo hay un mensajero que la cuenta a continuación, pero no importa): Creúsa es perseguida por Ión y por quienes quieren vengarse. Y entonces se inicia lo que va a ser [...] la serie de las últimas escenas. Creúsa entra perseguida por Ión [...] —la escena representa no sólo el templo, sino el altar mismo del dios— y no le queda más que un expediente para escapar a su ira: refugiarse en el altar del dios, abrazarse al altar y hacer el gesto ritual en virtud del cual aun los criminales logran inmunidad con respecto a sus enemigos. Y ya nadie puede tocarla. El abrazo del altar del dios por parte de Creúsa tiene evidentemente una serie de significaciones superpuestas. Es el gesto ritual mediante el cual uno salva la vida. Pero, al abrazar el altar del dios, ella abraza el altar de quien fue su amante y reconstituye así, retoma así, reanuda el viejo abrazo que dio origen a Ión. Éste, empero, furioso, sigue dando vueltas alrededor del altar y, armado de una espada, quiere matar a Creúsa. Sin embargo, por ser un servidor del dios, respetuoso de los ritos y las leyes, sabe muy bien que no puede tocarla mientras ella esté sobre el altar. Y aquí tenemos otra vez una situación bloqueada. Una es intocable, otro no quiere tocarla. Y Ión decide en cierto modo sitiar el altar. Entonces, nueva intervención del dios, pero también ella es económica y mínima. En ese momento, cuando la situación está completamente bloqueada, las puertas del templo se abren y vemos llegar a la Pitia, aquella que habría debido decir la verdad, aquella cuya función siempre es decir la verdad. Llega casi muda, con un cesto en las manos; es el cesto del nacimiento de Ión, y ella lo trae. Dice: mira, miren, y nada más. Ión le pregunta entonces: pero ¿por qué no me mostraste antes el cesto en el que me trajeron a Delfos? Porque el dios me lo había prohibido, contesta la Pitia. Y Creúsa, al inclinarse para observarlo, no tarda en reconocer[lo como el cesto] donde había puesto a Ión. Y también reconoce, dentro de él, unos cuantos objetos rituales, entre ellos: el collar con serpientes que se ponía en el cuello a los niños atenienses para protegerlos y que aludía a las serpientes de Erecteo, es decir a la famosa dinastía a la que ella misma, Creúsa, pertenecía (un testimonio, pues, de esa continuidad); la rama

<sup>24</sup> *Ibid.*, verso 1.224, p. 228 (debe señalarse que en el verso 1.222 también se habla de arrojarla desde una roca).

verde de Atenea, y, en tercer lugar, un tapiz, una labor que ella había comenzado con sus propias manos y que había quedado interrumpida. Frente a ese objeto, Creúsa dice: esto bien parece un oráculo.<sup>25</sup> Ahora bien, aquí advertirán que el descubrimiento de la verdad va a hacerse sin que la Pitia haya hablado. La Pitia está muda, es un mero objeto, el objeto del nacimiento. Hay signos divinos: los signos de la tradición erecteana, el signo de Atenea. Y además, un objeto propiamente humano. Apolo, por su parte, no ha dejado en rigor ninguna huella. Y entre todos esos signos, dos de los cuales son de los dioses y el tercero es simplemente una labor de mujer, Creúsa dice de este último, un objeto humano, una labor de mujer: esto bien parece un oráculo. En lugar del oráculo mudo del dios, es preciso apelar una vez más al trabajo de los hombres, la voz de los hombres, la mano de los hombres, para que la verdad se revele. Entonces, por fin, Ión tiene una madre. La reconoce y ya está, todo ha terminado.

Bueno, no, no todo ha terminado. Aún quedan algunos pasos de comedia, y la dificultad de establecer la verdad de principio a fin, en su cadena ininterrumpida, es una tarea infinitamente más ardua de lo que se cree. Y todavía salen a la luz una multitud de pequeñas dudas, un montón de pequeñas lagunas que habrá que llenar. Porque resulta que ahora Ión tiene una madre. Había recibido, había creído recibir un padre en la persona de Juto. Todo debería haber quedado arreglado. Por otra parte, Ión cree que está arreglado y dice a Creúsa: muy bien, tú eres mi madre. Y como Juto es mi padre (vean la primera parte de la pieza), ya está, tengo padre y madre, sigamos adelante. Pero no es eso lo que ha pasado, pues Ión no es en absoluto el hijo de Juto. Y al respecto, Creúsa, que quiere decir la verdad, ya que es preciso que ésta se sepa en su totalidad, le contesta: escucha, no, de ningún modo es así. En realidad no eres [su] hijo, eres hijo de Apolo. Y esto, agrega, vale mucho más, porque será mucho más adecuado para fundar tus derechos en Atenas que [el hecho de haber nacido] de un extranjero como Juto. Ión considera, sin embargo, que la cuestión es muy turbia y dice: pero, en definitiva, cuando me cuentas que un dios te hizo un hijo, ¿no significa en realidad que te hiciste preñar simplemente por un esclavo en un rincón de la casa<sup>26</sup> (sospecha simétrica de la que se había planteado con respecto a Juto)? ¿Y qué pruebas tengo de que, en efecto, soy el

<sup>25</sup> De hecho, quien pronuncia esas palabras es Ión ("Mira, aquí está el tejido... Es verdadero como un oráculo", Eurípides, *Ion*, op. cit., verso 1.424, p. 239).

<sup>26</sup> *Ibid.*, verso 1.472, p. 241 (Ión es menos preciso, pues sólo menciona su bastardía).

hijo de Apolo? Se suscita entonces una discusión y Ión se deja convencer poco a poco, no sin [que ella le diga] algo que es un elemento esencial en la obra: "Escucha, hijo mío, la idea que se me ocurre. Por tu bien, Loxias te ha hecho entrar así en un noble hogar".<sup>27</sup> Esto es lo que ha pasado, dice Creúsa: Febo ha estimado más sencillo hacerte entrar en un noble hogar por intermedio de Juto. Y Ión responde: "Tan pobre conjetura no me satisface; iré al templo a preguntar a Febo si soy hijo de un mortal o de Loxias".<sup>28</sup> Por consiguiente, las confesiones de su madre, lo que ésta le dice sobre su nacimiento divino, no le bastan. Ión no puede conformarse con "tan pobre conjetura", necesita la última verdad que le asegure que, en efecto, ha nacido de Apolo y Creúsa y no de Creúsa y Juto o de Creúsa y un esclavo o de cualquiera. Necesita la verdad, y hace el ademán de entrar al templo a consultar por fin a ese dios que no ha dejado de callar desde el comienzo de la pieza.

Y en el momento en que él, el hijo de Apolo, el sacerdote o, en todo caso, el servidor del templo de Apolo, él que debe ser entronizado por los dioses como amo en Atenas, hace ese ademán para arrancar por fin la verdad al dios de quien al principio de la obra se señala que debe decir la verdad a todos los griegos, pues bien, se produce una peripecia. La *mekhané*<sup>29</sup> desciende sobre el escenario y ¿a quién vemos aparecer? ¿A Apolo? De ningún modo; vemos aparecer a Atenea, que viene a posarse con su carro sobre el templo de Apolo, superponiendo su autoridad con la del dios que no ha querido hablar. Y es ella quien va a pronunciar el discurso de la verdad y el derecho, el discurso de la verdad del nacimiento de Ión y del derecho que tiene éste a ejercer ahora el poder en Atenas. Y entonces: gran discurso de Atenea, discurso, por decirlo de algún modo, ateneico-apolíneo, o en todo caso discurso en el cual va a jugarse, va a decirse la predicción apolínea.<sup>30</sup> Atenea dice: esto es lo que va a pasar. Volverás a Atenas, serás rey en Atenas, fundarás las cuatro tribus y de esas cuatro tribus nacerán todos los jonios. Y además tendrás medios hermanos de Juto y Creúsa, uno de los cuales, Doro, será el origen de los dorios, y otro, Aqueo, fundará a los aqueos. Discurso de profecía, pero discurso que, [en cuanto

<sup>27</sup> *Ibid.*, versos 1.539 y 1.540, p. 244.

<sup>28</sup> *Ibid.*, versos 1.546-1.548.

<sup>29</sup> Una *mekhané* designa en griego una maquinaria teatral que la mayoría de las veces se utiliza para posibilitar la aparición de los dioses.

<sup>30</sup> Eurípides, *Ion*, *op. cit.*, versos 1.575-1.588, pp. 245 y 246.

es] pronunciado por Atenea, diosa a la vez de la ciudad y la razón, funda efectivamente el derecho en la ciudad. El decir veraz del dios, que el dios mismo no ha podido formular, quedará a cargo de la diosa fundadora de la ciudad, la diosa que piensa, la diosa que reflexiona, la diosa del *logos* y ya no del oráculo, que dirá esa verdad. Dirá esa verdad, y con ella se disipará el velo que cubría lo ocurrido. ¿Se fundará el derecho? Y bien, no, todavía queda algo. Frente al problema del doble padre con que Ión se encuentra ahora —el padre real y divino Apolo y el padre aparente Juto—, ¿qué se hará? En ese punto, la diosa da su consejo: no digamos nada a Juto; que siga creyendo, pues, que es el padre de ese hijo. Convencido Juto de que eres su hijo, tú volverás a Atenas. Él te otorgará el poder tiránico; tiránico, en efecto, porque Juto, en cuanto extranjero, descendiente de Zeus, al llegar a la ciudad no puede ejercer sobre ella más que cierto poder que es el del *týrannos*. Volverás con él y te sentarás en la sede, el trono tiránico, dice el texto.<sup>31</sup> Y fundarás entonces las tribus atenienses, es decir que la democracia [o, mejor], la organización política de Atenas, podrá encontrar los medios de desplegarse a partir de tu nacimiento erecteano y apolíneo, pero so capa de ese origen en Juto, cuya ilusión vamos a dejar imperar durante un tiempo. Y, si se quiere, toda la pieza se desenvuelve de ese modo: desde el silencio del decir veraz oracular a causa de la falta cometida por el dios; a través del clamor del decir veraz humano (clamor de la imprecación o clamor de la confesión, de la confidencia), [hasta] la enunciación —el tercer tiempo, el tercer momento—, no por parte del dios oracular sino del dios racional, de un decir veraz que, por un lado, deja reinar sobre la verdad toda una cuota de ilusión, pero, al precio mismo de esa ilusión, instaaura el orden donde la palabra que manda podrá ser una palabra de verdad y justicia, una palabra libre, una *parrhesía*. Y bien, hemos terminado con Ión.

<sup>31</sup> “Creúsa, lleva a tu hijo al país de Cécrope y siéntalo en el trono real [*thronous tyrannikóus*]” (Eurípides, *Ion*, *op. cit.*, versos 1.570 y 1.571, p. 245).

## Clase del 2 de febrero de 1983

### Primera hora

*Recordatorio del texto de Polibio – Retorno a Ión: veridicciones divinas y humanas – Las tres formas de parrhesía: político-estatutaria; judicial, y moral – La parrhesía política: su vínculo con la democracia; su anclaje en una estructura agonística – Retorno al texto de Polibio: la relación isegoría/parrhesía – Politeia y dynasteia: pensar la política como experiencia – La parrhesía en Eurípides: Las fenicias; Hipólito; Las bacantes; Orestes – El proceso de Orestes.*

VOY A EMPEZAR POR RETOMAR unas cuantas cosas que les dije las veces anteriores a propósito de *Ión* y de la noción de *parrhesía*, porque varios de ustedes me han hecho preguntas o han hecho notar que, en definitiva, lo que se había puesto de relieve durante esta lectura de *Ión* no era quizá del todo claro en cuanto a la estructura y la significación del término de *parrhesía*. En realidad, si hablé tan largamente de ese texto de Eurípides, lo hice para responder a una cuestión que plantea un texto de Polibio que les cité, creo, al comienzo mismo del curso, un texto conocido, célebre, casi estatutario con respecto a la noción de *parrhesía*. Se trata del texto (en el libro II, capítulo 38)<sup>1</sup> en que, al hablar de la naturaleza y la forma del gobierno de los aqueos, Polibio dice que, en com-

<sup>1</sup> “No podría encontrarse un régimen y un ideal de igualdad, de libertad –en una palabra, de democracia–, más perfecto que entre los aqueos [*isegorias kai parrhesias kai katholou demokratias alethinés systema kai proairesin eilikrinesteran ouk an heuroi tis tes para tois Akhaióis hyparkhousēs*]” (Polibio, *Histoires*, libro II, 38, 6, trad. de Paul Pédech, París, Les Belles Lettres, 1970, p. 83 [trad. esp.: *Historias*, Madrid, Gredos, 1981-1983]). Cf. la primera mención de este pasaje en la clase del 12 de enero, segunda hora, p. 87.

paración con el resto de los griegos, éstos se caracterizan por el hecho de que su constitución implica *isegoría* (digamos: igualdad de palabra, igual derecho a la palabra), *parrhesía* y, de manera general, en suma, *alethiné demokratía*. Es decir que el texto de Polibio, como ven, hace jugar dos nociones sobre cuyo sentido habrá que interrogarse, y las relaciona con la democracia en general. Y esa definición, esa caracterización del gobierno de los aqueos que hace Polibio es interesante. Lo es ante todo porque, como notarán, sólo caracteriza, especifica la democracia en general por esos dos elementos, esas dos nociones (*isegoría* y *parrhesía*); y en segundo lugar, hay que tratar de saber, por una parte, cuál [es la] relación entre dichas nociones y el conjunto mismo del funcionamiento democrático, y, por otra, cuál es la diferencia entre *isegoría* (igualdad de palabra, igual derecho a la palabra) y la *parrhesía* que procuramos estudiar.

Es bien sabido que la definición, digamos, morfológica de la democracia en los textos teóricos de Platón, Aristóteles, etc., es relativamente fácil de obtener, al menos en oposición y distinción con respecto a la monarquía, la aristocracia o la oligarquía. Es el gobierno del *demós*, es decir del conjunto de los ciudadanos. En cambio, sabrán que si esta definición morfológica, por decirlo así, de la democracia es relativamente simple, la caracterización de aquello en que ésta consiste—sus rasgos, los elementos indispensables para que funcione bien, sus cualidades— es mucho más fluctuante en los textos griegos. Y, de manera general, para caracterizar esos elementos internos y funcionales de la democracia, se recurre a unas cuantas nociones como, por ejemplo, la de *eleuthería* (libertad), que se refiere a la independencia nacional, a la independencia de una ciudad con respecto a la dominación de otra; *eleuthería* alude también a la libertad interna, es decir [al] hecho de que el poder no está en las manos despóticas o tiránicas de un jefe, y uno solo. Los ciudadanos son libres. Ésa es una caracterización. Como saben, la democracia se caracteriza asimismo por la existencia de un *nomos*, esto es, el hecho de que la regla del juego político y del ejercicio del poder se da en el marco de algo que es ley, que es tradición, constitución, principio fundamental, etc. La democracia también se relaciona con la *isonomía* o, más bien, se hace de la *isonomía* un rasgo de la democracia. Y en particular, la democracia ateniense se jacta, está segura [de practicar] la *isonomía*, es decir, en líneas generales, una igualdad de todos ante la ley. Además, otra característica que se invoca es la *isegoría*, o sea, en el sentido etimológico del término, la igualdad de palabra, la posibilidad que tiene todo individuo, con tal de formar parte, desde luego, del *demós*, de formar parte de los ciuda-

danos, de disfrutar del acceso a la palabra, una palabra que debe entenderse en varios sentidos: puede ser tanto la palabra judicial, cuando, sea para atacar o para defenderse, uno puede hablar ante los tribunales, como el derecho a dar su opinión, sea para tomar una decisión, sea para la elección de los jefes por medio del voto; la *isegoría* es por último el derecho a tomar la palabra, emitir opinión en el transcurso de una discusión, un debate.

Si la *isegoría* es eso, ¿qué es entonces la *parrhesía*? ¿Qué es esta noción que se refiere a la toma de la palabra? ¿Y cómo puede ser que Polibio, al querer caracterizar de la manera más breve posible lo que es la democracia en general, la verdadera democracia, sólo le atribuya dos caracteres, que se refieren claro está al problema de la palabra (*isegoría* y *parrhesía*)? ¿Cómo puede ser que utilice estas dos nociones tan próximas y que parecen tan difíciles de distinguir? ¿Cuál es la diferencia entre el derecho constitucional de cada uno a hablar y la *parrhesía* que viene a agregarse a este derecho constitucional y que es, según Polibio, el segundo gran elemento por medio del cual se puede caracterizar la democracia? ¿[Qué pasa] con esas dos nociones en lo concerniente a la democracia, [cómo] distinguirlas en cuanto al uso político de la palabra? Esto es lo que querría dilucidar hoy. Me moveré sin dudas un poco a tientas, pero creo que las cosas son lo bastante importantes para detenernos con alguna extensión en ellas.

Me parece justamente que el texto de *Ión*, por literario y dramático que sea, puede aportar, en cuanto al contenido teórico de la noción de *parrhesía*, una serie de elementos. En un sentido, *Ión* dice más, en su desarrollo dramático, que la breve y enigmática fórmula de Polibio. Voy entonces, si les parece, a hacer dos cosas a la vez: por un lado, a resistemizar un poco el camino que hemos recorrido con la lectura de *Ión*, y al mismo tiempo, a poner unas cuantas piedras para marcar el campo de esta noción, para señalarlo. En [esta pieza], por tanto, que podemos considerar como la tragedia del decir veraz, hemos conseguido aislar un núcleo central o, digamos, un hilo conductor. El hilo conductor es muy simple, lo repaso rápidamente. *Ión*, ese joven descendiente ignorado de la vieja dinastía erecteana del Ática, de Atenas, descendiente de Erecteo nacido en las grutas de la Acrópolis, de esa raza de Erecteo en la que se mezclan ya los dioses, la tierra, los seres humanos, *Ión*, pues, autóctono desconocido y exiliado, sólo podrá y sólo quiere, por lo demás, volver a Atenas para ejercer el poder que está ligado a su raza a condición de poseer cierto derecho. Ese derecho y ese poder están vinculados a determinado estatus que,

por su parte, depende de su nacimiento. Y ese derecho, ese poder y ese estatus entrañan, conducen o desembocan en cierto elemento, de suma importancia y explícitamente designado, que es la *parrhesía*: la libertad de tomar la palabra y, en la palabra, ejercer el hablar franco. Ése es el hilo conductor de la obra.

Ahora bien, he procurado mostrarles que, [siendo] el resorte dramático de la pieza: de qué manera va a poder Ión, autóctono y exiliado, regresar y conseguir en su misma tierra el derecho a hablar en la forma del hablar franco, la *parrhesía* no se alcanzará porque el héroe haya realizado alguna proeza, pasado por tal o cual experiencia probatoria u obtenido una victoria. Ni siquiera se tratará de un juicio que, al apaciguar las querellas y repartir los derechos, entronice finalmente a Ión. No es eso lo que va a permitir al héroe alcanzar su *parrhesía*. Es, como recordarán, una serie de manifestaciones de la verdad, una serie de operaciones y procedimientos por medio de los cuales se dice la verdad. Y, de manera general, esos procedimientos se caracterizan por lo siguiente: ha sido necesario que el grito de los hombres arrancara al dios silencioso el discurso que va a fundar justamente el poder de hablar.

En torno de ese núcleo general de la obra, el desarrollo dramático va a organizarse entonces como la sucesión de los diferentes rituales de verdad, de veridicción, que son necesarios, en definitiva, para que Ión recupere su patria y encuentre su derecho a hablar. De hecho, como recordarán, con esos distintos elementos de veridicción no se trata de un descubrimiento de la verdad por investigación y pesquisa como en *Edipo rey*. Son actos de habla difíciles, costosos, laboriosamente arrancados a despecho de la vergüenza, a través de la vivacidad de las pasiones y en condiciones tales que ese decir veraz siempre está acompañado de su doble de sombras: mentiras, cegueras, ilusiones de los personajes. Y de manera muy esquemática, podemos reconocer cuatro grandes episodios o, digamos, cuatro grandes formas de esas veridicciones que poco a poco van a trasladar a Ión de su exilio anónimo en Delfos a su patria hablante, para decirlo de algún modo: Atenas. Esos cuatro elementos de veridicción son los siguientes.

Primero, la veridicción del dios, el dios de Delfos, el dios oracular. Veridicción que, como recordarán, está vedada, impedida por la falta cometida por Apolo, impedida por la injusticia en que éste ha incurrido e incluso por la vergüenza que experimentaríamos si tuviera que confesarla. El oráculo no puede tener vergüenza. O, mejor, debido a que el dios del oráculo tiene vergüenza, el oráculo no hablará, se callará, salvo cuando, en principio, dé una respuesta capciosa a

Juto y, a continuación, siembre el camino de Ión y de Creúsa, el camino de las pasiones humanas y sus turbulencias, con una serie de signos que permitirán develar la verdad. Veridicción de los dioses, por tanto, vedada e impedida. Segundo, tenemos la primera veridicción de Creúsa, bajo la forma de la imprecación violenta, dirigida, vuelta hacia el dios. Es la imprecación del débil que tiene de su lado la justicia y reprocha al poderoso su injusticia. Y esta primera veridicción se produce en medio de la desesperación, la desesperación de Creúsa que le impide reconocer en Ión a su hijo. La primera veridicción de Creúsa se da inmersa en esa ceguera. Segunda veridicción de Creúsa, no ya imprecatoria, sino la veridicción de la confesión. Es la confesión hecha al confidente, en una relación que es de confianza, pero desgastada, sesgada, falseada por el hecho de que ese confidente conduce poco a poco a Creúsa de la desesperación a la ira y de la ira a la voluntad de matar a Ión, a quien ella no reconoce como su hijo. Y de ese monstruoso proyecto de matar a su propio hijo va a nacer gradualmente la verdad. La cuarta y última veridicción es la veridicción final, triunfante, que resulta en una consagración. Es la veridicción de los dioses, la veridicción ateneico-apolínea en la que el poder de predicción, como saben, se transfiere de Apolo a Atenea, y en la que el porvenir de Atenas se profiere por boca de la diosa y se explica como una suerte de gran proceso que va del poder tiránico, recibido por Ión de su padre, a la organización de la ciudad en cuatro tribus y, finalmente, a una especie de privilegio de parentesco que Atenas podrá ejercer, en principio sobre los jonios y luego incluso sobre los aqueos y los dorios, todo ello, claro está, contra el telón de fondo de la ilusión que llevará a Juto y a los demás a seguir creyendo que Ión es hijo, no de Apolo, sino de él mismo.

Ahora bien (quizá sea éste el aspecto que no estaba del todo claro en lo que les dije la vez pasada), en el texto ninguna de estas cuatro veridicciones —trátase de la de los dioses, de Apolo, por supuesto, o de Atenea, o de las dos veridicciones humanas de Creúsa, la imprecación y la confesión— se llama o se designa como *parrhesía*. Sólo recibe ese nombre, insistamos, el elemento al que Ión consagra su investigación o, en todo caso, que es para él una condición de su retorno a Atenas. Sólo eso, el derecho político a ejercer el hablar franco en su ciudad, recibe el nombre de *parrhesía*. Ninguna de las otras veridicciones se denomina así. Lo que quería señalarles la vez pasada era simplemente que las dos veridicciones de Creúsa (la veridicción imprecación y la veridicción confesión), que Eurípides no llama *parrhesía*, tomarán ese nombre, serán designadas mediante

ese término a posteriori. La imprecación del débil contra el fuerte, por la que el primero reclama justicia contra el segundo que lo oprime, se llamará *parrhesía* ulteriormente, y también recibirá esa denominación la apertura confiada del corazón que nos lleva a confesar nuestras faltas a quien es capaz de guiarnos. Pero en ese texto mismo, la palabra *parrhesía* se reserva de manera exclusiva al derecho que finalmente obtendrá Ión.

Por lo tanto, si les parece, podemos decir lo siguiente a modo de resumen. Por una parte, ninguno de los dioses es titular de la *parrhesía*. Ni el oráculo tan reticente de Apolo, ni el decir proclamatorio de Atenea al final de la pieza son del orden de la *parrhesía*, y en la literatura griega los dioses nunca estarán dotados de ésta. La *parrhesía* es una práctica humana, un derecho humano, un riesgo humano. Segundo, el texto de *Ión* nos pone en presencia de tres prácticas de decir veraz. Una que el propio Eurípides llama *parrhesía* en ese texto. Podemos calificarla de, digamos, *parrhesía* política o político-estatutaria: es el famoso privilegio estatutario, ligado al nacimiento, consistente en una manera determinada de ejercer el poder por el decir, y por el decir veraz. Eso es la *parrhesía* política. Segundo, vemos una segunda práctica que está ligada a una situación de injusticia y que, lejos de ser el derecho ejercido por el poderoso sobre sus conciudadanos para guiarlos, es al contrario el grito de impotencia contra quien abusa de su propia fuerza. Esto, que no es [designado como] *parrhesía* en el texto, pero sí lo será más adelante, es lo que podríamos llamar *parrhesía* judicial. Y para terminar, vemos en el texto una tercera práctica, una tercera forma de decir veraz que tampoco es [designada como] *parrhesía* en el texto, pero lo será a continuación. Es lo que podríamos denominar *parrhesía* moral: la consistente en confesar la falta que pesa sobre la conciencia, y confesarla a quien puede guiarnos y ayudarnos a salir de la desesperación o el sentimiento que tenemos de nuestra propia falta. Ésa es la *parrhesía* moral. Creo pues que, en ese gran ritual de los decires veraces que organiza toda la pieza, vemos aparecer por un lado la noción explícitamente llamada *parrhesía* política, y por otro los dos esquemas, las dos prácticas de verdad en filigrana, si se quiere, que ulteriormente se designarán de ese modo: la *parrhesía* judicial y la *parrhesía* moral. Hasta aquí lo que se refiere a la *parrhesía* en esta pieza, para desentrañarlo un poco, aunque sin duda de manera demasiado esquemática. Pero me gustaría volver una vez más a la *parrhesía* política, porque de una u otra forma ocupa el centro de la obra, mientras que las otras dos (la judicial y la moral) sólo aparecen a título de instrumento y ni siquiera se designan con ese nombre. Volvamos a lo que es

el objetivo, el centro mismo de la pieza, la *parrhesía* política que Ión necesita para volver a Atenas. ¿De qué se trata?

En primer lugar, creo que hay que tener presente que esa *parrhesía* de la que Ión resulta estar tan necesitado, que es tan necesaria para su retorno, está ante todo profundamente ligada a la democracia. Y podemos decir que hay una especie de circularidad entre democracia y *parrhesía*, porque si Ión quiere regresar a Atenas o, mejor dicho, si su destino lo lleva a regresar, ¿es para hacer qué? Pues bien, para efectuar la transformación que quedará asociada a su nombre, es decir la organización de Atenas en cuatro tribus, de acuerdo con esa forma constitucional que dará a sus diferentes habitantes el derecho a dar su opinión sobre los problemas que incumben a la ciudad, así como a elegir a los dirigentes. Para que Ión pueda volver a Atenas y fundar la democracia, necesita la *parrhesía*. Por consiguiente, ésta será, en la persona de Ión, el fundamento mismo de la democracia o, en todo caso, su punto de origen, su punto de anclaje. Para que haya democracia, es preciso que haya *parrhesía*. Pero a la inversa, como bien saben —y el texto de Polibio que les citaba hace un rato también lo muestra—, la *parrhesía* es uno de los rasgos característicos de la democracia. Es una de sus dimensiones internas. Es decir que es menester que haya democracia para que haya *parrhesía*. Para que haya democracia, debe haber *parrhesía*, y para que haya *parrhesía*, debe haber democracia. Tenemos con ello una circularidad esencial, y ahora querría situarme en el marco de ésta y tratar de desentrañar las relaciones existentes entre la *parrhesía* y la democracia; digamos simplemente: el problema del decir veraz en la democracia.

Es preciso recordar un poco el campo conceptual —siempre en esta pieza, *Ión*, que voy a dejar bien pronto, tranquilícense— al que se asocia esta noción. Supongo que se acuerdan de que, cuando Ión hace su gran parlamento, éste termina justamente con la siguiente afirmación: sea como fuere, quiero volver a Atenas, pero no sin saber quién es mi madre. Necesito saber quién es mi madre, porque si no lo sé, no gozaré de la *parrhesía* en Atenas. En esa gran tirada que hemos explicado hace 15 días, la necesidad, la obligación expresada por Ión de tener la *parrhesía*, estaba ligada a unas cuantas cosas. Primero: su voluntad de estar en primera fila entre los ciudadanos. Ión utiliza la expresión *proton zygón*, que quiere decir el primer rango.<sup>2</sup> Y por “primer

<sup>2</sup> Eurípides, *Ion*, verso 595, en *Tragedias*, vol. 3, trad. de Henri Grégoire, París, Les Belles Lettres, 1976, p. 208 [trad. esp.: *Ión*, en *Tragedias*, vol. 2, Madrid, Cátedra, 1999].

rango”, insisto, hay que entender muy precisamente, no en modo alguno ser el primero por delante de todos los otros, sino más bien: formar parte del pequeño grupo de gente que constituye la primera línea de los ciudadanos. Creo que es importante retener la imagen de la línea de soldados a la cabeza del frente. Se trata de un conjunto de individuos que van a estar ahí, en la primera fila. Si Ión quiere disfrutar de la *parrhesía*, es para poder estar en ese “primer rango”.

Segundo, la voluntad de poseer la *parrhesía* se vinculaba, en esa tirada, a una clasificación muy interesante de los ciudadanos, que no se hacía, como en otra pieza de Eurípides,<sup>3</sup> en función de la riqueza, sino en función del problema de la *dýnamis* (la fuerza, la potencia, el poder ejercido, el ejercicio del poder). Y Ión distinguía tres categorías de ciudadanos: los *adýnatoi* (quienes no tienen el poder, quienes no lo ejercen, que son, en líneas generales, los hombres del pueblo); segundo, quienes son lo bastante ricos y de nacimiento lo bastante bueno para ocuparse de los asuntos, pero que en realidad no se ocupan de ellos, y tercero, quienes se ocupan efectivamente de la ciudad.<sup>4</sup> Los primeros son, pues, los impotentes. Los segundos son los *sophói* (los sabios). Y los otros son, desde ya, los poderosos, los que se ocupan de la ciudad. Está claro que la *parrhesía* concierne a esta tercera categoría, porque por un lado, quienes son incapaces, impotentes, no tienen que tomar la palabra; en cuanto a los que no se ocupan de los asuntos de la ciudad, el texto afirma con toda claridad que se callan. Y si se callan, quiere decir que no utilizan la *parrhesía*. Ésta incumbe, por ende, a quienes se ocupan de la ciudad.

Tercero y último, en ese mismo texto era muy evidente que el uso de la *parrhesía* suponía una serie de problemas o, más bien, exponía a quien recurría a ella a unos cuantos riesgos y peligros. Era el odio de los hombres del pueblo, el odio de los *adýnatoi* (los impotentes). Era la burla de los *sophói* (los sabios). Y eran por fin la rivalidad y los celos de quienes se ocupaban de la ciudad. Puede decirse en consecuencia que la *parrhesía* caracteriza la posición de determinados individuos en la ciudad, una posición que, como advertirán, no se define simplemente por la ciudadanía ni por el estatus. Yo diría que se carac-

<sup>3</sup> Eurípides, *Les Suppliantes*, versos 238-245, en *Tragédies*, vol. 3, trad. de Henri Grégoire, París, Les Belles Lettres, 1976, p. 112 [trad. esp.: *Las suplicantes*, en *Tragedias*, vol. 2, Madrid, Cátedra, 1999].

<sup>4</sup> Eurípides, *Ión*, *op. cit.*, versos 597-602, p. 208.

teriza mucho más por una dinámica, una *dýnamis*, cierta superioridad que es también una ambición y un esfuerzo por encontrarse en una posición tal que sea posible dirigir a los otros. Esa superioridad no es para nada idéntica a la de un tirano, un tirano que, en cierto modo, ejerce el poder sin rivales, aunque tenga enemigos. La superioridad vinculada a la *parrhesía* es una superioridad que se comparte con otros, pero se comparte con ellos bajo la forma de la competencia, la rivalidad, el conflicto, la justa. Es una estructura agonística. Creo que la *parrhesía* está ligada, mucho más que a un estatus, aun cuando lo implique, a una dinámica y un combate, un conflicto. Estructura dinámica y estructura agonística de la *parrhesía*.

Ahora bien, verán que en ese campo agonístico, en ese proceso dinámico en virtud del cual un individuo va a trasladarse, de alguna manera, al interior de la ciudad para ocupar en ella el primer rango, en esa justa perpetua con sus iguales, en ese proceso en el cual se afirma la preeminencia de los primeros ciudadanos dentro de un campo agonístico, la *parrhesía* se asocia explícitamente —seguimos en el mismo texto— a un tipo de actividad que se designa como *polei kai logo khresthai*.<sup>5</sup> *Polei khresthai* es ocuparse de la ciudad, hacerse cargo de sus asuntos. *Logo khresthai* es valerse del discurso, pero del discurso racional, el discurso de verdad. Creo por consiguiente que podemos resumir todo esto diciendo que la *parrhesía* es algo que va a caracterizar mucho menos un estatus, una posición estática, un rasgo clasificatorio de ciertos individuos en la ciudad, que una dinámica, un movimiento que, más allá de la pertenencia pura y simple al cuerpo de los ciudadanos, pone al individuo en una posición de superioridad gracias a la cual podrá ocuparse de la ciudad bajo la forma y por el ejercicio del decir veraz. Hablar con veracidad para dirigir la ciudad, en una posición de superioridad en la que se está en lidia perpetua con los otros: eso, me parece, lo que se asocia al juego de la *parrhesía*.

Pues bien, volvamos ahora, si les parece, al texto de Polibio, el texto que caracterizaba la democracia por la *isegoría* y la *parrhesía*. Creo que lo que acabo de recordarles demasiado extensamente a propósito de *Ión*, y lo que dice de manera explícita la pieza con referencia a la *parrhesía*, permiten explicarnos la muy curiosa yuxtaposición de *isegoría* y *parrhesía* como características fundamentales, para Polibio, de la verdadera democracia. ¿Qué es la *isegoría*? El derecho a hablar, el derecho estatutario a hablar. Es el hecho de que, en función

<sup>5</sup> *Ibid.*, versos 602 y 603.

de la constitución de la ciudad (su *politeia*), cada uno tenga derecho a emitir su opinión, sea, una vez más, para defenderse ante los tribunales, sea por el voto, sea eventualmente al tomar la palabra. Ese derecho de palabra es constitutivo de la ciudadanía, e incluso es uno de los elementos de la constitución de la ciudad. La *parrhesía*, por su parte, está sin duda ligada a la *politeia* (a la constitución de la ciudad) y a la *isegoría*. Es muy evidente que no puede haber *parrhesía* si no existe ese derecho a tomar la palabra, dar una opinión mediante el voto, atestiguar en la justicia, etc. Para que haya *parrhesía*, entonces, es menester esa *politeia* que da a cada uno un derecho igual a hablar (la *isegoría*). Pero la *parrhesía* es algo diferente. No se trata simplemente del derecho constitucional a tomar la palabra. Es un elemento que, dentro del marco necesario de la *politeia* democrática que otorga a todo el mundo el derecho de hablar, permite a los individuos ejercer cierto ascendiente entre sí. Es lo que permite a algunos individuos contarse entre los primeros y, al dirigirse a los otros, decirles lo que piensan, lo que consideran cierto, lo que estiman verdaderamente cierto —eso es *khresthai logo-*, y con ello, mediante la expresión de la verdad, persuadir al pueblo con buenos consejos y de ese modo dirigir la ciudad, ocuparse de ella. La *isegoría* se limita a definir el marco constitucional e institucional donde la *parrhesía* va a actuar como actividad libre y, en consecuencia, valerosa de algunos que dan un paso al frente, toman la palabra, intentan persuadir, dirigen a los otros, con todos los riesgos que eso comporta.

Entonces, si insistí mucho en el juego de la *parrhesía* y leí de manera un tanto morosa el texto de *Ión*, fue, creo, porque en él se ven con bastante claridad la separación, la distinción y la reunión de dos conjuntos de problemas. [Primero,] el conjunto de los problemas que podemos llamar problemas de la *politeia*: de la constitución, del marco que define el estatus de los ciudadanos, sus derechos, su manera de tomar decisiones, su manera de elegir a su jefe, etc. Y segundo, el conjunto de problemas que podríamos calificar de problemas de la *dynasteia*, para distinguirlos de los de la *politeia*. La palabra griega *dynasteia* designa la potestad, el ejercicio del poder, y en época más tardía adoptará el sentido de oligarquía; les será fácil advertir por qué. Pero tomémosla, si les parece, en el sentido más general: se trata, en suma, del ejercicio del poder o el juego mediante el cual el poder se ejerce efectivamente en una democracia. Los problemas de la *politeia* son los problemas de la constitución. Yo diría que los problemas de la *dynasteia* son los problemas del juego político, esto es: de la formación, el ejercicio, la limitación y también la garantía aportada al ascendiente que algunos ciudadanos ejercen

sobre otros.<sup>6</sup> La *dynasteia* es asimismo el conjunto de los problemas relacionados con los procedimientos y las técnicas por cuyo intermedio se ejerce ese poder (esencialmente, en la democracia griega, la democracia ateniense: el discurso, el discurso veraz, el discurso verdadero que persuade). Para terminar, el problema de la *dynasteia* es el problema de lo que el político es en sí mismo, en su propio personaje, en sus cualidades, en su relación consigo mismo y con los otros, en lo que es desde un punto de vista moral, en su *ethos*. La *dynasteia* es el problema del juego político, sus reglas, sus instrumentos, el individuo mismo que lo practica. Es el problema de la política, e iba a decir de la política como experiencia, es decir entendida como cierta práctica obligada a obedecer determinadas reglas, ajustadas de cierta manera a la verdad, y que implica, por parte de quienes participan en ese juego, una forma específica de relación consigo mismos y con los otros.

Me parece que lo que vemos nacer alrededor de la noción de *parrhesia* o, si se quiere, lo que se asocia a ella, es todo un campo de problemas políticos distintos de los problemas de la constitución, de la ley, digamos de la organización misma de la ciudad. Esos problemas de la constitución de la ciudad, esos problemas de la *politeia* existen. Tienen su propia forma, implican cierto tipo de análisis y han dado lugar, están en el origen de toda una forma de reflexión política sobre lo que es la ley, lo que es la organización de una sociedad, lo que debe ser el Estado. Segundo, los problemas de la *dynasteia*, los problemas del poder, son en sentido estricto problemas de la política, y nada me parece más peligroso que ese famoso deslizamiento de la política a lo político utilizado en neutro ("lo" político), que en muchos análisis contemporáneos<sup>7</sup> sirve, a mi

<sup>6</sup> Puede verse aquí el recuerdo del proyecto propuesto por Foucault en septiembre de 1972 acerca de una "dinástica del saber" (estudio de la "relación existente entre esos grandes tipos de discurso que pueden observarse en una cultura y las condiciones históricas, las condiciones económicas, las condiciones políticas de su aparición y su formación"; véase Michel Foucault, "De l'archéologie à la dynastique", en *Dits et écrits, 1954-1988*, 4 vols., ed. de Daniel Defert y François Ewald con la colaboración de Jacques Lagrange, París, Gallimard, 1994, vol. 2, texto núm. 119, p. 406 [trad. esp.: "De la arqueología a la dinástica", en *Estrategias de poder. Obras esenciales*, vol. II, Barcelona, Paidós, 1999]).

<sup>7</sup> Claude Lefort trabaja particularmente esta distinción, por ejemplo, en "Permanence du théologico-politique?" (1981) y "La question de la démocratie" (1983), textos que se reeditaron en *Essais sur le politique*, París, Seuil, 1986 [trad. esp.: "¿Permanencia de lo teológico-político?" y "La cuestión de la democracia", en *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Barcelona, Anthropos, 2004].

juicio, para enmascarar el problema y el conjunto de los problemas específicos que son los de la política, la *dynasteia*, el ejercicio del juego político, y de éste como campo de experiencia con sus reglas y su normatividad, como experiencia en cuanto ese juego político se ajusta al decir veraz e implica por parte de quienes lo juegan determinada relación [consigo] mismo y con los otros. Eso es la política, y me parece que en torno de la cuestión de la *parrhesía* presenciamos el nacimiento del problema que la incumbe (el de la racionalidad de la política, su relación con la verdad, el personaje que la representa). Digamos además que la *parrhesía* es precisamente una noción que actúa como bisagra entre lo que corresponde a la *politeia* y lo que corresponde a la *dynasteia*, lo que toca al problema de la ley y la constitución y lo que toca al problema del juego político. La *politeia* define y garantiza el lugar de la *parrhesía*. Pero ésta, el decir veraz del hombre político, es el elemento en virtud del cual va a asegurarse el juego conveniente de la política. Su importancia, me parece, radica en ese papel de bisagra. En todo caso, creo que encontramos en ello las raíces de una problemática que es la de las relaciones de poder inmanentes a una sociedad y que, diferente del sistema jurídico institucional de ésta, hace que ella esté efectivamente gobernada. Vemos aparecer los problemas de la gubernamentalidad, los vemos formulados—por primera vez en su especificidad, en su relación compleja, pero también en su independencia con respecto a la *politeia*— en torno de esta noción de *parrhesía* y del ejercicio del poder por el discurso verdadero.

Dicho esto, querría ahora desplazarme del texto de *Ión* al análisis de varios otros textos que van a permitirnos avanzar un poco en lo que podríamos llamar, si se quiere, “la genealogía de la política como juego y experiencia”. Me gustaría ante todo cotejar el *Ión* con algunos otros textos de Eurípides que examinaré mucho más rápidamente, en los que se trata asimismo de la *parrhesía* y donde el propio uso de este término posibilita a la vez confirmar unas cuantas cosas que les he dicho a propósito de *Ión* y poner de relieve otros temas u otros problemas. En los textos de Eurípides que nos quedan hay otros cuatro usos de la palabra *parrhesía*, otros cuatro textos en los cuales se utiliza la palabra *parrhesía*.

Para empezar, en una pieza que se llama *Las fenicias*, en la cual Eurípides presenta la célebre dinastía edípica (la de Eteocles y Polinices) y donde, según los datos o la intriga que se despliega, Polinices representa en general la democracia, la posición del demócrata, y Eteocles, en cambio, la posición del tirano. Y, siempre según la intriga urdida por Eurípides, Yocasta sigue viva. Tras el descubrimiento del drama edípico, está allí, todavía viva. Y está entre sus dos

hijos, el de la democracia y el de la tiranía. La intriga quiere que Polinices, que está exiliado, que ha sido expulsado de Tebas —mientras que Eteocles ha permanecido en ella y ejerce el poder—, se encuentre con Yocasta. Ésta se reúne con su hijo Polinices y le pregunta cómo es el exilio. “Estar privado de la patria”, pregunta, “¿es un gran mal?” Y Polinices responde: “Muy grande. La palabra es inferior al hecho”. Yocasta: “¿En qué consiste ese mal? ¿Qué tiene el exilio de enfadoso?” Polinices: “El peor inconveniente” es que *ouk ekhei parrhesían* (carece de la *parrhesía*: “priva del hablar franco”, dice la traducción francesa). Yocasta: “Vaya que es cosa de siervo callar lo que se piensa [*me legein ha tis phronéi*]”. Polinices: “Del amo hay que saber soportar las necesidades” (cuando uno está exiliado y carece pues de la *parrhesía*). Yocasta agrega: “¡Otro tormento: ser loco con los locos!”; en todo caso, no poder ser sabio, toda vez que uno está bajo el poder de quienes no lo son (*tois me sophóis*).<sup>8</sup> Reitero que no quiero insistir demasiado extensamente en este pasaje, querría limitarme a indicar lo siguiente: como ven, tenemos aquí —esto ya era perfectamente claro en el texto de *Ión*— la designación de un vínculo necesario entre la *parrhesía* y el estatus de un individuo. Cuando un individuo es expulsado de su ciudad, cuando ya no está en su casa, cuando, por ende, está exiliado, en el lugar de su exilio no puede, desde luego, tener los derechos de un ciudadano en su patria, carece de la *parrhesía*. Otra cosa que también encontrábamos en *Ión* es que a partir del momento en que se carece de la *parrhesía*, se es como un esclavo (*doulos*).<sup>9</sup> Pero hay algo nuevo con respecto a *Ión*, que es esto: al carecer de la *parrhesía*, uno está obligado, dice el texto, a soportar la necesidad de los amos. Y nada más duro que ser loco con los locos, necio con los necios. Esta mención del hecho de que, sin *parrhesía*, uno está en cierto modo sometido a la locura de los amos, ¿qué quiere decir, y qué muestra? Pues bien, muestra que la función de la *parrhesía* es justamente limitar el poder de los amos. Cuando hay *parrhesía* y el amo está presente —el amo que está loco y quiere imponer su locura—, ¿qué hace el parrhesiasta, qué hace quien practica la *parrhesía*? Bueno, precisamente se pone de pie, se levanta, toma la palabra y dice la verdad. Y contra la necesidad, contra la locura, contra la ceguera del amo, va a decir la verdad y, por consiguiente, a

<sup>8</sup> Eurípides, *Les Phéniciennes*, versos 388-394, en *Tragédies*, vol. 5, trad. de Henri Grégoire y Louis Méridier, París, Les Belles Lettres, 1950, p. 170 [trad. esp.: *Las fenicias*, en *Tragedias*, vol. 3, Madrid, Cátedra, 2000].

<sup>9</sup> “Vaya que es cosa de siervo [*doulou tod' eipas*] callar lo que se piensa” (*ibid.*, verso 392).

limitar con ello su locura. Desde el momento en que no hay *parrhesía*, los hombres, los ciudadanos, todo el mundo está condenado a la locura del amo. Y entonces, nada es más doloroso que verse forzado a ser loco con los locos. La *parrhesía* será pues la limitación de la locura del amo por el decir veraz de quien, aunque debe obedecer, está legitimado por esa locura a oponerle la verdad.

El segundo texto en que hallamos el término *parrhesía* pertenece a la tragedia *Hipólito*, y está al final de las confesiones de Fedra, en el comienzo de la obra. Fedra confiesa la falta o, mejor, el amor que siente por Hipólito. Lo confiesa, como saben, a su criada, que se convertirá en la Enona de la tragedia raciniana. Y llega un momento en que, después de haber confesado de ese modo, ella reconoce, sella en cierta forma la conciencia de su propia falta y maldice a todas las mujeres que deshonoran su lecho.<sup>10</sup> Y justifica de tres maneras esa maldición. Primer argumento: porque las mujeres que deshonoran su lecho dan un mal ejemplo; y si las mujeres nobles no vacilan en consagrarse a esa desvergüenza, pues bien, con mayor razón las otras también lo harán.<sup>11</sup> Segundo argumento: ¿cómo mirar a los ojos al compañero, al esposo a quien se engaña? Las tinieblas mismas podrían hablar. Hay que temer el deshonor manifiesto, público, que se hace sufrir al esposo.<sup>12</sup> Tercero y último, el problema de los hijos. Y Fedra dice: “¡Ah, puedan ellos, con el hablar franco [*parrhesía*] del hombre libre, habitar la ilustre Atenas y vanagloriarse de su madre! Pues un hombre es esclavo, aunque posea un corazón intrépido, cuando tiene conciencia de las faltas de una madre o un padre”.<sup>13</sup> Lo cual significa que la *parrhesía*, en un caso como éste, aparece como un derecho que se puede ejercer, pero sólo a condición de que los padres no hayan cometido faltas. ¿Qué clase de faltas? No se trata en absoluto de un tipo de falta que pueda privar a alguien del estatus de ciudadano, que pueda afectarlo con una infamia legal, tanto a él mismo como a sus descendientes. Es una falta moral. El solo hecho de que alguien,

<sup>10</sup> “¡Cruel muerte haya quien, la primera, ose deshonorar su lecho con extraños!” (Eurípides, *Hippolyte*, versos 407-409, en *Tragédies*, vol. 2, trad. de Louis Méridier, París, Les Belles Lettres, 1927, p. 45 [trad. esp.: *Hipólito*, en *Tragedias*, vol. 1, Madrid, Cátedra, 1985]).

<sup>11</sup> “Ese mal ha nacido en las casas nobles, entre las mujeres. Cuando los grandes aprueban el deshonor, una cosa es indudable: los plebeyos lo tendrán por honorable” (*ibid.*, versos 409-412).

<sup>12</sup> “¿Cómo pueden ellas, soberana Cipris, diosa del mar, mirar a los ojos a su compañero de lecho, sin temblar ante la posibilidad de que las tinieblas cómplices y el techo de la morada hablen algún día?” (*ibid.*, versos 415-418).

<sup>13</sup> *Ibid.*, versos 421-423.

un hijo, pueda tener conciencia, dice el texto, de las faltas de una madre o un padre lo hace esclavo. Es decir que, según el principio de que para un hombre noble la imposibilidad de hablar significa ser esclavo, la conciencia de la falta del padre o de la madre basta para esclavizar a un hombre y despojarlo del hablar franco. De esto se desprende con mucha claridad que el mero estatus no es suficiente para otorgar la *parrhesía*. Aun cuando sea necesario tener el estatus de ciudadano para poseerla, hace falta algo más: están implicadas la cualidad moral de los ascendientes, las cualidades morales de la familia, y por consiguiente también las de los descendientes. Para poder disfrutar de la *parrhesía* es menester una calificación personal.

El tercer texto pertenece a *Las bacantes*, [donde] encontramos un uso de la palabra *parrhesía* que es aun más marginal que el de los textos anteriores, pero de todos modos interesante. Esta vez la palabra es utilizada por un mensajero, es decir un servidor que trae a Penteo noticias bastante desagradables acerca de los excesos que cometen las bacantes. Y entonces el servidor se presenta ante Penteo y le dice: *querría saber si debo informarte con toda franqueza (parrhesía)* de estas noticias (concernientes a los excesos de las bacantes) o moderar la lengua.<sup>14</sup> Pues “temo, oh príncipe, el arrebato de tu ánimo, temo la vivacidad de tu cólera y el exceso de tu humor real”. A esto, Penteo responde: “Puedes hablar: nada tienes que temer de mí. No hay que descargar la ira en quien ha cumplido con su deber”.<sup>15</sup> Y, en efecto, las castigadas serán las bacantes. Tenemos aquí, entonces, un uso de la palabra *parrhesía* que no se refiere, esta vez, al estatus del gobernante o del hombre que, entre los primeros ciudadanos, da un paso al frente, toma la palabra, convence y dirige a los otros. Es la *parrhesía* del servidor, pero justamente del servidor que está en una situación un poco análoga a la [que] veíamos en Creúsa. El servidor es débil, está delante de alguien que es más poderoso que él, y en esa medida corre un riesgo. Corre el riesgo de suscitar la ira de aquel a quien se dirige y por eso no quiere decir lo que debe decir, no está seguro de que la franqueza con la que lo diga (su *parrhesía*) no será castigada. Quiere contar con la garantía de no sufrir un castigo, para poder hacer uso de su *parrhesía*. Y Penteo responde como un buen soberano sabio:

<sup>14</sup> Eurípides, *Les Bacchantes*, verso 668, en *Tragédies*, vol. 6<sup>2</sup>, trad. de Henri Grégoire, París, Les Belles Lettres, 1968, p. 269 [trad. esp.: *Las bacantes*, en *Tragedias*, vol. 3, Madrid, Cátedra, 2000].

<sup>15</sup> *Ibid.*, versos 669-673.

Lo que me preocupa es saber la verdad, y jamás serás castigado por decírmela. Puedes hablar, nada tienes que temer de mí, “no hay que descargar la ira en quien ha cumplido con su deber”. El servidor que dice la verdad cumple con su deber. Penteo le garantiza que no padecerá castigo alguno. Es lo que podríamos llamar, por decirlo de algún modo, el pacto parresiástico: el poderoso, si quiere gobernar como corresponde, debe aceptar que quienes son más débiles que él le digan verdades, por desagradables que éstas sean.

Para terminar, el cuarto texto, que es sin duda más importante que los tres anteriores y en el cual también se emplea la palabra *parrhesía*, es la tragedia *Orestes*, en el verso 866 y siguientes. En esta obra, y en ese momento de su desarrollo, ¿de qué se trata? Orestes ha matado a Clitemnestra para vengar la muerte de Agamenón. Y luego del asesinato de su madre, Orestes es capturado por los argivos y los partidarios de Clitemnestra. Lo llevan ante el tribunal o, para decirlo con exactitud, la asamblea de los ciudadanos de Argos. Y éstos tienen que juzgarlo. Tienen que juzgarlo, y así cuenta el proceso en la pieza un mensajero que lleva la noticia a Electra:

Reunida en pleno la multitud de los argivos, el heraldo se levantó y dijo: “¿Quién pide la palabra, para decir si Orestes merece o no la muerte por matricida?” [que es exactamente la fórmula que se utilizaba ante la *ekklesia* ateniense cuando se trataba de juzgar a alguien por un crimen tan grave como ése. Por lo tanto, fórmula ritual de: ¿quién quiere tomar la palabra? Entonces, se levantan uno tras otro cuatro personajes; Michel Foucault] En eso se pone en pie Taltibio, que ayudó a tu padre [Agamenón] en el saqueo de Frigia [en Homero, Taltibio es el heraldo de Agamenón, el que transmite la palabra de los poderosos, el que habla por ellos; Michel Foucault]. Siempre sometido a los poderosos, habló con palabras dúplices: ponía a tu padre por las nubes, pero al mismo tiempo desaprobaba a tu hermano —en un discurso en que la censura se mezclaba con el elogio— por establecer odiosos usos para con los padres; y sus miradas no dejaban de sonreír a los amigos de Egisto. Pues la gente de esta ralea [la de los heraldos; Michel Foucault] así está hecha: los heraldos siempre se apresuran a servir a los favorecidos por la fortuna; es su amigo en la ciudad quienquiera tenga poder y ocupe magistraturas. Tras él habló el rey Diomedes [que en Homero es a la vez el héroe del valor y el héroe del buen consejo; Michel Foucault]. Rechazó éste la pena de muerte, tanto para ti [Electra; Michel Foucault] como para tu hermano [Orestes; Michel Foucault]; para ser piadoso, una condena al exilio le parecía satisfactoria. Unos aplaudieron y gritaron que tenía razón, pero otros lo desaprobaron. Se

levantó entonces cierto personaje de lengua muy suelta, poderoso por su audacia, un argivo sin serlo que había entrado a la fuerza a la ciudad, confiado en el fulgor de su verba [ya verán: creo que es un pequeño contrasentido cometido por la traducción; Michel Foucault] y la grosería de su *parrhesía*, lo bastante persuasivo para precipitar algún día a los ciudadanos en el desastre. Éste aconsejó matarlos, a Orestes y a ti, por lapidación; y Tíndaro sugería tal lenguaje a quien exigía vuestra muerte. Pero otro se puso de pie para combatirlo [al personaje suelto de lengua; Michel Foucault]. Su exterior no era halagador para los ojos, pero era un valiente [un hombre valeroso: *andreios*; Michel Foucault], sin gran contacto con la ciudad y el círculo de la plaza pública, un labrador [*autourgós*], de esos que por sí solos son la salvación del país, de inteligencia despierta, además, bien dispuesto para el combate cuerpo a cuerpo de las luchas oratorias, hombre íntegro, de una irreprochable conducta: "Para Orestes, hijo de Agamenón, pido", dijo, "una corona: pues ha querido vengar a su padre matando a una mujer culpable e impía, que despojaba a los hombres del glorioso deseo de armar su brazo y hacer campaña lejos de casa, si quienes quedan atrás deshonran a las custodias del hogar, corrompiendo a las esposas de los valientes". Y los hombres honrados le daban la razón.<sup>16</sup>

Los hombres honrados le daban la razón, pero verán que la cosa no queda ahí.

Tenemos en este caso, entonces, la imagen típica, la representación fiel de un proceso con las fórmulas rituales reconocidas. Hay cuatro oradores que van justamente a tomar la palabra (*logo khresthai*: valerse del *logos*).<sup>17</sup> En primer lugar Taltibio, el heraldo, es decir el portavoz oficial, el encargado de transmitir los mensajes, que habla en nombre de quienes ejercen el poder. Embajador en el extranjero, portavoz en la ciudad, etc. Por definición, su palabra no es libre, porque él tiene precisamente la función de transmitir la palabra de quienes ya ejercen el poder. Por consiguiente, no es él quien puede, en su propio nombre, por sí mismo, ponerse de pie y decir: voy a darles mi opinión, y esto es lo que pienso. Su palabra es sierva, su palabra es obediente, su palabra es la del poder ya constituido. Y es curioso que el texto no diga cuál es su recomen-

<sup>16</sup> Eurípides, *Oreste*, versos 884-930, en *Tragédies*, vol. 6, trad. de Fernand Chapouthier y Louis Méridier, París, Les Belles Lettres, 1973, pp. 67-69 [trad. esp.: *Orestes*, en *Tragedias*, vol. 3, Madrid, Cátedra, 2000].

<sup>17</sup> "El heraldo se levantó y dijo: '¿Quién pide la palabra [*tis khrezei legein*]?" (*ibid.*, verso 885, p. 67).

dación a la asamblea. En efecto, se limita a decir que sus palabras son *dikhómytha*.<sup>18</sup> palabras dobles, palabras que pueden agradar a la dinastía de Agamenón, Orestes y Electra, etc., porque éstos aún son poderosos; pero también hay que complacer a Egisto. Y en consecuencia, esa opinión, cuyo tenor, insistamos, no se conoce, será un *dikhómythos* (una palabra doble).

Frente a él tenemos a Diomedes, que también es un héroe de la *Iliada*, héroe mítico que representa un modelo de coraje y un ejemplo de elocuencia arrebatadora. Y él —la oposición con el personaje precedente es muy clara e interesante— va a dar una opinión mesurada. Mientras que el anterior utiliza un lenguaje dúplice, Diomedes va a representar en cierto modo el término medio, el camino mesurado entre los dos extremos. En tanto que [uno] propone de alguna manera los dos extremos y superpone las dos opiniones para contentar a todo el mundo, Diomedes se inclinará por el término medio. Y, entre los partidarios de la absolución y los partidarios de la condena a muerte, va a proponer la decisión ponderada, la decisión sabia que es la del exilio. Así como los *dikhómytha* de Taltibio apuntan a dejar satisfecho a todo el mundo, la palabra equidistante y mesurada de Diomedes, por el contrario, dividirá en dos al auditorio. Y estarán, dice el texto, los que aprueben y los que censuren. Uno quiere ser aprobado por todo el mundo: es el adulador, por supuesto. Y están además los que, al adoptar un término medio, dividen a la asamblea [entre] quienes aprueban y quienes censuran.

Tenemos en este caso dos personajes homéricos, dos personajes salidos de la leyenda. En cambio, los dos personajes siguientes se toman muy directamente de la historia de Atenas en la época de redacción de la pieza. Y ésta —volveremos a ello dentro de un momento— fue escrita en 408 a. C., es decir diez años después de *Ión*, diez años [durante los cuales] el problema de la *parrhesía*, el problema de la *politeia* y la *dynasteia*, el problema del ejercicio del poder en la constitución ateniense, justamente, habrían de cobrar una dimensión, una intensidad y un dramatismo sin antecedentes. En todo caso, estamos en presencia de dos personajes que son algo así como la réplica y la repetición civil —y estuve a punto de decir: burguesa, contemporánea— de los dos personajes homéricos (el héroe y el heraldo, Diomedes y Taltibio). ¿Qué queremos decir con “su réplica”?

<sup>18</sup> “Siempre sometido a los poderosos, habló con palabras dúplices [*dikhómytha*]” (Eurípides, *Oreste*, *op. cit.*, versos 889 y 890, p. 68).

¿Cómo se caracteriza el personaje suelto de lengua, el escoliasta, de quien la tradición griega decía que era la reproducción, la caricatura de ese famoso demagogo que se llamaba Cleofonte?<sup>19</sup> Se caracteriza por su violencia y su audacia. Se caracteriza por el hecho de ser un argivo no argivo, impuesto a la fuerza a la ciudad. Volvemos a dar con este problema: el verdadero parrhesiasta, quien utiliza la buena *parrhesía*, debe ser un ciudadano con todas las de la ley, un ciudadano de pura cepa. Como en el caso de la dinastía de Erecteo, debe haber nacido en el lugar. Estos personajes que han obtenido un derecho tardío de ciudadanía, que han sido asimilados a posteriori, sin que su familia perteneciera al cuerpo de los ciudadanos, no pueden en verdad ejercer la *parrhesía* como corresponde y conviene. La tercera característica radica en que su *parrhesía* es, dice el texto, *amathés*, o sea: no instruida, grosera, rústica.<sup>20</sup> Es una *parrhesía* que, por ser *amathés*, no está pues ajustada a la verdad. No es capaz de formularse en un *logos* racional y de decir veraz. ¿Qué es lo único que puede hacer? Y bien, dice el texto, es capaz de persuadir (*pitbanós*).<sup>21</sup> Puede obrar sobre los oyentes, puede entusiasmarlos, puede imponer una decisión. Pero no la impone por decir la verdad. Como no sabe decir la verdad, impone esa decisión en virtud de una serie de procedimientos que son los del halago, la retórica, la pasión, etc. Y eso es lo que va llevar al desastre.

En cuanto al cuarto personaje, también notoriamente contemporáneo, y a quien no se atribuye nombre porque es un personaje típico, un personaje social si se quiere, su caracterización es muy notable. En primer lugar, es alguien cuya apariencia no es halagadora. En consecuencia, no podrá poner en juego su físico, su prestigio físico. En cambio, ¿qué tiene en su beneficio? *Andreios*: es valeroso. Valor que se refiere a dos cosas: por una parte, como lo muestra el texto, es sin duda el valor físico, el coraje del soldado, el coraje de quien es capaz de defender su tierra (lo dice el texto); también está dispuesto a participar en las lides oratorias. Es decir que se trata de un coraje militar contra los enemigos, y asimismo de un coraje cívico frente a los rivales, frente a los enemigos internos

<sup>19</sup> Sobre este personaje, "hábil rétor de origen tracio por su madre, y fraudulentamente inscrito, dirá Esquines, en las listas de ciudadanos", cf. la "Notice" en Eurípides, *Oreste*, *op. cit.*, p. 8.

<sup>20</sup> "Confiado en el fulgor de su verba y la grosería de su hablar franco [*kamathéi parrhesía*]" (Eurípides, *Oreste*, *op. cit.*, verso 905, p. 68).

<sup>21</sup> "Lo bastante persuasivo [*pitbanós*] para precipitar algún día a los ciudadanos en el desastre" (*ibid.*, verso 906).

de la ciudad, frente a quienes están dispuestos en todo momento a adular al populacho. Segunda característica, es *akéraiōs*,<sup>22</sup> esto es, puro, inmaculado y también irreprochable. Y esta calificación se refiere a la vez a la integridad de sus costumbres y a su inquietud por la justicia. Para terminar, es *xynetós*, prudente.<sup>23</sup> Tenemos aquí, en la prudencia (cualidad intelectual), la cualidad moral y la cualidad del coraje, las tres virtudes fundamentales tradicionalmente reconocidas. Pero a esas tres virtudes, que dan la verdadera y buena *parrhesía*, se agrega una caracterización social y política interesante. El texto, como recordarán, dice de este hombre, así dotado de todas las virtudes, en primer lugar [que] va muy poco a la ciudad y muy poco al ágora. Es decir que no siempre está rondando por ahí, queriendo a cada paso dar e imponer su opinión, perdiéndose y perdiendo el tiempo en discusiones ociosas. Segundo, es un *autourgós*: alguien que trabaja con sus manos. No se trata en absoluto de un obrero agrícola, ni de un servidor, sino de un pequeño propietario que empuña el arado, tiene un terreno, una parcela que cultiva y defiende con denuedo. Y eso es lo que se menciona en el texto cuando dice: pertenece a la categoría de gente que salva su tierra (*ge*). Entonces, hay ahí una oposición entre ágora y *ge*. Ágora, el lugar de la discusión política a menudo estéril con lides peligrosas, y por otro lado *ge*, la tierra que se cultiva, que es la riqueza misma del suelo y por la cual uno está dispuesto a batirse. Y que ese *autourgós*, ese pequeño campesino que es capaz de combatir por su tierra, es la referencia política positiva de Eurípides —referencia, claro está, a la guerra del Peloponeso y todas las luchas que han tenido lugar—, [lo] confirma el argumento esencial que dicho labrador va a sostener en favor de Orestes: éste, al matar a Clitemnestra, ha vengado a todos los soldados a quienes sus mujeres engañan cuando ellos marchan a la guerra. Podrá pensarse que este argumento, en comparación con lo que podía decirse acerca de Orestes en la tradición de la tragedia griega, y en particular en Esquilo, es tal vez un poco pedestre. No por ello es menos cierto que resulta muy interesante, toda vez que, como se advertirá, se designa con ello una categoría de pequeños propietarios de tierras que eran precisamente aquellos a quienes todo un movimiento político, en ese momento muy importante en Atenas, quería reservar el ejercicio efectivo del poder. Que la *dynasteia* en la ciudad, que ese

<sup>22</sup> “Hombre íntegro [*akéraiōs*], de una irreprochable conducta” (Eurípides, *Oreste*, *op. cit.*, verso 922).

<sup>23</sup> “De inteligencia despierta [*xynetós de*], además” (*ibid.*, verso 921).

ejercicio real del poder, no quede en manos de quienes vagabundean todo el día en el ágora o se pasean por las calles y, en cambio, se reserve en concreto a los *autourgói*, a quienes trabajan con sus manos su propio campo y están prestos a defender la ciudad: eso es lo que Eurípides muestra, lo que indica con claridad en este pasaje. Además, alrededor de ese tema giraban en la época muchos proyectos de reformas que se califican, por decirlo así, de reaccionarios, contra la democracia o la demagogia atenienses. Tal era, en particular, el proyecto de reforma de Terámenes.<sup>24</sup>

Ahora bien, es preciso señalarlo con nitidez, y por el momento dejaré aquí, luego de esta confrontación entre los cuatro personajes (los dos personajes míticos por un lado y los dos personajes actuales, digamos, el demagogo y el pequeño propietario), ¿qué va a pasar y cómo va a decidir la asamblea? El *autourgós*, pues, acaba de hablar. "Los hombres honrados le daban la razón. Nadie más pidió la palabra."<sup>25</sup> Entonces, Orestes da un paso al frente y expone su propia defensa. Y he aquí ahora el desenlace y el veredicto. Orestes "no convenció a la multitud, aunque se le diera la razón. La victoria fue para el otro, para el vil orador que, dirigiéndose al populacho, exigía la muerte contra tu hermano y contra ti".<sup>26</sup> De tal modo, Orestes es condenado a muerte. ¿Por qué? Y bien, porque la victoria se ha atribuido al mal orador, a quien hacía uso de una *parrhesía* no instruida, una *parrhesía* no ajustada al *logos* de razón y verdad. Y esa victoria pone de relieve, en esta obra que, reiterémoslo, se escribió y representó diez años después de *Ión*, la faceta mala de la *parrhesía*, su perfil sombrío y negro. *Ión* había buscado durante mucho tiempo esa *parrhesía*, y sin ella no quería regresar a Atenas, porque ella debía fundar una democracia que, a su vez, habría de conceder todo su lugar a la *parrhesía*. Pues bien, resulta que ahora ese círculo virtuoso, ese círculo constitutivo de la buena democracia, entre la *parrhesía* y la constitución de la ciudad, está deshaciéndose. El vínculo *parrhesial* democracia es un vínculo problemático, un vínculo difícil, un vínculo peligroso. Una mala *parrhesía* está invadiendo la democracia. Dentro de un rato querría entonces abordar este problema de la ambigüedad de la *parrhesía*, que se plantea de tal modo en el texto.

<sup>24</sup> Político ateniense, Terámenes era uno de los dirigentes del partido conservador hostil a Pericles. Luego del golpe de Estado de 411 a. C. participó en la redacción de la nueva constitución.

<sup>25</sup> Eurípides, *Oreste*, *op. cit.*, verso 931, p. 69.

<sup>26</sup> *Ibid.*, versos 943-945, p. 70.

## Clase del 2 de febrero de 1983

### Segunda hora

*El rectángulo de la parrhesía: condición formal/condición de hecho/condición de verdad/condición moral – Ejemplo del funcionamiento correcto de la parrhesía democrática en Tucídides: tres discursos de Pericles – La mala parrhesía en Isócrates.*

QUERRÍA AHORA REFERIRME RÁPIDAMENTE al problema de lo que podríamos llamar alteración de la *parrhesía*, o alteración de las relaciones entre la *parrhesía* y la democracia. Para presentar las cosas de manera un poco esquemática y comprender el proceso, podríamos hablar, si les parece, de una especie de rectángulo constitutivo de la *parrhesía*.

En un vértice del rectángulo podríamos poner la democracia, entendida como igualdad otorgada a todos los ciudadanos y, por consiguiente, libertad concedida a cada uno de ellos de hablar, opinar y participar de tal modo en las decisiones. No habrá *parrhesía* sin esa democracia. Segundo vértice del rectángulo: lo que podríamos llamar juego del ascendiente o la superioridad, es decir el problema de quienes, al tomar la palabra frente a los otros, por encima de los otros, se hacen oír, los persuaden, los dirigen y ejercen el mando sobre ellos. Polo de la democracia, polo del ascendiente. Tercer vértice del rectángulo: el decir veraz. Para que haya una *parrhesía*, una buena *parrhesía*, no basta simplemente con que haya una democracia (condición formal), no basta con que haya un ascendiente que, si se quiere, es la condición de hecho. Es preciso, además, que el ascendiente y la toma de la palabra se ejerzan con referencia a cierto decir veraz. Es preciso que el *logos* que va a ejercer su poder y su ascendiente, el *logos* que pronunciarán quienes ejercen su ascendiente sobre la ciudad, sea un discurso de verdad. Ése es el tercer vértice. Cuarto y último vértice: como

ese libre ejercicio del derecho de palabra con el que se trata de persuadir mediante un discurso de verdad se produce precisamente en una democracia (vean el primer vértice), pues bien, se dará entonces en la forma de la justa, la rivalidad, el enfrentamiento, y, por consiguiente, quienes quieran utilizar un lenguaje de verdad se verán en la necesidad de manifestar su valor (ése será el vértice moral). Condición formal: la democracia. Condición de hecho: el ascendiente y la superioridad de algunos. Condición de verdad: la necesidad de un *logos* racional. Y para terminar, condición moral: el coraje, el valor en la lucha. Este rectángulo, con un vértice constitucional, el vértice del juego político, el vértice de la verdad, el vértice del coraje, constituye a mi juicio la *parrhesía*.

[...] En la época en que estamos situados ahora —es decir el período del final de la guerra del Peloponeso en que los desastres externos, por una parte, y las luchas internas entre los partidarios de una democracia radical y los partidarios de una democracia mesurada o de un retorno, una reacción aristocrática, [por otra,] sacuden a Atenas—, ¿cómo se reflexiona, cómo se analiza lo que puede ser una buena *parrhesía*, las condiciones en las cuales puede haber una justa relación entre *politeia* y *parrhesía*, entre democracia y *parrhesía*? ¿Y cómo se explica que las cosas no funcionen y que, entre *parrhesía* y democracia, pueda haber esos desagradables efectos que ha sido posible comprobar y que se denuncian en el *Orestes* de Eurípides en 408 a. C.?

Comencemos por el buen funcionamiento de la *parrhesía*. ¿Cómo funciona, en qué consiste, cómo pueden describirse las buenas relaciones entre la democracia y la *parrhesía*? Y bien, creo que tenemos un modelo muy explícito, encontramos una descripción muy exacta en los textos de Tucídides consagrados a Pericles y la democracia pericleana, aunque en esa serie de pasajes no se emplee la palabra *parrhesía*. Creo que la democracia pericleana se representaba como un modelo del buen ajuste entre una *politeia* democrática y un juego político atravesado en su totalidad por una *parrhesía* concertada por su parte con el *logos* de la verdad. En todo caso, [con] ese buen ajuste de la constitución democrática al decir veraz por el juego de la *parrhesía*, la cuestión es este problema: ¿cómo puede la democracia tolerar la verdad? Problema nada menor, como saben. Y bien, los tres grandes discursos (el discurso de la guerra, el discurso de los muertos y el discurso de la peste) que Tucídides pone en labios de Pericles en los libros I y II de la *Historia de la guerra del Peloponeso* —dejemos a un lado, por supuesto, el interrogante de hasta qué punto es el discurso de Pericles o de Tucídides, porque para lo que quiero decir eso no tiene mucha

importancia; mi problema es la representación de ese juego entre democracia y *parrhesía* a fines del siglo v a. C.—, esos tres discursos, me parece, nos dan un ejemplo de lo que Tucídides imaginaba con respecto al buen ajuste.

En primer término, el discurso de la guerra. Lo hallarán en el capítulo 139 y siguientes del libro 1 de la *Historia de la guerra del Peloponeso*. Como recordarán, se trata de esto: los embajadores de Esparta han ido a Atenas y pedido a los atenienses no sólo limitar, sino incluso renunciar a algunas de sus conquistas imperiales en Grecia. Una especie de ultimátum. La asamblea se reúne, y ésta es la descripción que da Tucídides: “Los atenienses convocaron la asamblea [*ekklesían*] y pudieron expresar su opinión. Muchos concurrentes tomaron la palabra y las opiniones se dividieron: unos creían que la guerra era inevitable, otros, que no había que hacer del decreto un obstáculo a la paz”.<sup>1</sup> Por decirlo de algún modo, tenemos aquí la representación o, en fin, la indicación de lo que yo llamaba vértice de la *politeia* en el juego de la *parrhesía*. Atenas funciona como una democracia, con una asamblea en que la gente se reúne y cada uno de los asistentes tiene la libertad de tomar la palabra. El pasaje indica con toda exactitud la *politeia*, la *isegoría*. Y luego, una vez que cada uno ha dado su opinión y se ha comprobado que hay distintos pareceres, “por fin Pericles, hijo de Jantipo, se encaminó hacia la tribuna. Era por entonces el hombre más influyente de Atenas, el más diestro en la palabra y en la acción. Éstos son los consejos que dio a los atenienses”.<sup>2</sup> Aquí tenemos entonces el segundo vértice del que les hablaba hace un momento, el del ascendiente. En el juego de la democracia dispuesto por la *politeia*, que da a cada uno el derecho a hablar, resulta que aparece alguien para ejercer su ascendiente, un ascendiente demostrado en la palabra y la acción. Y se dice con claridad que es el hombre más influyente de Atenas. Ustedes me dirán, sin duda, que con ello no estamos del todo en el juego que les señalé hace un rato, porque había insistido a la sazón en el hecho de que en la *parrhesía* jamás puede tratarse del poder ejercido por uno solo. Para que haya *parrhesía*, es preciso que haya justa entre diferentes personas, es preciso que no haya poder monárquico o tiránico, sino una cantidad de personas de primer rango que son las más influyentes. De hecho, la paradoja y el genio de Pericles —volveremos a esto dentro de un momento—

<sup>1</sup> Tucídides, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, vol. 1, trad. de Jean Voilquin, París, Garnier frères, 1948, p. 90 [trad. esp.: *Historia de la guerra del Peloponeso*, 4 vols., Madrid, Gredos, 2000].

<sup>2</sup> *Ibid.*

consisten justamente en haber logrado ser el hombre más influyente, el único, pese a lo cual ejercía mediante la *parrhesía* su poder no de una manera tiránica o monárquica, sino de una manera que era sin lugar a dudas democrática. De modo que Pericles, por muy único que fuera, y aunque era el más influyente y no uno más entre los más influyentes, es el modelo del buen funcionamiento, del buen ajuste entre *politeia* y *parrhesía*. Aparición, pues, de Pericles: es el vértice del ascendiente, la arista del ascendiente en el juego de la *parrhesía*. Y éste es el discurso de Pericles o, al menos, su comienzo:

Mi opinión, atenienses, sigue siendo que no hay que ceder a los peloponesios. Sin embargo, sé muy bien que, cuando llega el momento de actuar, no se obra con la misma premura que al decretar la guerra, y que las opiniones humanas varían según las circunstancias. Por eso los consejos que voy a daros son, ya lo veo, siempre los mismos, siempre idénticos.<sup>3</sup>

Pericles dice: les doy mi opinión, y mi opinión es evidentemente que no hay que ceder a los peloponesios. Los consejos que voy a darles son siempre los mismos y siempre idénticos. Es decir que va a pronunciar ante los atenienses, no sólo el discurso de la racionalidad política, el discurso verdadero, sino un discurso que en cierto modo reclama para sí mismo, con el cual se identifica. O, mejor, pronuncia un discurso en el cual se caracteriza como aquel que sostiene efectivamente, en su propio nombre, y siempre ha sostenido, durante toda su vida, ese discurso de verdad. Ha sido realmente, a lo largo de toda su carrera política, el sujeto que dice esa verdad. Y tenemos aquí el tercer vértice, que es el vértice del discurso de la verdad. El exordio del discurso prosigue así:

Me jacto de que aquellos de vosotros a quienes logre convencer defenderán, en caso de fracaso, nuestras resoluciones comunes, a menos que renuncien en caso de éxito a atribuirse el mérito. Pues a veces pasa que los asuntos públicos, así como las resoluciones individuales, decepcionan las previsiones. Así, cuando nuestros cálculos se revelan defectuosos, culpamos de ordinario a la fortuna.<sup>4</sup>

¿De qué se trata en el final de este exordio del discurso de Pericles? Y bien, se trata precisamente del riesgo. Desde el instante en que un hombre se pone de

<sup>3</sup> Tucídides, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, op. cit., p. 140.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 140 y 141.

pie, habla, dice la verdad y afirma: ésta es mi opinión, y se granjea el apoyo de la asamblea y la ciudad, los acontecimientos van a desenvolverse y puede ser que no resulten como se esperaba. ¿Qué debe pasar entonces? ¿Es menester que los ciudadanos se vuelvan contra quien ha provocado ese revés? Bien querría que ustedes se volvieran contra mí en caso de fracaso, a condición de que no se atribuyesen el mérito de la victoria, si nos alzamos con el éxito. En otras palabras: si quieren que seamos solidarios en la victoria, es preciso que lo seamos también si nos topamos con un revés y que, por consiguiente, no me castiguen individualmente por una decisión que habremos de tomar juntos luego de que yo los haya persuadido gracias a mi discurso de verdad. Vemos surgir aquí el problema del riesgo, el problema del coraje, el problema de lo que va a pasar entre quien ha logrado imponer su decisión y el pueblo que lo ha seguido. Ese juego del riesgo, del peligro, del coraje, se indica, si se quiere, con el pacto parresiástico que responde un poco al que mencionamos hace un rato en la pieza de Eurípides. Es un pacto parresiástico: yo les digo la verdad; ustedes la seguirán si quieren; pero si la siguen, considérense solidarios de las consecuencias, cualesquiera sean, y no hagan de mí el único y exclusivo responsable.

Como advertirán, creo que en ese discurso —o más bien en sus preliminares, la manera como se introduce en el texto de Tucídides y en el exordio mismo de éste— tenemos los cuatro elementos de lo que he llamado rectángulo de la *parrhesía*. Podríamos decir que el discurso, su exordio, es la escena de la buena gran *parrhesía*, donde, en el marco de la *politeia* —es decir de la democracia respetada, en la que todos pueden hablar—, la *dynasteia*, el ascendiente de quienes gobiernan, se ejerce en un discurso de la verdad que es personalmente suyo y con el cual se identifican, sin perjuicio de incurrir en una serie de riesgos que conviene compartir entre quien persuade y quienes son persuadidos. Ésa es la buena *parrhesía*, ése es el buen ajuste de la democracia y el decir veraz. Terminamos con el discurso de la guerra.

Viene a continuación el discurso de los muertos cuando, luego de un año de guerra, Atenas entierra a sus muertos y les consagra una ceremonia. Este discurso es acaso menos interesante para el problema de la *parrhesía*. Está en el comienzo del libro II, capítulo 35 y siguientes. Atenas entierra pues a sus muertos y ha encargado su elogio a Pericles, en cuanto es el hombre de mayor influencia en la ciudad. Al hacer el elogio de los muertos o, mejor dicho, para hacer el elogio de los muertos, Pericles comienza por hacer el elogio mismo de la ciudad. Y en éste, recuerda en primer lugar que “en lo concerniente a

los diferendos particulares, las leyes aseguran a todos la igualdad [principio de la *isonomía*: las leyes son iguales para todos; Michel Foucault], pero en lo que respecta a la participación en la vida pública, cada uno se granjea consideración en función de su mérito, y la clase a la cual pertenece importa menos que su valor personal”.<sup>5</sup> Se trata con toda exactitud del juego de la *isegoría* y la *parrhesía* del que les hablaba hace un momento; la primera garantiza que el derecho de hablar no va a deberse meramente al nacimiento, la fortuna, el dinero. Todos podrán hablar, pero no es menos cierto que, para participar en los asuntos públicos y en el juego de esa participación, será el mérito personal el que asegure a algunos un ascendiente, un ascendiente que, justamente, es bueno que ellos ejerzan, porque en ello estará la garantía de la supervivencia de la democracia. Y es notable que Pericles, justo antes de ese pasaje, además, haya dicho que Atenas merece en verdad el nombre de democracia. ¿Por qué Atenas merece sin duda recibir el nombre de democracia? Porque, dice Pericles, la ciudad es administrada en el interés general y no en el de una minoría.<sup>6</sup> Como ven, es digno de destacar que Pericles no defina la democracia por el hecho de que el poder se reparta de manera rigurosamente igualitaria entre todo el mundo. No la define por el hecho de que todos puedan hablar y dar su opinión, sino por el hecho de que la ciudad es administrada en el interés general. Es decir que Pericles se refiere, si se quiere, a ese gran circuito, ese gran recorrido de la *parrhesía* del que les hablaba, en el cual, sobre la base de una estructura democrática, un ascendiente legítimo, ejercido por un discurso verdadero y también por alguien que tiene el coraje de hacerlo valer, asegura efectivamente que la ciudad ha de tomar las mejores decisiones para todos. Y por consiguiente, eso es lo que podrá llamarse democracia. La democracia, en suma, es ese juego, a partir de una constitución democrática en el sentido restringido del término que define un estatus igual para todo el mundo. Circuito de la *parrhesía*: ascendiente, discurso verdadero, coraje y, en consecuencia, formulación y aceptación de un interés general. Tal es el gran circuito de la democracia, tal es la articulación entre *politeia* y *parrhesía*.

El tercero y último discurso de Pericles en Tucídides es el discurso dramático de la peste. La peste está haciendo estragos en Atenas y los fracasos, los reveses

<sup>5</sup> Tucídides, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, op. cit., libro II, cap. 37, p. 120.

<sup>6</sup> “Debido a que el Estado, entre nosotros, es administrado en interés de las masas y no de una minoría, nuestro régimen ha tomado el nombre de democracia” (*ibid.*).

militares se multiplican. Los atenienses se vuelven contra Pericles. Nos encontramos ahora en el cuarto vértice del riesgo. El pacto parresiástico que Pericles había propuesto a los atenienses en el exordio del primer discurso, el de la guerra, está rompiéndose. Los atenienses están resentidos con él y quieren procesarlo. Envían directamente embajadores a los lacedemonios para hacer la paz a espaldas de Pericles, y en ese momento éste, que aún es estratega, convoca a la asamblea —el discurso comienza en el capítulo 60 del libro II de la *Historia de la guerra del Peloponeso*— y dice: “Yo esperaba sin duda que vuestra ira se manifestara contra mí [ése era el riesgo corrido y enunciado, aun cuando él hubiera querido conjurarlo al comienzo del discurso de la guerra; Michel Foucault]; conozco sus razones. Por eso he convocado esta asamblea para apelar a vuestros recuerdos [recuerdos del discurso pronunciado, recuerdos también de la historia de Atenas y del buen funcionamiento de las democracias; Michel Foucault] y reprocharos, si vuestra irritación conmigo no se basa en nada y perdéis el valor en la adversidad”.<sup>7</sup> Este pasaje es interesante porque en él vemos precisamente cómo el político, aquel que ha propuesto el pacto parresiástico en el primer discurso, en el momento en que se vuelven contra él, en vez de halagar a los ciudadanos o de desviar hacia otra cosa u otra persona la responsabilidad de lo ocurrido, se vuelve a su turno contra sus conciudadanos y les hace reproches. Ustedes me hacen reproches, pero yo también se los hago. Me reprochan las decisiones que se han tomado y los infortunios de la guerra; pues bien, ahora voy a encararlos y, sin halagarlos de ninguna manera, les dirigiré los reproches que tengo contra ustedes. Esa inversión valerosa del hombre que dice la verdad cuando los otros rompen el pacto parresiástico que él ha suscrito es característica de quien comprende el verdadero sentido de la *parrhesía* en la democracia.

Un poco más adelante, Pericles va a dar, a presentar su propio retrato a los atenienses. Les dice (siempre en el pasaje sobre los reproches): “Os irritáis contra mí aunque no soy inferior a ninguno [fórmula clásica y lítote para decir: soy superior, referencia a un ascendiente; Michel Foucault] cuando se trata de distinguir el interés público y expresar el pensamiento por la palabra, contra mí que estoy consagrado a la ciudad y soy inmune a la corrupción”.<sup>8</sup> Como ven, en esta frase se evocan unas cuantas cualidades de quien es político, de-

<sup>7</sup> *Ibid.*, cap. 60, pp. 133 y 134.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 134.

mócrata y parresiasta: sabe distinguir el interés público, sabe expresar su pensamiento por la palabra. Es el parresiasta en cuanto posee el discurso verdadero y lo practica para dirigir la ciudad. Y Pericles desarrolla las cualidades que acaba de enumerar y atribuirse: "Discernir el interés público", dice, "pero no hacerlo ver con toda claridad a los conciudadanos, es exactamente lo mismo que no reflexionar en él". Quiere decir lo siguiente: aunque para un político es muy bueno saber dónde está el bien, también necesita decirlo con toda exactitud y hacerlo ver claramente a sus conciudadanos, esto es, tener el coraje de decirlo, aunque disguste, y la capacidad de exponerlo en un *logos*, en un discurso lo bastante persuasivo para que los ciudadanos lo obedezcan y se unan a él.

Discernir el interés público, pero no hacerlo ver con toda claridad a los conciudadanos, es exactamente lo mismo que no reflexionar en él. Tener esos dos talentos [discernir el interés público y exponerlo como corresponde; Michel Foucault] y ser malintencionado con la patria, es condenarse a no dar ningún consejo útil al Estado [ver lo que está bien, saber decirlo y, tercera condición, tener el coraje de decirlo, no tener malas intenciones para con la patria y, por consiguiente, estar consagrado al interés general; Michel Foucault]. Si se siente amor por la patria pero no se es inmune a la corrupción, se es capaz de venderlo todo por dinero.<sup>9</sup>

En consecuencia, no sólo hacen falta esas tres condiciones (ver la verdad, ser capaz de decirla, estar consagrado al interés general), también hay que ser moralmente seguro e íntegro e inmune a la corrupción. Y cuando tenga estas cuatro cualidades, el político podrá ejercer, a través de su *parrhesia*, el ascendiente que es necesario para que, con todo, la ciudad democrática sea gobernada, a pesar o a través de la democracia. Si, dice Pericles, "habéis admitido que yo tenía, aunque sólo fuera moderadamente y más que otros [nueva reivindicación del ascendiente; Michel Foucault], esas diferentes cualidades [saber, ser capaz de decir, estar consagrado al interés del Estado, no ser corrupto; Michel Foucault] y, en consecuencia, habéis seguido mis consejos para la guerra, os equivocaríais si ahora me imputarais por ello un crimen".<sup>10</sup> Y de ese modo, en una situación dramática en que es amenazado por los atenienses, Pericles plantea la teoría del ajuste conveniente entre la democracia y el ejercicio de la *parrhesia* y el decir

<sup>9</sup> Tucídides, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, op. cit., p. 134.

<sup>10</sup> *Ibid.*

veraz, ejercicio que, una vez más, implica por necesidad el ascendiente de unos sobre otros. Tal es la imagen que Tucídides da de la buena *parrhesía*.\*

Pero también está la imagen de la mala *parrhesía*, la *parrhesía* que no funciona en una democracia y no está conforme a sus propios principios. Y esta imagen de la mala *parrhesía* va a atormentar las conciencias a partir, justamente, de la muerte de Pericles, a quien siempre se hacía referencia como el hombre del buen ajuste entre *parrhesía* y democracia. Tras su muerte, Atenas va a representarse como una ciudad en la cual el juego de la democracia y el juego de la *parrhesía*, de la democracia y el decir veraz, no logran combinarse y ajustarse de una manera que sea conveniente y permita la supervivencia misma de esa democracia. Encontramos esa representación, esa imagen del mal ajuste entre democracia y verdad, democracia y decir veraz, en toda una serie de textos, [sobre todo] dos que me parecen particularmente significativos y claros. Uno está en Isócrates (el comienzo de *Peri tes eirenes*, "Sobre la paz"), y otro en Demóstenes, el principio de la tercera filípica, pero, en fin, podríamos encontrar muchos otros. Querría leerles algunos pasajes del comienzo del discurso de Isócrates, "Sobre la paz", donde éste muestra cómo y por qué las cosas no están bien. Y verán entonces la proximidad de este texto con la representación de la mala *parrhesía* que les leía hace un rato, tomada de la tragedia *Orestes* de Eurípides.

En el comienzo mismo de ese tratado en el que debe discutirse una paz posible propuesta a los atenienses, Isócrates, que es partidario de aceptarla, dice lo siguiente: "Veo que no acordáis a los oradores [se dirige a la asamblea; Michel Foucault] igual auditorio; que a unos prestáis vuestra atención, mientras que no toleráis la misma voz en otros. No es en absoluto sorprendente, por lo demás,

\* El manuscrito precisa: "Los riesgos y peligros de la *parrhesía*: una buena democracia (*alethiné demokrattía*) debe ser tal que si el derecho de hablar se concede a todos, el juego debe ser abierto, de modo que algunos puedan apartarse y ganar ascendiente. Ahora bien, está claro que la tiranía no tolera ese juego (cf. Eteocles/Polinices). Pero también hay democracias que no lo permiten: el hombre que quiere oponerse a lo que piensa la mayoría padece el exilio o el castigo. Puede señalarse, no obstante, que la transferencia del problema del ascendiente del parresíasta valeroso de la democracia a la autocracia (se trata de ejercer sobre el alma del príncipe el ascendiente necesario, del discurso de verdad que es menester hacerle oír para educarlo, persuadirlo, al riesgo que corre el consejero al oponérsele y hacerle tomar una decisión que puede ser mala) ha sido efectuada en gran parte por el filósofo. Por eso el problema de la *parrhesía* se desarrolló como arte de gobernar que ganó su autonomía con respecto a la moral y la educación del príncipe en los siglos XVI y XVII, con la razón de Estado".

que obréis así: pues siempre habéis acostumbrado expulsar a los oradores que no hablan de conformidad con vuestros deseos".<sup>11</sup> Hay por tanto mala *parrhesía* cuando se toma una serie de medidas contra ciertos oradores, o cuando los oradores están bajo la amenaza de unas cuantas medidas, como la de la expulsión, aunque las sanciones pueden llegar hasta el exilio, hasta el ostracismo y también, en algunos casos (y en Atenas la experiencia se había constatado y volvería a constatarse), hasta la muerte. No hay buena *parrhesía*, y por consiguiente no habrá buen ajuste entre democracia y decir veraz, si sobre la enunciación de la verdad pesa esa amenaza de muerte. Y un poco más adelante, en el párrafo 14 de ese mismo discurso "Sobre la paz", Isócrates dice esto:

Por mi parte, bien sé que es duro oponerse a vuestro estado de ánimo y que en plena democracia no hay libertad de expresión, salvo en este lugar para los hombres más irrazonables que no tienen miramiento alguno con vosotros, y en el teatro para los autores de comedias. Y lo más peligroso de todo es que a quienes escenifican frente a los otros griegos las faltas del Estado [es decir los autores de comedias, aquellos que, en consecuencia, muestran ante los ojos de los griegos las faltas del Estado; Michel Foucault] prodigáis un reconocimiento que no acordáis siquiera a quien os procura el bien, y que frente a quienes os amonestan y reprenden, mostráis un humor tan malo como ante las personas que cometen algún perjuicio contra el Estado.<sup>12</sup>

En otras palabras, la cuestión que se plantea aquí es, si se quiere, la del lugar de la crítica. Isócrates reprocha a los atenienses aceptar sin inconvenientes cierta representación de sus propias faltas, sus propios defectos, sus propios errores, con tal de que se produzca en el teatro y bajo la forma de la comedia. Los atenienses aceptan esa crítica, cuando en realidad los ridiculiza a los ojos de todos los griegos. En cambio, no toleran forma alguna de crítica que, en el marco de la política, [adopte] la forma de un reproche directamente dirigido por un orador a la asamblea. Y se quitan de encima a los oradores o políticos que practican ese juego. Ésta es la primera razón por la cual la *parrhesía* y la democracia ya no hacen buenas migas y no se atraen, ya no se implican una a otra, como era el sueño o como [se] divisaba en el horizonte de la tragedia de *Ión*.

<sup>11</sup> Isócrates, "Sur la paix", 3, en *Discours*, vol. 3, trad. de Georges Mathieu, París, Les Belles Lettres, 1942, p. 12 [trad. esp.: "Sobre la paz", en *Discursos*, vol. 2, Madrid, Gredos, 1980].

<sup>12</sup> *Ibid.*, 14, p. 15.

Pero a ese lado negativo, por decirlo así, a esa razón negativa, es preciso agregar también razones positivas: si entre *parrhesía* y democracia ya no existe el entendimiento anterior, no es simplemente porque se rechace el decir veraz, sino porque se da cabida a algo que es su imitación, un falso decir veraz. Y ese falso decir veraz es precisamente el discurso de los aduladores. ¿Qué es el discurso de la adulación, el discurso de la demagogia? Podemos volver a referirnos al texto de Isócrates en el que se menciona a los aduladores:

Habéis logrado que los oradores profesionales se afanen y consagren su destreza, no a lo que ha de ser útil al Estado, sino al medio de pronunciar discursos que sean de vuestro gusto. Y a ello se inclina ahora mismo la mayoría de ellos. Pues es notorio para todos que os complacéis más en escuchar a quienes os exhortan a la guerra que a quienes os dan consejos de paz.<sup>13</sup>

Sobrevuelo rápidamente estos y otros elementos que se presentan en el texto. [Pero, para resumir,] esa mala *parrhesía* que, como la mala moneda, ocupa el lugar de la buena *parrhesía* y la desaloja, ¿en qué consiste?

En primer lugar, se caracteriza por el hecho de que cualquiera puede hablar. Lo que calificará a alguien para hablar y le dará ascendiente [ya no son] esos viejos derechos ancestrales de nacimiento y sobre todo de pertenencia al suelo —pertenencia al suelo que es la de la nobleza, pero también [la] de los pequeños campesinos que veíamos hace un rato—, ya no es esa pertenencia al suelo y a una tradición, y tampoco las cualidades que exhibía alguien como Pericles (cualidades personales, cualidades morales de integridad, inteligencia, dedicación, etc.). En lo sucesivo, cualquiera puede hablar, y esa posibilidad está en los derechos constitucionales. Pero, de hecho, cualquiera hablará y cualquiera, de hecho, al hablar ejercerá su ascendiente. Aun los ciudadanos de reciente data, como era el caso de Cleofonte, pueden ejercer de tal modo su ascendiente. Serán, pues, los peores y no los mejores. Así, el ascendiente se pervierte. En segundo lugar, lo que ese mal *parresiasta* procedente de cualquier parte dice, lo dice no porque represente su opinión, no porque él crea que su opinión es verdadera, no porque sea lo bastante inteligente para que su opinión corresponda efectivamente a la verdad y a lo mejor para la ciudad. Sólo hablará porque lo que dice, y en cuanto lo dice, representa la opinión más corriente, que es la de la

<sup>13</sup> *Ibid.*, 5, p. 13.

mayoría. En otras palabras, en vez de que el ascendiente se ejerza en virtud de la diferencia propia del discurso verdadero, cualquiera ganará un mal ascendiente debido a su conformidad con lo que cualquier otro puede decir y pensar. La tercera y última característica de esa mala *parrhesía* es que el falso discurso verdadero no tiene por basamento el coraje singular de quien es capaz, como podía serlo Pericles, de volverse contra el pueblo y plantearle reproches. En lugar de ese coraje, encontraremos individuos que no buscan más que una cosa: garantizar su propia seguridad y su propio éxito por el placer que procuran a sus oyentes, al halagarlos en sus sentimientos y sus opiniones. En consecuencia, la mala *parrhesía*, que desplaza a la buena, es si se quiere el “todo el mundo”, el “cualquiera” que dice todo y cualquier cosa, con tal de que eso que dice sea bien recibido por cualquiera, es decir por todo el mundo. Tal es el mecanismo de la mala *parrhesía*, esa mala *parrhesía* que, en el fondo, es la supresión de la diferencia del decir veraz en el juego de la democracia.

Lo que quería decirles hoy puede, entonces, resumirse así. Creo que el nuevo problema de la mala *parrhesía* en el paso del siglo V al siglo IV a. C. en Atenas, [y más generalmente] el problema de la *parrhesía*, buena o mala, es en el fondo el problema de la diferencia indispensable, pero siempre frágil, introducida por el ejercicio del discurso verdadero en la estructura de la democracia. En efecto, por un lado no puede haber discurso verdadero, no puede haber libre juego del discurso verdadero, no puede haber acceso de todo el mundo al discurso verdadero, más que en la medida en que haya democracia. Pero —y éste es el aspecto en que la relación entre discurso verdadero y democracia resulta difícil y problemática— es menester comprender con claridad que ese discurso verdadero no se reparte ni puede repartirse parejamente en la democracia, de acuerdo con la forma de la *isegoría*. Que todo el mundo pueda hablar no significa que todo el mundo pueda decir la verdad. El discurso verdadero introduce una diferencia o, mejor, está ligado, tanto en sus condiciones como en sus efectos, a una diferencia: sólo algunos pueden decir la verdad. Y habida cuenta de que sólo algunos pueden decir la verdad y de que ese decir veraz ha surgido en el campo de la democracia, se genera entonces una diferencia que es la del ascendiente ejercido por unos sobre otros. El discurso verdadero, y su surgimiento, están en la raíz misma del proceso de gubernamentalidad. Si la democracia puede gobernarse, es porque hay un discurso verdadero.

Y entonces vemos aparecer una nueva paradoja. La primera era: sólo puede haber discurso verdadero por la democracia, pero ese discurso introduce en ésta

algo que es muy diferente e irreductible a su estructura igualitaria. Sin embargo, en la medida en que se trata realmente del discurso verdadero, en que se trata de la buena *parrhesía*, ese discurso verdadero va a permitir la existencia, la subsistencia de la democracia. En efecto, para que ésta pueda seguir su camino, para que pueda mantenerse a través de los avatares, los acontecimientos, las rivalidades, las guerras, es preciso que el discurso verdadero tenga su lugar. En consecuencia, la democracia sólo subsiste gracias al discurso verdadero. Pero, por otro lado, toda vez que en la democracia el discurso verdadero sólo sale a la luz en la justa, el conflicto, el enfrentamiento, la rivalidad, pues bien, siempre está amenazado por ella. Y ésta es la segunda paradoja: no hay democracia sin discurso verdadero, porque sin éste aquélla perecería; pero la muerte del discurso verdadero, la posibilidad de la muerte del discurso verdadero, la posibilidad de la reducción al silencio del discurso verdadero, están inscritas en la democracia. No hay discurso verdadero sin democracia, pero ese discurso introduce diferencias en ésta. No hay democracia sin discurso verdadero, pero aquélla amenaza la existencia misma de éste. Ésas son, creo, las dos grandes paradojas que se sitúan en el centro de las relaciones entre la democracia y el discurso verdadero, en el centro de las relaciones entre la *parrhesía* y la *politeia*: una *dynasteia* ajustada al discurso verdadero y una *politeia* ajustada a la distribución exacta e igual del poder. Pues bien, en una época, la nuestra, en que tanto nos gusta plantear los problemas de la democracia en términos de distribución del poder, de autonomía de cada cual en el ejercicio del poder, en términos de transparencia y opacidad, de relación entre sociedad civil y Estado, me parece que acaso sea adecuado recordar esta vieja cuestión, que fue contemporánea del funcionamiento mismo de la democracia ateniense y de sus crisis, a saber, la cuestión del discurso verdadero y de la cesura necesaria, indispensable y frágil que éste no puede no introducir en una democracia, una democracia que lo hace posible y a la vez lo amenaza sin cesar. Eso es todo, gracias.

## Clase del 9 de febrero de 1983

### Primera hora

*Parrhesía: uso corriente; uso político – Recordatorio de tres escenas ejemplares: Tucídides, Isócrates y Plutarco – Líneas de evolución de la parrhesía – Los cuatro grandes problemas de la filosofía política antigua: la ciudad ideal; los méritos compartidos de la democracia y la autocracia; la alocución al alma del príncipe, y la relación entre filosofía y retórica – Estudio de tres textos de Platón.*

QUERRÍA APROVECHAR, dado que estamos en vacaciones y he recibido hace un momento en mi buzón una objeción de un oyente, para precisar tal vez una o dos cosas, por si no han quedado claras. La objeción, en efecto, es interesante. El oyente me dice que no lo satisface mucho lo que he dicho sobre la *parrhesía*, y me remite a una definición de ésta que, en cierto modo, podría calificarse de canónica: la *parrhesía*, me indica, significa de manera general toda forma de libertad de palabra; y segundo, en el marco de la ciudad democrática y en el sentido político del término, la *parrhesía* es la libertad de palabra que se otorga a los ciudadanos; sólo a ellos, desde luego, pero a todos, aunque sean pobres. Entonces, querría recordar lo siguiente sobre esos dos aspectos de la definición de la *parrhesía*.

Primero, se entiende que el término *parrhesía* tiene un sentido corriente que significa: libertad de palabra. Unida a esta noción de libertad de palabra, por la que uno dice todo lo que quiera, se encuentra la noción de franqueza. Esto es: no sólo hablamos libremente y decimos todo lo que queramos, sino que en la *parrhesía* también está la idea de que decimos efectivamente lo que pensamos, lo que efectivamente creemos verdadero. En ese sentido, la *parrhesía* es franqueza, y podríamos decir: es profesión de verdad. Entonces, yo corregiría

esta definición corriente de la palabra y diría: no es simplemente la libertad de palabra, es la franqueza, la profesión de verdad. Dicho esto, va de suyo que la noción de *parrhesía*, el término *parrhesía*, se utiliza a veces e incluso a menudo en un sentido muy corriente y al margen de todo contexto, todo basamento técnico o político. Y en los textos griegos encontraremos con mucha frecuencia a alguien que dice: escucha, para hablarte francamente (*"parrhesía"*: con *parrhesía*), un poco como nosotros decimos: para hablarte con toda libertad. Cuando decimos "hablar libremente", se trata por supuesto de una expresión corriente, prefabricada, que no tiene un sentido fuerte. No por ello es menos cierto que la libertad de palabra es un problema político, la libertad de expresión es un problema político, un problema técnico y también un problema histórico. Yo diría, pues, lo mismo acerca de la *parrhesía*: sentido corriente, actual, familiar, obvio, y además ese sentido técnico y preciso.

Segundo, en lo que concierne justamente a esa acepción precisa y técnica, no creo que podamos limitarnos a resumir los sentidos y los problemas, sobre todo, planteados por la noción de *parrhesía* diciendo que ésta es la libertad de palabra dada en una democracia a todos los ciudadanos, sean ricos o pobres. No creo que con eso baste. ¿Por qué? En primer lugar, porque, una vez más —y aquí los remito a lo que les decía la clase pasada—, en la definición de la democracia encontramos (los remito al texto de Polibio, pero hay otros) estas dos nociones: *isegoría* y *parrhesía*. La *isegoría* es en efecto el derecho constitucional, institucional, el derecho jurídico otorgado a todo ciudadano de hablar, tomar la palabra, en todas las formas que ésta puede asumir en una democracia: toma de la palabra política, toma de la palabra judicial, interpelación, etc. ¿Qué marca entonces la diferencia entre la *isegoría*, en virtud de la cual alguien puede hablar y decir todo lo que piensa, y la *parrhesía*? La distinción estriba, creo, en que la *parrhesía* —que tiene sus raíces, claro está, en la *isegoría*— se refiere a algo un poco diferente, que sería la práctica política concreta. Y si la posibilidad de que cualquiera tome la palabra se inscribe, en efecto, en el juego de la democracia, en la ley interna de la democracia, se plantea cierto problema técnico y político, que es: pero ¿quién va a tomar la palabra, quién va a poder, de hecho, ejercer su influencia sobre la decisión de los otros, quién va a ser capaz de persuadir y quién, al pronunciar lo que a su juicio es la verdad, va a poder actuar así de guía de los otros? En este aspecto, no estimo que los problemas planteados por la *parrhesía* sean simplemente del orden de la distribución igualitaria del derecho de palabra a todos los ciudadanos en la ciudad, sean ricos o pobres. Por

ello, esta definición de la *parrhesía* no me parece suficiente. Y en segundo lugar —esto es lo que vamos a tratar de empezar a explicar hoy—, no habría que creer de ningún modo que la cuestión de la *parrhesía*—en este sentido político: ¿quién va a hablar, decir la verdad, cobrar ascendente sobre los otros, persuadir y, por consiguiente, en nombre de la verdad y a partir de la verdad, gobernar?— sólo se plantea en el campo de la democracia. Vamos a ver, al contrario, que, aun en el juego del poder autocrático, la *parrhesía* suscita problemas políticos, problemas técnicos. La cuestión será precisamente: ¿cómo podemos dirigirnos al príncipe, cómo podemos decirle la verdad? ¿A partir de qué, según qué formación, cómo se debe actuar sobre su alma? ¿Qué es el consejero del príncipe? Diré por tanto que en el campo de la democracia la noción de *parrhesía* es un poco más restringida que la noción de *isegoría*. Plantea problemas complementarios y exige determinaciones complementarias con respecto a la noción de *isegoría*, es decir de distribución igualitaria del derecho de palabra. Y en otro sentido, más amplio, no se trata simplemente del juego de la verdad o del juego del derecho de palabra en la democracia, sino de esos mismos juegos en cualquier forma de gobierno, aun la autocrática.

Respondo a esa objeción, en primer término porque me gusta mucho que me la planteen. Está muy bien. Vistas las dificultades de circulación que hay en un auditorio como éste, pues sí, unos están obligados a escribir y otros, a contestar oralmente. Y, en segundo lugar, creo que la objeción, en efecto, respondía sin duda a ciertas imprecisiones de mi exposición; en todo caso, me parece que otros podían también hacer esas mismas objeciones, por lo cual me alegra haber podido responderla. [...]\*

Ahora querría volver a tres textos o tres escenas que ya hemos conocido en las exposiciones precedentes. Tres textos que evocan tres escenas de la vida política griega, tres escenas reales, por lo demás, pero lo importante para mí es desde luego la manera como se reflejan en los textos que las exponen.

\* Michel Foucault agrega: No sé... Si el oyente en cuestión, a quien además no conozco en persona, no está del todo satisfecho con lo que acabo de decir, pues bien, que vuelva a escribirme [*se escucha una voz procedente del público, que responde: estoy satisfecho*]. En todo caso, en una de las sesiones que podamos hacer después de las vacaciones, como ya las hemos hecho, podremos continuar la discusión. Pero, en fin, ¿esto les viene más o menos bien? Creo en definitiva que la práctica de la pregunta escrita y la respuesta oral es una de las posibilidades, insisto, de intercambio en una institución que obviamente no está preparada para el diálogo y el trabajo en común, y lo lamento.

La primera escena o, mejor, el primer texto, como recordarán, es el de Tucídides, que cuenta de una manera más o menos creativa, simbólica o reorganizada, en todo caso, el famoso debate entablado en Atenas cuando los espartanos enviaron una embajada para hacer a los atenienses una especie de ultimátum, y había que saber si éste se aceptaba o se rechazaba, es decir si se proponía la guerra o la paz. Se trata, entonces, de la famosa decisión, tan capital en la historia de Atenas y de Grecia entera, a partir de la cual va a desencadenarse la guerra del Peloponeso. Como saben, la descripción de Tucídides remitía a unos cuantos elementos importantes. Primero, el hecho, por supuesto, de que la asamblea del pueblo se había convocado de la manera más regular, cada uno había podido expresar en ella su opinión (*isegoría*) y esas opiniones eran diversas, de modo que la asamblea se había dividido en varias corrientes. Y en ese momento Pericles se había puesto de pie, había subido al estrado —Tucídides recuerda que era el más influyente de los atenienses— y, después de dejar que cada uno se expresara, [había] dicho lo que tenía que decir. Y había señalado entonces con claridad que consideraba lo que tenía que decir no sólo como verdadero, sino acorde con su opinión. Era lo que pensaba, lo que pensaba en ese momento, pero también, en el fondo, lo que siempre había pensado. Y, por lo tanto, no era simplemente el enunciado de una postura prudencial o de una sabiduría política coyuntural. Pericles hacía profesión de decir la verdad en ese orden de cosas y se identificaba con esa profesión de la verdad. Para terminar, el último aspecto de esta escena, supongo que se acordarán, era éste: desde el principio de su discurso, Pericles contemplaba la posibilidad de que el desenlace de la guerra no fuera forzosamente favorable. Y decía a las claras que si el éxito no coronaba la empresa tras haberse votado en concreto por la guerra, ese pueblo que lo sostenía de tal modo no debía volverse luego contra él. Si el pueblo, en efecto, estaba dispuesto a compartir con Pericles el eventual éxito, sería preciso que también compartiera la derrota y el revés, de producirse. Ése es todo el aspecto del riesgo y el peligro en el decir veraz de la política. Me gustaría volver a partir de esta primera escena.

Querría a continuación recordarles una segunda escena que también hemos visto, una escena que es menos real desde el punto de vista histórico, aunque se refiera a elementos que son perfectamente identificables: el discurso de Isócrates que mencioné al final de la clase pasada, "Sobre la paz", que se sitúa entre sesenta y setenta años después, en torno de los años 356-355 a. C., y donde Isócrates tiene que hablar a favor o en contra de una propuesta de paz.

En realidad, ese discurso, como todos sus discursos, no se pronunció efectivamente frente a la asamblea. Es mucho más una especie de... no de panfleto sino, digamos, de manifiesto por la paz, que adopta la forma de un discurso posible, un discurso eventual ante la asamblea. Y en él encontramos un exordio en el cual Isócrates recuerda que la cuestión de la paz y la cuestión de la guerra son, claro está, cosas de extrema importancia. La paz y la guerra son cosas, dice, del mayor peso en la vida de los hombres y para las cuales es esencial una buena decisión (*orthós bouléuesthai*: decidir bien).<sup>1</sup> Ahora bien, prosigue Isócrates en su exordio, de hecho no todas las personas que hablan a favor o en contra de la paz son tratadas por la asamblea de la misma manera. A unas se les da la bienvenida, a otras se las expulsa. ¿Y por qué se las expulsa? Porque no hablan de conformidad con los deseos de la asamblea. Y como no hablan como la asamblea lo desea, se las echa. Ahora bien, dice, en ello hay algo que es absolutamente injusto y que perturba el juego mismo de la democracia y el decir veraz. Pues quienes hablan de acuerdo con los deseos de la asamblea, ¿por qué van a tomarse el trabajo de buscar y plantear argumentos razonables? Les basta con repetir lo que dice la gente, lo que dicen los demás. No tienen más que reproducir ese murmullo de la opinión. Mientras que quienes piensan algo distinto de lo que anhela la asamblea, para lograr persuadirla, para lograr hacerla cambiar de opinión, están obligados, sigue diciendo Isócrates, a buscar argumentos, argumentos racionales y verdaderos. Y por consiguiente una asamblea debería escuchar mucho más a quienes hablan contra su parecer que a quienes no hacen sino repetir lo que ella piensa.

La tercera y última escena de la que querría hablar, el tercer texto, ya lo he mencionado al comienzo del curso, creo que en la segunda clase. Se trata de la famosa escena donde vemos a Platón en la corte de Sicilia, la corte de Dionisio el Joven, enfrentado al tirano junto con Dión.<sup>2</sup> En realidad, conocemos la escena por Plutarco, y en consecuencia bastante después del período en que me sitúo por el momento, pero el relato corresponde a una escena

<sup>1</sup> "Hemos venido en efecto a deliberar sobre la guerra y la paz, asuntos que tienen el mayor peso en la vida de los hombres y en los cuales obtienen necesariamente los mejores resultados los autores de las decisiones más razonables [*orthós bouleuomenous*]" (Isócrates, "Sur la paix", 2, en *Discours*, vol. 3, trad. de Georges Mathieu, París, Les Belles Lettres, 1942, p. 12 [trad. esp.: "Sobre la paz", en *Discursos*, vol. 2, Madrid, Gredos, 1980]).

<sup>2</sup> Cf. *supra*, clase del 12 de enero, primera hora, pp. 65-75.

ocurrida precisamente por entonces, es decir en la primera mitad del siglo IV a. C. ¿Y qué veíamos en esa escena? Veíamos a dos personajes: Dión, tío de Dionisio el Joven, y Platón el filósofo, llegado a pedido de Dión para formar el alma de Dionisio. Y uno y otro se enfrentan al tirano y uno y otro hacen uso de la *parrhesía* (decir veraz, franqueza). Al hacerlo, corren desde luego el riesgo de fastidiar al tirano. Y vemos los dos desenlaces: por una parte, Platón, efectivamente expulsado por Dionisio, no sólo recibe amenazas de muerte, sino que el tirano promueve un complot para matarlo, pese a que Dión, por su parte, conserva durante un tiempo el ascendiente sobre Dionisio y puede, el único en toda la corte, en el entorno del gobernante, tener aún influencia sobre él.

Si he recordado un poco extensamente estas tres escenas, lo he hecho por la siguiente razón. Me parece que de su cotejo pueden surgir la definición, el esbozo de cierto problema político, histórico, filosófico. Ante todo, ¿qué encontramos en esas tres escenas? Una serie de elementos fundamentales que son los mismos. Primero, en ellas la *parrhesía* se juega, se desarrolla en un espacio político constituido. Segundo, la *parrhesía* consiste en el pronunciamiento de cierta palabra, una palabra que pretende decir la verdad y en la cual, asimismo, quien la dice hace profesión de decirla y se identifica claramente como el enunciador de esa proposición o esas proposiciones verdaderas. Tercero, lo que está en juego en las tres escenas, el tema de éstas, es el ascendiente que se asegurará o no quien habla y dice la verdad. En todo caso, si se dice la verdad es sin duda para ejercer determinado ascendiente, sea sobre la asamblea o sobre el príncipe, no importa, un ascendiente que tendrá una influencia concreta sobre la manera de tomar las decisiones y el modo de gobernar la ciudad o el Estado. Y para terminar, el cuarto elemento común a todas estas escenas: el riesgo corrido, es decir el hecho de que el jefe, el responsable, quien ha hablado, podrá ser recompensado o sancionado, sea por el pueblo o por el príncipe, en función del éxito de la empresa, en función de que su decir veraz haya conducido a tal o cual resultado o en función, sencillamente, del humor de la asamblea o del príncipe. Tenemos aquí esos mismos elementos.

Pero al mismo tiempo se darán cuenta de que las tres escenas difieren entre sí. La primera —la escena contada por Tucídides, en la que Pericles da un paso adelante frente a la asamblea del pueblo y toma la palabra— representa la buena *parrhesía*, tal como debe funcionar. Entre todos los ciudadanos que tienen derecho a hablar y que han podido dar efectivamente su opinión y van

a darla además mediante su voto, entre todos ellos, hay uno que ejerce un ascendiente, un buen ascendiente, y que corre esos riesgos al explicar con exactitud en qué consisten éstos y cómo son. Ésa es la buena *parrhesía*. Las dos últimas escenas —la mencionada por Isócrates al comienzo del *Peri tes eirenes* [y] la evocada por Plutarco en su relato de la vida de Dión— son malas *parrhesiai* o, de alguna manera, *parrhesiai* que no resultan como deberían resultar, porque en un caso, el mencionado por Isócrates, pues bien, quien dice la verdad no es escuchado. Y no lo es en beneficio de los aduladores que, en lugar de decir la verdad, no hacen más que repetir la opinión de la asamblea. En el caso de Dionisio, vemos al tirano que, una vez que el filósofo ha hablado, no tiene preocupación más acuciante que la de expulsarlo y tramar contra él un complot que bien podría terminar en su muerte. Me parece que, a través de esas escenas y de los elementos comunes y diferentes que podemos encontrar en ellas, vemos perfilarse lo que va a ser a la vez la nueva problemática de la *parrhesía* y todo un campo del pensamiento político que se extenderá, persistirá a lo largo de la Antigüedad, al menos hasta fines del siglo II o, en todo caso, hasta la gran crisis del gobierno imperial de mediados del siglo III d. C. Creo que esos cinco, seis, siete siglos del pensamiento filosófico antiguo pueden observarse, hasta cierto punto, a través del problema de la *parrhesía*. Esto es más precisamente lo que quiero decir.

En primer lugar, a través de esas tres escenas, la noción de *parrhesía*, que según vimos en el *Ión* de Eurípides se presentaba como un privilegio, un derecho al cual era legítimo aspirar a condición de ser ciudadano de una ciudad, esa *parrhesía* tan vehementemente deseada por Ión, aparece ahora como una práctica ambigua. Es preciso que haya *parrhesía* en la democracia, es preciso que la haya también en torno del príncipe: la *parrhesía* es una práctica necesaria. Y al mismo tiempo es peligrosa o, más bien, corre el riesgo simultáneo de ser impotente y peligrosa. Impotente, porque nada prueba que vaya a funcionar efectivamente como es menester, que no desemboque en un resultado contrario a aquel para el cual está destinada. Y por otro lado, siempre puede entrañar, para quien la practica, un peligro de muerte. Problematización, por tanto, de esa *parrhesía*, ambigüedad de su valor: tal es la primera transformación que vemos gracias al cotejo entre las tres escenas.

En segundo lugar, constatamos una segunda transformación que concierne en cierto modo a la localización misma de la *parrhesía*. En el texto de Eurípides era claro, se decía en forma explícita que la *parrhesía* se confundía con la

democracia, según una circularidad, recordarán, a la que se hacía mención porque era preciso que Ión tuviera la *parrhesía* para que pudiera fundarse la democracia ateniense; y por otra parte, la *parrhesía* podía actuar dentro mismo de esa democracia. *Parrhesía* y democracia se confundían una con otra. Ahora bien, se darán cuenta de que en la última escena que mencionaba (la escena contada por Plutarco, en la que intervienen Platón, Dión y Dionisio) la *parrhesía* ya no se confunde en modo alguno con la democracia, y tiene que desempeñar un papel positivo, determinante, en un tipo muy diferente de poder: el poder autocrático. Comprobamos pues un deslizamiento de la *parrhesía*, de la estructura democrática a la cual estaba ligada a una forma de gobierno no democrático.

En tercer lugar, a través de esta última escena narrada por Plutarco, vemos una especie de desdoblamiento de la *parrhesía*, en el sentido de que aparece como algo necesario, sin duda, en lo que es el campo político propiamente dicho. La *parrhesía* es un acto directamente político que se ejecuta, sea delante de la asamblea, sea delante del jefe, el gobernante, el soberano, el tirano, etc. Es un acto político. Pero por otro lado —y esto se deja ver con claridad en el texto de Plutarco—, es también un acto, una manera de hablar que se dirige a un individuo, al alma de un individuo, y que concierne a la formación de esta alma. La formación del alma del príncipe, el papel que tienen que cumplir quienes lo rodean, no directamente en la esfera política sino en el alma del príncipe, en cuanto es él quien deberá desempeñar el papel político: eso muestra que, en cierta medida, la *parrhesía* se desconecta de su función estrictamente política y que a la *parrhesía* política se agrega otra que puede calificarse de psicagógica, porque la cuestión será dirigir y guiar el alma de los individuos. Tenemos, entonces, un desdoblamiento de la *parrhesía*.

En cuarto y último lugar —y, como es evidente, esto será lo esencial—, siempre [en] la escena narrada por Plutarco, [con] la cuestión de la *parrhesía* vemos aparecer un nuevo personaje. Hasta el momento, ¿con qué teníamos que vérnosla en el juego de la *parrhesía*? Teníamos que vérnosla con la ciudad, con los ciudadanos y, entre ellos, con la cuestión de quiénes podían o debían ser más influyentes. Teníamos que vérnosla con el jefe y, en última instancia, con el soberano, el soberano despótico y tiránico. Con la salvedad de que en la escena contada por Plutarco —reiteremos que se sitúa también a principios del siglo IV— vemos aparecer a Platón, es decir el filósofo, en cuanto va a tener que cumplir ahora un papel esencial en esa escena de la *parrhesía*. No es por supuesto la primera

vez que el filósofo, como tal, va a desempeñar un papel esencial en la ciudad. Ya existía una tradición muy antigua, claramente atestiguada en el siglo V a. C., en el sentido de que el filósofo era, podía ser, debía ser para la ciudad ora un dador de leyes (un nomoteta), ora un pacificador, alguien que conseguía regular los equilibrios de la ciudad de tal manera que no hubiese más disensiones, luchas intestinas y guerras civiles. Dador de leyes, pacificador: eso era en efecto el filósofo. Pero con la escena de Platón al lado de Dión y frente a Dionisio, vemos aparecer al filósofo en cuanto parresiasta, en cuanto es quien dice la verdad en la escena política, dentro de cierta coyuntura política, y con el fin de guiar la política de la ciudad o el alma de quien dirige la política de la ciudad.

En síntesis, mediante la yuxtaposición y el cotejo de esas tres escenas (escena de Tucídides [que data de] la segunda mitad del siglo V a. C., y las otras dos: la narrada por Plutarco o la evocada a través del discurso de Isócrates, que datan por su parte de la primera mitad del siglo IV antes de nuestra era), puede decirse que vemos, primero, problematizarse la práctica de la *parrhesía*; segundo, convertirse en un problema general de todos los regímenes políticos (de todas las *politeias*, democráticas o no); tercero, desdoblarse en un problema que podría calificarse de propiamente político y un problema de técnica psicagógica, aunque ambas cosas tengan una conexión muy directa entre sí, y por último, convertirse en el objeto, el tema de una práctica verdaderamente filosófica. Pues bien, creo que con ello podemos constatar la formación de lo que sería legítimo llamar los cuatro grandes problemas del pensamiento político antiguo, que ya vamos a encontrar formulados en Platón.

Primero, ¿existe un régimen, una organización, una *politeia* de la ciudad que sea tal que el ajuste de ese régimen a la verdad pueda eximirse del juego siempre peligroso de la *parrhesía*? E incluso: ¿puede resolverse de una vez por todas el problema de las relaciones entre la verdad y la organización de la ciudad? ¿La ciudad podrá tener de una vez por todas una relación clara, definida, fundamental y en cierto modo inmóvil con la verdad? Se trata, a grandes rasgos, del problema de la ciudad ideal. La ciudad ideal, tal como Platón y otros procuraron bosquejarla, es, creo, una ciudad donde el problema de la *parrhesía* está de alguna manera resuelto de antemano, porque quienes han fundado la ciudad lo han hecho en una relación con la verdad que, en lo sucesivo, será inquebrantable, indisociable, y debido a ello todos los riesgos, todas las ambigüedades, todos los peligros propios del juego de la *parrhesía* quedarán resueltos. Primer problema, primer tema.

Segundo, en el pensamiento político antiguo vemos la aparición de otro tema, que a mi entender también se asocia a éste: ¿qué vale más? ¿Vale más, para que la vida de la ciudad se ajuste como corresponde a la verdad, dar la palabra en la democracia a todos los que pueden, quieren o se creen capaces de hablar? ¿O es mejor, al contrario, confiar en la sabiduría de un príncipe a quien ilustre un buen consejero? Creo que éste es uno de los rasgos cruciales que es preciso retener, a saber, que el gran debate político del pensamiento antiguo entre la democracia y la monarquía no se da simplemente entre democracia y poder autocrático. La confrontación es, en cambio, entre dos pares: el par [con] una democracia en que la gente se levanta para decir la verdad (por consiguiente, si se quiere: democracia y orador, democracia y ciudadano que disfruta del derecho a hablar y lo ejerce), mientras que el otro par está constituido por el príncipe y su consejero. Y el enfrentamiento entre estos dos pares, la comparación entre estos dos pares, es a mi parecer el meollo de una de las grandes problemáticas del pensamiento político en la Antigüedad.

Tercero, vemos aparecer el problema de la formación de las almas y la conducción de las almas que es indispensable para la política. La cuestión surge con claridad, desde luego, cuando se trata del príncipe: ¿cómo se debe actuar sobre el alma del príncipe, cómo se la debe aconsejar? Pero aun antes de aconsejarla, ¿cómo se debe formar el alma del príncipe para que pueda ser accesible a ese discurso verdadero que sin duda habrá que dirigirle sin cesar durante todo el ejercicio de su poder? La misma cuestión, también, con respecto a la democracia: ¿cómo se podrá formar a aquellos de los ciudadanos que deberán asumir la responsabilidad de hablar y guiar a los otros? Se trata, pues, de la cuestión de la pedagogía.

Y por último, el cuarto gran problema es el siguiente: esa *parrhesía*, ese juego de la verdad imprescindible en la vida política —y que puede concebirse tanto en el fundamento mismo de la ciudad, en una constitución ideal, como en el juego, cuyos méritos pueden compararse, de la democracia con los oradores o del príncipe con su consejero—, esa *parrhesía*, ese decir veraz necesario para dirigir el alma de los ciudadanos o del príncipe, ¿quién es capaz de sostenerlo? ¿Quién es capaz de ser el artífice de la *parrhesía*? ¿Cuál es el saber o la *tekhne*, cuál es la teoría o la práctica, cuál es el conocimiento, pero también cuál es el ejercicio, cuál la *máthesis* y cuál la *áskesis* que van a permitir sostener la *parrhesía*? ¿Será la retórica o será la filosofía? Y la cuestión retórica/filosofía va a atravesar asimismo, creo, todo el campo del pensamiento político. Si se quiere,

así se puede comprender, a mi juicio, una serie de planteos esenciales para esa forma de pensamiento, a partir del destino, la evolución de la práctica y [la problemática] de la *parrhesía*.

Éstos son los problemas que retomaré en las clases siguientes: problema de la filosofía comparada con la retórica, problema de la psicagogia y de la educación en función de la política, cuestión de los méritos recíprocos de la democracia y la autocracia, cuestión de la ciudad ideal. Pero, antes de retomar estas diferentes cuestiones en las clases siguientes, querría resituarme ahora en lo que podríamos llamar la encrucijada platónica, es decir el momento en que esos diferentes problemas van a especificarse y articularse unos con otros.\*

En cierto sentido, podría decirse desde luego que toda la filosofía de Platón está presente en ese problema, y que es difícil hablar de "verdad y política" con respecto a este filósofo sin rehacer una exposición general, una relectura general de su obra. Querría limitarme a hacer algunos sondeos, por decirlo así, y referirme a cuatro o cinco grandes pasajes de la obra platónica en los que encontramos efectivamente el uso de la palabra *parrhesía* en sentido técnico, en sentido político filosófico. Está claro que hay otras menciones del término, justamente en el uso corriente: hablar con franqueza, hablar con libertad, etc. En cambio, hay una serie de textos en los cuales el término *parrhesía* participa de un contexto teórico que es identificable e ilustra sobre los problemas planteados.

El primer texto que me gustaría recordar —no los cito en orden cronológico o, mejor dicho, los tres primeros sí están en orden cronológico, y mencionaré simplemente en último lugar un texto de *Gorgias*, por consiguiente anterior, pero por razones que no tardarán en comprender lo presento al final— [es] el que figura en el libro VIII de la *República*, en 557 *a-b* y siguientes. Se trata, como saben, de la descripción del paso de la oligarquía a la democracia, y la constitución, la génesis de la ciudad democrática y del hombre democrático. Recuerdo brevemente el contexto. Se trata pues de la génesis de la democracia. Esta gé-

\* Aquí, el manuscrito precisa: "Resituarse en la encrucijada platónica, donde vemos el desplazamiento de la crítica de la mala *parrhesía*, la de la democracia y los oradores, la retórica, hacia la problemática de la buena *parrhesía*, la del sabio consejero, la del filósofo; de hecho, muchos textos de Platón podrían leerse desde esta óptica; toda la filosofía platónica podría ponerse en perspectiva a partir del problema del decir veraz en el campo de las estructuras políticas y en función de la alternativa filosofía/retórica. Como se trata aquí de genealogía del arte de gobernar y de la formación de la temática del consejero del príncipe, pasaré rápidamente a través de Platón, señalando algunos textos donde encontramos el uso concreto de la palabra *parrhesía*".

nesis de la democracia se produce, dice Platón en la *República*, a partir de una oligarquía, esto es, de una situación en la cual sólo algunos son dueños del poder y la riqueza, esa famosa gente que posee la *dynasteia* (es decir la influencia política sobre la ciudad) en razón de su estatus, su riqueza y el ejercicio mismo del poder político, que se reserva para sí. ¿Cómo se convierte la oligarquía en democracia? Y bien, han de recordar la génesis:<sup>3</sup> en esencia, es de carácter económico, porque en una oligarquía, los dueños del poder y la riqueza no tienen interés alguno, no tienen ninguna gana de impedir que quienes los rodean se empobrezcan; al contrario. Cuanto menos gente rica haya a su alrededor, menos serán los que estén en condiciones, los que pretendan compartir con ellos el poder. El empobrecimiento de los otros es, por lo tanto, la ley necesaria o, en todo caso, el objetivo natural de toda oligarquía. Y para permitir en cierto modo a los otros empobrecerse cada vez más, los oligarcas toman la precaución de no sancionar leyes contra el lujo: cuanto más gaste la gente y más se entregue a locos y vanos derroches en procura del lujo y el placer, mejor será. Los oligarcas tampoco hacen leyes que protejan a los deudores contra los acreedores. Todo lo contrario, dejan que éstos se ensañen con aquéllos a fin de empobrecerlos más y más, de modo que tenemos la famosa yuxtaposición, descrita como saben en un texto célebre, entre los muy ricos y los muy pobres.<sup>4</sup> Cuando los ciudadanos de una ciudad oligárquica se encuentran en las liturgias religiosas, en las reuniones militares, en las asambleas cívicas, pues bien, están los muy ricos y los muy pobres. Los celos se desatan y así comienzan las guerras intestinas, unas luchas intestinas que hacen que los más pobres y numerosos, al luchar contra los otros y apelar a aliados exteriores, terminen por adueñarse del poder y derrocar a la oligarquía. La democracia, dice Platón, “se establece cuando los pobres, victoriosos sobre sus enemigos, masacran a unos, destierran a otros y comparten en igualdad de condiciones con los que quedan el gobierno y las magistraturas”.<sup>5</sup> Se trata de lo que él llama “*ex isou metadosi politeias kai arkhón*”: el reparto igualitario de la *politeia* (de la constitución, de la ciudadanía y de los derechos correspondientes) y los *arkhón* (las magistraturas). Aquí tenemos la definición exacta de esa famosa igualdad democrática de la que los textos favo-

<sup>3</sup> Platón, *La République*, libro VIII, 555b-557a, trad. de Émile Chambry, París, Les Belles Lettres, 1934, pp. 23-25 [trad. esp.: *República*, Buenos Aires, Eudeba, 1977].

<sup>4</sup> *Ibid.*, 556c-d, pp. 24 y 25.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 557a, p. 25.

rables a la democracia siempre han dicho que era el fundamento mismo de la ciudad democrática. Estamos en la *isonomía*, estamos en la *isegoría* que caracteriza la democracia. Sin embargo, mientras que las definiciones positivas de la democracia presentan esa igualdad como una suerte de estructura fundamental que un nomoteta, un legislador o, en todo caso, una legislación que ha establecido el reino de la paz en la ciudad han otorgado a ésta, en el otro caso, por el contrario, la igualdad democrática no sólo se ha obtenido mediante la guerra, sino que sigue llevando en sí la huella y la marca de esa guerra y ese conflicto, pues luego de su victoria y del exilio de los oligarcas, los que quedan se reparten, como despojos, el gobierno y las magistraturas. Igualdad, por consiguiente, que se basa en esa guerra y en esa relación de fuerzas. Sea como fuere, así queda establecida la *isonomía*, establecida en malas condiciones pero establecida pese a todo. ¿Qué va a resultar de ella? Pues bien, [en] el texto de Platón encontramos insinuados los elementos constitutivos de la democracia. Primera consecuencia de esa democracia: *eleuthería* (la libertad). Y Platón describe de inmediato esta libertad con sus dos componentes clásicos. Primero, la *parrhesía*: libertad de hablar. Pero también libertad de hacer lo que uno quiera, no sólo dar su opinión sino inclinarse en concreto por las decisiones que prefiere, permiso para hacer todo lo que uno tiene ganas de hacer.<sup>6</sup> Es preciso entender de tres maneras esa estructura y ese juego de la libertad en la democracia así constituida.

En primer término, se trata en verdad de la libertad de hacer y decir lo que uno quiera en el sentido que [acabamos de definir]. Pero se trata también de una libertad entendida en el sentido estrictamente político de la palabra: en esta democracia, cada uno resulta ser por sí mismo, en cierto modo, su propia unidad política. Lejos de que la *parrhesía*, lejos de que la libertad de hacer lo que uno quiere sea la condición por medio de la cual se forma una opinión común, en la *parrhesía*, en la *eleuthería* que caracteriza la democracia así constituida, cada uno es de alguna manera un pequeño Estado para sí mismo: dice lo que quiere y hace lo que quiere por sí. No estar obligados a mandar en ese Estado aunque seamos capaces de hacerlo, no estar obligados tampoco a obedecer si no queremos, no estar obligados a hacer la guerra cuando la hacen los otros, no estar obligados a guardar la paz cuando los otros la guardan si no es

<sup>6</sup> "Ante todo, ¿no es el hombre libre en esa clase de Estado, y no reinan por doquier en él la libertad [*eleuthería*], el hablar franco [*parrhesía*], la licencia de hacer lo que uno quiera?" (*ibid.*, 557b, p. 26).

de nuestro gusto; por otro lado, mandar y juzgar si se nos antoja, a despecho de la ley que nos prohíbe toda magistratura o judicatura: estas prácticas están, pues, ligadas a la democracia constituida de tal forma. Y esas prácticas, pregunta el interlocutor con ironía, “¿no son a primera vista maravillosamente agradables?”<sup>7</sup> Por lo tanto, en esa democracia que funciona así, la *parrhesía* no es el elemento de constitución de una opinión común, es la garantía de que cada uno será para sí su propia autonomía, su propia identidad, su propia singularidad políticas.

Otra consecuencia de la libertad así entendida es que la libertad de hablar permitirá a cualquiera ponerse de pie y hablar con el objeto de halagar a la multitud.

¡Y esa indulgencia, esa extremada amplitud de espíritu, y ese desprecio por los principios de que hablábamos con tanto respeto cuando estábamos fundando la ciudad, al decir que nadie podría ser jamás hombre de bien a menos de estar dotado de una naturaleza extraordinaria, haberse familiarizado desde niño con las cosas hermosas y haberse aplicado, más adelante, al estudio de todo lo que se relaciona con ellas! ¡Ah, con qué arrogancia se pisotean todos estos principios, sin que a nadie importe el género de ocupaciones que hayan contribuido a formar a un hombre encargado de la administración del Estado y bastando, en cambio, que se diga amigo del pueblo para que la multitud lo celebre y lo colme de honores!<sup>8</sup>

Por tanto, cada uno es para sí su propia unidad política. Y por otra parte, puede dirigirse a la multitud y, mediante halagos, conseguir lo que quiera. Ése es el doble aspecto negativo de la *parrhesía* en esta democracia así fundada: cada uno es para sí su propia identidad y puede arrastrar a la multitud hacia donde quiera. Mientras que el juego de la buena *parrhesía* consiste en introducir justamente la diferenciación del discurso verdadero que va a permitir, al ejercer un ascendiente, dirigir la ciudad como es debido, en este caso, al contrario, tenemos una estructura de indiferenciación que encaminará a la ciudad en la peor dirección posible.

A esta descripción de la génesis de la mala ciudad democrática corresponde, en el texto de Platón, la descripción del alma del hombre democrático, que es, como saben, la imagen misma de la ciudad democrática. ¿Y cuál es, en el alma

<sup>7</sup> Platón, *La République*, libro VIII, 558a, p. 27.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 558b.

del hombre, esa imagen de la democracia política? Pues bien, lo que pasa con los deseos y los placeres. Es decir que Platón se refiere a una distinción, clásica y no de su propia cosecha, entre los deseos necesarios y los deseos superfluos. Un alma que se forma como corresponde sabe distinguir a la perfección lo que es deseo necesario y lo que es deseo superfluo. En cambio, un alma democrática es precisamente un alma que no sabe discernir entre unos y otros, un alma [en la cual] los deseos superfluos pueden entrar como quieran [y] enfrentarse con los deseos necesarios.<sup>9</sup> Y como los deseos superfluos son infinitamente más numerosos que los deseos necesarios, son ellos los que se imponen. En ese juego de los deseos tenemos entonces, en sustancia, la imagen, el *análogon* de lo que pasaba en la revolución por medio de la cual se instauraba la democracia. Pero es preciso comprender que en ese texto no se trata simplemente de una relación de semejanza o analogía. De hecho, la misma falta produce la anarquía en la ciudad democrática y la anarquía del deseo en el alma. En la ciudad, si hay anarquía es sencillamente porque la *parrhesía* no actúa como corresponde. En ella, la *parrhesía* no es otra cosa que la libertad de decir cualquier cosa, en vez de ser el factor por medio del cual va a hacerse la cesura del discurso verdadero y a producirse el ascendiente de los hombres racionales sobre los otros. Pues bien, en un alma democrática, en un alma en la que reina la anarquía del deseo, ¿qué ha faltado, qué ha hecho que esa anarquía alcanzara una posición dominante? El hecho de que el *logos alethés* (el discurso de verdad), dice Platón, haya sido expulsado del alma y no se lo deje entrar en la ciudadela.<sup>10</sup> Esa ausencia de discurso verdadero constituirá la característica fundamental del alma democrática, así como el mal juego de la *parrhesía* en la ciudad produce la anarquía propia de la mala democracia.

Y el texto va aun más lejos. Entre Estado democrático y alma democrática no hay sólo esa analogía general y tampoco hay únicamente una identidad en la falta, en la ausencia de discurso verdadero. Hay además un entrelazamiento aun más directo del alma democrática y el Estado democrático. Ocurre que el hombre democrático es precisamente aquel que, dotado de esa alma —el alma que carece del *logos alethés*, el discurso verdadero—, va a introducirse en la vida política de la democracia y a ejercer en ella su efecto y su poder. ¿Qué va a

<sup>9</sup> *Ibid.*, 558d-561b, pp. 28-32.

<sup>10</sup> "En lo tocante a la razón y a la verdad [*logon alethé*], proseguí, las rechaza y no las deja entrar en la guarnición" (*ibid.*, 561b, p. 32).

hacer el hombre democrático, al que le falta el *logos alethés*? Sometido a la anarquía de sus propios deseos, querrá precisamente satisfacer deseos cada vez más grandes. Procurará ejercer el poder sobre los otros, ese poder que es deseable en sí mismo y que le dará acceso a la satisfacción de todos sus deseos. “Encaramado en la tribuna, dice y hace lo primero que se le pasa por la cabeza [descripción de la mala *parrhesía*; Michel Foucault]. Un día envidia a los hombres guerreros, y se hace guerrero; otro día, a los hombres de negocios, y se lanza al comercio. En una palabra, no conoce ni orden ni límite”,<sup>11</sup> y arrastra consigo al resto de la ciudad. En ese texto donde la noción de *parrhesía* tiene un papel fundamental, podrán ver que la esencia del mal en la doble descripción de la ciudad y del hombre democráticos es la falta del discurso verdadero en el ascendiente al que este último tiene derecho. La falta del *alethés logos* hace que, en la ciudad democrática, cualquiera pueda tomar la palabra y ejercer su influencia. Y eso también hace que, en el alma democrática, todos los deseos puedan confrontarse, enfrentarse, luchar unos contra otros y dejar la victoria en manos de los peores. Esto nos pone entonces sobre la pista del desdoblamiento de las dos formas de *parrhesía* (la que es necesaria para la vida de la ciudad, la que es indispensable para el alma del hombre). La *parrhesía* cívica, la *parrhesía* política, está ligada a una *parrhesía* que es diferente, aun cuando se exijan una a otra. Es esa *parrhesía* la que debe poder introducir el *alethés logos* en el alma del individuo. Doble escalonamiento de la *parrhesía*, cosa que, me parece, se manifiesta con bastante claridad en este texto.

El segundo texto del que me gustaría hablarles está en las *Leyes*, en el libro III, párrafo 694a. Es un texto sumamente interesante, porque nos propone con respecto a la *parrhesía* una imagen y un contexto muy diferentes de lo que acabamos de ver. En ese texto del libro III de las *Leyes* encontramos la descripción de la constitución del reino de Ciro, que representa, dice Platón, el “justo medio” entre la servidumbre y la libertad.<sup>12</sup> Como sabrán, en algunos medios, a los cuales pertenecían además tanto Jenofonte como Platón, la monarquía persa de Ciro se representaba como el modelo de la constitución política buena y justa. La *Ciropedia* de Jenofonte se consagra a este tema, y en las *Leyes* y unos

<sup>11</sup> Platón, *La République*, libro VIII, 561 d, p. 33.

<sup>12</sup> Platón, *Les Lois*, libro III, 694a. Foucault utiliza aquí (véase la nota siguiente) la traducción de Léon Robin, en *Œuvres complètes*, vol. 2, París, Gallimard, 1950, col. Bibliothèque de la Pléiade, p. 732 [trad. esp.: *Leyes*, en *Diálogos*, vol. 8, Madrid, Gredos, 1999].

cuantos textos tardíos de Platón encontramos referencias muy positivas a ese imperio persa o al menos a la fase, el episodio —bastante mítico para los griegos— de ese imperio que era el reino de Ciro; el reino de Ciro como mito político importante en esa época y esa corriente de opinión. Ahora bien, ¿cómo describe Platón en las *Leyes* el imperio de Ciro? En primer lugar, dice, Ciro, cuando hubo obtenido las grandes victorias que lo llevaron a la cabeza de su imperio, se guardó muy bien de dejar a los vencedores ejercer sin límites su poder sobre los vencidos. En vez de hacer como los malos soberanos que establecen el reino despótico de su propia familia o de sus propios amigos sobre los vencidos, Ciro apeló a los jefes, a los jefes naturales, a los jefes preexistentes de las poblaciones derrotadas. Y esos jefes se convirtieron, primero, en amigos de Ciro y en sus delegados ante las poblaciones vencidas. Pues bien, un imperio donde los vencedores ponen a los jefes vencidos a la misma altura que sí mismos es un imperio convenientemente dirigido, gobernado. En segundo lugar, dice Platón, el imperio de Ciro era bueno en cuanto el ejército estaba constituido de tal manera que los soldados eran amigos de los jefes y, al serlo, aceptaban exponerse al peligro bajo sus órdenes. La tercera y última característica del imperio de Ciro era que, si entre las personas que rodeaban al soberano había alguien inteligente y capaz de dar buenos consejos, el rey, despojado a la sazón de cualquier tipo de celos, le concedía entera libertad de palabra (*parrhesía*). Y no sólo le concedía entera libertad de palabra, sino que recompensaba, honraba a todos los que se habían mostrado capaces de aconsejarlo como era debido. Con ello, con esa libertad así otorgada a sus consejeros más inteligentes para que hablaran como quisiesen, brindaba la oportunidad de sacar a la luz, en interés de todo el mundo, las capacidades de su consejero. De ese modo, concluye el texto, todo prosperaba entre los persas gracias a la libertad (*eleuthería*), gracias a la amistad (*philia*) y gracias a la comunidad de opiniones, la colaboración (la *koinonía*: la comunidad).<sup>13</sup>

<sup>13</sup> “Es un hecho que los persas, cuando bajo Ciro se situaban en el justo medio entre servidumbre y libertad, comenzaron por ser libres para llegar a ser a continuación los amos de una gran cantidad de otros pueblos: jefes que daban a aquellos a quienes mandaban el regalo de la libertad y los elevaban a un nivel igual al suyo; soldados que para sus generales eran más bien amigos; ardorosos además para ofrecerse a los peligros. Y, si había entre ellos uno que fuera inteligente y capaz de dar buenos consejos, el rey, exento a su respecto de celos algunos, y decidido al contrario a otorgar completa libertad de palabra [*didontos de parrhesian*] y distinciones honoríficas a quienquiera fuese capaz de aconsejarlo, le brindaba la oportunidad de sacar a la luz, en

Creo entonces que ese texto es muy interesante, porque en él vemos el mantenimiento de una serie de valores, el mantenimiento de cierta temática propia de la *parrhesía*, y al mismo tiempo un desplazamiento, una transformación de esa temática que le permite ajustarse a un contexto político del todo diferente, que es el del poder autocrático. En efecto, en la *parrhesía* democrática cada uno tenía pues el derecho a hablar. Era preciso además que quienes hablasen fueran los más capaces. Y ése era uno de los problemas propios del funcionamiento de la democracia. Aquí, el mismo problema, el mismo tema: entre los consejeros del príncipe, hay algunos que son más competentes que otros. Y el trabajo del príncipe, su función, consistirá justamente en distinguir entre sus consejeros al más apto, el más inteligente, el más capaz.

Segundo, en la *parrhesía* democrática, quien hablaba corría el riesgo —y ése era el peligro intrínseco de la *parrhesía*— de que sus empresas no resultaran como lo había pensado. Existía asimismo el riesgo, aun más grave o más inmediato y serio, de disgustar a la asamblea y ser expulsado, eventualmente exiliado de la ciudad, echado, y perder los derechos de ciudadanía, etc. El mismo peligro en el campo del poder autocrático, y la tarea del príncipe consistirá precisamente —es en sustancia lo que hace Ciro— en velar por que el individuo que tome la palabra, delante de él y frente a él, no sea amenazado por su propia libertad de palabra. Ciro concedía “entera libertad de palabra” y “honraba a quien fuera capaz de aconsejarlo”.<sup>14</sup> Tenemos aquí la idea de lo que podríamos llamar pacto parresiástico. El soberano debe procurar abrir un espacio dentro del cual el decir veraz de su consejero pueda formularse y aparecer, y, al dar lugar a esa libertad, se compromete a no sancionar a su consejero ni obrar con rigor contra él.

Por último, el tercer elemento importante para recordar: la característica típica de la *parrhesía* democrática era que sólo podía actuar efectivamente con la condición de que algunos de los ciudadanos se distinguieran de los demás y, gracias al ascendiente conseguido sobre la asamblea del pueblo, la guiaran hacia donde correspondía. La *parrhesía* era, en la igualdad democrática, un principio de diferenciación, una cesura. Ahora bien, como verán, en el caso del

---

interés de todo el mundo, sus capacidades intelectuales. En consecuencia, entre ellos todo progresaba en esos tiempos, gracias a la libertad [*eleutherian*], la amistad, la colaboración [*philtan kai nou koinonian*]” (Platón, *Les Lois*, libro III, 694a-b, *op. cit.*).

<sup>14</sup> *Ibid.*

buen imperio de Ciro la *parrhesía* es la forma más manifiesta de todo un proceso que garantiza, según Platón, el funcionamiento adecuado del imperio, a saber, que todas las diferencias jerárquicas que puede haber entre el soberano y los otros, entre su entorno y el resto de los ciudadanos, entre los oficiales y los soldados, entre los vencedores y los vencidos, quedan en cierto modo atenuadas o compensadas por la constitución de una serie de relaciones que a lo largo del texto se designan como relaciones de amistad. La *philia* unirá a los vencedores y a los vencidos, la *philia* une a los soldados y a sus oficiales, y con la misma *philia*, la misma amistad, el soberano escuchará al consejero que le dice la verdad; y también esta *philia* va a hacer que el consejero se vea necesariamente ante la exigencia o, en todo caso, se incline a hablar y decir la verdad al príncipe [...]. Y así, dice el texto, el imperio entero podrá funcionar y marchar, según los principios de *eleuthería* (una libertad), libertad que no tendrá la forma constitucional de los derechos políticos compartidos; será la libertad de palabra. Esta libertad de palabra va a dar lugar a una *philia* (una amistad). Y esa amistad asegurará a través de todo el territorio imperial, para vencedores o vencidos, soldados y oficiales, cortesanos y otros habitantes del imperio, soberano y entorno, la *koinonía*.<sup>15</sup> Esa libertad de palabra, esa *parrhesía*, es por lo tanto la forma concreta de la libertad en la autocracia. Es la base de la amistad—amistad entre los diferentes niveles jerárquicos del Estado—y la colaboración, la *koinonía* que garantiza la unidad del imperio en su totalidad.

El tercero y último texto también lo encontramos en las *Leyes*, libro VIII, párrafo 835 y siguientes. Es un texto bastante curioso. En ese libro VIII de las *Leyes*, como recordarán, el problema abordado es, a grandes rasgos, el de quién debe asegurar el orden moral, el orden religioso, el orden cívico de la ciudad. Toda la primera parte de ese libro está dedicada a la organización de las fiestas religiosas, la organización de los coros y el canto coral, los ejercicios militares, y además a la legislación y el régimen de los placeres y más precisamente de la vida sexual. El pasaje sobre la *parrhesía* está en el centro de esta serie de consideraciones, entre lo concerniente a las fiestas religiosas y los ejercicios militares, por un lado, y el régimen sexual. Al principio mismo del libro, un pasaje indica que esas prácticas (fiestas religiosas, canto coral, ejercicios militares, etc.) son absolutamente indispensables para la ciudad y que, cuando faltan, las *politeiai* (las ciudades) no constituyen verdaderas organizaciones, [sino que] son con-

<sup>15</sup> Cf. *supra*, nota 13.

juntos de individuos mezclados entre sí y que disputan agrupados en "facciones".<sup>16</sup> Para que la ciudad conforme una organización coherente, es menester pues que existan esos diferentes elementos, que serán: las fiestas religiosas, el canto coral, el ejercicio militar y también la vida sexual, dotada de un buen orden. Ahora bien, ¿qué hace falta para establecer esa unidad, esa organización social unitaria y sólida? Hace falta que haya una autoridad, dice Platón, que se ejerza de buen grado sobre personas que la acepten también de buen grado, una autoridad tal que los ciudadanos puedan obedecer, y puedan obedecer por querer efectivamente hacerlo. Por consiguiente, se trata de que los ciudadanos se convenzan, se convenzan personalmente, de la validez de la ley que se les impone, y que en cierto modo la hagan suya. Y en ese momento aparece la necesidad de la *parrhesía*. La *parrhesía* es el discurso verdadero que alguien debe pronunciar en la ciudad para convencer a los ciudadanos de la necesidad de obedecer, al menos de obedecer en ese aspecto del orden de la ciudad que es el más difícil de conseguir, precisamente la vida individual de los ciudadanos y la vida de su alma o, mejor, la vida de su cuerpo, es decir de sus deseos y sus placeres. De tal modo, en el momento de abordar el análisis de la legislación sexual, Platón escribe: he aquí ahora

un tema de no poca importancia, en que es difícil hacerse escuchar y correspondería sobre todo al dios actuar, si fuera posible, de alguna manera, que las prescripciones necesarias proviniesen de él; de hecho, parece que hace falta un hombre, un hombre audaz, un hombre que, al poner la franqueza [*parrhesía*] por encima de todo, proclame lo que cree mejor para la ciudad y los ciudadanos, ordene, ante esas almas corrompidas, lo que entraña y reclama toda nuestra constitución, diga "no" a todas nuestras pasiones más poderosas y, sin contar con nadie que lo apoye, solo, siga la voz exclusiva de la razón.<sup>17</sup>

Este texto es curioso porque, una vez más, nos encontramos en la descripción de una ciudad ideal, donde puede pensarse precisamente que su organización misma, las leyes que se prevén, la jerarquía de las magistraturas, la manera de definir las funciones, todo eso, constituye en cierto modo el lazo fundamental entre la organización de la ciudad y la verdad. La verdad ha estado presente en

<sup>16</sup> Platón, *Les Lois*, libro VIII, 832c, trad. de Édouard des Places, París, Les Belles Lettres, 1965, p. 71.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 835b-c, pp. 74 y 75.

el espíritu del legislador, y una vez que éste ha formulado su sistema de leyes, ¿qué necesidad hay además de algún otro que diga la verdad? Ahora bien, eso es justamente lo que vemos en este texto. Estamos en un sistema de leyes, todo se ha arreglado y las magistraturas son como corresponde. Y resulta que, en el momento de abordar el problema de la vida de los individuos, la vida de su cuerpo y sus deseos, necesitamos a algún otro. Eventualmente un dios, pero si el dios no aparece, pues bien, nos hará falta un hombre. ¿Y qué deberá hacer ese hombre? Será él quien, eventualmente solo, sin la ayuda de nadie, hablando solo en nombre de la razón, se dirija a los individuos y les diga con toda franqueza la verdad, una verdad que debe persuadirlos, y persuadirlos de comportarse como deben. Creo que tenemos aquí la idea de una especie de complemento de *parrhesía*, papel que la organización de la ciudad, el orden de las leyes, por racional que sea, jamás podrá cumplir. Sea la ciudad ideal, sea el orden perfecto, tengan los magistrados la mejor formación posible, ejérzense sus funciones exactamente como es debido: y bien, para que los ciudadanos se comporten como corresponde en el orden de la ciudad y constituyan la organización coherente que ésta requiere para sobrevivir, necesitarán además un discurso de verdad complementario, será menester que alguien se dirija a ellos con toda franqueza, con el lenguaje de la razón y la verdad, y de ese modo los persuada. Y de tal manera el texto señala a un parresiasta complementario, como guía moral de los individuos, pero guía moral de los individuos en su totalidad, una suerte de alto funcionario moral de la ciudad. Advertirán que también en este caso la *parrhesía* aparece en su complejidad o su doble articulación: la *parrhesía* es en efecto lo que la ciudad necesita para gobernarse, pero también lo que debe actuar sobre el alma de los ciudadanos para que sean ciudadanos como es debido en esa ciudad, aun cuando esté bien gobernada.

Esta mañana me habría gustado, desde luego, explicarles el texto de *Gorgias*,<sup>18</sup> pero de todas formas lo tocaremos cuando hablemos del problema de la guía de las almas individuales. Es un texto donde la *parrhesía* está, justamente, dissociada por completo del problema político, donde sólo se trata de ella como prueba de un alma contra otra, aquello por lo cual la verdad podrá transmitirse de un alma a otra. Sea como fuere, lo que quería mostrarles con los tres textos de Platón de los que les he hablado, y con el eventual agregado del *Gorgias*, es que en ellos vemos desconectarse o, más bien, abrirse el abanico del problema de la *parrhesía*.

<sup>18</sup> Cf. *infra*, pp. 368-378, el análisis del texto en la clase del 9 de marzo, segunda hora.

Esta *parrhesía* cívica, política, ligada a la democracia y al problema del ascendiente de algunos sobre otros, ese problema de la *parrhesía*, asume nuevos aspectos a través de los textos de Platón. Por una parte, es el problema de la *parrhesía* en un contexto distinto del contexto democrático; es el problema de la *parrhesía* como acción a ejercer, no sólo sobre el cuerpo de la ciudad entera, sino sobre el alma de los individuos, trátase del alma del príncipe o del alma de los ciudadanos; y para terminar, vemos que el problema de la *parrhesía* surge como el problema de la acción filosófica propiamente dicha.

Es eso lo que se desarrolla claramente, entonces, en otra serie de textos de Platón de los que querría hablarles en la segunda hora: las cartas, textos platónicos que muestran que la *parrhesía* puede desplegarse en cuanto uno es filósofo, y a partir de la filosofía. Eso es lo que voy a intentar explicarles dentro de algunos minutos.

## Clase del 9 de febrero de 1983

### Segunda hora

*Las Cartas de Platón: situación – Estudio de la carta v: la foné de las constituciones; las razones de una falta de compromiso – Estudio de la carta vii – Historia de Dión – Autobiografía política de Platón – El viaje a Sicilia – Por qué Platón acepta: el kairós; la philía; el ergon.*

[...]\* QUERRÍA AHORA HABLARLES de varios textos que encontramos en las cartas de Platón, o atribuidas a él. Las cartas son interesantes, porque se trata de documentos que atestiguan, si no lo que fue el papel concreto de los filósofos de la escuela platónica en la vida política de Grecia, sí al menos su manera de concebir esa intervención posible y cómo querían ser reconocidos en el papel de enunciadores de la verdad en el campo de la política griega. Como saben, las cartas de Platón son textos controvertidos en grado sumo, que se

\* La clase empieza así:

—Ahora querría responderles, no a una objeción teórica, sino a una cuestión práctica. Alguien, la vez pasada, me decía: sea como fuere, estas dos horas se hacen muy largas; y además, parar cinco minutos y volver a empezar desorganiza todo. ¿Qué piensan? Yo prefiero más bien esta fórmula.

—Su sistema es válido, es mejor descansar un poco.

—¿Están a favor de las dos horas con una pequeña interrupción? Habría la posibilidad de una hora y media sin interrupción... ¿No, prefieren lo otro? ¡Adviertan que, de todas formas, es bastante cansador para la víctima! [*Se ríe.*] Entonces, vamos a seguir así. Por otra parte, no estoy muy satisfecho con todo lo que les cuento esta mañana. Lo cierto es que son análisis de textos que habría que hacer en una clase privada. Hablar de textos que ustedes no tienen a la vista, que no se pueden discutir, es un poco...

reunieron en un momento relativamente tardío de la Antigüedad, una época en que las compilaciones de cartas —reales o ficticias, por lo demás— constituían un género de importancia. Durante cierto tiempo, a lo largo de casi todo el siglo XIX, la crítica, drástica, negó la autenticidad de todas esas cartas. Hoy se admite, de manera general, que la carta VI, sobre todo la gran carta VII y también la carta VIII serían auténticas o, en todo caso, se habrían originado en medios extremadamente cercanos al propio Platón, mientras que otras son sin duda mucho más tardías y no fueron escritas ni por él ni por su entorno inmediato. No por ello el conjunto deja de ser interesante, toda vez que son textos salidos de medios platónicos y que ponen de manifiesto el hecho de que la Academia, fuera en vida de Platón o luego de su muerte, consideraba que la actividad filosófica podía ser un foco no sólo de reflexión sobre la política sino, diría yo, de reflexión e intervención políticas. Es un hecho comprobado, además, y que Plutarco cuenta en su texto antiepicúreo “Contra Colotes”,<sup>1</sup> donde recuerda que, en tanto que los epicúreos siempre se burlaron de la política, un filósofo como Platón y sus discípulos se preocuparon mucho más —y en esto radica su valor— por participar en la vida política y dar consejos a sus contemporáneos. Y menciona a los diferentes discípulos a quienes Platón, durante su vida, envió a dar consejos a los distintos soberanos. Tomemos pues esos textos, con prescindencia de todo problema de autenticidad, como testimonios de esta intervención política, destacando, por supuesto, que dichas intervenciones políticas, platónicas pero sobre todo posplatónicas, se sitúan en un contexto político que es el de la decadencia de las ciudades y las democracias griegas. Es la época del establecimiento de las grandes monarquías helenísticas, en las cuales los problemas políticos, justamente, van a desplazarse en su totalidad del ámbito del ágora [al de] la *ekklestía*. Aun cuando la democracia municipal todavía pueda funcionar, los problemas políticos esenciales van a pasar del ágora, que en cierto modo se municipaliza, a la corte de los soberanos. La apuesta será ahora el papel de la filosofía en esa corte. El escenario es el soberano, el escenario es la corte, el escenario es el entorno del soberano. Y allí se situará, sin duda durante varios siglos, el escenario político fundamental. [De] esas cartas, querría ocuparme de dos o tres.

<sup>1</sup> Plutarco, “Contre l’Épicurien Colotès”, en *Les Œuvres morales & mêlées*, vol. 2, trad. de Jacques Amyot, París, Michel de Vascosan, 1575 [trad. esp.: “Contra Colotes”, en *Obras morales y de costumbres*, vol. 12, Madrid, Gredos, 2004].

La primera, que no se atribuye a Platón pero que sería bastante antigua, es a mi juicio de extremo interés. Es la carta v. No es una carta de Platón, y a buen seguro tampoco es una carta real, lo cual no quiere decir que no haya sido escrita por platónicos. Pero esa carta, como sin duda también la carta vii, que sí se atribuye a Platón, es una carta ficticia, es decir destinada a circular como un manifiesto, un pequeño tratado, una especie de carta abierta, si se quiere, mediante la cual se tomaba como testigo al público, en todo caso al público culto. La carta v es interesante por la siguiente razón: estaba dirigida a Perdicas, que era el hermano de Filipo y reinó algún tiempo en Macedonia. Y la carta supone que Platón le ha enviado a su discípulo Eufreo. Digo "supone". De hecho, es cierto que Platón había enviado a su discípulo Eufreo, pero es muy probable y hasta seguro que la carta no se mandó a Perdicas en ese mismo momento. Se trata de un texto más tardío, que justifica un gesto que Platón había hecho efectivamente al enviar a su discípulo a ver a Perdicas. En esa carta van a plantearse dos preguntas que conciernen al papel de la filosofía y del filósofo como [consejero] político. Primera pregunta: ¿qué significa dar consejos políticos a constituciones, a gobiernos que son muy diferentes entre sí? ¿El papel de consejero no consistiría más bien en decir cuál es la mejor *politeia* (la mejor constitución)? Esta pregunta no se plantea así, de manera directa y contundente en el texto, pero está claro que éste responde a esa objeción. ¿Es conveniente dar consejos a cualquier tipo de gobierno, sea monárquico o autocrático? ¿La cuestión de la filosofía no pasa por decir cuál es el mejor de los gobiernos? Para responder a estos interrogantes implícitos que atraviesan el texto —bastante breve, por otra parte: tres páginas—, Platón dice esto: hay que comparar cada constitución (cada *politeia*) con un ser vivo. Y como cada ser vivo, cada *politeia* tiene su propia voz (*phoné*). Tiene su propia voz, y cuando una *politeia* utiliza su propia voz para hablar, la voz que le es adecuada por naturaleza, la que se le ha destinado por naturaleza, cuando la *politeia* habla mediante su propia *phoné* para dirigirse a los hombres o a los dioses, pues bien, en ese momento la *politeia* prospera y se mantiene. Está salvada. En cambio, cuando una *politeia* imita la *phoné* (la voz) de otra, se pierde.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> "Cada uno de los gobiernos tiene, en efecto, su lengua, como si fueran seres vivos [*estin gar de tis phoné ton politeion hekastes kathaperéi tinón zoon*]. Una es la de la democracia, otra la de la oligarquía, otra la de la monarquía [...]. Todo Estado que habla su propio idioma frente a los dioses y los hombres y actúa de conformidad con él, prospera siempre y se conserva, pero,

Este pasaje es interesante, en primer lugar por la comparación que es preciso hacer con un texto [de] la *República* que también se ocupa de la *phoné* y la *politeia* o, en todo caso, de la *phoné* y la manera como debe entenderse lo que se formula como voz en el cuerpo político. Se trata de un texto del libro VI de la *República* (493a y siguientes). En él, se dice que el conjunto de los ciudadanos (el *plethos*, la masa) es como un animal, y que quienes quieren guiar esa masa de ciudadanos están obligados a aprender, en cierto modo, cuál es la voz del animal constituido por ella. Y es menester comprender sus gruñidos, es menester comprender sus enojos, es menester comprender sus deseos, y así será posible guiarlo.<sup>3</sup> Con una salvedad: en ese texto de la *República*, el análisis del papel que debe tener el gobernante con respecto a la *phoné* es una descripción crítica. Es crítica en el sentido de que, primero, no se trata con toda exactitud de la *politeia*, de la constitución propiamente dicha. Se trata de la masa, del *plethos*, precisamente esa masa amorfa o, mejor, polimorfa, abigarrada, que constituye la asamblea de los ciudadanos, la masa de los ciudadanos cuando se congrega. ¿Y qué es la voz que esa masa deja oír? Es la voz de la ira, dice el texto, la voz de los apetitos, esto es, la voz de todo lo que no es racional. Y el mal jefe es justamente aquel que, tras aprender a comprender ese vocabulario del deseo, va a hacerle eco y a guiar a esta masa de ciudadanos en el sentido en que ella quiere.

Si se lo compara con este texto, el que se encuentra en la carta V es, como ven, diferente, a pesar de la comparación con la multitud. Pues en el texto de la carta V vemos en primer lugar que no se trata de *plethos* sino de *politeia*, es decir la constitución, la constitución en lo que tiene de articulado, en sus distintas formas, sea una democracia, una aristocracia, una oligarquía o una monarquía. Se trata de la *politeia*, de la *politeia* en su estructura, dotada de una *phoné* que debe ajustarse a lo que en su esencia es la propia *politeia*. Y cuando

---

de imitar otro, parece" (Platón, carta V, 321d-e, en *Ceuvres complètes*, vol. 13-1, *Lettres*, trad. de Joseph Souilhé, París, Les Belles Lettres, 1960, p. 23 [trad. esp.: *Cartas*, Madrid, Akal, 1993]).

<sup>3</sup> "Es como si alguien observara los movimientos instintivos y los apetitos de un animal grande y robusto, y después de haber estudiado el mejor modo de acercársele y tocarlo, en qué ocasiones y por qué causas es feroz o apacible, con qué diferentes rugidos [*phonás*] acostumbra hacerse entender y cuáles son las voces que lo amansan o lo irritan, después de haber estudiado todo esto, digo, a fuerza de experiencia y de tiempo, lo tuviera por ciencia" (Platón, *La République*, libro VI, 493a-b, trad. de Émile Chambry, París, Les Belles Lettres, 1934, p. 114 [trad. esp.: *República*, Buenos Aires, Eudeba, 1977]). Platón critica aquí a los sofistas que dan a su técnica de manipulación de las masas el nombre de ciencia).

la *phoné*, precisamente, en vez de ajustarse a lo que es la esencia misma de la *politeia*, se modela o se deja inducir por la imagen o el modelo de otra constitución, en otras palabras, cuando alguien, en la ciudad, se pone de pie y habla el lenguaje de otra constitución, la situación se descarrila y la ciudad o el Estado se pierde. En cambio, si la *phoné* siempre está adaptada a la *politeia*, pues bien, la ciudad funciona como corresponde. Podemos preguntarnos entonces por qué Platón hace ese planteo en esta carta bastante breve donde anuncia o se supone que anuncia a Perdicas el envío de su consejero. Hay que comprender el texto en sus diferentes niveles de significación. Desde luego, en ese texto manifiesto, que no está dirigido a Perdicas sino al oyente, la cuestión pasa por decir: sí, soy capaz y me parece muy lógico y normal enviar a un consejero a un gobierno, sea éste monárquico o autocrático, porque el problema no consiste tanto en definir cuál es la mejor constitución como en procurar que cada una de las *politeiai* funcione de acuerdo con su propia esencia. Vemos por lo tanto con absoluta claridad el tema que yo mencionaba hace un momento: la *parrhesía* no tiene que actuar simplemente en el marco de la democracia, sino que hay un problema parresiástico, si se quiere, un problema de la *parrhesía* que se plantea bajo cualquier forma de gobierno.

En segundo lugar, advertirán que ese envío del consejero, del filósofo, del discípulo de Platón, se inscribe en el marco donde se plantea la cuestión de la voz. Cuestión de la voz: es decir, ¿[qué] función tendrá el consejero que él envía a Perdicas? Aunque esto no se diga de manera explícita en el texto, la existencia, la presencia del planteo concerniente a la *phoné* muestra a las claras que el papel del filósofo enviado consistirá en procurar que la *phoné* así articulada en la *politeia*, en la constitución, se conforme a lo que ésta es. Y eso es lo que hacen los filósofos: formular, articular lo que se dice en un Estado, de tal manera que lo que se dice en él esté efectivamente de acuerdo con su naturaleza. Sólo un filósofo puede hacerlo, porque sólo él sabe en qué consiste la naturaleza de cada Estado. Pero su papel en este caso no es tanto decir cuál es el mejor de los Estados, aunque por otra parte pueda haber planteado esta pregunta. Como consejero, tiene que dejar de lado la cuestión del mejor de los Estados, tener en vista la naturaleza y la esencia de cada *politeia* y —esto es su *parrhesía*, su decir veraz— procurar que la voz que se formula en las discusiones, en los debates, en las diferentes opiniones expresadas, en las decisiones tomadas, sea efectivamente conforme a la *politeia*. Es el custodio de la voz de cada constitución. Velar por que esa voz se ajuste a la esencia de la constitución: tal es el

decir veraz del filósofo y del consejero. Éste no dice la verdad sobre la naturaleza de los Estados, dice la verdad con el fin de que lo que se dice esté de conformidad con la verdad del Estado.

Siempre en esa carta, se plantea una segunda cuestión, otra objeción que se hacía evidentemente a Platón o a los platónicos, y cuya respuesta debía dar la carta. La primera era, entonces: ¿cómo puede ser posible que se envíe un filósofo consejero a un autócrata? Hemos visto la respuesta. La segunda pregunta es: ¿por qué no haber dado consejos a la propia Atenas? Si se han mantenido en silencio en Atenas (Platón o la gente de la Academia), ¿por qué se dirigen a un rey para darle consejos? Pues bien, la respuesta que el redactor del texto atribuye a Platón es: en Atenas, el pueblo se ha entregado desde hace tiempo, mucho tiempo, a costumbres tan malas que ya no es posible reformarlo. Si quisiera dar consejos a un pueblo ateniense que está ahora tan lejos de toda verdad, Platón correría riesgos por nada.<sup>4</sup> Tenemos aquí, entonces, la imagen, la referencia a la mala *parrhesía* en una ciudad democrática. En la ciudad democrática de Atenas, las cosas han llegado a tal punto que ya no se puede utilizar el lenguaje, ya no se puede procurar que la *phoné* esté conforme a lo que es la esencia misma de la democracia. Las cosas han llegado a tal punto que quien tratara de hacer oír la voz de la verdadera democracia, en esa democracia ahora perdida, correría el riesgo de todos los parresiastas, pero un riesgo que ya no merece la pena correr, porque no puede haber acción posible, cambio posible. Uno se pondría en peligro para nada, y eso es lo que Platón [se] niega a hacer. Por eso se calla en Atenas, donde la *parrhesía* ya no es posible. Pero envía o se supone que envía a su discípulo a Perdicas, dado que en ese caso espera hacer oír la *phoné* de la verdadera monarquía a un monarca que está listo a escuchar el discurso del filósofo. Eso es lo que encontramos en la carta v.

Ahora querría pasar a la carta VII, que es sin duda la gran carta en que Platón cuenta lo que ha sido su trayectoria real de consejero político y hace a la vez la teoría de lo que puede y debe ser el consejo político de un filósofo a un tirano.

<sup>4</sup> "Tal vez, al escucharme hablar, dirán: 'Platón, según parece, pretende conocer lo que es ventajoso para la democracia, siendo así que, cuando le era posible hablar al pueblo y darle excelentes consejos, jamás se puso de pie para hacer oír su voz'. A esto, responde: Platón nació muy tarde en su patria, halló al pueblo ya demasiado viejo y formado por los ancestros en toda clase de hábitos de vida opuestos a sus consejos. ¡Ah!, es cierto, se habría sentido en efecto muy dichoso de dárselos, si no hubiese pensado que de ese modo se exponía a una pura pérdida, sin posibilidad alguna de éxito" (Platón, carta v, 322a-b, en *Letres, op. cit.*, p. 24).

Perdonen, voy a recordar muy brevemente el contexto histórico que es un poco enredado, y trataré de no perderme demasiado en él. Como saben, se trata de las relaciones entre Platón y Dionisio de Siracusa, Platón y Dionisio el Joven. Supongo que recuerdan la situación. Estaba entonces ese tirano de Siracusa que era Dionisio el Viejo, que había ejercido sobre la ciudad un poder despótico, tiránico, y además había logrado dominar la totalidad o parte de Sicilia. Y en su vejez, este Dionisio se había casado con una mujer joven cuyo hermano, muy joven, era Dión. Tenemos pues estos dos personajes: Dionisio el Viejo y Dión, su muy joven cuñado.

Dionisio muere, desaparece, y en ese momento Dión, a quien Platón ya había conocido en un viaje a Sicilia, le pide que vuelva a la isla para desempeñarse como consejero político y pedagogo al mismo tiempo de Dionisio el Joven, hijo de Dionisio el Viejo y heredero del poder. Es el segundo viaje de Platón. Paso por alto las peripecias. Las cosas, en efecto, transcurrieron muy mal, según cuenta Plutarco en el episodio al que me refería hace un rato. Dión se exilia, Platón regresa a Grecia y al cabo de un tiempo Dionisio el Joven vuelve a convocarlo y le dice: sí, de acuerdo, es cierto que exilié a Dión, pero voy a permitirle regresar. Sin embargo, sólo lo haré con la condición de que tú vuelvas. Y Platón, en consecuencia, viaja por tercera vez a Sicilia y por segunda vez como consejero de Dionisio, en lo que será su última estadía en la isla. También ahora las cosas resultan muy mal. Platón se marcha sin que el acuerdo hecho con Dión se haya respetado, sin que Dión haya regresado a Sicilia ni recuperado sus derechos. Platón, entonces, se marcha por tercera vez, luego de esa tercera estadía. La lucha entre Dionisio y Dión continúa. Finalmente, Dionisio es expulsado y Dión toma el poder. Nueva peripecia: durante las diferentes luchas intestinas que se libran en Siracusa en esos momentos, Dión es asesinado. Y su familia y sus amigos escriben de nuevo a Platón o, en todo caso, se ponen en contacto con él para pedir su intervención como consejero, en cierto modo por cuarta vez. Primero, había sido el maestro de Dión. Luego viajó dos veces para aconsejar a Dionisio. Y ahora los allegados de Dión, tras la muerte de éste, le piden [que vuelva].

La carta se sitúa ahí. Es, pues, una carta claramente ubicada al final de todos esos episodios sicilianos de Platón, y que va a constituir una especie de balance. Platón cuenta todo lo que pasó desde su juventud, toda su carrera política y por qué llegó a hacer lo que hizo. Al mismo tiempo, presenta la teoría del consejo político. Y yo creo que si la lectura de la *República* y de las *Leyes* es, por

supuesto, absolutamente indispensable en la historia de la filosofía y el pensamiento políticos, la lectura de las cartas de Platón, y en especial de esta séptima carta, es muy interesante porque nos deja ver otra vertiente del pensamiento político cuya genealogía querría hacer aquí, que es el pensamiento político como consejo de la acción política, el pensamiento político como racionalización de la acción política, mucho más que como fundamento del derecho o de la organización de la ciudad. El pensamiento político ya no se sitúa del lado del contrato fundamental, sino del lado de la racionalización de la acción política, la filosofía como consejo. Pues bien, si se hiciera esta historia, creo sin lugar a dudas que la séptima carta sería algo de importancia.

Entonces, les resumo un poco lo que encontramos en esa séptima carta: en primer lugar, todo ese aspecto de autobiografía política de Platón. Éste recuerda lo que podríamos llamar su doble decepción, cuando, joven ateniense perteneciente a la alta aristocracia, por una parte, y alumno de Sócrates, por otra, ve desarrollarse a su alrededor una serie de episodios y, más precisamente, los dos grandes acontecimientos que son algo así como la ejemplificación de dos formas de gobierno: primero, el régimen de los Treinta, y segundo, el retorno a la democracia. Platón, en efecto, menciona como su primera experiencia política —en una época en que debía ser extremadamente joven— el derrocamiento de la democracia ateniense, comprometida por los clamorosos fracasos de la guerra del Peloponeso, por parte de un grupo de aristócratas, [entre] los cuales encontramos a Critias y Cármides, es decir parientes [de] Platón —Cármides lo era sin duda, y Critias... no me acuerdo—,<sup>5</sup> sea como fuere, alumnos de Sócrates, gente allegada al círculo de Sócrates. Resulta entonces que esa gente toma el poder. Platón explica cuánto lo seduce o le interesa, en todo caso, esa nueva forma de vida política en Atenas, pero también cuánto lo decepciona, y de inmediato. Lo decepciona de inmediato la violencia desencadenada bajo ese gobierno, y en particular el hecho de que [se proceda a efectuar] detenciones arbitrarias. Y para [hacerlo] intervenir en una de esas detenciones arbitrarias, los tiranos piden a Sócrates que participe en una acción judicial ilegal, pero Sócrates se niega. Se niega y de ese modo da, en cuanto filósofo, un ejemplo de

<sup>5</sup> Cármides era tío materno de Platón (fue uno de los Diez encargados de la vigilancia política de El Pireo), y Critias, primo de su madre (fue uno de los jefes indiscutidos del ala extremista de los Treinta). Ambos murieron en 403 durante una batalla en la cual los demócratas intentaron recuperar El Pireo.

resistencia filosófica a un poder político, ejemplo de *parrhesía* que va a ser durante mucho tiempo un modelo [de] actitud filosófica frente al poder: la resistencia individual del filósofo. Luego del régimen de los Treinta y su derrocamiento, retorno a la democracia. Y en este punto Platón recuerda también cuánto simpatizó con esa democracia en sus primeras acciones. Pero surge el segundo episodio, negativo y simétrico del primero, y que vuelve a girar en torno a Sócrates: esta vez no es un Sócrates que se niega a obedecer al gobierno y da un ejemplo de resistencia, sino, al contrario, un Sócrates perseguido por el gobierno democrático, a causa de presuntas relaciones con el gobierno anterior. Y a despecho de la resistencia que había manifestado, Sócrates es detenido y ejecutado. Dos experiencias (oligarquía, democracia), negativas una y otra.

De esas dos experiencias que recuerda, Platón saca en su carta una conclusión muy interesante: luego de ellas, se ha dado cuenta, dice, de que ya no es posible librar una acción política. Y ya no es posible hacerlo porque faltan dos elementos. Primero, faltan los amigos (los *philoí*, los *hetairoí*), esto es: en una ciudad mal gobernada, las relaciones personales de amistad, los vínculos que pueden unir a los hombres y constituirlos de alguna manera en grupos de presión, gracias a los cuales y a través de los cuales se podrá conquistar el poder y guiar la ciudad, esas relaciones de amistad, ya no son posibles.<sup>6</sup> Segundo, dice Platón, faltan las ocasiones (*kairói*). La ocasión es el buen momento, y éste se define por el hecho de que, en un momento dado, podría haber algo así como una escampada, una mejoría, un instante favorable para adueñarse del poder. Ahora bien, las cosas, sigue diciendo Platón, van de mal en peor y la ocasión nunca se presenta.<sup>7</sup> Por consiguiente, sin amigos, sin esa comunidad libre de individuos y sin la ocasión definida por las circunstancias, queda descartada la intención de actuar en el orden de la política. Entonces, ¿qué hacer? Y bien, dice, tras comprender que no es posible actuar en el orden de la ciudad, sin amigos y sin ocasión, es menester llegar a esta conclusión, que Platón formula

<sup>6</sup> "Al ver esto y ver a los hombres que conducían la política, cuanto más consideraba las leyes y las costumbres y más avanzada era también mi edad, más difícil me parecía administrar adecuadamente los asuntos del Estado. Por una parte, sin amigos ni colaboradores fieles [*aneu philon andrón kai hetairon pistón*], eso no me parecía posible" (Platón, carta VII, 325d, en *Letres*, op. cit., p. 29).

<sup>7</sup> "No dejaba, sin embargo, de atisbar los signos posibles de una mejora en esos acontecimientos y especialmente en el régimen político, pero siempre esperaba, para actuar, el buen momento [*tou de prattein au perimenein aei kairous*]" (*ibid.*, 325d-326a).

y que, palabras más palabras menos, es el famoso texto que encontramos en el libro v de la *República*, 473d, a saber, que ahora será preciso que los filósofos lleguen al poder (*eis arkhás*: una palabra técnica que designa el ejercicio mismo de la magistratura; los *arkhái* son las magistraturas, las responsabilidades políticas). Es necesario pues que los filósofos se hagan cargo de las responsabilidades políticas y que los jefes, quienes tienen la *dynasteia* (*dynastéuontes*, dice el texto), se pongan a filosofar realmente.<sup>8</sup> Sólo la adecuación del ejercicio y la práctica de la filosofía al ejercicio y la práctica del poder hará posible en lo sucesivo aquello que, en el funcionamiento sea de la oligarquía o de la democracia, había terminado por ser imposible.

Creo entonces que hay que entender una cosa. Y es que ese recurso a la filosofía, esa coincidencia deseada entre el ejercicio de la filosofía y el ejercicio del poder, Platón la presenta en el texto —es preciso atribuirle su importancia— como la consecuencia de una imposibilidad, es decir como el hecho de que el juego político hasta entonces habitual de la *parrhesía* (del decir veraz) en el campo de la democracia o en el campo de la ciudad ateniense, ya no es posible. El decir veraz ya no tiene lugar en el mero campo político; esto es, todo lo que habíamos visto formulado con bastante claridad, fuera en el texto de Eurípides, por ejemplo, fuera luego a través de Isócrates, a saber, que la *parrhesía* debe caracterizar la acción de algunos ciudadanos en cuanto tales con respecto a los otros, pues bien, de aquí en más la que debe dar esa *parrhesía* ya no es la ciudadanía, y tampoco el ascendiente moral o social ejercido por algunos sobre otros. La *parrhesía* [...], el decir veraz en el orden de la política, sólo puede fundarse en la filosofía. No se trata sólo de que esa *parrhesía*, ese decir veraz, se refiera a un discurso filosófico exterior, sino que el decir veraz en el campo de la política no puede ser realmente más que el decir veraz filosófico. Y éste y el decir veraz político deben identificarse, en la medida misma en que ninguno de los mecanismos políticos de los que Platón ha sido testigo puede asegurar el justo juego de esa *parrhesía*. Ese juego peligroso y arriesgado del que les había hablado ya no es posible. Me parece que ese derecho absoluto de la filosofía sobre el discurso político es indudablemente central en esta concepción de Platón.

<sup>8</sup> “Por lo tanto, los males no cesarán para los hombres mientras la raza de los puros y auténticos filósofos no llegue al poder [*eis arkhás elthe tas politikás*] o los jefes de la ciudad [*ton dynasteuonton*], por una gracia divina, no se pongan verdaderamente a filosofar” (Platón, carta VII, 326a-b, en *Letres*, op. cit., p. 30).

Luego del recordatorio autobiográfico de su juventud, de sus experiencias políticas y de la conclusión que saca de éstas en lo concerniente a la relación entre el poder y la filosofía, Platón menciona [sus] dos primeros viajes a Sicilia. Cuenta el primer viaje que, de algún modo, hizo a título privado, cuando conoció a Dión y éste, todavía joven y siempre durante el reinado de Dionisio el Viejo, mostraba interés en la filosofía. Y recuerda, por una parte, cuánto lo había sorprendido la situación de libertinaje, lujuria, relajamiento moral en la cual vivían Siracusa y el entorno de Dionisio el Viejo y, al contrario, cómo lo habían asombrado la virtud y las cualidades del joven Dión.<sup>9</sup> Luego menciona, tras la muerte de Dionisio el Viejo, la gestión que Dión hizo ante él, cuando, muerto ya el tirano, entonces, Dionisio el Joven estaba en el poder. Y Dión, por tanto, acude a Platón y (esto es lo que este último evoca) le dice en principio que Dionisio el Joven (el nuevo tirano, el nuevo déspota, o en todo caso el nuevo monarca de Siracusa) y sus allegados están dispuestos a escuchar las lecciones de la filosofía.<sup>10</sup> Platón, citando o refiriéndose, al menos en estilo indirecto, a lo que Dión le ha dicho, señala: las circunstancias jamás fueron tan favorables como ahora para realizar, gracias a Dionisio el Joven y su círculo, "la unión de la filosofía y la conducción de las grandes ciudades en los mismos hombres".<sup>11</sup> Aquí tenemos la definición exacta del *kairós* que había faltado en las experiencias de la democracia o la oligarquía en Atenas. Tenemos un *kairós*<sup>12</sup> en el cual, en virtud del ascenso de un joven monarca al poder y de su disposición a prestar oídos a la filosofía, va a poder realizarse esa unión del ejercicio de la filosofía y el ejercicio del poder que a juicio de Platón es hoy la única manera de hacer actuar el decir veraz en el orden de la política. Para explicar un viaje que es el segundo que hace a Sicilia, pero el primero de carácter político, Platón agrega a esa coyuntura favorable otras dos consideraciones. Una es del orden de la amistad con Dión. Platón dice, en efecto, que si hubiera rechazado la invitación de Dión, si se hubiese negado a acudir a adoctrinar a Dionisio, pues bien, éste, por carecer de la formación debida, habría podido volverse contra Dión y provocar su desdicha, y con ella la de toda la ciudad. Por lo cual

<sup>9</sup> *Ibid.*, 327a-b, p. 31.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 326c.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 328b.

<sup>12</sup> "¿Qué mejor ocasión [*tinás gar kairóus*] habríamos de esperar?", decía" (*ibid.*, 327e, p. 32).

era para él, Platón, un deber tratar de formar a Dionisio.<sup>13</sup> En segundo lugar, dice Platón, otra consideración lo ha movido a responder a la invitación de Dión. Esa consideración es interesante: no quería parecer simplemente *logos*, no ser otra cosa que discurso. No quiere ser simplemente *logos* y que lo consideren como tal. Desea mostrar que también es capaz de participar, poner manos a la obra con el *ergon* (la acción).<sup>14</sup> En este texto tenemos, claro está, la oposición muy clásica, muy constante en el vocabulario griego entre *logos* y *ergon*. Tenemos la oposición *logo* y *ergo*: en los dichos y en los hechos, en discurso y en acto, etc. Pero hay que recordar que aquí se trata justamente de la filosofía, y de la filosofía en el campo de la política. Para Platón es evidente que no ser más que el filósofo que ha escrito la *República*, es decir el que dice cómo debe ser la ciudad ideal, no es ser nada más que *logos*. Ahora bien, con respecto a la política, el filósofo no puede ser simplemente *logos*. Para no ser otra cosa que esa “verba hueca”,<sup>15</sup> es preciso que sea, que participe, que ponga directamente manos a la obra y se lance a la acción (*ergon*).

Y creo que tenemos aquí una conminación que es de absoluta importancia, y que responde un poco —se verá además dentro del texto mismo, donde resulta claro— a todo lo que encontramos en los primeros textos, los primeros diálogos platónicos, acerca de la filosofía que no debe limitarse a ser *máthesis*, sino también *áskesis*. Si es cierto que la filosofía no es simplemente el aprendizaje de un conocimiento, y también debe ser, en cambio, un modo de vida, una manera de ser, cierta relación práctica consigo mismo mediante la cual uno se forja y trabaja sobre sí, si es cierto que la filosofía debe, pues, ser *áskesis* (ascesis), el filósofo, cuando tiene que abordar no sólo el problema de sí mismo sino el de la ciudad, no puede conformarse con ser *logos* y nada más, ser el que dice la

<sup>13</sup> Platón, carta VII, 328b y 328d-e, en *Letras, op. cit.*, pp. 32 y 33.

<sup>14</sup> “Cuando reflexionaba y me preguntaba dubitativo si debía o no ponerme en camino y ceder a los ruegos, lo que hizo inclinar la balanza fue, no obstante, la idea de que si alguna vez podía proponerme la realización [*apoteléin enkheiresón*] de mis planes legislativos y políticos, ése era el momento de intentarlo: no había más que persuadir en medida suficiente a un solo hombre, y asunto concluido. Con esa disposición de ánimo, me aventuré a partir. No me impulsaban, por cierto, los motivos que algunos imaginan, pero me avergonzaba la posibilidad de pasar a mis propios ojos por un hombre de verba hueca [*me dóxaími poté emautó pantápasí logon monon atekhnós eínaí*] que nunca se decide a poner manos a la obra [*ergou de oudenós an potè hekón anthápsasthaí*]” (*ibid.*, 328b-c, pp. 32 y 33).

<sup>15</sup> *Ibid.*

verdad, sino que debe ser alguien que participa, que pone manos a la obra en el *ergon*. ¿Y qué es poner manos a la obra en el *ergon*? Ser el consejero real de un político real, en el campo de las decisiones políticas que éste tiene que tomar realmente. Y me parece que si el *logos* se relaciona en efecto con la construcción de la ciudad ideal, el *ergon* que debe completar la misión del filósofo con respecto a la política es efectivamente esa tarea del consejero político y de la elaboración, a través del alma del príncipe, de la racionalidad de la conducción real de la ciudad. Con su participación directa, mediante la *parrhesia*, en la constitución, el mantenimiento y el ejercicio de un arte de gobernar, el filósofo no será en el orden de la política un mero *logos*, sino *logos* y *ergon*, de acuerdo con el ideal mismo de la racionalidad griega. En realidad, el *logos* sólo está completo cuando es capaz de conducir hacia el *ergon* y organizarlo según los principios de racionalidad que son necesarios. Por esa razón, dice Platón, fue a encontrarse con Dión. Terminaré la vez que viene esta carta VII, y pasaremos a otros problemas planteados por la historia de la *parrhesia* y sus prácticas.

## Clase del 16 de febrero de 1983

### Primera hora

*El ergon filosófico – Comparación con el Alcibíades – Lo real de la filosofía: la alocución valerosa al poder – Primera condición de realidad: la escucha, el primer círculo – La obra filosófica: una elección; un camino; una aplicación – Lo real de la filosofía como trabajo de sí sobre sí (segundo círculo).*

LA VEZ PASADA habíamos llegado al análisis de la carta VII de Platón o atribuida a él, texto que de un modo u otro data a lo sumo de su vejez o, en el peor de los casos, de la época de sus primerísimos sucesores. Como saben, el texto se presenta como una carta, presuntamente dirigida a los amigos sicilianos de Platón, es decir el entorno de Dión, porque de todas maneras fue escrita después de la muerte de éste; una carta que se supone dirigida a los amigos de Dión y que es de hecho una suerte de manifiesto político, de carta abierta en la cual el autor expone en síntesis tres grupos de reflexiones. Primero, para justificar la conducta que ha tenido en Sicilia y con respecto a Dionisio, narra la serie de acontecimientos ocurridos: invitación, viaje, estadía, las injusticias sufridas por parte de Dionisio, las falsas promesas hechas a Platón y a Dión, etc. Segundo grupo de consideraciones, al margen de las que se referían a los acontecimientos: una especie de autobiografía política en la que Platón cuenta, retoma su trayectoria desde la juventud y en especial desde las dos grandes decepciones que experimentó en Atenas. En un principio bajo el régimen aristocrático de los Treinta, y luego en el momento de la vuelta a la democracia, sancionada por la ejecución de Sócrates. En el tercero y último grupo de consideraciones, Platón explica en términos más generales qué significa para él dar consejos a un príncipe, qué significa para él entrar al campo de la actividad política y representar el papel, el personaje del *symboulos*, el consejero en asuntos políticos ante quienes ejercen

el poder. Y habíamos llegado al punto en que Platón explica cómo y por qué se vio en la necesidad de ir a Sicilia, hacer lo que cronológicamente era su segundo viaje a la isla, pero su primer viaje político. En el transcurso del primero, como recordarán, no había hecho más que conocer a Dión. La inteligencia del personaje lo había seducido; tras enseñarle filosofía, había regresado a Atenas. Y una vez de vuelta en Grecia, había recibido un pedido de Dión para que volviera a Sicilia, pero ahora con un papel político relativamente bien definido; en todo caso, una tarea, una misión política, porque se trataba de desempeñarse como consejero político o, para decirlo con más exactitud, de pedagogo de quien acababa de heredar el poder en Siracusa, esto es, Dionisio el Joven. La pregunta a la cual Platón, en ese pasaje de la carta que me gustaría explicarles ahora, quiere responder, es la siguiente: ¿por qué aceptar ir, por qué aceptar ese pedido y ese juego político que se le propuso, por qué ir a Siracusa a reunirse con quien, de un modo u otro, era heredero de un despotismo a cuyo principio Platón era hostil? ¿Por qué aceptó la invitación?

Para dar esa explicación, Platón hace valer dos órdenes de consideraciones. Consideraciones, si se quiere, por el lado de la coyuntura, de lo que él llama precisamente *kairós* (la ocasión). Justamente a propósito de su renuncia tajante a participar de la actividad política en Atenas, aducía que, en la situación tan mala en que estaba la ciudad, no había encontrado ninguna mejoría, ninguna escapada. No había considerado en ningún momento que se presentara algo semejante a un *kairós*, a una oportunidad. Ahora bien, aquí, en Sicilia, resulta que sí surge algo semejante a una oportunidad. Es la aparición de un nuevo monarca, la juventud de ese personaje, Dionisio, el hecho de que Dión le presente a éste como alguien que quiere efectivamente entregarse a la filosofía. Se trata además de alguien cuyo entorno, animado por Dión, es muy favorable tanto a la filosofía como a Platón. Y para terminar, el último argumento importante —porque vamos a encontrarlo muy a menudo en la teoría del consejero del príncipe, el consejo del príncipe— radica en el hecho de que, a diferencia de lo que pasa en una democracia, en la que hay que persuadir a muchos, hay que persuadir a la masa (el *plethos*), aquí, en el caso de una monarquía, basta después de todo con persuadir a un hombre, y a uno solo. Persuadir a un hombre, y a uno solo, y asunto terminado.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> “No había más que persuadir lo suficiente a un solo hombre y asunto concluido” (Platón, carta VII, 328b, en *Ceuvres complètes*, vol. 13-1, *Lettres*, trad. de Joseph Souilhé, París, Les Belles Lettres, 1960, p. 33 [trad. esp.: *Cartas*, Madrid, Akal, 1993]).

Esto está en el texto de Platón. Y es el principio, el motivo por el cual, si el príncipe da en efecto una serie de signos alentadores, pues bien, puede considerarse que se está en presencia de un *kairós*. Un sólo personaje por convencer, y un personaje que parece querer dejarse convencer. Hasta aquí en lo tocante al *kairós*. Ahora, en lo concerniente al propio Platón, ¿por qué quiso aprovechar esa oportunidad tal como se presentaba? En este punto, como recordarán, Platón plantea dos motivos. Uno de ellos es la *philia*, la amistad que siente por Dión. Y el otro motivo —habíamos interrumpido justamente en él— es el hecho de que, de rechazar la misión que le propone Dión, de negarse a afrontar la tarea que de tal modo se le ofrece, Platón tendría la impresión de no ser otra cosa que *logos*, puro y simple discurso, cuando necesita, quiere tocar, poner manos a la obra en el *ergon* (es decir la tarea, el trabajo).

La vez pasada, entonces, habíamos llegado hasta aquí, y creo que el punto es importante. Es importante porque plantea una cuestión muy familiar, muy evidente, transparente, y al mismo tiempo muy mal conocida, y por otra parte porque este texto, me parece, al plantear la cuestión del *ergon* (de la tarea) filosófico a lo largo de la carta, lo hace en términos que a mi juicio son sorprendentes, cuando se los compara con los otros textos platónicos o, en todo caso, con cierta imagen e interpretación que suele darse de Platón y del platonismo tardío.

Para analizar un poco este problema del *ergon* filosófico (de la tarea filosófica) con respecto a la política, querría volver un momento, para señalar la cuestión, a un texto del que hablé el año pasado, un texto que era además bastante enigmático porque la datación genera muchas incertidumbres y porque en él se expone un perfil de la tarea filosófica que es muy diferente del que vamos a encontrar ahora. Ese texto, como recordarán, es el *Alcibiades*, ese diálogo que en unos cuantos aspectos se presenta y se da como un texto de juventud —con el mismo argumento, la misma escenografía, las mismas peripecias, el mismo tipo de personajes—, y por otro lado contiene una gran cantidad de elementos que remiten a la filosofía tardía de Platón. No importa, acaso recuerden la situación que representaba ese diálogo. También en el *Alcibiades* se trataba de la intervención del filósofo en la escena política.<sup>2</sup> Ahora bien, ¿cuál

<sup>2</sup> Sobre este punto, cf. Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, ed. de Frédéric Gros, París, Gallimard/Seuil, 2001, col. Hautes Études, clases de enero de 1982 [trad. esp.: *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002].

era la ocasión, cuál era el *kairós* que hacía que, en dicho diálogo, Platón se mezclara de alguna manera en la cuestión política? Supongo que se acuerdan de que la situación, la ocasión, era la siguiente: Alcibíades, el muy joven Alcibíades, gracias a su nacimiento, sus ascendientes, su fortuna y en general su estatus, se contaba, claro está, entre los primerísimos ciudadanos de la ciudad. Pero hacía notar con claridad o, mejor dicho, dejaba que Sócrates hiciera notar con claridad que, en realidad, no tenía en absoluto la intención de pasar toda la vida (*katabionai*)<sup>3</sup> entre los primeros, y quería ser en cambio rigurosa, exclusivamente el primero, no sólo en su ciudad, a la que ambicionaba persuadir y tomar en sus manos, sino también con respecto a todos los demás soberanos, ya que quería imponerse sobre los enemigos de Atenas, como Esparta o el rey de Persia, a quienes imaginaba como sus rivales, sus rivales personales. Y Sócrates intervenía en ese proyecto, que plantea con toda exactitud el problema de la *parrhesía* en una situación democrática. Yo decía “es el problema mismo de la *parrhesía* en un contexto democrático”, porque se trata precisamente de eso: en efecto, como cada cual tiene derecho a tomar la palabra, algunos, los primeros, tienen por tarea, por función, por papel conquistar ascendiente sobre los otros. Y el problema consiste en saber, en ese juego agonístico de los primeros con referencia a los otros y de los primeros entre ellos, si es posible, legítimo y deseable que haya uno, y uno solo —como era por otra parte el caso de Pericles— que se imponga a todos los demás.

Era el problema de la *parrhesía*. Nos encontramos en esa famosa crisis, esa famosa problemática de la *parrhesía* que marca de manera muy manifiesta el funcionamiento de la democracia y, en líneas generales, de unas cuantas instituciones políticas griegas de la época. En ese sentido, verán que, pese a la diferencia del contexto, estamos en una situación un tanto análoga [a] la de Platón cuando tiene que aconsejar a Dionisio. En aquel caso, Sócrates no debe dar consejos a un tirano, un déspota o un monarca, sino a un joven que aspira a ser el primero. Platón, en cambio, tendrá que vérselas con alguien que es el primero por estatus y herencia y por la estructura misma de la *politeia*. Pero en ambos ejemplos la

<sup>3</sup> “Si me hubieses parecido satisfecho con las ventajas que acabo de enumerar, y decidido a conformarte con ellas durante toda tu vida [*en touois katabionai*], tiempo ha que habría dejado de amarte” (Platón, *Alcibiade*, 104e-105a, trad. de Maurice Croiset, París, Les Belles Lettres, 1970, pp. 61 y 62 [trad. esp.: *Alcibíades*, en *Diálogos*, vol. 7: *Dudosos, apócrifos, cartas*, Madrid, Gredos, 1992]).

cuestión pasa por dirigirse a ellos, hablarles, decirles la verdad, persuadirlos de la verdad y con ello gobernar su alma, el alma de quienes tienen que gobernar a los demás. Por tanto, analogía de la situación a despecho de la diferencia de contextos políticos. Sin embargo —éste será uno de los hilos conductores que me gustaría seguir hoy en la exposición—, me parece que entre el *Alcibiades* (y el papel desempeñado por Sócrates con respecto a Alcibiades) y Platón (en su papel con respecto a Dionisio) hay toda una serie de diferencias absolutamente considerables y que trazan algo así como una división en la filosofía platónica.

Sea como fuere, una primera diferencia salta de inmediato a la vista. En el caso de Alcibiades, Sócrates también tenía que responder a la pregunta: ¿por qué intervienes a su lado? Y a ella respondía todo el comienzo del diálogo. Sócrates explicaba: me intereso en Alcibiades, a pesar de que cuando tantos otros lo deseaban y acosaban, decidí quedarme al margen. He permanecido al margen hasta aquí, pero ahora, en el momento mismo en que, como Alcibiades ha crecido, los enamorados que lo persiguen son cada vez menos numerosos y pronto van a apartarse de él, yo, por el contrario, doy un paso adelante. ¿Por qué doy un paso adelante? Pues bien, justamente porque Alcibiades quiere ponerse al frente de la ciudad, situarse en la primera fila, ejercer por sí solo el poder. Eso es el *kairós*. Y si lo aprovecho, es por amor a Alcibiades. El *eros* que tenía por éste, y que por indicación del dios he contenido hasta aquí, va a hacer ahora que aproveche ese *kairós* (esa oportunidad) que constituye su voluntad de ponerse al frente de la ciudad y convertirse en su jefe. Pues bien, si comparamos esta situación y esta justificación socrática con respecto a Alcibiades, veremos que la diferencia es patente, desde luego, en Platón o, bueno, en su situación con referencia a Dionisio. Platón también aprovecha el *kairós*, pero ¿por qué? No en virtud de una relación que sea del orden del *eros*, sino por una especie de obligación interna que no está tan instalada como un deseo en el alma del filósofo, y es en cambio la tarea misma de la filosofía, consistente en no ser únicamente *logos*, sino también *ergon*. O, para decirlo con mayor exactitud, el filósofo mismo no debe ser simplemente *logos* (discurso, mero discurso, discurso desnudo). También debe ser *ergon*. Esa obligación, y ya no el *eros*, va a constituir por el lado del filósofo la razón por la cual éste va a aprovechar el *kairós* (la ocasión). Y, sin lugar a dudas, no es menor este desplazamiento que hace que el motivo para intervenir en el orden de la política no sea el deseo del filósofo con respecto a aquel a quien se dirige, sino la obligación interna de la filosofía como *logos* de ser además *ergon*. Ésta es la primera observación que quería hacer.

La segunda es la siguiente. Al inquietarse ante la idea de que podría no ser más que discurso (*logos*), me parece que el filósofo (Platón) plantea un problema, un problema que es, justamente, familiar y poco conocido, como les decía hace un momento. Cuando le preocupa el hecho de no ser más que *logos*, cuando quiere, en vez de ser simplemente *logos*, abordar la tarea misma (el *ergon*), creo que Platón plantea una cuestión que podríamos llamar la de lo real de la filosofía. ¿Qué es lo real de la filosofía? ¿Dónde podemos encontrar lo real de la filosofía? Y vemos enseguida que la manera misma como Platón va a responder a la pregunta o, antes bien, la manera misma como plantea esta última, demuestra a las claras que para él, al menos en ese momento, lo real de la filosofía no es, ya no es o no sólo es, en todo caso, el *logos*.

Hay que circunscribir un poco esta pregunta: ¿qué es lo real de la filosofía? Creo que este interrogante [sobre] lo real de la filosofía no consiste en preguntarse qué es lo real para ésta. No consiste en preguntarse [con] qué referente, [con] qué referencias se relaciona la filosofía. La cuestión no estriba en preguntarse cuál es el real con el que se relaciona, con el que debe confrontarse la filosofía. No consiste en preguntarse con qué criterio puede evaluarse si la filosofía dice la verdad o no. Interrogarse sobre lo real de la filosofía, como creo que lo hace esta séptima carta, es preguntarse qué es, en su realidad misma, la voluntad de decir la verdad, esa actividad de decir la verdad, ese acto de veridicción —que por lo demás puede perfectamente engañarse y decir una falsedad— muy particular y singular que se llama filosofía. La pregunta, a mi juicio, es la siguiente: ¿cómo, de qué manera, de qué modo se inscribe en lo real el decir veraz filosófico, esa forma particular de veridicción que es la filosofía? Esquemáticamente, me parece que [en] la cuestión planteada por esta inquietud acerca de la filosofía que no debe ser sólo *logos* sino también *ergon*, vemos formularse, esbozarse, alumbrarse de una manera que, aunque muy fugaz, me parece no obstante decisiva, no la pregunta de cuál es el real que permite establecer si la filosofía dice la verdad o una falsedad, sino cuál es el real de ese decir veraz filosófico, qué hace que éste no sea simplemente un discurso vano, ya diga verdades o diga falsedades.

Lo que se compromete en esta pregunta es lo real del discurso filosófico. Y la respuesta que se da o, mejor, que se esboza en esa simple frase que recordé la vez pasada y a partir de la cual vuelvo a empezar ahora —a saber, que el filósofo no quiere ser sólo *logos*, sino tocar el *ergon*—, la respuesta que ahora será necesario tratar de desarrollar aparece en toda su simplicidad: la realidad, la prueba

por la cual la filosofía va a manifestarse como real, no es el *logos* mismo, no es el juego intrínseco al *logos* mismo. La realidad, la prueba mediante la cual, a través de la cual la veridicción filosófica va a manifestarse como real, es el hecho de que se dirija, pueda dirigirse, tenga el coraje de dirigirse a quien ejerce el poder. Es preciso que no haya malentendidos. No quiero decir para nada que en este texto de Platón se define cierta función de la filosofía que sería decir la verdad sobre la política, decir la verdad sobre las leyes, decir la verdad sobre la constitución, dar buenos consejos útiles y eficaces acerca de las decisiones a tomar. Veremos al contrario, por ejemplo en ese mismo texto, que Platón descarta, o al menos sitúa en un lugar muy particular y de ningún modo central, el hecho de que el filósofo pueda proponer leyes. Lo que hace que la filosofía, el discurso filosófico, posea la realidad que le es propia, no es el decir veraz sobre la política y ni siquiera el dictado imperioso de lo que debe ser ora la constitución de las ciudades, ora su política o su gobierno. Me parece que para Platón, en ese texto, la filosofía manifiesta su realidad a partir del momento en que se introduce en el campo político bajo formas que pueden ser muy diversas: proponer leyes, dar consejos a un príncipe, persuadir a una multitud, etc. Se introduce en el campo político bajo esas formas diversas, ninguna de las cuales es esencial, pero siempre marca su diferencia idiosincrásica con respecto a los otros discursos. Y precisamente es eso lo que la distingue de la retórica. Desde el punto de vista de la filosofía, la retórica —y a esto habrá que volver a referirse mucho más extensamente— no es otra cosa que el instrumento mediante el cual quien aspira a ejercer el poder puede no hacer más que repetir con toda exactitud lo que quieren la multitud, los jefes o el príncipe. La retórica es un medio que permite persuadir a la gente de lo que ésta ya está persuadida. Por el contrario, la prueba de la filosofía, la prueba de lo real que es la filosofía, no estriba en su eficacia política, sino en el hecho de introducirse, con su diferencia idiosincrásica, dentro del campo político, y tener su juego propio con respecto a la política. Ahora querría explicar ese juego propio con respecto a la política, esa prueba de realidad de la filosofía con respecto a la política, para lo cual me limito a recordar esto, porque creo que es, con todo, bastante importante en la historia misma del discurso filosófico: me parece que el pequeño pasaje de la carta VII donde el filósofo no quiere ser solamente *logos*, sino tocar también la realidad, señala uno de los rasgos fundamentales de lo que es y será la práctica filosófica en Occidente. Es cierto que durante mucho tiempo y aún hoy algunos pensaron y piensan que lo real de la filosofía se apoya

en su posibilidad de decir la verdad y, en particular, de decir la verdad sobre la ciencia. Durante mucho tiempo se creyó y todavía se cree que, en el fondo, lo real de la filosofía es poder decir la verdad sobre la verdad, la verdad de la verdad. Pero me parece que —y en todo caso eso es lo que se indica en este texto de Platón— hay una manera muy distinta de señalar, de definir lo que puede ser lo real de la filosofía, lo real de la veridicción filosófica, ya diga ésta, lo reitero, verdades o falsedades. Y ese real se indica en el hecho de que la filosofía es la actividad que consiste en hablar con veracidad, practicar la veridicción con referencia al poder. Creo que desde hace por lo menos dos milenios y medio, ése fue a buen seguro uno de los principios permanentes de su realidad. Sea como fuere, lo que querría mostrarles y decirles hoy es que la carta VII y sus diferentes planteos pueden verse como una reflexión sobre lo real de la filosofía, manifestado a través de la veridicción ejercida en el juego político.

No seguiré, en el despliegue de sus meandros y sus detalles, esta carta que es muy compleja, pero querría, para esquematizar un poco, agrupar lo que encontramos en ella en dos grandes cuestiones. Primero, me parece que la carta responde, en varios de sus pasajes, unos sucesivos y otros distribuidos en tal o cual lugar del desarrollo, a esta pregunta: ¿en qué condiciones puede el discurso filosófico tener la certeza de que no se limitará a ser *logos*, sino efectivamente *ergon* en el campo de la política? En otras palabras: ¿en qué condiciones puede el discurso filosófico encontrar su realidad, dar testimonio de su realidad para sí mismo y los otros? Segunda serie de cuestiones: en esa función de real que va a ejercer la filosofía, en esa asunción de la realidad que le será propia en el orden de la política, ¿qué tiene que decir realmente la filosofía? De hecho, esta segunda serie de cuestiones está tan ligada a la primera, deriva tan directamente de ella, que, como verán, creo que podremos resumirla con bastante rapidez. En cambio, [sobre] la primera serie de cuestiones (es decir, ¿en qué condiciones podrá efectivamente un *logos*, que se pretende y se quiere discurso filosófico, tocar, como dice el texto, su propia tarea, echar la mano a su propio trabajo, y en qué condiciones podrá pasar, y con éxito, la prueba de la realidad?), creo que tenemos tres o cuatro textos que pueden ilustrarnos.

El primero del que querría hablar [...] \* está en 330e-331d. Para que el discurso filosófico pueda efectivamente encontrar su realidad, para que pueda ser real

\* Michel Foucault agrega: no es el que les he repartido, que trataré de comentar dentro de un rato.

como veridicción filosófica, y no mera verborrea vana, la primera condición—caso paradójica—conciene a las personas a quienes se dirige. Para que la filosofía no sea puro y simple discurso sino realidad, no debe dirigirse a todo el mundo y a cualquiera, sino únicamente a quienes quieren escuchar. Y esto es lo que dice el texto, que empieza así: “El consejero de un hombre enfermo, si éste sigue un mal régimen, ¿no tiene como primer deber hacerlo modificar su género de vida? Si el enfermo quiere obedecer, él indicará entonces nuevas prescripciones. Si se niega, estimo que es de hombre recto y de verdadero médico no prestarse más a nuevas consultas”.<sup>4</sup> El párrafo termina un poco más adelante, en 331d: “En caso de que no le parezca bien gobernado [es decir: en caso de que el consejero, el filósofo, no crea bien gobernado el Estado; Michel Foucault], que hable [que él, el filósofo, hable, en caso de que el Estado no esté bien gobernado; Michel Foucault], pero sólo si no debe hablar en el aire o no corre riesgo de muerte [en consecuencia, para que el filósofo hable hay que tener la certeza de que no hablará en el aire ni arriesgará la vida, esto es, hay que estar seguro de que su discurso no será rechazado de una manera u otra; Michel Foucault]; pero que no apele a la violencia para derribar la constitución de su patria, cuando sólo se pueden obtener buenas al precio de proscripciones y masacres; que permanezca entonces en calma e implore a los dioses bienes para él y la ciudad”.<sup>5</sup> Ser escuchado y hallar en el oyente la voluntad de seguir el consejo que ha de dársele: tal es la primera condición del ejercicio del discurso filosófico como tarea, como trabajo, como *ergon*, como realidad. Sólo hay que dar consejos a quienes aceptan seguirlos. Si no, es menester hacer como los médicos que se marchan cuando los pacientes y los enfermos no quieren escuchar sus prescripciones. Ustedes me dirán que esto es de una banalidad bastante grande, pero creo que podemos esclarecer un poco el texto si seguimos la comparación con la medicina, una comparación que es un lugar común muy frecuente en Platón, [en] toda una serie de textos que, en efecto, relacionan o comparan el consejo político con la práctica de la medicina. En especial, vean el pasaje del libro IV de la *República* en 425e<sup>6</sup> y asimismo el libro IV de las *Leyes*, [en] 720a y siguientes.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Platón, carta VII, 330c-d, en *Letres, op. cit.*, p. 36.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 331d, p. 37.

<sup>6</sup> Platón, *La République*, 425e-426a, trad. de Émile Chambry, París, Les Belles Lettres, 1934, pp. 14 y 15 [trad. esp.: *República*, Buenos Aires, Eudeba, 1977].

<sup>7</sup> Cf. *infra*, nota 8.

Pero ¿qué significa más precisamente esa referencia a la medicina? En primer lugar, esto: en general, la medicina se caracteriza de tres maneras, no sólo en los textos platónicos sino en el conjunto de los textos griegos del siglo IV a. C. e incluso en textos posteriores. Primero, es un arte a la vez de coyuntura, de ocasión, y también de conjetura, porque, a través de los signos mostrados, se trata de reconocer la enfermedad, prever su evolución y, por consiguiente, escoger la terapéutica adecuada. Arte de coyuntura, arte de conjetura que se apoya, por supuesto, en una ciencia, una teoría, conocimientos, pero que en todo momento debe tener en cuenta esas condiciones particulares y poner en juego una práctica del desciframiento. En segundo lugar, también se dice siempre que la medicina se caracteriza por no ser sólo un conocimiento a la vez teórico y general de conjetura y coyuntura, sino asimismo un arte, un arte de persuasión. El médico, el buen médico, es también quien es capaz de persuadir a su enfermo. Los remito por ejemplo, en el libro IV, párrafo 720a-e de las *Leyes*,<sup>8</sup> [a] la célebre distinción entre las dos medicinas. La medicina para esclavos que es practicada por estos mismos, sea que tengan un consultorio o hagan visitas, no importa, es una medicina que se conforma con dar prescripciones, decir lo que hay que hacer (medicina, medicamentos, escarificaciones, incisiones, amuletos, etc.). Y además existe la medicina libre para personas libres, ejercida por médicos que por su parte son hombres libres. Esta medicina se caracteriza por el hecho de que el médico y el enfermo hablan uno con otro. El enfermo informa al médico de cuáles son sus padecimientos, cuál es su régimen, cómo ha vivido, etc. Y a cambio, el médico le explica por qué su régimen no es bueno, por qué se ha enfermado y lo que tiene que hacer ahora para curarse, hasta persuadirlo efectivamente de que de ese modo va a sanar. La buena medicina, la gran medicina, la medicina libre, es pues un arte del diálogo y la persuasión. La tercera y última característica que encontramos en general para definir la medicina es el hecho de que la buena medicina no concierne simplemente a tal o cual enfermedad que se trate de curar, sino que es una actividad, un arte que toma en cuenta la vida entera del enfermo y se hace cargo de ella. Es cierto, hay que dar prescripciones para que la enfermedad desaparezca, pero es preciso establecer todo un régimen de vida. Y justamente con referencia a ese régimen de vida, la tarea de persuasión, que es propia de la medicina y del médico, resulta una de las más importantes, de las

<sup>8</sup> Platón, *Les Lois*, libro IV, trad. de Édouard des Places, París, Les Belles Lettres, 1965, pp. 71 y 72 [trad. esp.: *Leyes*, en *Diálogos*, vol. 8, Madrid, Gredos, 1999].

más decisivas. Para que el enfermo sane realmente y pueda en lo sucesivo evitar cualquier otra enfermedad, es menester que acepte modificar todo lo concerniente a sus bebidas, sus alimentos, sus relaciones sexuales, sus ejercicios, todo su género de vida. La medicina se refiere en igual medida al régimen y a la enfermedad.

Si tomamos esos tres elementos de la medicina, que los textos platónicos mencionan con tanta frecuencia para caracterizarla, si tomamos por lo tanto esas diferentes notaciones y las relacionamos con la tarea del consejero, de ese consejero político de quien el texto de la carta VII dice que debe comportarse como un médico, advertimos que su papel no será ejercer la función de un gobernante que tiene que tomar decisiones en el curso normal de las cosas. En cuanto consejero político, el filósofo sólo debe intervenir cuando las cosas van mal, cuando hay enfermedad [...]. Y entonces, tendrá que diagnosticar en qué consiste el mal de la ciudad y, a la vez, aprovechar la oportunidad de intervenir y restablecer el orden de las cosas. Si se quiere, se trata pues de un papel crítico, en el sentido de que es un papel que se representa en el orden de la crisis o en todo caso del mal y la enfermedad, y de la conciencia que el enfermo, en este caso la ciudad y los ciudadanos, tiene de que las cosas no funcionan. Segundo, el papel de la filosofía y del filósofo no será como ese papel de los médicos de esclavos que se conforman con decir: hay que hacer esto, no hay que hacer aquello, hay que tomar esto, no hay que tomar aquello. El papel del filósofo debe ser como el de los médicos libres que se dirigen a personas libres, es decir, prescribir y al mismo tiempo persuadir. Por supuesto, debe decir lo que hay que hacer, pero también explicar por qué hay que hacerlo, y justamente en esa medida el filósofo no será un mero legislador que indique a una ciudad cómo debe gobernarse y qué leyes tiene que obedecer. Su papel será efectivamente persuadir a unos y a otros, a quienes gobiernan y a quienes son gobernados. Tercero y último, el filósofo no deberá limitarse a dar consejos y opiniones en función de tal o cual mal que afecta a la ciudad. Será necesario, asimismo, que vuelva a pensar por completo el régimen de la ciudad, que sea como esos médicos que no piensan únicamente en curar los males actuales, sino que quieren tomar en cuenta y a su cargo el conjunto de la vida del enfermo. Pues bien, el objeto de la intervención del filósofo debe ser la totalidad del régimen de la ciudad, su *politeia*.\*

\* En este punto, el manuscrito precisa: "Lo que dice la carta VII está muy cerca de *República*, 426a y 427a. Sólo merece la pena proponerse curar la ciudad si es posible modificar la *politeia* y su manera de ser *politeuomene*".

En cierto sentido, podemos preguntarnos si esta definición de la tarea del consejero filosófico, que tiene que intervenir en el mal de la ciudad, bajo una forma persuasiva y con el fin de poner en cuestión toda la *politeia*, no es un poco contradictoria con el texto que les he citado de la carta v,<sup>9</sup> donde Platón dice: sea como fuere, hay cierta cantidad de *politeiai* diferentes unas de otras. Está la constitución democrática, la aristocrática y la que, al contrario, entrega el poder a uno solo. Y en una carta que debía acompañar la llegada de un consejero a la corte del rey de Macedonia (Perdicas), decía: en el fondo, importa poco cuál es la *politeia*, el problema es entender, comprender y saber cuál es la voz propia de cada una, cuál es su *phoné*, para una ciudad, el mal está en general en el hecho de que la *phoné* (la voz) de la *politeia* no corresponde a lo que es esa misma constitución. Aquí, parece que el problema que el consejero debe resolver no consiste simplemente en ajustar la voz de la ciudad a su *politeia*, sino en repensar esta última. Podemos pues imaginarnos, suponer, olfatear una contradicción entre lo que dice la carta VII y lo que dice la carta v, con la observación, desde luego, de que, como esta última es muy notoriamente apócrifa y en todo caso más tardía que la séptima, esa contradicción no debe resultar demasiado problemática. En cambio, parece innegable que la exhortación a tomar en cuenta y a cargo toda la *politeia* de la ciudad es también un poco contradictoria con otros textos que vamos a encontrar en esa misma carta VII, y en particular un pasaje muy enigmático en que Platón dice: de todas maneras, no se trata en absoluto de que el filósofo se convierta en el nomoteta, el legislador, el formulador de las leyes de una ciudad. De hecho, me parece que cuando Platón habla aquí de la necesidad de que el buen consejero tome en cuenta toda la *politeia* (así como un buen médico toma en cuenta todo el régimen de vida), no entiende ésta en el sentido estricto e institucional, por decirlo de algún modo, del marco legal dentro del cual la ciudad debe vivir. Lo que entiende por *politeia*, me parece, es en verdad el régimen mismo de la ciudad, es decir el conjunto constituido por las propias leyes, pero también la convicción que pueden tener los gobernantes y los gobernados, los primeros y los últimos, de que es preciso respetar esas leyes que son buenas, y, para terminar, la manera concreta como se las respeta. A la *politeia* en sentido estricto, que es el marco institucional de la ciudad, hay que agregar también esa convicción, esa persuasión de los gobernantes y los ciudadanos; hay que agregar la

<sup>9</sup> Cf. *supra*, pp. 219-225.

manera misma en que esa persuasión se traduce en los actos. Y todo eso constituye la *politeia* en sentido lato.

Creo que cuando Platón compara la función del consejero filosófico con la del médico, y cuando por consiguiente pone de relieve que aquél debe tomar en cuenta la *politeia* entera, se trata sin duda de la *politeia* en sentido lato. En el fondo, ¿el consejero debe dirigirse a qué? Y bien, me parece que, tal como lo define Platón al compararlo con el médico, el consejero es en esencia alguien que no tiene que hablar, reiterémoslo, para imponer —en el punto de partida de la ciudad o como su marco institucional— las leyes fundamentales, sino dirigirse en el fondo a la voluntad política. Trátese de la del monarca, de los jefes oligárquicos o aristocráticos o de los ciudadanos, tiene que informar esa voluntad. Pero hay que comprender que si el filósofo se dirige a la voluntad política que da vida a la *politeia*, que se deja persuadir por las leyes, que las acepta, que las reconoce como buenas y que quiere aplicarlas efectivamente, si se dirige a esa voluntad política que anima y vivifica la *politeia*, también es menester comprender que sólo puede dirigirse a ella si en cierto modo ésta es buena, es decir si el príncipe, los jefes, los ciudadanos, tienen la voluntad concreta de escucharlo. Si no quieren escucharlo, esto es, como lo aclara el final del texto: si se considera que el filósofo no dice más que palabras en el aire o, peor aun, si se le da muerte, tanto en un caso como en otro tenemos ese rechazo, y la filosofía no puede conocer su realidad. El filósofo que habla sin ser escuchado, el filósofo que habla bajo una amenaza de muerte, no hace en el fondo otra cosa que hablar en el aire y el vacío. Si quiere que su discurso sea un discurso real, un discurso de realidad, si quiere que su veridicción filosófica sea en efecto del orden de lo real, es necesario que su discurso de filósofo sea escuchado, entendido, aceptado por aquellos a quienes se dirige. La existencia de la filosofía en lo real no tiene por única condición que haya un filósofo para formularla. La filosofía sólo existe en lo real, sólo conoce su real, a condición de que al filósofo que pronuncia su discurso respondan la expectativa y la escucha de quien quiere ser persuadido por aquélla. Y creo que aquí damos con lo que podríamos llamar el primer círculo (encontraremos otros en el texto). Es el círculo de la escucha: la filosofía no puede dirigirse más que a quienes quieren escucharla. Un discurso que no sea sino protesta, recusación, grito e ira contra el poder y la tiranía no será filosofía. Un discurso que sea muestra de violencia, que quiera entrar a la ciudad por la fuerza y que, por lo tanto, difunda a su alrededor la amenaza y la muerte, tampoco conocerá su realidad filosófica. Si el filósofo no es escuchado, y no lo es a tal punto que está

bajo amenaza de muerte, o si es violento, y lo es a tal extremo que su discurso acarrea la muerte de los otros, la filosofía, tanto en un caso como en otro, no puede encontrar su realidad, falla en la prueba de la realidad. La primera prueba de realidad del discurso filosófico será la escucha que se le brinde.

De allí toda una serie de consecuencias evidentemente graves e importantes, que podemos desplegar con rapidez: la filosofía siempre supone la filosofía, la filosofía no puede hablar sólo consigo misma, la filosofía no puede proponerse como violencia, la filosofía no puede aparecer como el cuadro de las leyes, la filosofía no puede escribirse y circular como un escrito que caiga en todas las manos o en cualquiera. Lo real de la filosofía radica —y ésta es su primera característica— en que se dirige a la voluntad filosófica. Y, última consecuencia, verán en qué sentido la filosofía es justamente muy distinta de la retórica (a continuación habrá que retomar esa diferencia, sin duda). La retórica es precisamente lo que puede a la vez desplegarse y encontrar su eficacia con independencia de la voluntad de quienes escuchan. Su juego consiste en captar la voluntad de los oyentes —en cierto modo a pesar de sí misma— y hacer con ella lo que quiera. Mientras que la filosofía, por su parte —y en este aspecto no es una retórica y no puede ser sino lo opuesto de la retórica—, modesta o imperiosamente, si se quiere y como se quiera, sólo puede existir por el hecho de ser escuchada. Esa escucha, esa espera de su propia escucha, forma parte de su realidad. Tal es el primer aspecto, creo, que puede extraerse de la explicación inicial dada por Platón acerca del papel del consejero. Si Platón [ha] ido a Sicilia, ha sido porque tenía una promesa de escucha. Si su discurso en Sicilia no dejó de ser un *logos* vano, fue justamente porque esa escucha no se produjo y la promesa que se le había hecho fue incumplida por la persona misma que debía escucharlo. Ése es el primer tema que encontramos.

El segundo, directamente ligado al anterior, es la siguiente cuestión: si es cierto que la filosofía sólo debe su real a la capacidad de ser escuchada, ¿cómo se puede reconocer a quienes van a escucharla? ¿Cómo podrá el filósofo aceptar la prueba de realidad a partir de la certeza de la escucha que va a encontrar? Problema importante y que es también, como recordarán, el problema de Sócrates. Éste también tenía que preguntarse si merecía la pena dirigirse a tal o cual joven para procurar convencerlo. Y como saben, pedía y veía o creía ver la certeza de ser escuchado en la belleza de los varones o, en todo caso, en lo que podía leer en el rostro y la mirada de un joven. Aquí, como es obvio, se trata de un criterio muy distinto y de muy otra cosa. Platón se refiere a la

prueba que permitirá decidir si uno es escuchado o no en el párrafo 340b [...],\* que querría explicar ahora. En la carta, el pasaje se sitúa de hecho un tanto lejos del que acabo de leer hace un momento, aunque se compare lógicamente [con él] de una manera bastante clara. Se trata de una explicación que no alude al primer viaje político a Sicilia (es decir el segundo desde un punto de vista cronológico), sino al segundo (cronológicamente, el tercero). Pero si les parece, para facilitar la exposición, voy a cotejarlos, porque creo que ese pasaje (acerca de: ¿cómo reconocer, a qué prueba someter a la persona a quien nos dirigimos?) está directamente ligado a la cuestión que mencionaba hace un rato: no se puede hablar, y la filosofía no puede ser un discurso real, no puede ser realmente una veridicción, si no se dirige a quien quiere escucharla. Pregunta: ¿cómo reconocer a quienes pueden y quieren escuchar? Entonces, si les parece bien, leamos rápidamente este texto: "A mi llegada, consideré que mi primer deber consistía en verificar si Dionisio era realmente todo ardor por la filosofía o si lo que habían contado en Atenas carecía de todo fundamento".<sup>10</sup> Como pueden advertir, es directamente el problema de la escucha: ¿cómo saberlo?

Ahora bien, para probarlo hay un método que es bastante elegante y conviene a la perfección cuando se aplica a los tiranos, sobre todo si están colmados de expresiones filosóficas mal comprendidas, como sucedía muy en especial con Dionisio, según lo advertí al punto: es preciso mostrarles qué es la obra filosófica [en este aspecto, volveremos enseguida a las palabras griegas o, en fin, al hecho de que acaso haya que ceñir un poco esta traducción; limitémonos a leerla; Michel Foucault] en toda su extensión, su carácter propio, sus dificultades, el esfuerzo que reclama. ¿Es el oyente un verdadero filósofo, apto para esta ciencia y digno de ella, por estar dotado de una naturaleza divina? El camino que se le indica le parece maravilloso; debe internarse en él sin demora, de lo contrario no podría vivir. Entonces, redoblando con su afán los afanes de su guía, no abandona sin haber alcanzado plenamente la meta o ganado la fuerza suficiente para conducirse sin su instructor. Tal es el estado de ánimo en que vive ese hombre: se entrega sin dudar a sus acciones comunes y corrientes, pero en todo y siempre se consagra a la filosofía, ese género de vida que, junto con la sobriedad de espíritu, le da una inteligencia pronta y una memoria tenaz, así

\* Michel Foucault agrega: y es el texto que hice fotocopiar y del que repartí algunas copias. Perdóneme por no tener nunca las suficientes, pero jamás sabemos cuántos van a venir...

<sup>10</sup> Platón, carta VII, 340b, en *Letras, op. cit.*, p. 49.

como destreza en el razonamiento. Ninguna otra conducta deja de suscitar su horror [y el texto termina, omito algunas líneas; Michel Foucault]. [...] Hay una experiencia clara e infalible cuando se trata de hombres dedicados al placer e incapaces de esfuerzos: no tienen que acusar a su maestro sino a sí mismos, si no pueden practicar lo que exige la filosofía.<sup>11</sup>

El primer elemento que debe destacarse en el texto es el carácter muy explícito, muy solemnemente experimental y metódico que Platón atribuye a ese criterio. No es, como en el caso de Sócrates, una mera percepción, una intuición que le hacía adivinar a través de la belleza de un varón cuál era la calidad de su alma. Aquí se trata de un método, un método claro y que debe ser absolutamente determinante y producir resultados indudables. Ahora bien, ¿en qué consiste ese método? “Conviene a la perfección cuando se aplica a los tiranos”, dice el texto, “sobre todo si están colmados de expresiones filosóficas mal comprendidas”. Es preciso mostrar a los tiranos (y aquí sigo la traducción) “qué es la obra filosófica en toda su extensión, su carácter propio, sus dificultades, el esfuerzo que reclama”. Si lo traducimos de una manera muy grosera, basta y palabra por palabra, el texto griego dice lo siguiente: a tales gentes, a esos tiranos, hay que mostrarles qué es *to pragma*<sup>12</sup> (qué es esta cosa, la cosa misma; ya volveré a este tema); por medio de qué actividades y prácticas (*di' hoson pragmaton*) [se ejerce], y qué esfuerzo implica y supone (*kai hoson ponon ekhei*).

Como ven, la palabra *pragma* aparece dos veces en el texto. Ahora bien, en griego el término tiene dos sentidos. Desde el punto de vista de la gramática o la lógica, *pragma* es el referente de un término o una proposición. Y en ese aspecto, Platón dice con mucha claridad que es menester mostrar a esos tiranos qué es *to pragma* (qué es el referente), qué es la filosofía en su realidad. Los tiranos pretenden saber qué es la filosofía, conocen algunas de sus palabras, han escuchado bagatelas y fruslerías acerca de ella y creen que eso es la filosofía. Hay que mostrarles *pan to pragma*: lo real de la filosofía en su conjunto, todo lo real de la filosofía, todo lo que es la filosofía, como referente a y de la noción

<sup>11</sup> Platón, carta VII, 340b-341a, en *Letras*, op. cit., pp. 49 y 50.

<sup>12</sup> Cf. un primer análisis de este concepto en relación con los ejercicios espirituales, y más precisamente con la escucha filosófica, en Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 332; véase también Pierre Hadot, “Sur les divers sens du mot *pragma* dans la tradition philosophique grecque”, en Pierre Aubenque (comp.), *Concepts et catégories dans la pensée antique*, París, Vrin, 1980.

de filosofía. ¿En qué va a consistir ese *pragma*, ese real de la filosofía? Es preciso mostrarlo "*hoion te kai di' hoson pragmaton kai hoson ponon ekhei*". ¿Y qué es ese *pragma*? Pues bien, son los *prágmata*. ¿Qué son los *prágmata*? Los negocios, las actividades, las dificultades, las prácticas, los ejercicios, todas las formas de prácticas en las cuales hay que ejercitarse y aplicarse, y para cuya realización es preciso un esfuerzo, porque efectivamente lo exigen. Tenemos aquí el segundo sentido de la palabra *pragma*, que ya no es el referente de un término o una proposición. Los *prágmata* son las actividades, todo aquello en que nos ocupamos, todo aquello a lo que podemos aplicarnos. Y en ese sentido, como saben, *prágmata* se opone a *skholé*, que es el esparcimiento. A decir verdad, la *skholé* filosófica, ese esparcimiento filosófico, consiste precisamente en ocuparse de una serie de cosas que son los *prágmata* de la filosofía.

Sea como fuere, en este texto tenemos una doble alianza de la palabra *pragma*. Esa doble alianza es la siguiente: es menester mostrar a los tiranos, dice el texto, o a quienes creen conocer la filosofía, lo real de ésta, aquello a lo cual se refiere verdaderamente la palabra "filosofía", qué es el filosofar. Y con ese fin, ¿qué se les muestra? Que "filosofar" es justamente toda una serie de actividades y *prágmata* que constituyen las prácticas filosóficas. El texto dice ni más ni menos que esto, algo que, no obstante, es fundamental: que lo real de la filosofía, lo real del filosofar, el elemento con el cual se relaciona la palabra "filosofía", es un conjunto de *prágmata* (de prácticas). Lo real de la filosofía son las prácticas de la filosofía. ¿Y cuáles son esas prácticas? Pues bien, eso es precisamente lo que desarrolla el texto a partir de esta frase, y creo que podemos encontrar tres series de indicaciones.

Como advertirán, las prácticas de la filosofía se representan como un camino por recorrer, un camino que aquel a quien se quiere examinar y poner a prueba debe reconocer de inmediato y acerca del cual debe probar, cuando le ha sido mostrado, que es el que ha escogido, el que quiere recorrer, el que quiere transitar hasta el final y sin el cual no puede vivir. "*Ou biotón allos*": para él no es posible vivir de otra manera. Esa elección filosófica, esa elección del camino filosófico, es una de las condiciones primeras. En segundo lugar, a partir de esa elección filosófica, el candidato, el que es sometido a esta prueba, debe apresurarse con todas sus fuerzas, apresurarse también bajo la dirección de un guía que le muestra el camino, lo toma de la mano y le hace recorrer su extensión. Y el candidato, la persona sometida a la prueba, debe apresurarse con todas sus fuerzas y apresurar también a su guía e instarlo a llegar lo más rápido posible a la meta. Entre esas actividades (esos *prágmata* de la filosofía), es preciso además

que el candidato no modere sus esfuerzos, y debe trabajar y penar hasta el final, hasta el término del camino. Sólo debe abandonar —es una indicación más que encontramos en el texto— la dirección de quien lo guía si ha cobrado las fuerzas suficientes para conducirse sin su instructor, para conducirse a sí mismo. Hasta aquí una primera serie de indicaciones.

La segunda serie de indicaciones importantes aparece inmediatamente después: “Tal es el estado de ánimo en que vive ese hombre: se entrega sin dudar a sus acciones comunes y corrientes, pero en todo y siempre se consagra a la filosofía, ese género de vida que, junto con la sobriedad de espíritu, le da una inteligencia pronta y una memoria tenaz, así como destreza en el razonamiento”.<sup>13</sup> El texto es importante, entonces, porque, como verán, indica al mismo tiempo que la elección de la filosofía debe hacerse de una vez y para siempre, debe mantenerse hasta el final y no interrumpirse hasta llegar a él. Pero por otro lado, y esto es lo que se deja ver en ese planteo, dicha elección de la filosofía no sólo no es incompatible con las acciones comunes y corrientes, sino que consiste en que, aun en la vida común y corriente y en el transcurso de las acciones que llevamos a cabo día tras día, pues bien, utilicemos la filosofía, la pongamos en juego. Somos filósofos hasta en nuestras acciones comunes y corrientes, y esa práctica de la filosofía se traduce en tres capacidades, tres tipos de actitudes y aptitudes: somos *eumathés*, es decir que podemos aprender con facilidad; somos *mnemon*, es decir que disfrutamos de buena memoria y tenemos siempre presente y de manera viva, actual, activa, todo lo que hemos aprendido, puesto que somos *eumathés*. Por lo tanto, somos *eumathés*, somos *mnemon* (conservamos en la memoria lo que hemos aprendido) y, por último, somos *logístesthai dynatós* (capaces de razonar, esto es: en una situación y una coyuntura dadas, sabemos utilizar el razonamiento y aplicarlo para tomar la decisión adecuada). En consecuencia, como ven, tenemos toda una primera serie de indicaciones que señalan en qué debe consistir, en su principio, su permanencia y su esfuerzo ininterrumpido, la elección filosófica, y por otro lado, toda una serie de indicaciones que muestran de qué manera dicha elección se entrelaza, se conecta inmediata y continuamente con la actividad cotidiana.

Bien, si comparamos este texto con otro, el de *Alcibiades*, del que les hablaba hace un rato y que habíamos comentado la vez pasada, podrán ver que la definición de la relación entre la filosofía y la actividad política, digamos, es muy

<sup>13</sup> Platón, carta VII, 340b, en *Letres, op. cit.*, p. 49.

diferente. En efecto, como recordarán, Alcibíades estaba poseído por el deseo de ejercer el poder, y el poder único, exclusivo en la ciudad. En ese punto Sócrates lo detenía, lo tomaba de la manga y le decía: pero ¿sabes acaso cómo puedes ejercer ese poder? Y a partir de allí se iniciaba un diálogo muy extenso durante el cual se comprobaba que Alcibíades ni siquiera sabía qué era la justicia o el buen orden, la buena armonía que quería hacer reinar en la ciudad, y por ello era preciso que aprendiera todo eso. Pero no podía aprenderlo sin ocuparse de sí mismo, en primer lugar y ante todo. Ahora bien, ocuparse de sí mismo implicaba conocerse a sí mismo. Y conocerse a sí mismo suponía una conversión de la mirada para dirigirla hacia su propia alma; en la contemplación de su propia alma o la percepción del elemento divino de su propia alma podía advertir los fundamentos de lo que era la justicia en su esencia y, por consiguiente, conocer cuáles eran los fundamentos y los principios de un gobierno justo. Teníamos con ello, entonces, la imagen o, mejor, la definición de un camino filosófico que era sin duda, como aquí, indispensable para la acción política. Se darán cuenta, sin embargo, de que ese camino filosófico tenía en el *Alcibíades* la forma del retorno de sí a sí: contemplación del alma por sí misma y contemplación de las realidades que pueden fundar una acción políticamente justa.<sup>14</sup>

Aquí, la elección filosófica, la actividad filosófica, los *prágmata* filosóficos que son imprescindibles y que constituyen el *pragma* (lo real) de la filosofía, las prácticas filosóficas que son lo real de la filosofía, son muy distintas. No se trata en absoluto de mirada, se trata de camino. No se trata en absoluto de una conversión sino, al contrario, de seguir un camino que tiene un origen y una meta. Y a lo largo de ese camino debe asegurarse todo un trabajo prolongado y penoso. Por último, la dedicación a la que se refiere ese texto no es la dedicación a las realidades eternas, es la práctica de la vida cotidiana, esa especie de actividad del día a día, dentro de la cual el sujeto deberá mostrarse *eumathés* (capaz de aprender), *mnemon* (capaz de recordar) y *logígesthai* (capaz de razonar). Si se quiere, en el caso de la gran conversión cuya definición comprobábamos en el *Alcibíades*, el problema era saber, una vez que el sujeto había alcanzado la capacidad de contemplar la realidad, cómo podía volver a bajar y aplicar en concreto lo que había visto a la vida cotidiana. También recordarán, además, lo difícil que era en la *República* devolver a la caverna a quienes habían con-

<sup>14</sup> Sobre este punto, cf. Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., clases de enero de 1982.

templado una vez la realidad exterior a ella. Aquí se trata de algo muy distinto. Se trata de una elección, una elección que debe hacerse desde el inicio, hacerse de una vez por todas y a continuación desarrollarse, desenvolverse y casi utilizarse como moneda de cambio en el trabajo asiduo de la vida cotidiana. Es un tipo muy diferente de conversión. Conversión de la mirada hacia otra cosa en el *Alcibiades*. Y aquí, una conversión que se define por una elección inicial, un camino y una aplicación. Conversión no de la mirada, sino de la decisión. Conversión que no tiende a la contemplación, a la contemplación de sí mismo, sino que, bajo la dirección de un guía y en el transcurso de un camino que será largo y penoso, debe permitir, en la actividad de todos los días, el aprendizaje, la memoria y los buenos razonamientos a la vez.

Como es obvio, de ello pueden extraerse unas cuantas consecuencias. La primera, lo han visto, es que tenemos en este texto, me parece, la definición de otro círculo. Hace un rato, sobre la base del pasaje anterior, mencioné el círculo de la escucha, consistente en que el decir veraz filosófico, la veridicción filosófica, supone en el otro la voluntad de la escucha. Aquí tenemos otro círculo, del todo diferente, que ya no es el círculo de otro sino el de uno mismo. Se trata en efecto de esto: lo real de la filosofía sólo se encuentra, sólo se reconoce, sólo se efectúa en la práctica misma de la filosofía. Lo real de la filosofía es su práctica. Más exactamente, lo real de la filosofía —y ésta es la segunda consecuencia que hay que extraer— no es su práctica como práctica del *logos*. Es decir que no será la práctica de la filosofía como discurso, no será siquiera la práctica de la filosofía como diálogo. Será la práctica de la filosofía como “prácticas”, en plural, será la práctica de la filosofía en sus prácticas, sus ejercicios. Y la tercera consecuencia, indudablemente capital, es que esos ejercicios, ¿a qué se refieren? ¿Qué está en cuestión en esas prácticas? Pues bien, se trata muy simplemente del sujeto mismo. Es decir que lo real de la filosofía se manifestará y se atestiguará en la relación consigo, en el trabajo de sí sobre sí, en el trabajo sobre sí mismo, en ese modo de actividad de sí sobre sí. La filosofía encuentra su real en la práctica de la filosofía, entendida como el conjunto de las prácticas por medio de las cuales el sujeto se relaciona consigo mismo, se autoelabora, trabaja sobre sí. El trabajo de sí sobre sí es lo real de la filosofía.

Hasta aquí el segundo texto que quería comentarles en esa séptima carta. Hay un tercero que comentaré, si les parece, dentro de un rato, y que nos llevará, creo, a un tercer círculo y una tercera definición, un tercer enfoque de lo real de la filosofía.

## Clase del 16 de febrero de 1983

### Segunda hora

*El fracaso de Dionisio – El rechazo platónico de la escritura – Mathémata contra synousía – La filosofía como práctica del alma – La digresión filosófica de la carta VII: los cinco elementos del conocimiento – El tercer círculo: el círculo del conocimiento – El filósofo y el legislador – Observaciones finales sobre las interpretaciones contemporáneas de Platón.*

[...]\* LA PRIMERA CUESTIÓN TRATADA en la serie de textos que analizo para ustedes era la de la escucha: la filosofía sólo será un discurso, sólo será real, cuando sea escuchada. Segundo, el discurso filosófico sólo será real cuando esté acompañado y sea sostenido y ejercido como una práctica, y a través de una serie de prácticas. Ése era el segundo aspecto. Ahora, el tercer conjunto de textos está compuesto por los referidos a la prueba que Platón impuso efectivamente a Dionisio o, mejor, al hecho de que éste no fue capaz de dar una respuesta positiva a la prueba a la que se lo sometía. Como recordarán, el texto que repartí entre ustedes mostraba con claridad que se trataba de una prueba sistemática, presentada por Platón como un medio seguro y certero. En las líneas y páginas que siguen, Platón muestra el fracaso de Dionisio en dicha prueba. De hecho, ese extenso desarrollo puede escandirse de la siguiente manera. Primero, el fracaso de Dionisio: ¿cómo y por qué, a causa de qué defecto con respecto a la filosofía fracasó éste? Y segundo, la vertiente positiva de esa crítica, de ese fracaso de Dionisio, a saber: cierta teoría del conocimiento.

En primer lugar, la vertiente negativa: ¿cómo fracasó Dionisio en la prueba de la filosofía, esta prueba del *pragma* de la filosofía, esta prueba de lo real de

\* Michel Foucault: Bueno, ¿seguimos? En esta época del año uno ya está cansado.

la filosofía que debe estar en los *prágmata*, en las prácticas mismas de esa disciplina? Platón muestra ese fracaso de dos maneras, o indica dos de sus signos. Primero, un signo completamente negativo, que es el siguiente: Dionisio se ha negado precisamente a escoger el largo camino de la filosofía que se le había señalado. No había terminado siquiera de escuchar la primera lección de filosofía cuando ya creía saber las cosas más importantes (*ta mégista*), por lo cual tenía un conocimiento suficiente y no necesitaba en lo sucesivo seguir formándose.<sup>1</sup> Esto es simple. Pero hay otra cosa, [pues] además de esta incapacidad mostrada por él para seguir el largo camino de la filosofía, es decir tomar la dura vía de los ejercicios y las prácticas, Dionisio ha cometido en cierto modo una falta directa e inmediata, ha incurrido positivamente en una falta. Y esa falta es muy interesante y muy importante: haber escrito efectivamente un tratado de filosofía.<sup>2</sup> Y en el hecho de que lo haya escrito, Platón ve el signo de que no era capaz de encontrar lo real de la filosofía. En rigor, el texto escrito por Dionisio es posterior a la visita de Platón, y éste se limita a mencionarlo como una especie de signo a posteriori de que, en efecto, su visita no podía tener buenos resultados, porque Dionisio, para atestiguar su propio valor filosófico y mostrar que en realidad los errores estaban del lado de Platón, era capaz de escribir un poco después un tratado sobre las cuestiones más importantes de la filosofía. Y, dice Platón, al hacerlo cometía dos faltas.

Primero, quiso hacerse pasar [por] el autor de textos que en realidad no eran otra cosa que la transcripción de las lecciones [que había recibido], pero no es eso lo esencial del reproche, y las cosas no van a jugarse allí. Querer escribir sobre esas cuestiones filosóficas, y para colmo sobre las más importantes de la filosofía, es mostrar que no se ha entendido nada de ésta. Entonces, ese texto, que sin duda es capital, puede cotejarse con otro que es conocido y se cita a menudo a título de prueba, manifestación y expresión última del gran rechazo platónico de la escritura. Como saben, el texto sobre el gran rechazo de la escritura está en la carta II, casi al final, donde Platón dice:

Reflexiona pues sobre esto y cuídate de tener que arrepentirte algún día de lo que hoy dejes divulgarse indignamente. La mayor protección [*mégiste phylaké*]

<sup>1</sup> Platón, carta VII, 341b, en *Œuvres complètes*, vol. 13-1, *Lettres*, trad. de Joseph Souilhé, París, Les Belles Lettres, 1960, p. 50 [trad. esp.: *Cartas*, Madrid, Akal, 1993].

<sup>2</sup> *Ibid.*

será no escribir y aprender en cambio de memoria, porque es imposible que los escritos no terminen por ser de dominio público. Por eso, yo mismo no he escrito jamás de los jamases sobre esas cuestiones. No hay obra de Platón ni la habrá. Lo que actualmente se designa con ese nombre es de Sócrates, en la época de su bella juventud. Adiós y obedéceme. No bien hayas leído y releído esta carta, quémala.<sup>3</sup>

Hay que recordar, con todo, que esta carta II es claramente posterior a la carta VII que les menciono, y que hasta cierto punto es el resumen o la versión ya neoplatónica, diría yo, de esta última. Si se toma el texto de la carta VII, más antigua, me parece que veremos formularse el rechazo de la escritura de muy otra manera y según muy otro modo o, en fin, según un modo relativamente diferente. Aquí, en el texto —posterior— de la carta II que acabo de leerles, es muy evidente que el tema general es el del esoterismo, si bien habría que observar las cosas con más detenimiento. Hay determinado saber que no debe divulgarse. De divulgarlo, uno se expone a unos cuantos peligros. Ninguna obra calificada “de Platón” puede ni debe considerarse escrita por Platón. Hay que quemar incluso las cartas mismas que ha escrito. Precaución de esoterismo en la cual actúa sin duda la influencia pitagórica. En los textos de la carta VII que ahora me gustaría explicarles, el rechazo de la escritura no se presenta en absoluto de ese modo.

Dionisio ha publicado, por lo tanto, cierta cantidad de textos de los que ha querido hacerse pasar por autor, y dedicados a las cuestiones más fundamentales de la filosofía. Ahora bien, dice Platón, no se puede hablar de esas cosas esenciales en la filosofía; el discurso filosófico no puede encontrar su real, su *ergon*, si adopta una forma que es ¿cuál? La de los *mathémata*.<sup>4</sup> Palabra que hay que entender en su doble acepción. Los *mathémata* son, desde luego, conocimientos, pero también las fórmulas mismas del conocimiento. Son a la vez el conocimiento en su contenido y la manera como ese conocimiento se da en matemáticas, es decir en fórmulas que pueden participar de la *máthesis*, es decir del aprendizaje de una fórmula dada por el maestro, escuchada y aprendida de memoria por el discípulo y convertida así en su conocimiento.

<sup>3</sup> Platón, carta II, 314b-c, en *Lettres, op. cit.*, pp. 10 y 11.

<sup>4</sup> “No hay manera, en efecto, de ponerlos [los problemas filosóficos] en fórmulas [*mathémata*]” (Platón, carta VII, 342c, en *Lettres, op. cit.*, p. 50).

La vía de los *mathémata*, la formalización del conocimiento en fórmulas enseñadas, aprendidas y conocidas, no es, dice el texto de Platón, el camino por el cual pasa efectivamente la filosofía. Las cosas no suceden así: la filosofía no se transmite en el desfile de los *mathémata*. ¿Cómo se transmite? Y bien, dice: la adquirimos por "*synousía perí to pragma*".<sup>5</sup> Un poco más adelante utiliza el verbo *syzén*.<sup>6</sup> *Synousía* es el ser con, la reunión, la conjunción. En el vocabulario griego corriente, la palabra *synousía* suele tener incluso el sentido de conjunción sexual. Aquí no tiene en absoluto esa connotación, y no creo que haya que sobreinterpretar y decir que hay algo así como una relación de conjunción sexual de quien filosofa con la filosofía. Pero quien debe someterse a la prueba de ésta tiene que "vivir con", tiene que —empleemos la palabra— "cohabitar" con ella, y en este caso valen, bien lo saben, los sentidos posibles de la palabra "cohabitar". Eso va a constituir la práctica misma de la filosofía y su realidad: que quien filosofa tenga que cohabitar con ella. *Synousía*: cohabitación. *Syzén*: vivir con. Y, sigue diciendo Platón, a fuerza de *synousía*, a fuerza de *syzén*, ¿qué va a pasar? Va a iluminarse el alma, un poco a la manera como se enciende una luz (*phos*; la traducción dice "un relámpago"),<sup>7</sup> es decir como se enciende una lámpara al contacto con el fuego. Estar ante la filosofía como se está junto al fuego, hasta que se encienda la lámpara del alma o hasta que la lámpara se encienda como un alma: en ese aspecto y de esa manera, la filosofía va a encontrar efectivamente su realidad. Y a partir del momento en que se encienda la lámpara, deberá alimentarse de sí misma y de su propio aceite, es decir que la filosofía, encendida en el alma, deberá ser alimentada por el alma misma. La filosofía va a vivir de esa manera, bajo la forma de la cohabitación, de la luz que se transmite y se enciende, de la luz que se nutre del alma misma. Como ven, es exactamente lo contrario de lo que pasa en los *mathémata*. En éstos no hay *synousía*, no hay necesidad de *syzén*. Es preciso que haya formalización de matemas, contenidos de conocimiento. Es preciso que esos matemas se transmitan y se guarden en la mente hasta que, a la larga, el olvido los borre. Ahora, por el contrario, no

<sup>5</sup> Platón, carta VII, 342c, en *Lettres, op. cit.*, p 50.

<sup>6</sup> "Cuando hemos frecuentado durante mucho tiempo esos problemas [*ek pollés synousías*], cuando hemos vivido con ellos [*syzén*], la verdad brota de improviso en el alma, como la luz mana de la chispa" (*ibid.*, 341c-d).

<sup>7</sup> En realidad, la traducción habla de una "chispa" [*étincelle*]; véase la nota anterior.

hay fórmula, sino una coexistencia. No hay aprendizaje de la fórmula por alguien, sino encendido brusco y repentino de la luz dentro del alma. Y tampoco [hay] inscripción y depósito en el alma de una fórmula prefabricada, sino alimentación perpetua de la filosofía por el aceite secreto del alma.

En esa medida, no es posible considerar, en efecto, que la filosofía pueda enseñarse por medio de un material escrito que, justamente, dé al conocimiento la forma de los *mathémata*, unos *mathémata* que, así, un maestro cualquiera transmita a discípulos cualesquiera, que ya no tendrán más que aprenderlos, y hacerlo de memoria. De un modo u otro, el hecho de que la filosofía no pueda transmitirse como *mathémata* es, dice Platón, la razón por la cual él mismo, aunque hubiera sido el mejor situado para hacerlo, no aceptó jamás escribir libro alguno de contenido filosófico.<sup>8</sup> Desde luego, agrega, si fuera posible hacerlo y si la filosofía pudiese efectivamente escribirse, escribirse en forma de matemáticas y transmitirse como tal, sería la cosa más útil del mundo. Imaginemos, dice, que se pudiera poner a la vista de todos *ten physin* (la naturaleza):<sup>9</sup> estaría muy bien. Sin embargo, en realidad sería inútil o peligroso. Sería peligroso para quienes, al no saber que la filosofía no tiene otro real que sus propias prácticas, creyeran conocerla y a raíz de ello se mostraran vanidosos, suficientes y desdeñosos de los otros. En cuanto a los demás, a los que saben perfectamente que lo real de la filosofía está en ella, en su práctica y sus prácticas, para ellos la enseñanza por la escritura, la transmisión por la escritura, sería del todo inútil. Quienes saben qué es realmente lo real de la filosofía y lo practican, no necesitan la enseñanza explícita bajo la forma de los *mathémata*. Les basta con una *éndeixis*:<sup>10</sup> una indicación. La enseñanza de la filosofía podrá practicarse a través de esas estructuras de la indicación. Todo esto está en los párrafos 341b-342a.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> "Bien sé, a no dudar, que si hubiera que exponerlos por escrito o de viva voz, sería yo quien mejor lo hiciera" (Platón, carta VII, 341d, en *Letras, op. cit.*, p. 50).

<sup>9</sup> "Poner a la vista de todos la verdadera luz de las cosas" (*ibid.*, p. 51).

<sup>10</sup> "Salvo para una minoría a la que bastan algunas indicaciones [*día smikrás endéixeos*]" (*ibid.*, 341e).

<sup>11</sup> "En todo caso, esto es lo que puedo afirmar en lo concerniente a todos los que han escrito o escribirán y se pretenden competentes en el objeto de mis preocupaciones, por haber sido instruidos en él por mí o por otros o haberlo descubierto personalmente: es imposible, a mi juicio, que hayan comprendido nada en la materia. De mí, al menos, no hay y seguramente no habrá jamás obra alguna sobre temas parecidos. No hay manera, en efecto, de ponerlos en fórmulas [*mathémata*], como se hace en las otras ciencias, pero cuando hemos frecuentado durante

Hasta aquí el lado negativo de la prueba de Dionisio, que culminó entonces en la falsa práctica que es la práctica de la escritura. Ahora bien, ese rechazo de la escritura se explica, se fundamenta en un párrafo que sigue de inmediato al que acabo de mencionarles, y que es en cierto modo como su vertiente positiva y, creo, debe otorgar su verdadera significación a ese rechazo y esa negativa. En efecto, Platón, después de explicar que la filosofía no puede enseñarse —después de decir: para unos es inútil porque no necesitan más que una indicación, mientras que a otros “los colmaríamos de un injusto menosprecio o una vana suficiencia”<sup>12</sup> por enseñanzas que creen haber comprendido—, [escribe]: “Además, tengo la intención de extenderme más ampliamente en esta cuestión: tal vez alguno de los puntos que abordo resultará más claro cuando me haya explicado. Hay una seria razón, en efecto, que desaconseja tratar de escribir nada en materias semejantes, una razón que ya he expuesto con frecuencia, pero que creo mi deber repetir una vez más”.<sup>13</sup> Por lo tanto, resulta perfectamente claro que ese pasaje, que por otra parte se calificará un poco más adelante de “digresión”,<sup>14</sup> es introducido allí por Platón, de la manera más evidente y sin el menor equívoco, como la explicación de su rechazo de la escritura. Ahora bien, ¿cuál es esa explicación? En apariencia, ésta se pone en marcha muy lejos de la escritura. Se presenta como una teoría del conocimiento y de la ciencia (*episteme*): “En todos los seres, se distinguen tres elementos que permiten adquirir su ciencia”.<sup>15</sup>

Este texto es muy difícil; querría limitarme aquí a poner de relieve algunos aspectos que son pertinentes para nuestro problema. Digamos lo siguiente: en lo concerniente a lo que permite tener conocimiento de las cosas, Platón distingue cinco elementos. Los tres primeros son: el nombre (*ónoma*); la definición (*logos*, entendido en sentido estricto, esto es: la definición que comporta, señala el propio Platón, nombres y verbos), y la imagen (el *éidolon*). Hay además otros

---

mucho tiempo esos problemas, cuando hemos vivido con ellos [*syzén*], la verdad brota de improviso en el alma, como la luz mana de una chispa, y a continuación crece por sí misma [*rhetón gar oudamós estín hos alla mathémata, all' ek pollés synousías gignomenes perí to pragma autó kai tou syzén exaiphnes, hoion apó pyrós pedésantos exaphthén phos, en te psykhé genónemon autó heautó ede trepheî*]” (Platón, carta VII, 341 b-d, en *Lettres, op. cit.*, p. 50).

<sup>12</sup> *Ibid.*, 341 e, p. 51.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 341 e-342 a.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 344 d, p. 54.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 342 a, p. 51.

dos niveles, otros dos medios de conocer: el cuarto es el que él llama ciencia (*episteme*, que también es, dice, opinión recta —*orthé doxa*— y *nous*), y hay un quinto y último elemento. Para esquematizar ese texto complejo, creo que podríamos decir esto: los tres primeros modos de conocimiento (por el nombre, la definición, la imagen) son tales que sólo hacen conocer la cosa a través de lo que es heterogéneo o, por otra parte, según dice Platón en dicho texto, contrario a la cosa misma. Tomemos el ejemplo del círculo, propone el filósofo: es obvio que el nombre arbitrario (*kyklos*) que se utiliza para designarlo es enteramente contrario o en todo caso ajeno al círculo mismo. De manera similar, la definición que se da de él, que sólo está constituida por nombres y verbos, es igualmente ajena al círculo. Tercero, la imagen que se traza del círculo en la arena también es ajena a él. Está hecha de elementos que no son, dice, [más que] pequeñas líneas rectas, evidentemente contrarias a la naturaleza misma del círculo. En consecuencia, todo esto (nombre, definición, imagen) es ajeno a la naturaleza misma del círculo. En cuanto al cuarto medio de conocer, la *episteme* que es a la vez [*orthé doxa*] (opinión recta) y *nous*, ese cuarto nivel, esa cuarta forma de conocimiento, a diferencia de las otras, no se encuentra en el mundo externo. Las palabras son ruidos, las figuras dibujadas son cosas materiales. Ese cuarto elemento, la *episteme*, sólo está en el alma. ¿Y qué hace conocer? No cosas ajenas o exteriores a la cosa misma: hace conocer las cualidades de la cosa. Pero no hace conocer lo que es el ser mismo de la cosa: *to on*, aquello en que consiste la propia esencia de ésta.

La quinta forma de conocimiento es la que va a permitir conocer la cosa misma en su propio ser (*to on*). Esta quinta forma de conocimiento, ¿en qué consiste, qué es? Aquí hay algo que es importante. ¿Quién es el operador de ese quinto conocimiento? ¿Quién es su agente? ¿Quién nos da acceso a la realidad de la cosa en su ser mismo? El *nous*, ese *nous* del que se dice que está efectivamente presente en el cuarto modo, el modo precedente de conocimiento, con la *episteme* y la *orthé doxa*. En segundo lugar, dice Platón, ese conocimiento que se adquiere así y que permite aprehender el ser mismo de la cosa, ¿cómo se lo puede formar? Pues bien, se lo puede formar por el vaivén, el ascenso y el descenso a lo largo de los otros cuatro grados de conocimiento y a través de los instrumentos que caracterizan las otras formas del conocimiento. Y de tal modo, al subir del nombre a la definición, de la definición a la imagen y de la imagen a la *episteme* (al conocimiento), y luego volver a bajar y subir una vez más, poco a poco se llegará a captar en la quinta forma de conocimiento el ser mismo (el

to on) del círculo y de las cosas que se aspira a conocer. Pero para que ese trabajo de ascenso y descenso a lo largo de los otros grados del conocimiento pueda llevarnos efectivamente al quinto grado, es preciso además que el alma sea de buena calidad. Es menester que tenga una afinidad, que sea *syngénés* con la cosa misma, justamente *to pragma*.<sup>16</sup>

Y cuando esa alma de buena calidad hace este lento, prolongado y duro trabajo de ascenso y descenso a lo largo de las otras formas de conocimiento, cuando ha practicado lo que Platón llama *tribé*—en sentido estricto, roce—, el conocimiento de lo que es la realidad en su ser mismo resulta posible.<sup>17</sup> La palabra *tribé* es importante. Desde un punto de vista material, es el roce, la fricción. Tenemos aquí un eco y un recordatorio de la imagen del fuego que debe encenderse en el alma como en una lámpara. En un sentido más general y abstracto, *tribé* es asimismo todo lo que es ejercicio, entrenamiento. Todo aquello por lo cual nos habituamos, nos ejercitamos en algo. Por consiguiente, podrán ver que el conocimiento del quinto tipo es absolutamente diferente de los otros cuatro grados. Pero este conocimiento último sólo se obtiene y se adquiere en virtud de una práctica, una práctica continua, una práctica constantemente ejercida, una práctica de roce entre los otros modos de conocimiento.

Esquematizo, claro está, porque este texto suscita, debido a todas sus formulaciones, un gran número de dificultades en lo referido a la teoría platónica del conocimiento, en cuanto a la significación que hay que atribuir a palabras como *doxa*, *episteme*, todo el problema de la concepción del *nous*, etc. Sobre lo que querría insistir, y el aspecto en que me gustaría considerar aquí ese texto,

<sup>16</sup> “Pero a fuerza de manejarlos todos, subiendo y bajando de uno a otro, se llega laboriosamente a crear la ciencia, cuando tanto el objeto como la mente son de buena calidad. Si las disposiciones naturales, al contrario, no son buenas —y en su mayor parte ésa es la situación del alma frente al conocimiento o a lo que se denomina costumbres—, si todo eso se ha echado a perder, a tales gentes ni siquiera el propio Linceo daría la vista. En una palabra, quien no tiene ninguna afinidad con el objeto [*ton me syngéné tou prágmatos*], no obtendrá la visión ni gracias a su agudeza de espíritu ni gracias a su memoria” (Platón, carta VII, 343e-344a, en *Letres*, op. cit., pp. 53 y 54).

<sup>17</sup> “Sólo cuando se han frotado laboriosamente [*mogis de tribómená*] unos contra otros, nombres, definiciones, percepciones de la vista e impresiones de los sentidos, cuando se ha discutido en conversaciones benevolentes en que la envidia no dicta ni las preguntas ni las respuestas, sobre el objeto estudiado viene a resplandecer la luz de la sabiduría y la inteligencia [*exélampse phrónesis perí hékaston kai nous*] con toda la intensidad que pueden tolerar las fuerzas humanas” (*ibid.*, 344b-c, p. 54).

es que da un sentido muy exacto y conveniente a todo lo que hemos dicho hasta ahora sobre lo real de la filosofía. Puede verse que se inscribe con toda exactitud en un problema que a mi juicio gobierna la totalidad de la carta VII o, en todo caso, sus planteos teóricos y centrales, a saber: ¿qué es la filosofía, cuando no se la quiere pensar simplemente como *logos*, sino como *ergon*? Bien, me parece que es posible descubrir aquí lo que podríamos llamar un tercer círculo. Hemos visto el círculo de la escucha: para que la filosofía sea efectivamente real, para que encuentre su real, es necesario que sea un discurso escuchado. Segundo, para que la filosofía encuentre su real, es preciso que sea efectivamente práctica(s) (a la vez en singular y plural). Lo real de la filosofía está en sus prácticas. Y ahora, para terminar, tendríamos lo que podría denominarse círculo del conocimiento. A saber, que el conocimiento filosófico, el conocimiento propiamente filosófico, es sin lugar a dudas absolutamente diferente de las otras cuatro formas de conocimiento. Sin embargo, su real sólo puede alcanzarse por la práctica asidua y continua de los otros modos de conocimiento.

Sea como fuere, de esta teoría del conocimiento que, lo reitero, se presenta en forma explícita como la razón que justifica el rechazo de la escritura, de este análisis, Platón extrae una serie de consecuencias que formula en el texto mismo. Platón dice: si es cierto, pues, que el conocimiento es esto, si es cierto que tiene cinco grados y que el conocimiento de la realidad en su ser mismo sólo puede alcanzarse por la *tribé* (el roce) de los modos de conocimiento unos contra otros, y bien, un hombre serio (*spoudaios*) no puede tratar por escrito estas cosas.<sup>18</sup> No puede tratarlas por escrito por motivos que el texto no explicita, pero que aparecen con mucha claridad, justamente porque la escritura, al dar a lo que es conocido y a lo que debe conocerse la [forma]\* del matema, del *máthema*, de los *mathémata* que son de algún modo el instrumento por donde se vehicula el conocimiento ya elaborado hacia quien debe conocerlo, pues bien, la escritura, que está en consecuencia ligada a la forma misma de los *mathémata*, no puede responder de ninguna manera a lo que es lo real del conocimiento filosófico: el roce continuo de los modos de conocimiento entre sí.

Del principio de que ningún hombre serio puede tratar por escrito las cosas filosóficas, Platón extrae ante todo como consecuencia, a propósito de Dionisio,

<sup>18</sup> "Por eso todo hombre serio se guardará muy bien de tratar por escrito cuestiones serias" (*ibid.*, 344c).

\* Michel Foucault: la fórmula (así se traduce *máthema* en la edición Budé).

que éste no ha comprendido nada de lo que es la filosofía. Y deduce otra consecuencia, que para nosotros es más importante y que con respecto a él mismo es, además, muy paradójica: que si la filosofía, en efecto, no puede practicarse y aprenderse bajo la forma de *mathémata*, el papel del filósofo no consistirá jamás en ser un nomoteta, su papel no será jamás el de presentar un conjunto de leyes a las que los ciudadanos de una ciudad deban someterse para que ésta sea gobernada como corresponde. Al final del pasaje, en el párrafo 344c, Platón dice de manera muy explícita:

Es menester extraer de ello esta sencilla conclusión: cuando vemos una composición escrita sea por un legislador sobre las leyes [*en nomois*, y se trata de un *nomothetes*; Michel Foucault], sea por cualquier otro sobre un tema cualquiera, decimos que el autor no ha tomado esto bien en serio si él mismo es serio, y que su pensamiento permanece encerrado en la parte más preciosa del escritor. Y que si realmente hubiera confiado sus reflexiones a caracteres [escritos; Michel Foucault], como cosas de gran importancia, "sería pues a no dudar" porque los mortales, y no los dioses, "le han trastornado el juicio".<sup>19</sup>

Tenemos aquí, por tanto, un texto que recusa por completo la actividad consistente en proponer leyes a una ciudad, es decir que recusa, al menos en apariencia, la legitimidad de un texto como el de la *República*, y sobre todo como el de las *Leyes*, que se consagra precisamente a las leyes desde el punto de vista del nomoteta. Y se dice que un texto como ése no puede ser serio.

Una hipótesis lisa y llana que les sugiero: así como Platón dice con referencia al *mythos* (el mito) que no debe tomárselo al pie de la letra y que, en cierto modo, no es serio, o que es preciso contener muy bien la risa para interpretarlo seriamente, ¿no puede decirse otro tanto a propósito de esos famosos textos de las *Leyes* o la *República*, que a menudo se han concebido como la forma que Platón da en un plano ideal a la ciudad que él querría real? En el fondo, la actividad del nomoteta, el esquema legislativo y constitucional propuesto por la *República* y las *Leyes*, ¿no deberían, en el pensamiento de Platón, tomarse con tantas precauciones como un mito? ¿Y lo que hay de serio en la filosofía no pasa por otra parte? La actividad de nomoteta que Platón aparenta atribuirse en las *Leyes* y en la *República*, ¿no es un juego? Un juego como lo es, aunque

<sup>19</sup> Platón, carta VII, 344c-d, en *Lettres*, op. cit.

de otra manera, desde luego, el mito. Y lo que la filosofía tiene que decir pasa, claro está, por ese juego nomotético como pasa por el juego mítico, pero para decir otra cosa. Y habida cuenta de que lo real de la filosofía, lo real de la filosofía en la política misma, consistirá en muy otra cosa que en dar leyes a los hombres y proponerles la forma obligada de esa ciudad ideal, pues bien, si se lee de tal modo ese conjunto de textos de la séptima carta, creo que se podrá, a partir de ellos, hacer unas cuantas observaciones.

Dos observaciones, digamos, críticas, y otra sobre el sentido mismo de la cuestión planteada y la respuesta que se le da en esta carta. Primero, como ven, si el rechazo de la escritura del que les hablaba debe considerarse efectivamente en el sentido que yo sugiero, no hay que ver de ninguna manera en él algo semejante al advenimiento de un logocentrismo en la filosofía occidental.<sup>20</sup> Se darán cuenta de que las cosas son más complicadas. Puesto que aquí, en todo el texto de la carta VII, el rechazo de la escritura no se plantea en absoluto como alternativa a la aceptación o la valorización del *logos*. Al contrario, lo que se examina a lo largo de esta carta es todo el tema de la insuficiencia del *logos*. Y el rechazo de la escritura se articula como el rechazo de un conocimiento que pase por *ónoma* (la palabra), *logos* (la definición, el juego de los sustantivos y los verbos, etc.). Es todo esto, escritura y *logos* juntos, lo que en verdad se rechaza en esa carta. La escritura no se rechaza porque se oponga al *logos*. Al contrario, se la rechaza porque se sitúa del mismo lado y es a su manera una forma, podríamos decir, derivada y secundaria del *logos*. Y en cambio, ese rechazo de la escritura, un rechazo de la escritura y del *logos* asociado a ella, o del *logos* al que ésta está subordinada, se hace en nombre de algo positivo, que no es por tanto el *logos* mismo (rechazado como la escritura e incluso antes que ella) sino la *tribé*, en nombre del ejercicio, en nombre del esfuerzo, en nombre del trabajo, en nombre de cierto modo de relación laboriosa de sí consigo. Lo que hay que descifrar en ese rechazo de la escritura no es en absoluto la aparición de un logocentrismo, sino el advenimiento de algo muy distinto. Es el advenimiento de la filosofía, de una filosofía cuyo real mismo sería la práctica de sí sobre sí. En ese rechazo simultáneo y conjunto de la escritura y del *logos* se formula efectivamente algo así como el sujeto occidental.

<sup>20</sup> Referencia muy clara a las tesis de Jacques Derrida defendidas en "La pharmacie de Platon", en *La Dissémination*, París, Seuil, 1972 [trad. esp.: "La farmacia de Platón", en *La diseminación*, Madrid, Fundamentos, 1990].

La segunda consecuencia, y también la segunda observación crítica, es que cualquier lectura de Platón que busque en él, a través de textos como la *República* y las *Leyes*, algo semejante al fundamento, el origen, la forma mayor de un pensamiento político —digamos (para ir rápido, porque la hora pasa) “totalitario”—, debe sin duda revisarse por completo. Y las interpretaciones bastante fantasiosas del bueno de Karl Popper<sup>21</sup> no tienen en cuenta, desde luego, el detalle concreto y el juego complejo de Platón con respecto al problema de la nomotética, la proposición y la formulación de las leyes. En esta carta, Platón recusa y en cierto modo tira de la alfombra sobre la cual ha puesto sin duda la *República*, a buen seguro las *Leyes*, y esa actividad nomotética que aparece ahora como una actividad poco seria.

Por consiguiente, la relación de la filosofía con la política, la prueba de realidad de la filosofía con respecto a la política, no va a hacerse bajo el aspecto de un discurso imperativo en el que se den a la ciudad y a los hombres las formas obligadas a las que deben someterse para que la ciudad sobreviva. Pero, una vez jugado el juego de la ciudad ideal, es preciso recordar muy bien que el carácter serio de la filosofía está en otra parte. El carácter serio de la filosofía no consiste en dar leyes a los hombres y decirles cuál es la ciudad ideal donde deben vivir, sino en recordarles sin cesar (al menos a quienes quieren escuchar, porque la filosofía sólo debe su real a la escucha) que lo real mismo de la filosofía estará en las prácticas que uno ejerce sobre sí y que son al mismo tiempo las prácticas de conocimiento por cuyo intermedio todos los modos de conocimiento a lo largo de los cuales subimos y bajamos, y que se rozan unos con otros, nos ponen finalmente en presencia de la realidad del Ser mismo.

Verán por lo tanto que llegamos a la conclusión —positiva y provisoria, en todo caso, y con la que querría terminar— de que en la carta VII se deja ver que, si es cierto que la prueba de realidad de la filosofía está sin duda en el proceder que Platón ilustra cuando, al llamado de Dión, va al encuentro de quien ejerce el poder político, si la prueba de realidad de la filosofía está en verdad allí, si en ella y por ella la filosofía escapa al peligro de no ser más que *logos*, si con ello toca el *ergon*, esa prueba misma de la filosofía en la política nos remite a lo

<sup>21</sup> Karl Popper, *La Société ouverte et ses ennemis*, vol. 1: *L'Ascendant de Platon*, trad. de J. Bernard y J. Monod, París, Seuil, 1979 (título original: *The Open Society and Its Enemies*, vol. 1: *The Spell of Plato*, Londres, G. Routledge & Sons, 1945) [trad. esp.: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 1982].

siguiente: lo real de la filosofía está en la relación de sí consigo. Y, en efecto, en ese texto la filosofía formula lo que es su *ergon*, a la vez su tarea y su realidad, como articulación del problema del gobierno de sí y el gobierno de los otros.\* Terminamos, gracias.

\* El manuscrito concluye: "¿Qué podemos sacar de todo esto? Para la cuestión que he querido plantear, la historia o la genealogía del decir veraz en el campo político, vemos entonces la existencia de una doble obligación: quien quiere gobernar necesita filosofar, pero quien filosofa tiene por tarea confrontarse con la realidad. Ese doble vínculo así formulado se asocia a cierta redefinición de la filosofía, una redefinición de la filosofía como *pragma*, es decir como un prolongado trabajo que entraña: la relación con un director, un ejercicio permanente de conocimiento, y una forma de conducta en la vida y hasta en la vida común y corriente. Y con ello quedan descartadas dos figuras complementarias: la del filósofo que vuelve la mirada hacia una realidad otra y se aparta de este mundo, y la del filósofo que se presenta llevando en las manos las tablas de la ley ya escritas".

## Clase del 23 de febrero de 1983

### Primera hora

*La enigmática insipidez de los consejos políticos de Platón – Los consejos a Dionisio – El diagnóstico, el ejercicio de persuasión, la proposición de un régimen – Los consejos a los amigos de Dión – Estudio de la carta VIII – La parrhesía en la raíz del consejo político.*

[...]\* HOY QUERRÍA CONTINUAR Y TERMINAR con lo que había empezado a decirles sobre la carta VII. Como recordarán, habíamos señalado dos series de elementos en esa carta. [Ante todo,] consideraciones concernientes a la actividad misma de un filósofo, que consiste en proponerse dar consejos a un príncipe, a alguien que se dedique a la política. Esas consideraciones se referían a las circunstancias en las cuales podía ser oportuno dar consejos, las razones precisas por las que había que darlos. Y a través de esa cuestión acerca del estatus del consejo y del consejero, pudimos ver la formulación de una cuestión mucho más fundamental, porque se trataba, en definitiva, de nada menos que lo que podríamos llamar lo real de la filosofía. ¿En qué condiciones puede la filosofía ser otra cosa que un *logos*, que un puro y simple discurso? ¿A partir de qué momento y en qué condiciones puede tocar lo real? ¿Cómo puede llegar a ser una actividad real en lo real? Pues bien, con la condición de que mantenga cierta relación con la política, una relación definida por la *symbolé* (el consejo). Entonces, lo que vimos la vez pasada fue esa relación con la política como prueba de realidad para la filosofía, para el discurso filosófico.

\* Michel Foucault: Voy a pedirles ante todo que me perdonen, porque hoy tengo un poco de gripe. Habría sido descortés de mi parte hacerlos venir y no venir yo mismo, por lo cual voy a tratar de dar la clase. Corro el riesgo de quedar un poco reventado, pero, bueno, voy a intentar aguantar las dos horas hasta el final.

Ahora, en esa misma carta VII hay por supuesto otro grupo de elementos que querría estudiar hoy. Esos elementos son, desde luego, los consejos mismos. Es decir que en la carta VII —que de manera ficticia, sin duda, se dirige a los amigos de Dión [o, mejor], que es en esencia una carta pública en la que Platón, al dirigirse de hecho o no a esos amigos, explica a sus lectores por qué y cómo ha aconsejado en primer lugar a Dión, luego a Dionisio y luego a los amigos de Dión— había esas consideraciones sobre el principio mismo del consejo. Y además estaban los consejos. En efecto, Platón presenta los ejemplos —resumidos, al menos— de los consejos que ha dado en forma sucesiva a los distintos siracusanos que le habían pedido su opinión. Son esos mismos consejos los que hay que estudiar ahora en su forma, su contenido, su naturaleza, lo que dicen, etcétera.

En torno de la cuestión del contenido mismo de los consejos, vamos a ver esbozarse otro problema, que no será ya el de lo real de la filosofía, o de lo que puede y debe ser la prueba mediante la cual la filosofía podrá definir su real. Me parece que lo que vemos surgir en el contenido mismo de esos consejos políticos es ni más ni menos que el modo de ser del soberano en cuanto tiene que ser filósofo. Pero no hay que adelantarse porque, por importante que sea ese problema, existe el riesgo de que, al examinarlos, los consejos que da Platón resulten un tanto decepcionantes. En efecto, cuando se los observa, los consejos de política que él se vanagloria de haber dado a Dión, a Dionisio y a los amigos de Dión apenas parecen poco más que una serie de opiniones de orden más filosófico que político, más moral que realmente político: algunos temas generales sobre la justicia y la injusticia, sobre el interés que, de todos modos, hay en practicar la primera y no la segunda, algunos consejos de moderación, consejos, también, dados a los dos partidos enfrentados para que se reconcilien, consejos a los soberanos para que entablen amistad con los pueblos sometidos en vez de imponerles una dominación violenta, etc. Nada que, a primera vista, pueda pasar, en rigor de verdad, por muy interesante.

Les doy un ejemplo. [Platón] explica que él mismo, ayudado por Dión, exhortaba a Dionisio

a preocuparse en primer lugar por asegurarse, entre sus parientes y los camaradas de su edad, la presencia de otros amigos que estuvieran de acuerdo entre sí para tender hacia la virtud, y sobre todo por hacer reinar la concordia en sí mismo, porque la necesitaba en extremo. No hablábamos [Dión y él con Dionisio; Michel

Foucault] tan francamente —habría sido peligroso—, sino con palabras indirectas, e insistíamos en que ésa era la forma en que cualquier hombre podía protegerse y proteger a quienes gobernaba, y que actuar de otro modo significaba llegar a resultados absolutamente opuestos. Si, al tomar el camino que le indicábamos y adoptar una actitud meditada y prudente, él [Dionisio; Michel Foucault] reconstruía las ciudades devastadas de Sicilia, las vinculaba unas a otras por leyes y constituciones que afianzaran su unión mutua y su entendimiento con él con vistas a la defensa contra los bárbaros, no sólo duplicaría el tamaño del reino de su padre, sino que en verdad lo multiplicaría.<sup>1</sup>

Como ven, en este tipo de consejos estamos muy lejos de lo que podrían ser, de lo que serían algún día las artes de gobernar e incluso simplemente las consideraciones políticas que puede hacer alguien que ha tenido que practicar la política y reflexionar sobre ella. Estamos lejos del *Memorial de Napoleón en Santa Elena*,<sup>2</sup> lejos del *Testamento* de Richelieu,<sup>3</sup> lejos de Maquiavelo. E incluso del presunto discurso de Mecenas ante Augusto, sobre el que informa Dión Casio.<sup>4</sup> Y si queremos limitarnos a las referencias contemporáneas a ese texto de Platón, podemos remitirnos a lo que Tucídides, algunos años antes, había puesto en boca de Pericles en materia de consejos a los atenienses. Recordarán el célebre discurso en que Pericles da su opinión a los atenienses con respecto a la oportunidad de hacer la guerra a Esparta, cuando los embajadores de ésta han llegado a Atenas a presentar un ultimátum a sus habitantes.<sup>5</sup> ¿Hay que hacer o no la guerra? Bien, Pericles da consejos que son a la vez de orden diplomático y estratégico. Y ya saben qué tipo de razonamiento despliega, la densidad, la riqueza de sus reflexiones sobre las relaciones que puede haber

<sup>1</sup> Platón, carta VII, 332d-e, *Ceuvres complètes*, vol. 13-1, *Lettres*, trad. de Joseph Souilhé, París, Les Belles Lettres, 1960, pp. 38 y 39 [trad. esp.: *Cartas*, Madrid, Akal, 1993].

<sup>2</sup> Emmanuel de Las Cases, *Le Mémorial de Sainte-Hélène* (1842), París, Seuil, 1999 [trad. esp.: *Memorial de Napoleón en Santa Elena*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990].

<sup>3</sup> Armand Jean du Plessis, duque de Richelieu, *Testament politique* (1667), ed. de Françoise Hildesheimer, París, Champion/Société de l'Histoire de France, 1995 [trad. esp.: *Testamento político del cardenal duque de Richelieu*, Madrid, Juan García Infanzón, 1696].

<sup>4</sup> Dión Casio, *Histoire romaine*, libro LII, caps. 14-40, trad. de Etienne Gros, París, Librairie Firmin & Didot Frères, 1845 [trad. esp.: *Historia romana*, Madrid, Gredos, 2004].

<sup>5</sup> Tucídides, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, libro I, caps. 139-146, trad. de Jean Voilquin, París, Garnier frères, 1948, pp. 89-96 [trad. esp.: *Historia de la guerra del Peloponeso*, 4 vols., Madrid, Gredos, 2000].

entre, por una parte, un país con su geografía, sus recursos, sus estructuras sociales, su tipo de gobierno, y, por otra, el comportamiento político que cabe esperar de él, el tipo de decisión que puede tomar, su capacidad de oponer resistencia a ofensivas militares, de qué manera, cuál va a ser, si se quiere, el tipo de voluntad política que un país como Esparta podrá oponer a Atenas, sobre la base de consideraciones acerca de esos datos geográficos, sociales, económicos. Está claro que con ello tenemos un tipo de análisis político mucho más rico e interesante que esas pocas, entre comillas, "soserías" que acabo de leerles en la carta VII.

¿No será, empero, que el problema, justamente, está allí? ¿Habrá que decir que, después de todo, Platón no es otra cosa que un consejero un poco más moralizante y por lo tanto un poco más ingenuo? En cuanto filósofo, ¿dará al político consejos menos inteligentes, menos informados, menos articulados que los de Pericles, o los que Tucídides atribuye a éste? ¿O bien sucede que, de hecho, no da otro tipo de consejos? Los consejos dados por Platón a Dión, a Dionisio, a los amigos de Dión, ¿son simplemente de menor calidad y elaboración política más rústica, o son de [otra] naturaleza que los que pudo dar Pericles? En síntesis, la cuestión que querría plantear, si les parece —y pronto verán en qué sentido me gustaría tratar de resolverla—, es la siguiente: cuando Platón da consejos, cuando el filósofo hace la prueba de realidad de su discurso, ¿su papel, su función, su objetivo consisten en decir lo que hay que hacer en el orden de la decisión política, o dice otra cosa? En otras palabras, la necesidad de que la filosofía afronte la política, la necesidad de que la filosofía demande su real a ese afrontamiento de la política, ¿debe consistir en la formulación de un discurso filosófico que sea al mismo tiempo un discurso de prescripción para la acción política, o bien se trata de otra cosa? Y si es otra cosa, ¿de qué se trata? Ésta es la cuestión que querría procurar desentrañar hoy. Y para ello, me gustaría estudiar tres pasajes: dos que están en la carta VII y un tercero que se encuentra en la carta VIII. Esos tres pasajes ya no son reflexiones sobre la necesidad, la oportunidad de dar consejos a la política. Son consejos políticos.

El primer pasaje de la carta VII —recordarán que ésta se escribió después de los grandes acontecimientos dramáticos que motivaron el exilio y luego la muerte de Dión, y que provocaron también la partida de Platón de Sicilia— es aquel donde Platón recuerda los consejos que ha dado a Dionisio, en la época en que estaba en la corte de éste y el monarca pretendía interesarse en la filosofía. Tenemos entonces un primer pasaje donde recuerda esos consejos. Y hay

luego un segundo pasaje que estudiaré a continuación, en el cual, al hablar del momento mismo en que está escribiendo la carta, Platón dice: habida cuenta de que la situación es hoy la que es, de que mis primeros consejos a Dionisio han fracasado, de que Dión partió al exilio y ahora está muerto y de que ustedes se han quedado solos, ¿qué consejos puedo darles? Se trata, por tanto, de consejos a los amigos de Dión tras la muerte de éste y, además, luego del exilio del propio Dionisio, expulsado algún tiempo antes por Dión. Para terminar, agregaré a este pasaje un [texto] de la carta VIII.

La carta VIII es más breve que la séptima, mucho menos abundante en reflexiones filosóficas, más política, si se quiere, y responde de manera más inmediata a una situación dramática que se desarrollaba en Siracusa en los meses posteriores al contexto de la carta VII. Es decir que, después del exilio de Dionisio, expulsado por Dión, y luego de la muerte de este mismo, asesinado en Siracusa, pues bien, la ciudad es presa de la guerra civil. Y los dos partidos, el de Dionisio y el de Dión, se enfrentan. Platón escribe la carta VIII en ese contexto. Y en ella, por decirlo de algún modo, da consejos en caliente, en el momento mismo de la guerra civil, para mostrar cómo se puede salir de esa situación. En consecuencia, a la explicación de los dos textos de la carta VII sumaré este pasaje de la carta VIII, a causa de su interés, a causa del hecho de que esos consejos están en continuidad directa con los otros dos pasajes y por una razón adicional, que se refiere al estatus mismo de la *parrhesia* y nos devolverá, por ende, al corazón de nuestro problema.

El primer pasaje de la carta VII es el que comienza en el párrafo 331d: "Es pues de esta manera como podría daros mis consejos, y fue así como, de acuerdo con Dión, comprometía ante todo a Dionisio a vivir cada día..."<sup>6</sup> En consecuencia, los consejos que recuerda haber dado a Dionisio se refieren a un contexto histórico, un contexto preciso de acontecimientos. En ese momento, Dionisio es muy joven. Acaba de recibir de su padre, Dionisio el Viejo, la herencia del poder en Siracusa, un poder monárquico, un poder tiránico, un poder autocrático que ahora se trata de manejar. Y es muy notable que en este punto, ya lo verán, Platón se guarde bien de dar consejos de cambio en cuanto a la estructura misma del poder y la organización institucional de la ciudad. No da consejos de *politeia*. En el fondo, no hace más que lo que se dirá en la carta V: escuchar la *phoné* de la *politeia* tal como existe en Siracusa. Teniendo

<sup>6</sup> Platón, carta VII, 331d, en *Letras*, op. cit., p. 37.

en cuenta que hay que vérselas con ese poder autocrático, ¿cuál es la mejor manera de administrarlo?

En segundo lugar, el pasaje se sitúa inmediatamente después de las consideraciones de las que hablamos la vez pasada, y en las cuales Platón explica en qué consiste el papel de consejero. Y acaba de explicar exactamente que en el orden de la política, un consejero debe ser como un médico. Recordarán que el papel del médico se caracterizaba por tres cosas. Primero, un buen médico es, desde luego, el que interviene cuando hay una enfermedad, y su misión es, por ende, curar los males para restablecer la salud. Para ello hace falta conocer esos males. El médico tiene, pues, que hacer un trabajo de observación, un trabajo de diagnóstico, debe dialogar con su enfermo para tratar de identificar el mal. Segundo, el buen médico no es como ese médico esclavo que va de un cliente a otro y se conforma con distribuir recetas y prescripciones. El buen médico es el que persuade, es decir el que habla a su enfermo y lo convence de la enfermedad que lo afecta y de los medios para curarla. Tercero y último, el buen médico no es solamente el que diagnostica reflexionando y persuade hablando. Es también el que logra, gracias a su poder de persuasión, convencer a su enfermo de que no basta con tomar medicamentos, sino que además [debe] modificar por completo su manera de vivir, su régimen, su dieta. Pues bien, creo que en esta primera serie de consejos que Platón recuerda haber dado a Dionisio se ponen en juego esas tres funciones médicas. Me parece que, en esas dos páginas de Platón, podemos identificar las tres funciones mencionadas. Primero, Platón trata de diagnosticar el mal del que padece Siracusa, en un momento, empero, en que la crisis todavía no ha estallado, porque Dionisio el Viejo, después de todo, ha ejercido el poder, ha constituido una autoridad fuerte en la ciudad y ha organizado además, a su alrededor, una suerte de imperio que abarca la casi totalidad de Sicilia o, al menos, una buena parte de la isla, y su heredero acaba de recibir ese poder. En apariencia no hay crisis, y pese a ello hay una enfermedad. Y Platón quiere poner de manifiesto esa enfermedad, ese mal, en toda una serie de consejos que podemos señalar entonces en la exposición iniciada en 331*d*.

¿Cuál es el mal que aflige a Siracusa a despecho de su apariencia de buena salud? Platón dice esto: Dionisio el Viejo, cuya herencia acaba de recibir Dionisio el Joven, construyó un imperio. ¿Cómo lo hizo? Pues bien, restableciendo, restaurando las ciudades sicilianas que habían quedado en ruinas durante las guerras contra los bárbaros (en este caso, son sin duda las guerras contra los

cartagineses). Ahora bien, esas ciudades que reconquistó de manos de los cartagineses, que liberó de los cartagineses sin poder impedir su ruina, las restauró adecuadamente. Pero —y aquí aparece el primer síntoma de enfermedad— Dionisio no fue capaz, dice el texto, de constituir en dichas ciudades *politeiai pistái*<sup>7</sup> (constituciones, regímenes que fueran confiables, seguros, que pudiesen despertar confianza). Esos regímenes no pudieron despertar confianza, dice Platón, ni cuando Dionisio los puso en manos de extranjeros ni cuando los entregó a sus hermanos. En ese momento advertimos cuál es el significado de *politeiai pistái* (esas constituciones, esos regímenes confiables). Aquí, confiables no quiere decir en absoluto que se trate de regímenes seguros, estables, que permitan a los ciudadanos confiar en sus gobernantes o a éstos confiar en sus gobernados. Es en realidad una relación de fidelidad y confianza entre esas ciudades —así restauradas y mantenidas, luego de su restauración, bajo la dominación de Siracusa— y la metrópoli, la propia Siracusa. Dionisio entregó dichas ciudades restauradas a la gestión, la administración, el gobierno ya fuera de manos extranjeras, ya fuera de sus propios hermanos, a quienes convirtió en individuos ricos y poderosos. Pero ni esos extranjeros ni sus hermanos, ni la administración de unos ni la administración de otros, [han] sido capaces de establecer una relación de confianza entre Siracusa y esas distintas *politeiai*. Y para desarrollar esta idea, Platón agrega que, en términos generales, Dionisio fue incapaz de establecer lo que él llama *koinonía arkhón*.<sup>8</sup> *Koinonía arkhón* es la comunidad de los poderes, el reparto de los poderes; si se quiere, lo que podríamos llamar distribución de poderes. Jamás logró hacer participar en el poder a quienes eran sus subordinados, aquellos a quienes había confiado tal o cual responsabilidad, o las poblaciones sobre las cuales Siracusa tenía que ejercer su dominación. No pudo realizar esa comunidad de poderes ni por la persuasión, ni por la enseñanza, ni por los favores, ni por los parentescos. Y en definitiva, el diagnóstico de Platón se formula así: Dionisio conservó, en efecto, su poder en Siracusa y el poder de esta ciudad sobre las demás. Lo mantuvo, pero sólo lo mantuvo con esfuerzo. ¿Por qué? Porque, dice, quiso hacer de Sicilia

<sup>7</sup> “No fue capaz, después de haberlas reedificado, de constituir en ellas gobiernos seguros, en manos de amigos escogidos por él [*oukh hoios t' en katoikisas politeias en hekastais katastésasthai pistás betairon andrón*]” (Platón, carta VII, 331e-332a, en *Lettres, op. cit.*).

<sup>8</sup> “Pese a sus afanes, no pudo hacer de ninguno de ellos un asociado de su poder [*touton koinonón tes arkhés oudena hoios t' en*]” (*ibid.*, 332a, p. 38).

*mía polis* (una única ciudad). Y no tenía por sí mismo amigos o gente de confianza (*philoí y pistói*).<sup>9</sup>

Creo que esta muy breve descripción del gobierno de Dionisio y del mal que padece Sicilia es interesante. Lo es porque, como ven, en ese diagnóstico no se trata en manera alguna de criticar lo que podría ser un gobierno monárquico, autocrático o tiránico. O, en todo caso, si hay una crítica implícita de la tiranía, la monarquía o el poder autocrático, no apunta al régimen mismo, a su estructura, a su sistema institucional. [Platón denuncia] dos defectos, dos defectos que fueron los del gobierno de Dionisio, a saber: querer hacer de Sicilia una sola ciudad, es decir, en el fondo, no haber sido capaz de construir un imperio bajo una forma plural, no haber pensado como correspondía, si se quiere, las dimensiones y la forma de esa nueva unidad política que sería una especie de imperio. El marco de la *polis*, que era en verdad el marco en el cual podían desarrollarse, instaurarse, institucionalizarse y funcionar como era debido las relaciones de poder, no está en condiciones, no es capaz de reglamentar lo que deben ser los poderes a la escala de lo que en ese momento era una unidad política grande en comparación con la ciudad griega, a saber, una isla como Sicilia. Y el error consistió en pretender aplicar el módulo de la ciudad griega a algo relativamente grande y complejo; en rigor, absolutamente grande y complejo para los griegos y la ciudad griega, esto es, un conjunto de ciudades a la escala de Sicilia. Y el segundo error, que es además el recíproco del primero y también su causa, radica en que Dionisio no pudo establecer relaciones de amistad y confianza. Esas relaciones de amistad y confianza con los otros jefes, con quienes gobernaban las otras ciudades—en vez de querer aplicar el módulo de la ciudad única y unitaria—, habrían permitido a cada ciudad conservar su independencia. Y, al mantener cada una de ellas su independencia, habrían podido existir relaciones de amistad y confianza entre los jefes de esas ciudades subordinadas, federadas, colonizadas, y él mismo, el jefe de Siracusa. La unificación forzada (en la forma de *mía polis*, la ciudad única y unitaria) y la ausencia de lazos y aprecio que permitieran la justa distribución de los poderes, garantizados y sellados por la amistad y la confianza, fueron el error cometido por Dionisio y constituyeron la enfermedad. Tal es el diagnóstico que Platón

<sup>9</sup> “Pero Dionisio, que había reunido a toda Sicilia en una sola ciudad [*eis mían polin*], desconfiado en su sabiduría de todos, se mantuvo con esfuerzo, porque era pobre en amigos y hombres fieles [*andron philon kai piston*]” (Platón, carta VII, 332c, en *Letres, op. cit.*).

pronuncia sobre la enfermedad de Sicilia. Como ven, es de una manera u otra algo bastante interesante, porque abordamos con ello una serie de problemas político históricos que eran muy importantes a fines de la primera mitad del siglo IV a. C., es decir precisamente en vísperas del momento en que la *polis*, la ciudad griega como unidad política, iba a explotar bajo el peso del desarrollo fulminante de los grandes reinos, y en particular del reino macedonio y del imperio de Alejandro.

Segundo nivel de los consejos dados por Platón, luego de ese diagnóstico médico; segunda función del consejero médico, del consejero filósofo: persuadir. El buen médico diagnostica. En segundo lugar, persuade. Y en la serie de consejos que Platón recuerda haber dado a Dionisio, menciona ejemplos de ese trabajo de persuasión, esa función persuasiva. Según los principios de la retórica y del trabajo de la verdad en un discurso griego, el ejemplo es apto para persuadir. Platón da dos: el ejemplo de Persia y el ejemplo de Atenas. El ejemplo de Persia en primer lugar. Es interesante que se apele a él, porque Persia fue durante mucho tiempo, y sobre todo a lo largo del siglo V a. C., el ejemplo en cierto modo repulsivo, negativo para el pensamiento griego: régimen autocrático, régimen violento, gran imperio que somete a los otros, etc. [Ahora bien,] en el siglo IV a. C. Persia, por el contrario, comienza a convertirse en un ejemplo positivo, al menos en la intención de una cantidad de personas que se oponen a la democracia tradicional. Sea como fuere, Platón menciona en varias ocasiones el ejemplo de Persia en sus textos tardíos. En las *Leyes*, particularmente en el libro III, se refiere al régimen persa y muy en especial a la manera de gobernar de Ciro. Me imagino que lo recuerdan —les he citado el pasaje—,<sup>10</sup> Platón explica de qué manera Ciro consiguió dar lugar a la *parrhesía* en su propio entorno, en su corte, cuando permitió que los hombres más sagaces de su círculo le dieran, con toda franqueza, los consejos que podía necesitar. Y bien, también podemos encontrar ese ejemplo tan positivo de Persia en el diálogo del que les he hablado, que se llama *Alcibiades* y acerca del cual, lo reitero, no se sabe si es tardío o precoz. En él encontramos una referencia positiva a la educación que reciben los soberanos, los príncipes persas, y a juicio

<sup>10</sup> Platón, *Les Lois*, libro III, 694a-b, trad. de Léon Robin, en *Œuvres complètes*, vol. 2, París, Gallimard, 1950, col. Bibliothèque de la Pléiade, p. 732 [trad. esp.: *Leyes*, en *Diálogos*, vol. 8, Madrid, Gredos, 1999]. Véase el análisis de este pasaje en la clase del 9 de febrero, primera hora, *supra*, pp. 211-215.

de los comentaristas esta referencia a Persia sería un signo del carácter tardío del diálogo.<sup>11</sup> Bueno, no importa, de un modo u otro el tema de Persia está presente en los textos de Platón, al menos en los tardíos. Como también sabrán, es de importancia capital en la obra de Jenofonte, porque éste escribió toda una *Ciropedia*,<sup>12</sup> a algunos de cuyos elementos me referiré dentro de un rato. ¿Y por qué es interesante el ejemplo de Persia? Porque Platón ve en ella el ejemplo, precisamente, de un sistema imperial que funciona, y que funciona de manera positiva. En efecto, explica en ese mismo texto, los persas han establecido un imperio a partir de una serie de guerras y conquistas [obtenidas] en particular sobre los medos. Pero siempre [lo] hicieron, y Ciro siempre lo hizo, dice Platón, con la ayuda de sus aliados, que fueron sus amigos hasta el final. Es decir que con ello Platón se refiere a un sistema persa, o que atribuye a los persas, importa poco, según el cual la conquista no implica, en cierto modo, el sometimiento de todo el mundo a la autoridad exclusiva de aquéllos, sino un sistema de federaciones y alianzas por el que se logra establecer toda una complejidad de relaciones entre quienes están subordinados, quienes están federados, quienes son aliados, etc. En segundo lugar, dice Platón siempre a propósito de los persas, una vez terminada su conquista, Ciro tomó la precaución de dividir su reino en siete partes, en las cuales encontró colaboradores fieles (por lo demás, con respecto a esas siete partes parece que Platón comete un error histórico o que se refiere, en todo caso, a una división de la que no existen otros testimonios, pero no importa). Sea como fuere, Platón alude con ello a la posibilidad de un gobierno de tipo imperial que se apoye en la cooperación y la colaboración de cierta cantidad de gobernantes, que transmitan la autoridad localmente e *in situ*.

Luego del ejemplo persa, y siempre en ese trabajo de persuasión que un buen médico debe realizar, Platón menciona el ejemplo ateniense. Y es muy interesante ver que, en ese trabajo de persuasión, cita en primer lugar a Persia y después a Atenas. Es decir que se refiere a dos regímenes políticos absoluta-

<sup>11</sup> Véase el análisis de la referencia positiva a la educación persa para destacar las deficiencias de Alcibíades en Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France*, 1981-1982, ed. de Frédéric Gros, París, Gallimard/Seuil, 2001, col. Hautes Études, pp. 35 y 36 [trad. esp.: *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002].

<sup>12</sup> Jenofonte, *Cyropédie*, trad. de Marcel Bizos, París, Les Belles Lettres, 1972 [trad. esp.: *Ciropedia*, Madrid, Gredos, 1987].

mente opuestos —uno, el de la monarquía autocrática, y otro, [el] de la democracia—, con lo cual muestra con claridad que para él, al menos en este tipo de consejos, la cuestión no consiste tanto en escoger entre democracia o autocracia. La cuestión es saber cómo se puede hacer funcionar de manera conveniente una u otra. Ahora bien, dice, el ejemplo de Atenas se orienta exactamente en el mismo sentido que el de Persia. En efecto, los atenienses no procuraron en absoluto establecer lo que hoy llamaríamos colonias de población. Es decir que no intentaron fundar ciudades que estuvieran fuera del territorio ateniense, una suerte de partes de la ciudad misma, de la capital misma. Tomaron ciudades muy pobladas que estaban en ese momento bajo dominación bárbara —y alude a la federación jonia que los atenienses querían construir y que construyeron efectivamente en la segunda mitad del siglo v a. C.—, dejaron a la población en su sitio y el poder en manos de quienes lo ejercían o debían ejercerlo naturalmente (lo que en nuestro vocabulario llamaríamos, si se quiere, “elites locales”). Y de tal modo, dice Platón, los atenienses pudieron encontrar y conservar, en todas esas ciudades que habían liberado del yugo de los bárbaros y habían integrado a su imperio, *andras philous* (hombres amigos, hombres de confianza) en cuyos hombros podían hacer descansar su autoridad.<sup>13</sup>

Ésos son los elementos con los cuales, después de haber diagnosticado el oscuro mal que padecía Siracusa bajo el reinado de Dionisio el Viejo, trata de persuadir a Dionisio el Joven de la necesidad de cambiar esa manera de gobernar. Y entonces aparecen en su texto los consejos positivos directamente dados a Dionisio, lo que en el trabajo médico, el papel médico, correspondería si se quiere a la función de indicar un régimen. ¿Cuál es el régimen que Platón propone a Dionisio? Pues bien, dice, en vez de hacer de Sicilia una sola ciudad, es preciso, en primer lugar, dar a cada una de las ciudades sicilianas su propia *politeia* (su propia constitución, sus propias instituciones, su propio régimen político) y asignarles *nomoi* (leyes). En segundo lugar, hay que vincular las ciudades entre sí, vincularlas a Siracusa y a quien reina en ésta, y hacerlo también mediante *nomoi* y *politeiai*. Es decir que debe haber a la vez leyes y regímenes locales. Es asimismo menester que entre esas diversas ciudades y la que las federa,

<sup>13</sup> “Considerad una vez más a los atenienses. Éstos no colonizaron por sí mismos las numerosas ciudades griegas invadidas por los bárbaros, sino que las tomaron pobladas. Sin embargo, conservaron el poder durante setenta años, porque tenían partidarios [*andras philous*] en todas las ciudades” (Platón, carta VII, 332b-c, en *Letras, op. cit.*, p. 38).

la que actúa de metrópoli, entre esas ciudades así organizadas y Siracusa, haya una serie de relaciones reglamentadas, y reglamentadas por algo que es semejante a una *politeia*, intermediaria entre las diferentes *poleis*, las diferentes ciudades; una especie de red política, de institución política más allá de cada ciudad, y que ligue de tal modo a todas entre sí y las asocie a la metrópoli. Y para terminar, dice, esa unidad plural y diferenciada, en cierto modo, en la que habrá instituciones para cada ciudad que regulen las relaciones entre [ellas], será tanto más fuerte cuanto más se la utilice para luchar contra un enemigo común, es decir los bárbaros, representados en este caso por los cartagineses. Y en virtud de esa lucha frontal contra los bárbaros se mantendrá la unidad, con sus elementos de pluralidad. De esa manera, dice Platón, Dionisio el Joven podrá no sólo duplicar el imperio de Dionisio el Viejo, sino incluso multiplicarlo.

Pero a esos consejos, referidos a la organización de las ciudades en sí mismas y entre sí y con respecto a Siracusa, Platón agrega otros. Estos otros consejos conciernen al propio Dionisio, a Dionisio como individuo, y como individuo que tiene que reinar y ejercer su poder. Es preciso, dice Platón, que Dionisio haga un trabajo sobre sí mismo. Y utiliza la expresión *apergazein* (es decir: elaborar, trabajar, perfeccionar). Es necesario entonces que Dionisio perfeccione, elabore, trabaje ¿qué? A sí mismo, a fin de hacerse *emphron* y *sophron* (esto es: reflexivo y sabio, moderado).<sup>14</sup> Hay que hacer que esté igualmente en una relación de acuerdo, de sinfonía, que sea *symphonos* consigo mismo,<sup>15</sup> así como las ciudades que él tiene que gobernar deben mantener esa relación de sinfonía con Siracusa, al igual que unas con otras. Como ven, con el tema del *symphonos*, de la *symphonía*, volvemos a dar con la idea que reaparecerá en la carta v, a saber, que cada constitución tiene su *phoné*, su voz.<sup>16</sup> Y el problema del buen gobierno no es, digámoslo una vez más, cambiar autoritariamente, de confor-

<sup>14</sup> "Si, al tomar el camino que le indicábamos y llegar a ser reflexivo y prudente [*heautón émphrona te kai sóphrona apergasámenos*]..." (Platón, carta vii, 332e, en *Letres, op. cit.*, p. 39).

<sup>15</sup> "Lo exhortábamos a preocuparse ante todo por asegurarse, entre sus parientes y los camaradas de su edad, otros amigos que acordaran entre sí [*symphonous*] tender a la virtud, y sobre todo por hacer reinar el acuerdo en sí mismo [*autón hautó*]" (*ibid.*, 332d).

<sup>16</sup> "Cada uno de los gobiernos tiene, en efecto, su lengua, como si fueran seres vivos [*estin gar de tis phoné ton politeión hekastes kathaperéi tinón zoon*]. Una es la de la democracia, otra la de la oligarquía, otra la de la monarquía [...]. Todo Estado que habla su propio idioma frente a los dioses y los hombres y actúa de conformidad con él, prospera siempre y se conserva, pero, de imitar otro, perece" (Platón, carta v, 321d-e, en *Letres, op. cit.*, p. 23).

midad con una fórmula dada de antemano, una constitución por otra que se considere como la mejor. Para un buen gobierno, la cuestión pasa por comprender qué es la *phoné*, qué es la voz de cada *politeia*, y gobernar a partir de ello de acuerdo con dicha *phoné*. Ahora bien, podrán ver que aquí, la idea de *symphonia* se desarrolla en conjunción con una *phoné* concebida ahora como una voz que cada una de las ciudades debe tener. En la gran federación que [Dionisio] organiza alrededor de Siracusa, cada ciudad debe tener su propia voz, pero todas esas voces deben funcionar juntas para constituir una armonía y una sinfonía. También es preciso, empero, como garante de esa sinfonía de las distintas ciudades, que el propio jefe sea *symphonos* consigo mismo, es decir que esté en armonía consigo mismo. Y esa armonía consigo mismo es lo que se formula desde el inicio de los consejos, cuando Platón recuerda que, ante todo, ha comprometido a Dionisio a vivir cada día de manera tal que pueda ser cada vez más maestro de sí mismo (*enkratés autós hautóu*).<sup>17</sup> La expresión (*enkratés autós hautóu*) es interesante porque *enkratés*, en su sentido más general, es exactamente ser maestro, ser maestro de sí mismo. De manera corriente, *enkratés* designa el autodomínio de los propios deseos, los propios apetitos, y muy en particular la moderación en lo tocante a los alimentos, el vino y los placeres sexuales.<sup>18</sup> Ahora bien, el refuerzo de la expresión —*enkratés autós hautóu*— indica aquí con claridad que hay que darle un sentido más general, aun cuando el sentido particular esté presente. El jefe, el que manda, el soberano, debe ser en efecto maestro de sí mismo, lo cual significa ser mesurado, capaz de mantener sus deseos en el límite de lo conveniente, de moderarlos y por consiguiente de evitar todas las discordancias que impiden la sinfonía. Pero esa moderación se explica como la existencia de cierta relación de poder del individuo sobre sí mismo. *Enkratés autós hautóu*: maestro de sí en relación con sí mismo, si les parece. Ese redoblamiento con respecto al sentido familiar de *enkratés* indica a las claras que lo que se designa con ello no es la cualidad, la virtud de la moderación tal como se la define en general, sino determinada

<sup>17</sup> “Es pues de esta manera como podría daros mis consejos, y fue así como, de acuerdo con Dión, comprometía ante todo a Dionisio a vivir cada día de modo de ser cada vez más maestro de sí mismo [*enkratés hautóu autós*]” (Platón, carta VII, 331d, en *Letres, op. cit.*, p. 37).

<sup>18</sup> Cf. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. 2: *L'Usage des plaisirs*, París, Gallimard, 1984, capítulo “*Enkrateia*”, pp. 74-90 [trad. esp.: *Historia de la sexualidad*, vol. 2: *El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 1986].

relación de poder de sí consigo mismo. Y en cierto modo esto va a sellar el buen gobierno que Dionisio debería ser capaz de hacer imperar en Siracusa y sobre los aliados de la ciudad. Eso es lo que podemos encontrar en la primera serie, la primera tanda de consejos que Platón da en la carta VII.

La segunda serie está constituida, si se quiere, por consejos actuales; los que acabo de mencionar, Platón no hace sino recordarlos, recuerda que fueron los que dio a Dionisio cuando éste, jovencísimo tirano de Siracusa, mostraba signos —falaces, por otra parte— de que quería practicar la filosofía. Ahora, un poco más adelante en la carta, Platón dice: luego de todas las desventuras acaecidas (el exilio de Dión, la guerra civil, el enfrentamiento entre los partidarios de Dión y los de Dionisio, el exilio de este último, el retorno y la muerte de Dión), en la situación en que hoy nos encontramos, ¿cuáles son los consejos que puedo dar a los amigos de Dión, ahora que él está muerto? El pasaje comienza con una indicación que hay que señalar y que es la siguiente: los consejos que voy a darles ahora, dice, en esta nueva situación, pues bien, no se hagan ilusiones, son exactamente los mismos consejos (*he auté symboulé*) que voy a dar, y a darles de una manera aun más solemne, como si se tratara de una tercera libación.<sup>19</sup> De hecho, Platón alude aquí a dos cosas. Primero, al hecho de que considera que en Siracusa ha dado consejos a la persona de Dión, [a continuación] a Dionisio (aquellos de los que acabamos de hablar), y ahora va a dar una tercera serie a los amigos de Dión. [...] Y, segundo, hace alusión al ritual según el cual la tercera libación que se hace en un banquete es la más solemne. Lo es porque se dirige a Zeus o, para ser más exactos, a Zeus salvador, a Zeus en cuanto salva. Y bien, esos consejos, así repetidos como si fuera una tercera libación, están destinados a salvar a Siracusa. Son los mismos consejos, no obstante lo cual puede observarse que, entre esta serie de consejos dados a los amigos de Dión y los que Platón recuerda haber dado a Dionisio, hay algo así como una diferencia de acento. Una diferencia de acento, en primer lugar, porque se señalan pocas cosas sobre, digamos, el sistema imperial, el problema de la relación entre Siracusa y las otras ciudades. Platón se contenta con decir simplemente que cada ciudad debe tener sus leyes. En cambio, y esto es muy lógico porque actualmente, en el momento de hablar, nos encontramos en una situación de estallido inminente de la guerra civil en Siracusa, de enfrentamiento de los dos partidos (Dionisio,

<sup>19</sup> "Reitero además por tercera vez el mismo consejo [*ten autén symboulén*] con destino a vosotros" (Platón, carta VII, 334c, en *Lettres, op. cit.*, p. 41).

exiliado, pero que trata de volver, y los amigos de Dión, privados de éste, pero en la ciudad). En esa situación, entonces, de inminencia de la guerra civil, el elemento más importante, el objetivo más importante en los consejos a dar es sin duda el problema de la *politeia* de la ciudad misma, la *politeia* de Siracusa.

Y en este punto Platón esboza algunas medidas por tomar que conciernen en efecto a las instituciones y a la organización de la ciudad. Dice que habría que dirigirse a algunos sabios, personas cuya sabiduría ha de reconocerse en unos cuantos signos bien claros y evidentes. Para reconocer a los sabios que se necesitan en una ciudad, es preciso desde luego que éstos tengan “mujer e hijos”. Segundo, es menester que sean “descendientes de un buen linaje”, una buena familia. Y por último, deben tener una fortuna “suficiente”.<sup>20</sup> En términos generales, sigue diciendo Platón, debemos encontrar más o menos cincuenta personas de ese tipo por cada mil. Y éstos son los sabios a quienes se pedirá que propongan las leyes. Como ven, Platón mismo no se presenta en absoluto como un nomoteta. Los consejos que da no consisten en decir: éstas son las leyes que la ciudad debería observar. Se conforma con decir a sus habitantes: deberían poner la tarea del nomoteta en manos de estas personas, estos sabios que tienen mujer e hijos, descienden de un buen linaje y poseen una fortuna suficiente. Segundo, dice, cuando sus conflictos hayan amainado y los dos grupos que se enfrentan (los partidarios del exiliado Dionisio y los del asesinado Dión) se hayan reconciliado, será necesario que no se hagan diferencias entre los vencedores y los vencidos. Los vencedores no deberán imponer la ley a los vencidos; hay que establecer *koinós nomos* (una ley común).<sup>21</sup> Mejor aun, recalca, es preciso ir más lejos. No sólo es menester que la ley sea común, sino que quienes son vencedores, quienes han de ejercer por lo tanto la influencia más grande en la ciudad, muestren que se someten aun más que los propios vencidos a las leyes. Y esto nos lleva a lo que constituye la exposición más importante de ese pasaje, el problema de la formación moral de los individuos. ¿Cómo podrán los vencedores mostrarse, ser más sumisos a las leyes que aquellos a quienes han vencido?

Bien, para ello hacen falta dos cosas: una formación teórica y una formación moral. Primero, la formación teórica. El texto es interesante porque, como recordarán —lo señalé la vez pasada—, Platón estaba irritado con las pretensiones

<sup>20</sup> *Ibid.*, 337 b-c, p. 45.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 336a-337a, p. 44.

teóricas y especulativas de Dionisio, que había querido mostrar cuánto sabía de filosofía escribiendo textos que dejaban ver a la vez que, dado que escribía, no entendía cuál era el sentido mismo de esa disciplina, y que el saber filosófico exhibido no era sino una copia de lo que el propio Platón había dicho. Por lo tanto, [éste] había mostrado una extrema desconfianza con respecto a lo que podríamos llamar saber teórico del hombre que debía ejercer el poder político. Ahora bien, ¿cuál es el tipo de formación teórica que él exige poner en juego a los partidarios de Dión, para que éstos, si son los vencedores, puedan mostrarse más sumisos a las leyes que los vencidos mismos? Pues bien, la enseñanza teórica dada por Platón es muy simple. No es otra cosa que una especie de variación sobre un tema, un tema que encontrábamos en el *Gorgias* y otros textos platónicos, a saber: de una u otra manera, siempre es mejor ser justo, aunque se sea desafortunado, que ser injusto, aunque se sea afortunado. Y Platón toma como ejemplo precisamente a Dión y a Dionisio. No es, por supuesto, que Dionisio sea muy afortunado, ya que marchó al exilio a causa de la revuelta organizada contra él, pero después de todo está vivo. Dión, en cambio, puede ser considerado como desafortunado porque, si bien expulsó a Dionisio, finalmente cayó asesinado en Siracusa. Sin embargo, entre Dión muerto, pero que ha sido justo, y Dionisio vivo, que ha sido injusto, hay que preferir el destino del primero, su modo de vida. Siempre habrá que huir de la injusticia, aunque sea dichosa. Y siempre habrá que preferir la justicia, aunque sea desdichada. ¿Sobre qué se apoya en la carta VII este tema banal, un tema que, reiterémoslo, recorre tantos diálogos de Platón? Sobre unas cuantas consideraciones teóricas, efectivamente. ¿Cuáles son esas consideraciones teóricas? Ante todo, dice Platón, el hecho de que, como es sabido, el alma no es lo mismo que el cuerpo, son dos cosas distintas, el cuerpo es mortal mientras que el alma, en cambio, es inmortal; y luego de [la] muerte [del cuerpo], esa alma inmortal será juzgada en función de lo que ha hecho durante la vida y, si ha cometido injusticias a lo largo de su existencia, quedará expuesta a castigos terribles y largos peregrinajes en la Tierra. Platón propone a los amigos de Dión esta enseñanza teórica, cuando menos simple, con la idea de que debe servir de telón de fondo a su actitud política y a su aplicación extrema en lo concerniente a la obediencia a las leyes. Es preciso señalar que, en el texto mismo, Platón no la presenta de ningún modo como una doctrina filosófica, una doctrina filosófica que le sea propia y que constituya, de alguna manera, el corazón mismo de su enseñanza. Dice, en el texto en cuestión, que los políticos, para conducirse como corresponde, los vencedores,

para estar más sometidos a las leyes que los propios vencidos, deben conocer esa doctrina: "Hay que creer verdaderamente en estas viejas y santas tradiciones que nos revelan la inmortalidad".<sup>22</sup> El texto llama a esas viejas y santas tradiciones "*tois palaióis te kai hieróis logois*" (discursos que son a la vez antiguos y sagrados), es decir que lo que aquí se representa no es en absoluto el pensamiento filosófico del propio Platón. El fundamento de su autoridad, y el motivo por el cual quienes tienen que mandar a los otros deben someterse a ellas, es el hecho de que son discursos antiguos, discursos ya conocidos. Deben su autoridad a su antigüedad y al mismo tiempo a los componentes sagrados, los componentes religiosos que los destacan. Esos discursos no filosóficos, esos discursos de creencias religiosas y tradiciones sagradas, deben constituir el fondo teórico al que se refiere el político. En cuanto a su formación práctica, Platón apenas la esboza en el texto. Se limita a decir que los políticos deben vivir a la manera de los ancestros, a la manera dórica. En consecuencia, y al igual que el pasaje precedente, este pasaje no abunda ni en elaboración política ni en elaboración propiamente filosófica. Pero, a mi entender, lo que constituye el tema más general y sin duda más interesante de esos consejos es la manera como Platón muestra, por su intermedio, que la formación moral de quienes gobiernan es indispensable para el buen gobierno de la ciudad.

Hay un pasaje que merece recordarse, donde Platón dice que, justamente cuando se hayan respetado y se sepan respetar esas tradiciones antiguas y sagradas, y se haya aplicado, llevado a la práctica concreta ese modo de vida dórico, ese modo de vida a la manera de los ancestros que es indispensable, pues bien, entonces se podrá gobernar como es debido. Y gobernar como es debido querrá decir que se podrá gobernar utilizando dos recursos.<sup>23</sup> En primer lugar, el *phobos* (el temor). Es preciso, en efecto, que quienes gobiernan hagan reinar sobre quienes son gobernados el temor, y para ello deberán hacer ostentación de su fuerza (*bía*, dice el texto).<sup>24</sup> Es menester que esa fuerza material esté efectivamente presente y visible, y el temor asegurará el buen gobierno. Pero al mismo

<sup>22</sup> Platón, carta VII, 335a, en *Letres, op. cit.*, pp. 41 y 42.

<sup>23</sup> "Que se dominen lo suficiente, al contrario, para establecer leyes comunes tan favorables a los vencidos como a ellos, y exigir su observancia por dos medios de coacción: el respeto y el temor" (*ibid.*, 337a, p. 44).

<sup>24</sup> "Despertarán el temor si manifiestan la superioridad de su fuerza material [*to kreittous autón einai deiknyntes ten bían*]" (*ibid.*).

tiempo, y aquí aparece el segundo medio de gobernar, es necesario que los gobernantes muestren *aidós* (es decir pudor y respeto). En este caso, el *aidós* no es, sin más, el respeto que los gobernados deben a los gobernantes; en cambio, debe ser en cierto modo una relación interna de los gobernantes consigo mismos, un respeto de los gobernantes por sus obligaciones, por la ciudad y por las leyes de la ciudad. Y el *aidós* los hará capaces de someterse a las leyes como un esclavo (Platón emplea el término *douleuein*).<sup>25</sup> Ser esclavo de la ley, querer constituirse en esclavo de la ley: esto va a caracterizar el *aidós* (el respeto) de quienes gobiernan, ese respeto por sí mismos, por la ciudad y por las leyes. Y dicho respeto va a motivar como consecuencia el respeto que los otros—los gobernados—podrán tener por ellos. Hay que comprender, por tanto, que *aidós* es una virtud que caracteriza la relación de los gobernados con los gobernantes, pero también y sobre todo la actitud de estos últimos para consigo mismos.

El tercero y último texto del que querría hablarles es el que encontramos en la carta VIII, escrita un poco después de la séptima y en momentos en que la guerra civil que ya amenazaba a Siracusa había estallado. Ese texto es interesante por dos motivos. El primero, desde luego, es que, de alguna manera, Platón se adentra en él en una región, un ámbito respecto del cual se había mostrado hasta entonces muy reservado y discreto, es decir la organización misma de la ciudad. Y segundo, porque esos consejos tienen como introducción y base una reflexión general sobre la *parrhesía*, razón por la cual volvemos a dar con nuestro problema. Muy rápidamente, ¿cuáles son los consejos que Platón va a dar ahora a los siracusanos que se desgarran en la guerra civil? Primero, la referencia a un tema también conocido en él. Se trata de un tema que vemos expuesto en *Gorgias*, 477b<sup>26</sup> y siguientes, donde Platón, como saben, dice que es preciso distinguir lo que compete al alma, lo que compete al cuerpo y lo que compete a las riquezas. Lo que compete al alma es, claro está, lo que corresponde a los gobernantes mismos; lo que compete al cuerpo, lo que toca a los guerreros, y lo que compete a las riquezas, sin duda lo que concierne a la actividad de los

<sup>25</sup> “El respeto, al mostrarse como hombres que, sabiendo dominar sus deseos, prefieren ser servidores de las leyes y pueden serlo [*mallon ethélontes te kai dynámenoi douleuein*]” (Platón, carta VII, 337a-b, en *Letras, op. cit.*, p. 44).

<sup>26</sup> “Así, para esas tres cosas, la riqueza, el cuerpo y el alma, reconoces tres clases de imperfecciones, la pobreza, el mal y la injusticia” (Platón, *Gorgias*, 477b-c, trad. de Louis Bodin, París, Les Belles Lettres, 1968, p. 153 [trad. esp.: *Gorgias*, en *Diálogos*, vol. 2, Madrid, Gredos, 1987]).

comerciantes y los artesanos. Y es necesario, prosigue Platón, que la *politeia*, la organización de una ciudad, respete esa jerarquía y no atribuya más importancia a las riquezas que al cuerpo y al alma. Sobre ese tema general, va a proponer entonces una organización, una *politeia* en sentido estricto, y no olvidemos una vez más que, si Platón propone en su intervención una *politeia* (una [constitución]), es [a causa de] la guerra civil. Es decir que la ciudad, la organización misma de la ciudad, se ha hundido; en consecuencia, Platón va a proponer un sistema organizacional para ella. Es un sistema que, en forma esquemática, puede representarse así. Primero, una monarquía, pero a la manera de Esparta, en la que los monarcas no tengan en realidad ningún poder concreto. Sus poderes corresponderán sobre todo a la órbita de lo religioso, y el número de esos monarcas será —así se propone en el texto— no dos, como en Esparta, sino tres, por unas cuantas razones. En efecto, Platón quiere —y lo dice— integrar a los descendientes de Dionisio el Joven, a otro descendiente de Dionisio el Viejo y al hijo de Dión. A causa de ello, habrá tres reyes, pero estos tres reyes tendrán en esencia una función religiosa. Al margen de ellos, será imperioso organizar un sistema que asegure a la vez la existencia de las leyes y su mantenimiento. Por eso, propone Platón, la organización, el establecimiento de un cuerpo de lo que ya llama guardianes de la ley. Y sugiere que estos guardianes de la ley sean 35,<sup>27</sup> fórmula que reencontraremos en las *Leyes*, con la salvedad de que en ese texto no son 35 sino 37<sup>28</sup> —pequeño detalle que permite a la vez, según los comentaristas, demostrar la autenticidad de la carta y datarla; su autenticidad, porque si hubiera sido apócrifa, escrita después de la muerte de Platón y válida de los datos que hay en las *Leyes*, es muy evidente que el autor apócrifo habría copiado la cifra real de 37 y no habría puesto 35, por lo cual es lícito pensar que Platón esbozó en esa carta lo que iba a desarrollar en las *Leyes*, con unas cuantas modificaciones y en particular el cambio de 35 a 37 guardianes de la ley—, y además una serie de tribunales, donde volvemos a encontrar en algunas líneas lo que se expondrá extensamente en las *Leyes*. En esa serie de consejos tenemos pues por primera vez consejos que podríamos calificar de nomotéticos, pero acerca de los cuales hay que recordar nuevamente que no los exige tanto la función general del filósofo con respecto a la ciudad como la situación misma de ésta. Como la guerra civil se ha desencadenado y causa estragos, es lógico

<sup>27</sup> Platón, carta VII, 356d, en *Lettres, op. cit.*, p. 73.

<sup>28</sup> Platón, *Les Lois*, libro VIII, 754d, *op. cit.*, p. 113.

que el papel del filósofo no consista en ese momento, por supuesto, en dar consejos al príncipe reinante o ayudarlo a construir un imperio, sino en colaborar con la reconstrucción misma de la ciudad.

Ahora bien, y en esto querría insistir ahora, los consejos dados en la carta VIII se introducen por medio de un pasaje que, si se quiere, es de pura y simple transición, pero que indica con claridad que Platón los atribuye a su función de parresiasta. Se consagra sin duda a un ejercicio de *parrhesía*. El pasaje está en 354a de esa carta VIII, donde Platón dice lo siguiente: "Ahora trataré de daros mi opinión con toda franqueza [*egó peirásomai pase parrhesía*], utilizando un razonamiento justo e imparcial. Hablo, por así decirlo, como árbitro que se dirige a los dos partidos [...], y a cada uno de ellos como si fuera el único, aporto [en particular; Michel Foucault] mi consejo [*symbolén*] que no es nuevo".<sup>29</sup> Estamos pues en el orden de la *symbolé* política, que es al mismo tiempo una manifestación y un ejercicio de la *parrhesía*. Ahora bien, creo que si se toma ese pasaje y se siguen unos cuantos elementos que están justamente en los consejos cuyo contenido les he resumido hace un momento, se ve que, en efecto, se trata de la *parrhesía*, y que Platón se dedica en verdad a una actividad parresiástica. ¿Cómo se caracteriza ese discurso de consejo, y en qué aspecto es una *parrhesía*?

En primer lugar, desde las líneas iniciales que acabo de leerles, pero también a lo largo de todo el texto, Platón insiste en el hecho de que lo que dice, lo dice en su propio nombre. Es su opinión, lo que él piensa, lo que él cree, lo que él mismo dice. Y tenemos toda una serie de expresiones que remiten a esa índole absolutamente personal de la enunciación. No es la voz de la ciudad o la voz de las leyes, por ejemplo la que hablaba a Sócrates y lo convencía de que debía aceptar su proceso y su condena.<sup>30</sup> No, es Platón mismo que emite su opinión: "*ho de moi pháinetai*" (lo que a mí me parece); trataré por mi parte de convencerlos, les digo cuál es *emé symbolé* (mi consejo)...<sup>31</sup> En 354c encontramos: "Esto es pues lo que mi discurso presente recomienda a todos".<sup>32</sup> Es sin duda su discurso. Ahora bien, en un momento dado esa índole personal del discurso parece romperse, desviarse por el hecho de que, después de haber hablado de

<sup>29</sup> Platón, carta VIII, 354a, en *Letres, op. cit.*, p. 69.

<sup>30</sup> Es la famosa "prosopopeya de las leyes" que encontramos en el *Critón*, 50d-54d.

<sup>31</sup> Platón, carta VIII, 355a, en *Letres, op. cit.*, p. 71.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 354c, p. 70.

tal modo en su propio nombre, Platón dice: en el fondo, lo más sencillo no es que yo mismo hable, sino que haga hablar a Dión o, más bien, que les diga lo que Dión, ya muerto por haber sido asesinado hace algún tiempo, les habría dicho. Y les cito lo que Dión les habría dicho, reconstituyo lo que les diría en las actuales circunstancias, porque, en el fondo, somos de la misma opinión. Creo que en este punto podemos ver que esa intervención de Dión, personaje muerto, según un procedimiento retórico muy habitual en la elocuencia griega (*hacer intervenir a un muerto para refrendar lo que se está diciendo*), no es para Platón una manera de liberarse de su función de parrhesiasta, porque destaca que lo que dice Dión es lo que él mismo piensa, y que uno y otro tienen una opinión común (*koinós*: es un *koinós logos* de Platón y Dión;<sup>33</sup> recuerda además que él ha formado a Dión y, por lo tanto, la opinión de éste es su opinión). Simplemente, si hace intervenir a Dión, por añadidura, si se quiere, a la convención retórica que permite la intervención de un muerto para apoyar aun más la autoridad de lo que se dice, no hay que olvidar que aquél también es alguien que ha pagado con su vida el decir veraz que ha opuesto a Dionisio y ha procurado hacer valer en Siracusa. Es indudable que Platón lo hace intervenir a su lado como parrhesiasta que arriesgó su vida y pagó con la muerte su decir veraz.

Segundo, hay que señalar en ese texto que la *parrhesía* exhibida por Platón se caracteriza por una suerte de tensión. Por un lado, el consejo que él da tiene un carácter muy particular, coyuntural, y a lo largo del texto Platón no deja de recordar que pronuncia su opinión en función de la situación actual: es lo que le parece ahora (utiliza la expresión *ta nyn*, por el momento),<sup>34</sup> son también consejos que relaciona con la lucha, la guerra civil que está librándose, el hecho de que se acuerde de una serie de coyunturas correspondientes a la historia misma de Sicilia. Pero esta *parrhesía*, que es de tal modo un discurso de circunstancias, de coyuntura, se refiere al mismo tiempo a principios, principios generales y constantes. Platón recuerda que ésa ha sido siempre su opinión. Su *symbolé* ha seguido siendo la misma, y él utiliza una serie de principios o reglas generales. Recuerda, por ejemplo, que la servidumbre y la libertad, cuando tanto una como otra son exageradas, representan grandes males. Y se vale de

<sup>33</sup> "Puesto que es así, ruego a los amigos de Dión que comuniquen a todos los siracusanos los consejos que doy, en cuanto son nuestra opinión común [*koinén symbolén*]" (*ibid.*, 355a, pp. 70 y 71).

<sup>34</sup> "Mi propia opinión presente [*ho de moi pháinetai pe ta nyn*]" (*ibid.*, 354a, p. 69).

fórmulas de este tipo: la esclavitud (la *douleia*), el sometimiento con respecto a Dios, es algo que corresponde a la justa medida, pero la *douleia* con respecto al hombre siempre es desmesurada.<sup>35</sup> Por lo tanto, tenemos si se quiere un discurso de *parrhesía* que se tensa entre la referencia a principios generales y la referencia a circunstancias particulares.

Tercero, esa *parrhesía* es un discurso que se dirige a todo el mundo, a uno y a otro partido en el enfrentamiento siracusano. Es, dice Platón, un *logos koinós*. "Esto es lo que mi discurso recomienda a todos", dice en 354c. En 355a señala: ruego a los amigos de Dión que comuniquen a todos los siracusanos los consejos que doy. Y en el final mismo del texto, en 357b, dice: eso es lo que aconsejo a todos (*pasin symbouleuo*) decidir y emprender en común (*koiné*); convoco a todo el mundo (*parakaló pantas*) a llevar a cabo estas acciones. Pero a la vez que convoca a todo el mundo, a la vez que se dirige a todo el mundo, el discurso de *parrhesía* se dirige también a cada uno, y a cada uno de los dos partidos. Eso es lo que Platón dice al comienzo mismo del texto, en el pasaje que les citaba: hablo a todos y al mismo tiempo hablo a cada uno de ellos como si fuera el único.<sup>36</sup> Es decir que no se trata simplemente de ese discurso general que se dirige a la ciudad para imponerle prescripciones y leyes; en efecto, es un discurso de persuasión destinado a cada uno para conseguir de él cierto comportamiento, cierta conducta, cierta manera de obrar.

Finalmente, la cuarta característica de la *parrhesía*: Platón dice que si habla así y se dirige a los dos partidos enfrentados en Sicilia, lo hace a título de *diáitetés*. Esta palabra, *diáitetés*, es un término jurídico que designa y que designaba en el derecho ateniense al árbitro, el árbitro a quien, en vez de presentarse en los tribunales, se recurría para resolver un litigio. El *diáitetés* es entonces el árbitro al que puede consultarse al margen mismo del proceso. Sobre este *diáitetés* y sus funciones encontramos en Aristóteles (*Política*, libro II, capítulo 8, 1268b y siguientes) unas cuantas indicaciones.<sup>37</sup> [Ser] *diáitetés*, en conse-

<sup>35</sup> "El sometimiento [*douleia*] a Dios es mesurado; supera toda medida si el destinatario es el hombre" (Platón, carta VIII, 354e, en *Letras*, op. cit., p. 70).

<sup>36</sup> "Hablo, por así decirlo, como árbitro [*lego gar de diáitetóu*] que se dirige a los dos partidos, al que ha ejercido la tiranía y al que la ha sufrido, y a cada uno de ellos como si fuera el único, aporto mi consejo" (*ibid.*, 354a).

<sup>37</sup> "Igualmente mala la ley relativa a los juicios que prescribe juzgar sólo con distinciones, aun para una denuncia formulada en forma simple, y hace del juez un árbitro [*diáitetén*]. Esta situación se admite en el arbitraje, incluso con varios árbitros (éstos pueden entonces conferenciar

cuencia, es cumplir una función extrajudicial, pero definida por las instituciones mismas de Atenas. No hay que olvidar, como lo muestra con claridad la etimología, que *diaitetés* es quien indica la dieta, quien indica el régimen. Y los dos sentidos de la palabra están atestiguados en el griego clásico. La *diáita* es el arbitraje y también el régimen médico. El *diaitetés* es el árbitro, pero asimismo quien da el régimen a quienes lo necesitan. Y la comunicación entre los dos sentidos (arbitraje y dieta) —por lo demás, la etimología de la palabra se asocia a la misma raíz que *zen*: vivir— es evidente, toda vez que la dieta es precisamente el conjunto de reglas por las cuales se puede arbitrar la oposición entre las diferentes cualidades, entre lo caliente y lo frío, entre lo seco y lo húmedo, entre los diferentes humores que constituyen el cuerpo. Ese arbitraje constituye la dieta, el régimen médico. Y por consiguiente, cuando Platón, como parresiasta, dice que es *diaitetés*, es a la vez el árbitro entre los distintos partidos y quien indica el régimen (el régimen médico de la ciudad) y va a permitir entonces el arbitraje entre esos diferentes poderes.

Para terminar, la última característica de esta *parrhesía* es que debe afrontar la realidad. Y en varias ocasiones, Platón no sólo acepta, sino que reivindica, recoge el guante de ese desafío de afrontamiento de la realidad. Acepta y hasta exige que la realidad muestre si el discurso que pronuncia, los consejos que propone, son verdaderos o falsos. Si llevan a la práctica mis afirmaciones presentes, comprobarán realmente el efecto de la verdad que les aconsejo. *Ergo gnósethe*: lo sabrán en la realidad. Puesto que ésa es, dice, la mejor piedra de toque (*básanos*) con referencia a todas las cosas.<sup>38</sup> Lo real, la prueba de realidad, debe constituir la piedra de toque de su discurso. Y el final mismo de los consejos que da a los siracusanos es el siguiente. En las últimas líneas de la carta (357c), escribe:

Ofreced pues a los dioses vuestros homenajes junto con vuestras plegarias, así como a todos aquellos que es oportuno unir a los dioses en vuestras alabanzas;

---

entre sí sobre la sentencia), pero en los tribunales no es posible" (Aristóteles, *Polítique*, libro II, cap. 8-13, 1268b, trad. de Jean Aubonnet, París, Les Belles Lettres, 1968, p. 76 [trad. esp.: *Política*, Madrid, Gredos, 1988]).

<sup>38</sup> "Os aconsejo la verdad, y si lleváis a la práctica mis afirmaciones presentes sobre las leyes, experimentaréis su efecto [*ergo gnósethe*], pues la experiencia es en todo la mejor piedra de toque [*básanos*]" (Platón, carta VIII, 355d, en *Lettres*, op. cit., p. 71).

invitad [en realidad, el verbo utilizado es *peithomai*, persuadir; Michel Foucault], instad a amigos y enemigos amigablemente y sin descanso, hasta el día en que todas nuestras palabras [las palabras que acaban de decirse, los consejos que Platón acaba de dar [...]]; Michel Foucault], semejantes a un sueño divino que viniera a visitaros durante la vigilia, se conviertan por vosotros en una brillante y venturosa realización.<sup>39</sup>

Por consiguiente, en su empresa de *parrhesía*, el filósofo, al decir lo que decía, ha venido más o menos a la manera de un sueño divino que visitara a los hombres, pero a hombres despiertos. Lo que el sueño divino, al decir a los hombres lo que va a suceder y aleccionarlos sobre lo que deben hacer, es para las personas dormidas, el discurso del filósofo lo será para los hombres despiertos. El filósofo es en verdad un dios que viene a visitar a los hombres, pero les habla cuando están despiertos. Sin embargo, ese sueño divino sólo poseerá su verdad, sólo pasará su prueba de realidad con una condición: cuando ustedes hayan trabajado en la realidad (el texto dice *exergásesthe*),<sup>40</sup> cuando se hayan esforzado hasta que esas cosas se cumplan efectivamente y conozcan en ese momento de manera clara su buena fortuna (sean *eutykhé*). La buena fortuna, lo que producirá la dicha real de los siracusanos, será precisamente la elaboración que ellos hayan hecho en la realidad de ese sueño divino que el filósofo acaba de transmitirles durante su vigilia.

La *parrhesía* es por tanto la actividad que Platón reconoce y reivindica en el fondo, en la raíz de su labor de consejero. Y es consejero; es decir que utiliza la *parrhesía*, esa *parrhesía* con todas las características que hemos reconocido: él se compromete, es su propio discurso, su propia opinión; ésta tiene en cuenta a la vez principios generales y una coyuntura particular, se dirige como un principio general a los hombres, pero los persuade individualmente. El resultado de todo ello es un discurso cuya verdad debe radicar, debe probarse en el hecho de convertirse en realidad. El discurso filosófico extraerá sin duda de lo real político la garantía de que no es sólo *logos*, no es sólo una palabra transmitida en el

<sup>39</sup> Platón, carta VIII, 357c-d, en *Letras*, op. cit., p. 74.

<sup>40</sup> "Ofreced pues a los dioses vuestros homenajes junto con vuestras plegarias, así como a todos aquellos a quienes es oportuno unir a los dioses en vuestras alabanzas; invitad, instad a amigos y enemigos amigablemente y sin descanso, hasta el día en que todas nuestras palabras, semejantes a un sueño divino que os visitara durante la vigilia, se conviertan por vosotros en una brillante y dichosa realización [*enargé te exergásesthe telesthenta kai eutykhé*]" (*ibid.*, 357a-d, p. 74).

sueño, sino que toca efectivamente el *ergon*, el elemento mismo constituyente de lo real. Tenemos aquí un conjunto de elementos que coinciden con lo que había tratado de decirles con referencia a la función misma de parresiasta. Ahora, entonces, en la segunda parte de la clase, procuraré si les parece retomar esos elementos. Perdónenme, esos consejos platónicos tienen, lo reitero, una apariencia bastante banal que hace un poco fastidioso su análisis, pero creo que si se los relee en determinado nivel, es posible ver aparecer una serie de problemas o temas que son muy importantes para el destino de las relaciones entre filosofía y política en el pensamiento occidental. Dentro de un rato trataré de explicarles esta cuestión.

## Clase del 23 de febrero de 1983

### Segunda hora

*Filosofía y política: relación necesaria pero coincidencia imposible – Juego cínico y platónico de la relación con la política – La nueva coyuntura histórica: pensar, más allá de la ciudad, una nueva unidad política – De la plaza pública al alma del príncipe – El tema platónico del filósofo rey.*

VOY A TRATAR DE SER BREVE. Creo que esos consejos de Platón –decepcionantes, insisto, para quien los lea desde el punto de vista de la reflexión, del análisis político entre los griegos, y sobre todo decepcionantes si se los compara con lo que se puede encontrar en Tucídides– permiten con todo, cuando se los lee de cierta manera, poner de relieve tres cosas importantes. Primero, un rasgo que es fundamental en las relaciones entre filosofía y política, fundamental y constante. Segundo, una coyuntura histórica particular, pero que tiene un alcance histórico lo bastante amplio para comprometer prácticamente el destino de las relaciones entre filosofía y política hasta fines de la Antigüedad. Tercero y último, y querría insistir sobre todo en esto, esos consejos muestran con claridad, me parece, el punto preciso donde la filosofía y la política, el filosofar y la actividad vienen a reunirse, el punto preciso donde la política puede servir de prueba de realidad para la filosofía.

En primer lugar, el rasgo fundamental y recurrente de las relaciones entre filosofía y política que se pone de manifiesto en lo que respecta a estos textos es en el fondo muy simple, [aun cuando] haya que comprenderlo bien. El carácter, si se quiere, débil, banal, general –creo no haber exagerado al mostrarles que, tanto desde el punto de vista político como desde el punto de vista filosófico, esos consejos no decían gran cosa– de los consejos que Platón da a

sus corresponsales no demuestra que el filósofo fuera ingenuo en materia política. Demuestra que las relaciones entre filosofía y política no deben buscarse en la capacidad eventual de la primera de decir la verdad sobre las mejores maneras de ejercer el poder. Después de todo, toca a la política misma saber y definir cuáles son las mejores maneras de ejercer el poder. La filosofía no tiene que decir la verdad al respecto. Pero sí tiene que decirla —si les parece, por el momento nos limitaremos a esto y trataremos de ser más específicos a continuación—, no sobre el poder, sino con respecto al poder, en relación, en una especie de cara o cara o de intersección con él. La filosofía no tiene que decir al poder qué hacer, sino existir como decir veraz en cierta relación con la acción política. Nada más y nada menos. Lo cual no significa, por supuesto, que esa relación no pueda especificarse. Sin embargo, puede especificársela de diferentes maneras, y la relación del decir veraz filosófico con la práctica política, o con la justa práctica política, puede asumir muchas formas.

Precisamente en la propia época de Platón, y entre esos sucesores de Sócrates entre los que él mismo se cuenta, encontramos otras maneras de definir la relación con la política, la relación necesaria, indispensable, obstinada, empecinada, del discurso filosófico o de la vida filosófica con la práctica política. Observen esa otra vertiente del socratismo, la vertiente más opuesta que quepa imaginar al platonismo, es decir los cínicos. En el cinismo tenemos igualmente una relación, y una relación que es muy marcada, muy sostenida, entre el decir veraz filosófico y la práctica política, pero según una modalidad muy distinta. Y, como saben, esa modalidad es a la vez la de la exterioridad, el afrontamiento, la irrisión, la burla y la afirmación de una necesaria exterioridad. Frente a Platón que va a la casa de Dionisio a dar consejos al tirano, hay que recordar que estaba Diógenes. Diógenes, hecho prisionero por Filipo luego de la batalla de Queronea, está delante del monarca, del soberano [macedonio]. Y el soberano [macedonio] le dice: pero ¿quién eres? Y Diógenes le responde: “Soy el espía de tu avidez”.<sup>1</sup> Tenemos también el célebre diálogo de este mismo Diógenes con el hijo de Filipo, Alejandro. La misma pregunta: “¿Quién eres?”, pero esta vez es Diógenes

<sup>1</sup> Diógenes Laercio, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, ed. de Robert Genaille, París, Garnier/Flammarion, 1965, vol. 2, p. 22; véase también *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, libro vi, § 43, ed. de Marie-Odile Goulet-Cazé, París, Librairie Générale Française, 1999, col. Le Livre de Poche, p. 270 [trad. esp.: *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Madrid, Alianza, 2007].

quien se la hace a Alejandro. Y éste contesta: soy el gran rey Alejandro. Y entonces, la réplica de Diógenes: voy a decirte quién soy yo, soy Diógenes el perro.<sup>2</sup> Así se afirma la exterioridad absoluta del personaje filosófico y el personaje real, en exacta oposición a lo propuesto por Platón. ¿Qué puede haber más alejado del rey filósofo, del filósofo que es rey, que esta réplica típica y cabalmente antiplatónica, palabra por palabra antiplatónica? Yo soy el gran rey Alejandro. Yo soy Diógenes el perro. Y, sin aclarar si la explicación se destina a Alejandro o se plantea de manera general, Diógenes Laercio cuenta de todos modos que, para explicar su aforismo “soy un perro”, Diógenes el Cínico decía: soy un perro “porque halago a quienes me dan, ladro a quienes no me dan y muerdo a los malos”.<sup>3</sup> Advertirán entonces el interesante juego entre la afirmación filosófica (la *parrhesía* filosófica) y el poder político. La *parrhesía* filosófica de Diógenes consiste esencialmente en mostrarse en su desnudez natural, al margen de todas las convenciones y todas las leyes impuestas de manera artificial por la ciudad. Su *parrhesía* está, por lo tanto, en su modo mismo de vida, y se manifiesta también en ese discurso insultante, de denuncia del poder (avidez de Filipo, etc.). Pues bien, frente al poder político, esa *parrhesía* se presenta en una relación compleja, porque por un lado, al decir que es un perro, Diógenes señala que “halaga a quienes [le] dan”. Por consiguiente, al halagar a quienes le hacen regalos, acepta cierta forma de poder político, se integra a él y lo reconoce. Pero al mismo tiempo ladra a quienes no le dan nada y muerde a los malos. Es decir que, con respecto a ese poder que por un lado acepta, se siente libre de decir franca y violentamente lo que es, lo que quiere, lo que necesita, lo que es verdadero y lo que es falso, lo que es justo y lo que es injusto. Tenemos aquí un juego de la *parrhesía* filosófica, un juego del decir veraz filosófico, un juego del ser veraz filosófico frente al ejercicio del poder y la identificación de un individuo con su poder (yo soy el rey Alejandro), un juego que está, desde luego, extremadamente alejado del juego de Platón y es incluso opuesto a éste. Digamos, otra vez de manera esquemática, que en el caso de los cínicos tenemos un modo de relación del decir veraz filosófico con la acción política que se da bajo la forma de la exterioridad, el desafío y la

<sup>2</sup> “Al encontrarlo un día, Alejandro le dijo: ‘Soy el gran rey Alejandro’. Entonces, Diógenes se presentó: ‘y yo soy Diógenes el perro’” (*ibid.*, ed. de Robert Genaille, p. 22; ed. de Marie-Odile Goulet-Cazé, libro VI, § 60, p. 731).

<sup>3</sup> *Ibid.*, ed. de Robert Genaille, p. 29; ed. de Marie-Odile Goulet-Cazé, libro VI, § 60, p. 731.

irrisión, mientras que en Platón vamos a tener una relación del decir veraz filosófico con la práctica [política] que será más bien del orden de la intersección, la pedagogía y la identificación del sujeto que filosofa y el sujeto que ejerce el poder. Restará saber cómo se hace, pero, en todo caso, si la filosofía, en su decir veraz, tiene que desempeñar un papel en la política, no será necesariamente, no será forzosamente como enunciado de lo que debe ser la acción política ni, si se quiere, como programa político, como racionalidad política intrínseca.

Y también: en su verdad, dentro del juego que practica necesariamente en la política para encontrar en ella su verdad, el discurso filosófico no tiene que proyectar lo que debe ser una acción política. No dice la verdad de la acción política, no dice la verdad para la acción política, dice la verdad con respecto a la acción política, con respecto al ejercicio de la política, con respecto al personaje político. Y esto es lo que califico de rasgo recurrente, permanente y fundamental de la relación de la filosofía con la política. Me parece que este aspecto, que ya es muy perceptible en el punto histórico en que nos situamos, sigue siendo cierto y corre el riesgo de no serlo en toda la historia de las relaciones entre la filosofía y la política. Pero si la aspiración concreta es comprender bien dichas relaciones, hay que tener presente que, insistamos, la filosofía tiene que decir la verdad con respecto a la política, no tiene que decir lo que ésta debe verdaderamente hacer. Y si retomamos algunas de las grandes formas del decir veraz filosófico con referencia a la política en la época moderna o contemporánea, podemos decir lo mismo. La teoría filosófica de la soberanía, la filosofía de los derechos fundamentales, la filosofía considerada como crítica social: ninguna de estas formas de filosofía, ninguna de estas formas de veridicción filosófica tiene que decir cómo gobernar, qué decisiones adoptar, qué instituciones establecer. Pero, en cambio, para que una filosofía —tanto en nuestros días como en tiempos de Platón— haga la prueba de su realidad, es indispensable que sea capaz de decir la verdad con respecto a la acción [política], que diga la verdad sea en nombre de un análisis crítico, sea en nombre de una filosofía, de una concepción de los derechos, sea en nombre de una concepción de la soberanía, etc. Para cualquier filosofía es esencial poder decir la verdad con referencia a la política, y para cualquier práctica política es esencial mantener una relación permanente con ese decir veraz, pero si se entiende que el decir veraz de la filosofía no coincide con lo que puede y debe ser una racionalidad política. El decir veraz filosófico no es la racionalidad política, pero para una racionalidad política es esencial estar en cierta relación, por determi-

nar, con el decir veraz filosófico, así como es importante para un decir veraz filosófico hacer la prueba de su realidad con respecto a una práctica política.

Creo, sin embargo, que esta relación necesaria, fundamental, que sin duda es constituyente de la filosofía y de la práctica política en Occidente, es un fenómeno absolutamente singular de nuestra cultura. La coexistencia y la correlación de la práctica política y el decir veraz filosófico no deben concebirse jamás como una coincidencia adquirida o por adquirir. Me parece que el infortunio y los equívocos de las relaciones entre filosofía y política obedecen y han obedecido indudablemente al hecho de que la veridicción política quiso a veces pensarse... e incluso que las exigencias que se formulaban se le plantearon en términos de una coincidencia con los contenidos de una racionalidad política y, a la inversa, que los contenidos de una racionalidad política quisieron autorizarse debido a que se constituían como una doctrina filosófica o a partir de una doctrina filosófica. [...] Filosofía y política deben estar en una relación, una correlación, y nunca en una coincidencia.\* Ése es, si se quiere, el tema general que podemos poner de manifiesto en este texto de Platón. Reiteremos [que esos consejos] son inconmensurables con las formas de racionalidad política que elabora Tucídides, pero por una razón muy simple: porque para Platón, y de manera general me parece que para la filosofía occidental, el verdadero objetivo jamás fue decir a los políticos qué hacer. Su objetivo, frente a los políticos, frente a la práctica política, frente a la política, siempre fue existir como discurso filosófico y como veridicción filosófica. Ése es el primer tema.

El segundo tema que puede destacarse en los textos platónicos que he leído en la primera hora es el siguiente: en ellos vemos ponerse de relieve una coyuntura histórica muy especial. Singular, desde luego, pero que a la vez va a ser dominante en la larga duración y, como les decía, prácticamente hasta fines de la Antigüedad. En efecto, ya les había indicado, en esos consejos —y sobre todo en la primera serie de consejos que Platón da a Dionisio—, que el lugar reservado a la organización misma de la ciudad, el lugar otorgado a la constitución, las leyes, los tribunales, es bastante restringido y no parece de los más importantes. En cambio, [lo que sí] parece importante, dominante en los consejos dados por Platón a Dionisio y luego a los amigos de Dión, es un problema que se refiere a las alianzas, a las relaciones entre vencedores y vencidos, a las relaciones entre las diferentes ciudades federadas, entre la metrópoli y las colonias, a

\* Foucault comienza la frase diciendo: Filosofía y política deben coincidir.

la manera de gobernar las ciudades sometidas, [a la cuestión] de a quién deben delegarse los poderes, cuáles son los tipos de relación que habrá entre quienes mandan en la ciudad metrópoli y los demás. Es decir que los problemas que se mencionan son en su mayor parte problemas de imperio y de monarquía. Sin duda conciernen a Sicilia, es decir un mundo muy cercano al mundo helenístico clásico, organizado en torno de pequeñas unidades que son las ciudades, con sus rivalidades, sus alianzas, su federación, su sistema de colonización. Pero creo también que son problemas que, en la época en que Platón escribe, oscuramente y sin que las cosas aún se hayan decidido del todo, van a llegar a ser los problemas políticos reales del mundo helenístico y *a fortiori* del mundo romano. Es decir que, a partir de la constitución de las grandes monarquías helenísticas, a partir, claro está, de la organización de un mundo imperial romano en todo el contorno del Mediterráneo, advertirán que el problema político concreto y preciso va a ser el del tipo de unidad política por organizar, habida cuenta de que la ciudad, la forma, la fórmula de la ciudad ya no puede corresponder, sin lugar a dudas, a un tipo de ejercicio del poder que desde un punto de vista geográfico, en términos de espacio y de población, debe superar infinitamente esos límites. ¿Cómo va a poder pensarse una unidad política? El cuerpo de la ciudad ya no es la fórmula modelo, ya no puede pensarse la unidad política como el cuerpo mismo de la ciudad o de los ciudadanos. ¿Cómo va a poder pensarse la unidad política?

En segundo lugar, otro problema directamente ligado a éste es: ¿cómo logrará el poder, un poder que, en sus unidades, sólo se concebía en la forma de una especie de monarquía, cómo logrará ese poder que está, en cierto sentido, en manos del monarca, distribuirse, repartirse, jerarquizarse en toda la superficie de esa gran unidad política? ¿Cuál es el modo de ser de esas nuevas unidades políticas que se perfilan? ¿Cuál es el modo de reparto, de distribución, de diferenciación del poder dentro de esas unidades? Como ven, éstos son los problemas políticos que asoman a través de los textos de Platón que acabo de leerles y que en la época, por supuesto, comienzan a plantearse, son visibles en la situación siracusana, pero van a dominar todo el pensamiento político hasta el Imperio Romano. Y, en el fondo —hace un rato les recordaba el discurso de Mecenas a Augusto tal como lo cuenta Dión Casio,<sup>4</sup> ese discurso, ese tipo

<sup>4</sup> Dión Casio, *Histoire romaine*, libro LII, caps. 14-40, trad. de Etienne Gros, París, Librairie Firmin & Didot Frères, 1845 [trad. esp.: *Historia romana*, Madrid, Gredos, 2004].

de reflexión política que también vamos a encontrar en Dión Crisóstomo a propósito del monarca<sup>5</sup> y que podemos constatar asimismo en Plutarco—, todo el pensamiento político de los siglos I y II de nuestra era seguirá girando alrededor del problema: ¿cuál es el modo de ser de esas nuevas unidades políticas que se levantan por encima de las ciudades, sin destruirlas del todo, pero que son de un orden distinto? Y segundo: ¿cuál es el tipo de poder que el monarca debe ejercer en ellas? Ése es, de alguna manera, el escenario político que se está bosquejando en el mundo grecorromano. Y no pretendo en absoluto oponer la racionalidad política fina, articulada, densa y rica de Tucídides, con referencia a las pequeñas ciudades griegas, al pensamiento platónico, mucho más fluctuante pero dirigido a una realidad histórica que estaba naciendo. No creo que lo interesante sea esa oposición; me parece en cambio que a través de ese discurso platónico que aborda la relación entre la filosofía y la política, vemos esbozadas nuevas realidades políticas, unas nuevas realidades políticas que van a perdurar, a persistir aún a lo largo de ocho siglos, hasta el final del Imperio Romano. Esas nuevas realidades políticas son el imperio por una parte y el príncipe, el monarca, por otra.

El tercer punto en el cual querría insistir —el primero era el principio recurrente de la correlación no coincidente entre práctica política y filosofía a través de todo el pensamiento occidental, y el segundo, la nueva coyuntura histórica y política que se esboza en la época en que Platón escribe— es que, a mi juicio, si se hacen jugar estas dos cosas (entonces: la estructura permanente de las relaciones entre filosofía y política y la nueva coyuntura), se ve exactamente qué quiere decir Platón cuando vuelve a hacer hincapié en que el filósofo hable al soberano y [más] aun en señalar que el soberano mismo debe ser filósofo. En efecto, si el discurso filosófico y la práctica política, como les decía hace un momento, deben mantener cierta relación, pero no de coincidencia, ¿cuál es para Platón dicha relación, y dónde va a establecerse? E incluso: la prueba mediante la cual la filosofía, como les decía la vez pasada, debe asegurarse de su real a fin de no ser simplemente *logos*, ¿dónde va a hacerse? El cara

<sup>5</sup> Véase Dión Crisóstomo, "Discourse on kingship", en *Discourses*, trad. de James Wilfred Cohoon, Londres, Loeb Classical Library, 1959, vol. 1; "Sur la royauté", en Léonce Paquet (comp.), *Les Cyniques grecs: fragments et témoignages*, trad. de Léonce Paquet, París, Librairie Générale Française, 1992, col. Le Livre de Poche [trad. esp.: "Sobre la realeza", en *Discursos*, vol. 1, Madrid, Gredos, 1998].

a cara de la filosofía y la política, que implica a la vez su relación necesaria y su falta de coincidencia, ¿dónde se inscribe? Bien, creo que estamos aquí ante un gran problema. Hace un rato les recordaba la solución de los cínicos, quienes, en el fondo, ponían en la plaza pública la relación entre el decir veraz filosófico y el ejercicio del poder político. Los cínicos son hombres de la calle, hombres del ágora. Son hombres de la plaza y también de la opinión. El lugar de la relación entre el decir veraz filosófico y ese ejercicio del poder político, que está ahora en manos del monarca, ese nuevo personaje, esa realidad política nueva en la época, se encontraba pues en la forma del enfrentamiento a medias desafío y a medias irrisión, cuyo ejemplo daba Diógenes frente a Alejandro. ¿Cuál va a ser para Platón el lugar de esa relación necesaria y no coincidente entre el decir veraz filosófico y la práctica política? No es la plaza pública. En ese sentido, si les parece, los cínicos aún son hombres de la ciudad que perpetuarán hasta en el Imperio Romano esas tradiciones de la ciudad, de la plaza pública, etc. Para Platón el lugar de la relación no coincidente no es la plaza pública sino el alma del príncipe.

Tocamos con ello algo que es bastante importante en la historia del pensamiento político, de la filosofía y de las relaciones entre política y filosofía en Occidente. Me parece que la polaridad cinismo-platonismo fue algo importante, muy pronto perceptible y explícito y también duradero. Platón y Diógenes se oponen, y Diógenes Laercio presenta un testimonio de ello: un día, Platón habría visto a Diógenes el Cínico lavando una lechuga. Al verlo, recuerda que Dionisio había recurrido a él, pero que Diógenes había rechazado ese llamado, y entonces le dice: si hubieras sido más cortés con Dionisio, no estarías obligado a lavarte la lechuga. A lo cual Diógenes replica: si tú te hubieses acostumbrado a lavar tu lechuga, "no habrías sido esclavo de Dionisio".<sup>6</sup> Y bien, creo que esta anécdota de Diógenes Laercio es muy importante y muy seria. Indica los dos polos según los cuales, desde el siglo IV a. C. —muy pronto, por consiguiente—, el problema del punto de reunión entre un decir veraz filosófico y una práctica política encontró dos lugares de inserción: la plaza pública o el alma del príncipe. Y a lo largo de toda la historia del pensamiento occidental vamos a reencontrar esas dos polaridades. ¿El discurso filosófico debe ser el que se dirige al alma del príncipe para formarla? ¿O el discurso verdadero de la fi-

<sup>6</sup> Diógenes Laercio, *Vie, doctrines...*, *op. cit.*, ed. de Robert Genaille; p. 28; ed. de Marie-Odile Goulet-Cazé, libro VI, § 58, p. 730.

lososofía debe pronunciarse en la plaza pública, como desafío, como enfrentamiento, como irrisión, como crítica con respecto a la acción del príncipe y a la acción política? Recuerden, en el fondo, lo que vimos en el texto sobre la *Aufklärung* con el cual comencé el curso de este año. En su teoría de la *Aufklärung*, Kant intenta explicar que el decir veraz filosófico tiene simultáneamente dos lugares que no sólo son compatibles, sino que se exigen uno a otro: por un lado el decir veraz filosófico tiene su lugar en el público, y también lo tiene en el alma del príncipe, si éste es un príncipe ilustrado. Tenemos con ello, de alguna manera, una suerte de eclecticismo kantiano, que trata de mantener la unidad de lo que tradicionalmente fue, desde la historia de la lechuga entre Platón y Diógenes, el gran problema de las relaciones entre filosofía y política en Occidente: ¿será en la plaza pública o en el alma del príncipe?

Volvamos por tanto a Platón, porque de él hablamos. Está claro que para él, entonces, la relación filosofía/política debe hacerse en el alma del príncipe, pero además es preciso saber con exactitud cómo se establece. ¿No es bajo la forma de la coincidencia? ¿Decir que el príncipe debe ser filósofo no equivale a decir: el príncipe sólo debe tomar decisiones políticas, sólo debe actuar como actor político sobre la base de un saber y de conocimientos filosóficos que le dirán qué hacer? Bien, tomemos los textos mismos en los que Platón, en la carta VII por una parte y en la *República* por otra, habla de esa coincidencia en el alma del príncipe entre la acción política y la filosofía. En la carta VII dice lo siguiente. La vez pasada les cité el pasaje, en 326b: "Los males no cesarán para los hombres mientras la raza de los puros y auténticos filósofos [para ser más exactos, el texto griego dice: mientras la raza (*to genos*) de quienes filosofan recta y verdaderamente; en consecuencia, puede traducirse por "puros y auténticos filósofos", pero yo prefiero que mantengamos la mayor fidelidad posible a la fórmula: la raza de quienes filosofan correcta y verdaderamente; Michel Foucault] no llegue al poder o la raza de los jefes de quienes ejercen el poder no se ponga a filosofar verdaderamente".<sup>7</sup> Eso es lo que dice la carta VII en 326b.

Como saben, ese texto no es otra cosa que la reproducción, el eco, con algunas variantes, pero eco fiel al fin, de lo que encontramos —texto famoso, fundamental— en el libro V de la *República*, 473c, donde Platón escribía (la *República* es anterior a las cartas): los males de los Estados y de las ciudades no

<sup>7</sup> Platón, carta VII, 326b, en *Œuvres complètes*, vol. 13-1, *Lettres*, trad. de Joseph Souilhé, París, Les Belles Lettres, 1960, p. 30 [trad. esp.: *Cartas*, Madrid, Akal, 1993].

tendrán descanso (el mismo tema, entonces: los males no cesarán para los hombres; aquí: los males no cesarán para los Estados) “mientras los filósofos no se conviertan en reyes de los Estados” o bien “aquellos a quienes hoy se llama reyes y soberanos” (es la traducción de la edición Budé; a decir verdad, *dynastai* es: quienes ejercen el poder) “no se conviertan en verdaderos y serios filósofos” (también en este caso el texto [griego] dice: no se pongan a filosofar de manera auténtica e *hikanós*, competente) y “no se reúnan en el mismo individuo la *dýnamis politiké* [el poder político; Michel Foucault] *kai philosophía* [y la filosofía]”.<sup>8</sup> En apariencia, tenemos aquí la definición de una coincidencia exacta. Es preciso que los filósofos se conviertan en reyes o que los reyes se conviertan en filósofos. ¿Y qué quiere decir esto, como no sea que lo que el soberano tenga de filósofo le dirá qué hacer en cuanto soberano, y que la parte de sí mismo que sea soberano no hará otra cosa que incorporar a los actos mismos de su gobierno lo que le diga el discurso filosófico? Pero, en realidad, cuando observamos el texto —y por eso insistí en una traducción lo más fiel posible—, vemos que no se trata de una adecuación entre el discurso filosófico, el saber filosófico y la práctica política. La coincidencia de que se trata es la coincidencia entre quienes practican la filosofía, quienes filosofan verdaderamente y de manera competente, y quienes ejercen el poder.

Lo importante, lo que esos dos textos apuntan y señalan, es el hecho de que quien filosofa sea también quien ejerce el poder. Pero de ello, del hecho de que quien practica la filosofía sea quien ejerce el poder y quien ejerce el poder sea asimismo alguien que practica la filosofía, no puede inferirse en modo alguno que lo que sabe de filosofía ha de ser la ley de su acción y sus decisiones políticas. Lo importante, lo imperioso, es que el sujeto del poder político sea también el sujeto de una actividad filosófica. Pero ustedes me dirán: ¿cuál es la diferencia y qué quiere decir esa identidad entre el sujeto del poder político y el sujeto de la práctica filosófica? ¿Por qué pedir que quien ejerce el poder sea también quien practica la filosofía, si ésta no es capaz de decir a quien ejerce

<sup>8</sup> “En tanto que los filósofos —expliqué— no reinen en los Estados, o que los que ahora se llaman reyes y soberanos no lleguen a ser verdaderos y serios filósofos [*philosophésosi gnesíos te kai hikanós*], y no veamos reunidos en el mismo sujeto el poder político y la filosofía [*dýnamis te politiké kai philosophía*], no habrán de cesar, querido Glaucón, los males que asuelan a los Estados, y tampoco, creo, los del género humano” (Platón, *La République*, libro v, 473c-d, trad. de Émile Chambry, París, Les Belles Lettres, 1934, p. 88 [trad. esp.: *República*, Buenos Aires, Eudeba, 1977]).

su poder lo que hay que hacer? Bien, creo que la respuesta a esta pregunta está en lo siguiente: de lo que se trata en esta cuestión, como ven, es [de] la filosofía en cuanto es un *philosophéin*. El texto lo dice: es preciso que quienes gobiernan sean también quienes filosofan, quienes practican la filosofía. ¿Qué es para Platón esta práctica de la filosofía? Ante todo, en esencia, en lo fundamental, es para el individuo una manera de constituirse como sujeto según un modo determinado de ser. Y ese modo de ser del sujeto que filosofa debe constituir el modo de ser del sujeto que ejerce el poder.

No es por tanto una cuestión de coincidencia entre un saber filosófico y una racionalidad política, es una cuestión de identidad entre el modo de ser del sujeto que filosofa y el modo de ser del sujeto que practica la política. Si es menester que los reyes sean filósofos, no es porque de ese modo podrán preguntar a su saber filosófico qué hay que hacer en tales y cuales circunstancias. Aquello quiere decir esto: para poder, por una parte, gobernar como corresponde, será preciso, por otra, tener cierta relación de práctica con la filosofía; un único y el mismo sujeto ocupa el punto de intersección entre "gobernar como corresponde" y "practicar la filosofía". Es un único y el mismo sujeto quien debe, por un lado, gobernar como corresponde, y, por otro, tener relación con la filosofía. Podrán ver que no hay coincidencia de los contenidos, isomorfismo de las racionalidades, identidad del discurso filosófico y el discurso político, sino identidad del sujeto filosofante con el sujeto gobernante, lo cual, desde luego, deja abierta la horquilla, la ortogonia, por decirlo así, entre el eje sobre el que se va a filosofar y el eje sobre el que se va a practicar la [política]. En suma, esto equivale a decir que el alma del príncipe debe poder gobernarse verdaderamente según la filosofía verdadera, para poder gobernar a los otros según una política justa.

Digamos lo siguiente, y por hoy dejaré aquí: la política, como vimos la vez pasada, es el elemento a través del cual, a partir del cual y en relación con el cual el decir veraz filosófico debe encontrar su realidad. Lo que quería mostrarles hoy, siempre con referencia a la carta VII cuya lectura terminamos ahora, es que ese filosofar, que encuentra entonces su real en la relación con la filosofía, no debe definir lo que tiene que hacer la política. Su tarea es definir lo que tiene que ser el gobernante, el político. De lo que se trata es del ser del político, de su modo de ser. Y la filosofía extraerá su realidad, en consecuencia, de su relación con la política, en cuanto [pueda] —efectivamente o no, en ello estará su prueba— definir cuál es el modo de ser del político. La cuestión planteada

es entonces ésta: ¿cuál es el modo de ser de quien ejerce el poder en su coincidencia con el sujeto filosofante? Me parece que éste es un problema que ha sido absolutamente capital en toda la historia de las relaciones entre la filosofía y la política en la Antigüedad. Basta, por lo demás, con que lean a Marco Aurelio, por ejemplo, para ver con claridad que ése era el problema que se le planteaba,<sup>9</sup> y él tenía perfecta conciencia de que así era. Marco Aurelio quiso ser y fue, seis siglos, cinco siglos y medio después de Platón, el soberano filósofo, el emperador filósofo. Y era exactamente en quien pensaba Platón con cinco siglos y medio de anticipación: un hombre que tiene que ejercer el poder en una unidad política que supera infinitamente la de la ciudad. Problema, por consiguiente, en el corazón del imperio, el centro del imperio, del monarca que ha sido no sólo el amo y maestro de éste, sino amo y maestro de sí mismo. Marco Aurelio fue ese soberano ideal; ahora bien, en sus textos nada muestra que haya tomado jamás de la filosofía la racionalidad capaz de dictarle lo que debía ser su conducta política con respecto a tal o cual problema o situación, pero sí le pidió constantemente que le dijera qué significaba ser soberano. Es decir que, en efecto, lo que demandaba a la filosofía era su modo de ser como soberano. En síntesis, lo que vemos surgir como lugar de las relaciones fundamentales entre filosofía y política a través de esos textos de Platón, el lugar donde se entablan las relaciones entre filosofía y política —relaciones que son, reiterémoslo, de intersección y no de coincidencia—, es el alma del príncipe. Y es este problema, y los ligados a la cuestión del alma del príncipe, los que trataré de explicarles la vez que viene.

<sup>9</sup> Sobre este punto, véase Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, ed. de Frédéric Gros, París, Gallimard/Seuil, 2001, col. Hautes Études, clase del 3 de febrero de 1982, pp. 191-194 [trad. esp.: *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002].

## Clase del 2 de marzo de 1983

### Primera hora

*Serie de recordatorios sobre la parrhesía política – Puntos de evolución de la parrhesía política – Las grandes cuestiones de la filosofía antigua – Estudio de un texto de Luciano – La ontología de los discursos de veridicción – La palabra socrática en la Apología – La paradoja de la falta de compromiso político de Sócrates.*

PARA EMPEZAR HOY, querría marcar varias etapas del recorrido [...].\* El hilo conductor que había elegido para el curso de este año era la noción de *parrhesía*, una noción compleja que, de tomarla en sus valores etimológicos o, en todo caso, sus valores corrientes, parece remitir a dos principios: el principio del libre acceso de todos a la palabra, por un lado, y por otro el principio un tanto diferente, claro está, de la franqueza con que se dice todo. En suma, ¿no consistirá la *parrhesía* en que todos puedan decirlo todo? La palabra, en cierto sentido, lo sugiere. De hecho, como recordarán, vimos que las cosas eran un poco más complicadas. En primer lugar porque la *parrhesía* no es la libertad de palabra, la libertad de hablar concedida a cualquiera. En realidad, la *parrhesía* parece estar ligada a una organización, si no exactamente legislativa, al menos instituida, consuetudinaria del derecho de palabra y de sus privilegios. En segundo lugar, se puso de relieve que la *parrhesía* tampoco era simplemente la licencia para decirlo todo, sino, por una parte, una obligación de decir la verdad, y, por otra, una obligación acompañada del peligro que entraña decir la verdad. Para el

\* Michel Foucault: Se acordarán de que habíamos elegido... Tengo la impresión de que el sonido es aun más espantosamente malo que de costumbre... Vamos a tratar de hacer algo... Así, ¿así está mejor? ¿Sí? ¿Sigue vibrando? Esperen... ¿Y así? ¡Perfecto! ¡La Callas!

análisis de esas diferentes dimensiones de la *parrhesía* hice referencia a dos textos. [El primero,] que estudié de manera un poco más extensa, era *Ión*, la pieza teatral de Eurípides, y [el segundo,] el texto en el cual Tucídides muestra de qué manera Pericles utiliza su *parrhesía* ante el pueblo ateniense, cuando tiene que intervenir a propósito de la guerra y la paz con Esparta. A través de esos dos textos se manifestaba que la *parrhesía* estaba, primero, ligada al funcionamiento de la democracia. Recordarán que *Ión* la necesitaba para regresar a Atenas y fundar el derecho político ateniense básico. Por otro lado, Pericles se valía de su *parrhesía* –Tucídides lo muestra con insistencia– en las reglas de funcionamiento general de la democracia. La *parrhesía* funda la democracia y la democracia es el ámbito de la *parrhesía*. En primer término, por tanto, el lazo de pertenencia circular entre *parrhesía* y democracia.

Segundo, había procurado mostrarles que esa *parrhesía* suponía entonces una estructura institucional precisa, la de la *isegoría*, es decir el derecho a tomar la palabra concretamente otorgado por la ley, por la constitución, por la forma misma de la *politeia*, a todos los ciudadanos. *Ión*, lo recordarán, no quería volver a Atenas como bastardo, porque de hacerlo no tendría los derechos, los derechos iguales –reconocidos sólo a los ciudadanos, pero a éstos sin excepción– a tomar la palabra. Y Pericles sólo tomaba la palabra luego de todos los demás ciudadanos o, en todo caso, de todos los que habían querido tomarla y ejercido efectivamente sus derechos. El derecho de Pericles se inscribe pues en el juego de la *isegoría*. Ése era el segundo punto.

El tercer punto es que, aun cuando se inscriba en el campo igualitario de la *isegoría*, la *parrhesía* supone, implica el ejercicio de cierto ascendiente, un ascendiente político ejercido por unos sobre otros. Si *Ión* quería tener la *parrhesía* no era simplemente para ser un ciudadano como los demás, sino para poder figurar en el *proton zygon* ([en] primera línea) de los ciudadanos. Y si Pericles tomaba la palabra, y ésta tenía por lo demás los efectos que tenía, es porque –Tucídides lo recuerda– era el primer ciudadano de Atenas. Ésta es la tercera característica de la *parrhesía*.

Para terminar –supongo que se acuerdan–, la *parrhesía* tenía lugar dentro de un campo agonístico, un campo agonístico donde se experimentaba sin cesar el peligro que representa la práctica de la palabra verdadera en el campo político. *Ión* mencionaba la envidia del pueblo, la envidia de la mayoría, la envidia de los más numerosos con respecto a quienes ejercen su ascendiente. Evocaba asimismo los celos de los rivales que no soportan que uno de ellos dé

un paso al frente y cobre ascendiente sobre los otros. Y Pericles, al comienzo de su gran discurso a los atenienses, se refería a lo que podía ser el fracaso de Atenas. Y pedía que fueran tan solidarios con él en el revés como lo serían en la victoria.

Ésos son los cuatro puntos, las cuatro características, creo, de la *parrhesía* tal como aparecía en estos dos textos, el texto del trágico y el texto del historiador. Entonces, a partir de este análisis, me parece que pudimos ver que alrededor de la noción de *parrhesía* se producía una serie de desplazamientos, de transformaciones, y ello en textos que se remontan a la primera mitad del siglo IV a. C., es decir más tardíos que los de Eurípides, o que, de una manera u otra, se relacionan con una situación posterior a la señalada por Tucídides. Éste se refería a una situación que era la de Atenas a fines del siglo V a. C. Eurípides también escribía en esa época. En el caso de Platón, Jenofonte o Isócrates, se trata de gente que escribe en la primera mitad del siglo IV a. C. y que se refiere a la situación del momento. Entonces, ¿qué vemos? Vemos que, en lo tocante a los cuatro puntos mencionados, hay modificaciones bastante notables de la noción de *parrhesía*.

En primer término, una generalización de la noción, en el sentido de que la *parrhesía*, la obligación y el riesgo de decir la verdad en el campo político, ya no se manifiesta como meramente ligada al funcionamiento y sólo al funcionamiento de la democracia. La *parrhesía* encuentra su lugar o, mejor, tiene que hacerse lugar en diferentes regímenes, ya sean democráticos o autocráticos, oligárquicos, monárquicos. Tanto los soberanos como el pueblo necesitan la *parrhesía*. Y los buenos soberanos (ejemplo de Ciro en Jenofonte y Platón, ejemplo de Nicocles en Isócrates) debían dar cabida a ese decir veraz de sus consejeros, así como los pueblos sabios escuchan como corresponde a quienes, frente a ellos, utilizan la *parrhesía*. Por lo tanto, generalización del campo político de la *parrhesía* o, digamos, de manera aun más esquemática: la *parrhesía*, el decir veraz, aparece como una función necesaria y universal, necesariamente universal en el campo de la política, cualquiera sea la *politeía* de que se trate. La política, sea cual fuere la manera de ejercerla, en manos del pueblo, de algunos o de uno solo, necesita esa *parrhesía*. Primer desplazamiento.

El segundo desplazamiento es, si se quiere, la caída de la noción en cierta ambivalencia, cierta ambigüedad de valor, como si el valor inmediato, uniformemente positivo de la *parrhesía*, tal como se dejaba ver en Eurípides o por intermedio del personaje de Pericles en Tucídides, comenzara a enturbiarse. El funcionamiento de la *parrhesía*, en efecto, parecía no poder dejar de tropezar

con unas cuantas dificultades, y esto, además, ya fuera en un gobierno democrático o en un gobierno autocrático. Ante todo, efectivamente, el hecho de que la *parrhesía* dé a todos la posibilidad de hablar brinda la oportunidad de tomar la palabra tanto al peor como al mejor. Segundo, si en ella es un riesgo decir la verdad, si hay un peligro concreto en el hablar, el hablar veraz, sea delante del pueblo o ante el soberano, si ni el pueblo ni el soberano saben medirse lo suficiente para no espantar a quienes quieren decir la verdad, si amenazan en demasía a quienes pretenden decirla, si se fastidian más allá de todo límite\* y toda medida con quienes dicen la verdad, si no son capaces de mostrar esa mesura con los parresíastas que se presentan frente a ellos, pues bien, todo el mundo se callará, porque todo el mundo tendrá miedo. Reinará la ley del silencio, silencio delante del pueblo o delante del soberano. O, para decirlo con mayor precisión, ese silencio estará poblado por un discurso, pero un discurso que será falseado, que será algo así como la mimesis (la imitación), la mala mimesis de la *parrhesía*. O sea que se simulará decir al soberano o al pueblo algo que se presentará como verdadero, pero el encargado de hablar sabrá muy bien que no dice la verdad. Sabrá simplemente que lo que dice se ajusta con exactitud a lo que piensan el pueblo o el soberano, o a lo que uno u otro quieren escuchar.

En la repetición de lo que es la opinión ya establecida del pueblo o del soberano y su presentación como la verdad tenemos una práctica que es de alguna manera la sombra misma de la *parrhesía*, su imitación turbia y mala: se la llama adulación. Esta oposición de la adulación y la *parrhesía* (adulación dirigida al pueblo, adulación dirigida al soberano) puede manifestarse finalmente, de un modo u otro, como una oposición bastante moralizadora y sin gran valor. Me parece que, de hecho, la categoría de la *parrhesía* y la categoría de la adulación son sin duda dos grandes categorías del pensamiento político a lo largo de la Antigüedad. Ya se trate de la teoría tan importante de la adulación en Sócrates y Platón,<sup>1</sup> ya tomemos en Plutarco los textos técnicos consagrados a un problema de mucha importancia como el de distinguir a un adu-

\* Michel Foucault dice: si no amenazan demasiado a quienes pretenden decir la verdad, si no se fastidian más allá de todo límite.

<sup>1</sup> Cf. por ejemplo *Gorgias*, 463a, y *Fedro*, 240b, pero también, sobre este punto, Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, ed. de Frédéric Gros, París, Gallimard/Seuil, 2001, col. Hautes Études, clase del 10 de marzo de 1982, pp. 363 y 364 [trad. esp.: *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002].

lador de un parresiasta,<sup>2</sup> o ya consideremos, por último, las descripciones de los historiadores sobre los emperadores, sus consejeros, su corte, etc., veremos que, prácticamente durante ocho siglos, el problema de la adulación opuesta a la *parrhesía* fue un problema político, un problema teórico y un problema práctico, algo, en definitiva, que fue a no dudar tan importante a lo largo de esos ochocientos años como el problema a la vez teórico y técnico de la libertad de prensa o la libertad de opinión en sociedades como la nuestra. Habría que hacer toda una historia política del concepto de adulación y de todos los problemas técnicos que giraron a su alrededor en la Antigüedad. Ésa es la segunda transformación: paso de la noción de *parrhesía* a un registro del orden de la ambivalencia, con el problema de su mal doble en la adulación.

La tercera transformación, que hemos visto bosquejarse en esos textos de comienzos del siglo IV a. C., es a grandes rasgos el desdoblamiento de la *parrhesía*, su desnivelación, toda vez que ella —la *parrhesía* que Ión quería ejercer a su regreso a Atenas, la que Pericles aplicaba delante del pueblo ateniense— era una manera de dar libremente una opinión sobre cuestiones concernientes a la organización de la ciudad, su gobierno, la elección entre la guerra y la paz, etc. La *parrhesía* se ejercía pues con respecto a la ciudad entera y en un campo que tenía un carácter político directo. Ahora bien, a través de los textos de Jenofonte, Isócrates y sobre todo de Platón, vemos que la *parrhesía* se asigna una doble tarea en cuanto debe dirigirse al menos tanto a los individuos como a la colectividad, la *polis*, etc. Y para ella la cuestión pasa por llevar a cabo una tarea consistente en mostrar a los individuos que, para gobernar como corresponde la ciudad, [trátase] de ciudadanos que tienen que dar su opinión o [de] un soberano que tiene que imponer sus decisiones, de todas formas, unos y otros, unos y otro [deben] gobernarse. Y la *parrhesía*, en vez de limitarse a ser una opinión dada a la ciudad para que se gobierne como corresponde, aparece ahora como una actividad consistente en dirigirse al alma de quienes deben gobernar, a fin de que se gobiernen como corresponde y, de resultas, también la ciudad sea gobernada como es debido. Ese desdoblamiento o, si se quiere, ese desplazamiento del blanco, del objetivo de la *parrhesía* —del

<sup>2</sup> Plutarco, "Les moyens de distinguer le flatteur d'avec l'ami", en *Œuvres morales*, vol. 1-2, trad. de Robert Klaerr, André Philippon y Jean Sirinelli, París, Les Belles Lettres, 1989 [trad. esp.: "Cómo distinguir a un adulador de un amigo", en *Obras morales y de costumbres*, vol. 1, Madrid, Gredos, 1984].

gobierno al cual interpelaría directamente al gobierno de sí para gobernar a los otros—, constituye a mi juicio un desplazamiento importante en la historia misma de esta noción. Y a partir de ahí, la *parrhesía* va a ser a la vez una noción política —que plantea el problema de saber cómo se puede disponer, dentro de un gobierno cualquiera, democrático o monárquico, de un lugar para ese decir veraz— y un problema filosófico moral. El primero es filosófico político. El segundo es filosófico moral, es decir: ¿qué medios y técnicas utilizar para que quienes tienen que gobernar puedan, gracias a la *parrhesía* de quienes los aconsejan, gobernarse a sí mismos como corresponde? Tal es la tercera transformación de la noción de *parrhesía*, su desdoblamiento o, por decirlo así, el desplazamiento de su blanco.

La cuarta y última modificación importante en la problematización misma de la *parrhesía* es ésta: cuando Ión o Pericles se presentaban como parresíastas con respecto a la ciudad, ¿qué eran? Eran ciudadanos, y los primeros entre ellos. Ahora que la *parrhesía* tiene que ejercerse en cualquier régimen, sea cual fuere, y habida cuenta, por otra parte, de que tiene que desplegarse en una relación peligrosa, difícil de discernir, con su doble (la adulación), razón por la cual se plantea el problema de distinguir lo verdadero de lo ilusorio, y dado, para terminar, que la *parrhesía* no tiene que impartir simplemente consejos al pueblo sobre tal o cual decisión a tomar, sino guiar a las almas de los que gobiernan, ¿quién va a ser entonces capaz de ejercerla? ¿Quién tendrá la capacidad de la *parrhesía*, quién tendrá eventualmente su monopolio? Y aquí, justamente en ese viraje de los siglos V y IV, comienza a marcarse en la cultura griega o en la cultura ateniense, en todo caso, la gran división entre la retórica y la filosofía, cuyos efectos no vamos a dejar de constatar durante ocho siglos.

La retórica como arte de la palabra —arte de la palabra capaz de enseñarse, capaz de utilizarse para persuadir a los otros, y arte de la palabra que sólo se efectuará, realizará, consumará plenamente si el orador es al mismo tiempo un *vir bonus* (un hombre de bien)— puede presentarse como el arte mismo del decir veraz, del decir como corresponde y del decir en condiciones técnicas tales que ese decir veraz será persuasivo. En esa medida, como arte poseído por un hombre de bien que, sabedor de la verdad, es capaz de persuadir de ella a los otros gracias a [ese] arte específico, la retórica puede mostrarse efectivamente como la técnica propia de la *parrhesía*, del decir veraz. Pero frente a ello, por supuesto, la filosofía se dará como la única práctica de lenguaje que es capaz de responder a esas nuevas exigencias de la *parrhesía*. Pues a diferencia de la

retórica, que por definición se dirige a varios, al mayor número, a las asambleas, y actúa dentro de un campo institucional, la *parrhesía* filosófica, por su parte, podrá dirigirse también a los individuos. Podrá dar consejos, consejos particulares al príncipe, consejos individuales a los ciudadanos.

Segundo, la filosofía va a presentarse, en contraste con la retórica, como la única capaz de distinguir lo verdadero y lo falso. Puesto que si en la *parrhesía*, en efecto, es preciso distinguir con claridad lo que es decir veraz de lo que es adulación, si la *parrhesía* debe expulsar sin cesar a su propio doble de sombra que se presenta como adulación, ¿quién puede efectuar esa separación, quién puede llevar a cabo esa distinción, si no, justamente, la filosofía? Ya que la retórica tiene por objetivo persuadir al auditorio tanto de lo verdadero como de lo falso, tanto de lo justo como de lo injusto, tanto del mal como del bien, mientras que la función de la filosofía es precisamente decir lo que es verdad y desechar la falsedad. Para terminar, la filosofía va a presentarse como poseedora del monopolio de la *parrhesía*, en cuanto se manifieste como operación sobre las almas, como psicagogía. Y en vez de ser un poder de persuasión que convenza a las almas de todo un poco, se presenta como una operación que ha de permitirles distinguir como corresponde lo verdadero y lo falso y dar, por la *paideia* filosófica, instrumentos necesarios para efectuar esa distinción.

Creo que con ello hemos puesto en perspectiva, por decirlo así, unos cuantos de los grandes problemas del pensamiento filosófico, del pensamiento político en la Antigüedad. En efecto, si he esbozado este resumen demasiado breve y repetitivo de lo que les dije en las clases anteriores, lo hice en el fondo por dos razones. La primera es que me parece que a partir de allí tenemos una suerte de visión desde arriba de algunos de los aspectos principales del pensamiento antiguo, hasta el desarrollo del cristianismo. Podríamos—perdónenme el sobrevuelo, el carácter esquemático—identificar algunos de esos problemas esenciales. No digo que todos los aspectos, todos los problemas fundamentales del pensamiento antiguo estén allí, pero creo que, a partir del problema de la *parrhesía*, sería posible señalar varios que, a la larga, podrían servir de temas de estudio.

Primera pregunta: ¿cuál es el lugar del decir veraz? ¿Dónde puede el decir veraz encontrar su lugar, en qué condiciones se puede y se debe hacerle lugar? Lo cual, si se quiere, equivale a decir: ¿qué régimen político es el más favorable a ese decir veraz? Una opción obvia: ¿democracia o monarquía? Pero también: ¿régimen imperial autocrático, régimen imperial equilibrado, compensado por

la influencia y el papel del Senado? Miren, por ejemplo, el *Diálogo de los oradores* de Tácito:<sup>3</sup> en un sentido, se trata de una reflexión sobre el lugar y las condiciones de la *parrhesía*. Dado un régimen, ¿dónde puede encontrar refugio el derecho a decir la verdad, la posibilidad de decir la verdad, la obligación riesgosa de decirla? Es también el problema de la educación del príncipe, el problema del punto donde va a situarse quien diga la verdad: ¿en la antecámara del príncipe para educarlo? Quien dice la verdad, ¿debe buscar su lugar en una asamblea como el Senado? ¿Debe incorporarse a un círculo, un círculo político, una escuela filosófica? ¿O, como los cínicos, debe vivir en la calle e interpelar a los transeúntes, para renovar así el gesto socrático? Todo este problema del lugar del decir veraz político en el campo político, político social, me parece [ligado] a una serie de interrogantes que encontramos en el pensamiento antiguo, sea en los filósofos, los moralistas, los historiadores...

Segundo, me parece que a partir de la cuestión de la *parrhesía* también puede verse esbozar el tema, igualmente fundamental en la Antigüedad, de las relaciones, a grandes rasgos, entre verdad y coraje o verdad y ética. ¿Quién es capaz de pronunciar un discurso verdadero? ¿Cómo se puede distinguir el discurso verdadero del discurso adulator? ¿Y qué debe ser, desde el punto de vista ético, el punto de vista de su coraje, quien se propone hacer esa distinción entre lo verdadero y lo falso? ¿Quién es capaz de tener el coraje de la verdad? ¿Y cuál es la educación necesaria? Problema técnico: por consiguiente, ¿cuál va a ser, en la educación, el punto sobre el que será preciso poner el acento?

Otra serie de problemas que vemos surgir a partir de la cuestión de la *parrhesía* es la relacionada con el gobierno del alma, con la psicagogia. Para conducirse y conducir a los otros, y poder conducirlos bien conduciéndose bien, ¿qué verdades se necesitan? ¿Qué prácticas y técnicas son necesarias? ¿Qué conocimientos, qué ejercicios, etc.? En fin, verán que con ello volvemos a la cuestión que mencionaba hace un momento: para esta formación de la *parrhesía*, y también para la definición del lugar de la *parrhesía*, las condiciones morales en las que puede decirse la verdad y la manera de guiar a las almas, ¿a quién y a qué debemos dirigirnos? ¿Será mejor acudir al rétor o al filósofo? ¿A la retórica o a la filosofía? Como saben, en definitiva tenemos aquí, a mi

<sup>3</sup>Tácito, "Dialogue des orateurs", en *Œuvres complètes*, ed. de Pierre Grimal, París, Gallimard, 1990, col. Bibliothèque de la Pléiade, pp. 65-105 [trad. esp.: *Diálogo de los oradores*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2007].

juicio, lo que va a constituir durante más o menos ocho siglos la gran división dentro de la cultura antigua.

Para terminar este primer esbozo, querría proyectarme a fines del siglo II, con un texto escrito por Luciano que evoca de manera grata esas relaciones entre filosofía y retórica. Como deben saber, Luciano pertenece al movimiento que llamamos segunda sofística, y que representa a fines del siglo II la reactivación, más o menos artificial, más o menos ficticia, de unos cuantos temas fundamentales de la cultura griega clásica. En cuanto neosofista, segundo sofista o integrante en todo caso de ese movimiento, Luciano debe situarse más bien del lado de la retórica. Sea como fuere, tiene con respecto a la filosofía, a la práctica filosófica y a los filósofos una desconfianza nunca desmentida. Aunque, a decir verdad, las cosas sean un poco más complicadas, y sería injusto e insuficiente decir que, en términos generales, en la gran división retórica/filosofía, Luciano es partidario de la retórica y adversario de la filosofía. Acaso conozcan —fue traducido hace varios años, mal, por lo demás, y con un título inadecuado (*Les Philosophes à l'encan*) ["Los filósofos en subasta"]— uno de sus textos que, de querer traducirlo con exactitud, se llamaría "La feria de las existencias" o "El mercado de las existencias".<sup>4</sup> Todo esto merecería una reedición apropiada. Luciano, entonces, había escrito ese texto, "La feria de existencias", que era una parodia, una sátira de los filósofos que, en la plaza pública, presentan a los compradores, a cambio de dinero, por supuesto, modos de vida diferentes entre los cuales se puede elegir. Y en ese texto, cada uno de los filósofos se jacta de la existencia que propone a los eventuales compradores. Luego de escribir ese texto, que como es obvio despertó no poca irritación, Luciano escribió otro que llamamos "El pescador" y en el cual imagina que los filósofos han intentado un proceso al autor de *Les Philosophes à l'encan*. El nombre del autor procesado es Parresiades (es el hombre de la *parrhesía*). Bajo los rasgos de ese Parresiades, Luciano se presenta entonces como el enunciador de la verdad. Y en ese proceso que los filósofos, irritados por el texto anterior, intentan contra Parresiades, ¿quién va a ser el juez entre unos y otro? La Filosofía. Y la Filosofía, convocada como juez entre los filósofos y Parresiades, va a llamar a su lado a varios jueces

<sup>4</sup> Luciano de Samosata, *Philosophes à l'encan*, trad. de Thérèse Beaupère, Paris, Les Belles Lettres, 1967 (se encontrará otra mención del texto en Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 89) [trad. esp.: *Subasta de vidas*, Málaga, Secretariado de Publicaciones de la Universidad, 1988].

auxiliares. Esos jueces auxiliares son: *Areté* (la virtud), *Dikaiosyne* (la justicia), *Sophrosyne* (la sabiduría o la templanza), *Paideia* (la cultura, la educación, la formación). Y el quinto juez auxiliar de la Filosofía: *Alétheia* (la verdad). La Verdad (*Alétheia*), convocada pues como juez en el tribunal presidido por la Filosofía para determinar si Parresiades ha sido efectivamente culpable al atacar de manera malévola a los filósofos, dice que está muy dispuesta a acudir al tribunal para juzgarlo. Pero pide autorización para llevar con ella a dos de sus compañeras: *Eleuthería* y *Parrhesía*. *Eleuthería* es la libertad en general. *Parrhesía* es la libertad de hablar con el riesgo que comporta. Y lo interesante es que *Eleuthería* (la libertad) acepta ir. No sólo acepta ir, sino que quiere hacerlo sin sus otros compañeros que son, en particular, *Élenkhos* (la argumentación, la discusión) y *Epídeixis* (el elogio). En ese momento interviene *Parrhesía* para decir que quiere acompañar a *Eleuthería*, pero le es preciso llevar unos cuantos asistentes. Y como los filósofos a quienes hay que combatir —o, mejor, los filósofos que atacan a Parresiades y contra los cuales éste procura defenderse— son gente pretenciosa, discutidora y difícil de refutar, es necesaria la presencia de *Élenkhos* (la argumentación) y *Epídeixis* (el elogio).

Se desarrolla entonces el proceso de Parresiades contra los filósofos, bajo el arbitraje de la Filosofía misma y su serie de jueces. Y Parresiades [en efecto] es interrogado como en un proceso: se le preguntan su nombre y su origen. La respuesta: es Parresiades *alethinós* (Parresiades, el hombre de la verdad) y se declara *philalethes* (amigo de la verdad), *philókalos* (amigo de la belleza) y *philaploikós* (amigo de la simplicidad). Y en ese momento despliega su alegato, en el cual explica cómo y por qué ha acudido a atacar a los filósofos. Señala que, como cualquier joven de bien, comenzó por aprender la retórica. Pero, prosigue, tan pronto como advertí las ruines cualidades que un orador debe conquistar (a saber: la mentira, la impudicia y los gritos), quise unirme a la filosofía al margen de las tempestades y vivir así en un puerto tranquilo bajo su protección.<sup>5</sup> Como

<sup>5</sup> “Una vez que me di cuenta de los disgustos inevitables asociados a la profesión de abogado, la trapacería, la mentira, la impudicia, los gritos, los arrebatos y otros mil inconvenientes, me escapé naturalmente de ese infierno y me refugié en tu santuario, Filosofía, para pasar allí el resto de mis días, como un hombre que se apresura a salir de la tempestad y el tumulto de las olas para entrar a la calma del puerto” (Luciano de Samosata, “Le Pêcheur ou les Ressuscités”, § 29, en *Ceuvres complètes*, trad. de Émile Chambry, París, Garnier, 1933, p. 331 [trad. esp.: “El pescador, o Los resucitados”, en *Obras*, vol. 2, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992]).

ven, en esta definición de la filosofía —al margen de las tempestades, puerto tranquilo, etc.— encontramos un tema que es común a los epicúreos y a los estoicos y, de manera general, podemos decir que a toda la filosofía moral de los siglos I o II. La metáfora es frecuentísima.<sup>6</sup> Pero también podrán ver que ese recurso a la filosofía no ocupa el primer lugar. Surge luego de una decepción debida a la retórica y a unos defectos que son los defectos esenciales, consustanciales a la práctica retórica y a los oradores. Luciano, por consiguiente, no va a escoger la retórica porque la filosofía lo haya decepcionado. Recurre a esta última porque se ha decepcionado con la primera. Pero al recurrir a ella repara en otro defecto, en cierto modo simétrico de los defectos de los oradores, que son, entonces, la mentira, la impudicia y los gritos. Pues bien, los filósofos apelan a un lenguaje que es sin duda muy honorable, pero una vez que se ve en los hechos cómo viven, no revelan más que disputas, ambición, avaricia, etc. Por lo tanto, es preciso apartarse de la filosofía como de la retórica. Les indico simplemente este texto porque de alguna manera, justo antes de la difusión del cristianismo y el inicio del gran vuelco de la cultura antigua, es una de las expresiones más claras y gratas, si se quiere, del gran problema que, en la época de Luciano, ya tenía seis siglos a sus espaldas: el problema de la filosofía en su relación con la retórica.

Entonces, en las últimas clases que quedan, me gustaría retomar algunos de los problemas de los que ya les he hablado: el problema de la conducción de las almas, el problema de la distinción entre adulación y *parrhesía* y también el problema de esta oposición técnica, pero algo más que técnica, entre la filosofía y la retórica. Querría insistir, antes de comenzar a hablar de “filosofía y retórica” [sobre lo siguiente]. En [el problema] “filosofía y retórica” están presentes unas cuantas cuestiones técnicas, claro está, y las veremos, pero también me parece —en todo caso, es lo que querría mostrarles— que no se enfrentan simplemente dos técnicas o dos maneras de hablar, [sino,] en rigor, dos modos de ser del discurso, dos modos de ser del discurso que pretenden decir la verdad y producirlo bajo la forma de la persuasión en el alma de los otros. Es una cuestión del modo de ser del discurso que pretende decir la verdad, y si me detengo en esta cuestión del modo de ser del discurso que dice la verdad es, bien lo saben, porque se trata, en el fondo, de la cuestión que siempre he querido plantear.

<sup>6</sup> Se encontrará un primer análisis de esas metáforas en Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., pp. 238 y 239.

A mi juicio, lo que merece un análisis, y un análisis no sólo formal sino histórico —pues en este aspecto me parece que los análisis históricos han sido relativamente deficientes, si no discretos—, es el problema de lo que podríamos llamar la ontología o las ontologías del discurso de verdad. Y con ello quiero decir lo siguiente: un discurso que pretende decir la verdad no puede evaluarse simplemente con el parámetro de una historia de los conocimientos que permita determinar si lo que dice es verdadero o falso. Esos discursos de verdad merecen analizarse de otro modo y no según el parámetro y desde el punto de vista de una historia de las ideologías que les pregunte por qué hablan falsedades a falta de decir la verdad. Creo que una historia de las ontologías del discurso verdadero o el discurso de verdad, una historia de las ontologías de la veridicción, sería una historia en la que se plantearían al menos tres cuestiones. Primero: ¿cuál es el modo de ser propio de tal o cual discurso, entre todos los demás, una vez que introduce en lo real un juego determinado de la verdad? Segunda cuestión: ¿cuál es el modo de ser que ese discurso de veridicción confiere a lo real del que habla, a través del juego de verdad que practica? Tercera cuestión: ¿cuál es el modo de ser que ese discurso de veridicción impone al sujeto que lo pronuncia, de manera que éste pueda practicar como corresponde el juego determinado de la verdad? En consecuencia, una historia ontológica de los discursos de verdad, una historia de las ontologías de veridicción, tendría que hacer estas tres preguntas a todo discurso que pretendiera constituirse como discurso de verdad y hacer valer su verdad como una norma. Lo cual implica que todo discurso, y en particular todo discurso de verdad, toda veridicción, sea considerado esencialmente como una práctica. Segundo, que toda verdad se comprenda a partir de un juego de veridicción. Y para terminar, que toda ontología se analice como una ficción. Lo cual significa además: es menester que la historia del pensamiento sea siempre la historia de las invenciones singulares. E incluso: si se quiere distinguir la historia del pensamiento de una historia de los conocimientos que se haga en función de un índice de verdad, si se [la] quiere distinguir también de una historia de las ideologías que se haga con respecto a un criterio de realidad, pues bien, debe concebirse —de una manera u otra, esto es lo que yo querría hacer— como una historia de las ontologías que se relacione con un principio de libertad, donde ésta se define no como un derecho a ser, sino como una capacidad de hacer.

Pasemos ahora a señalar en los textos del siglo IV a. C., y esencialmente en los de Platón, el enfrentamiento entre el discurso retórico y el discurso filosófico,

entendidos una vez más no sólo como discursos que obedecen leyes, principios y reglas técnicas particulares opuestas, sino también como modos de ser del discurso de verdad, modos de ser del decir veraz. Para estudiar esta cuestión y verla surgir en el pensamiento platónico, me referiré a dos textos. Uno es, en cierto modo, el texto práctico por excelencia de la *parrhesía*. O, en todo caso, el texto al que se atribuye la representación más directa de la *parrhesía* de Sócrates. En él se alude a una situación en que, para Sócrates, la *parrhesía* era a la vez lo que más necesitaba practicar y lo que más peligroso le resultaba ejercer, una situación en que aquélla está en su punto de conflicto más agudo, de vida o muerte, con la elocuencia político-judicial tradicional. Ese texto es, por supuesto, la *Apología*. El segundo texto al cual querría remitirme para tratar de señalar ese modo de ser del discurso filosófico opuesto al modo de ser del discurso retórico, es muy diferente de la *Apología*. En algún sentido, se trata de uno de los textos más teóricos o, en todo caso, más adornados, más libres y también más complejos. Es un texto que no se da como el juego de Sócrates con su propia vida frente a la elocuencia político-judicial que quiere matarlo. En él, la reflexión crítica sobre la retórica gira alrededor del juego del *eros* y no de la vida o la muerte, [y se plantea] el problema del elogio del amor y [de las] dos maneras de abordar ese elogio, de reflexionar sobre el amor, mediante la retórica o mediante la filosofía.

Primer texto, pues, la *Apología*, que en cierto sentido es el más simple, el más fácil, pero a la vez el más urgente, porque se trata de la muerte de Sócrates. En ese [pasaje] de la *Apología de Sócrates*—no tengo en absoluto la intención de analizar la totalidad del texto— podemos identificar lo que [parece] pertinente para un análisis del decir veraz filosófico en su oposición al decir retórico, a la manera retórica de hablar. A mi entender, esa oposición entre el decir veraz filosófico y el discurso retórico puede señalarse en tres conjuntos de textos. Un primer conjunto concierne al discurso mismo, la manera como Sócrates presenta su propio discurso frente al de sus acusadores (son las primeras líneas del texto). En otro conjunto de textos, Sócrates plantea la cuestión de su papel político y procura responder a la objeción: pero ¿por qué tú, que pretendes decir la verdad, jamás has hablado en una asamblea? Y por último, un tercer conjunto de textos concierne al papel que cumplió de hecho en la ciudad, con respecto a los ciudadanos, y que, sin ser un papel directamente político, de todos modos es valioso y hasta esencial para la ciudad.

Primer conjunto de textos, entonces, [aquellos] en los cuales Sócrates presenta su propio discurso en respuesta al de los acusadores, al comienzo mismo

de la *Apología* (primeras líneas, 17a y 18a). En efecto, desde el inicio Sócrates caracteriza a sus adversarios como personas que jamás dijeron otra cosa que falsedades. Sin embargo, esas personas que nunca dijeron una sola palabra que fuera cierta, tienen un talento. Tienen tal capacidad de hablar que pueden ante todo persuadir a quienes las escuchan e incluso, dice Sócrates con una sonrisa, han estado muy cerca de convencerlo a él, porque ya ni siquiera sabe quién es. ¿En qué consiste esa mentira persuasiva con la que esa gente que jamás ha dicho la verdad logra convencer a sus oyentes y casi al mismo Sócrates? Pues bien, en hacer creer que este último es capaz de hablar y es hábil en el arte de hablar, que posee ese arte.

Contra esta imagen [forjada por] sus adversarios, que por su parte son artistas en el arte del lenguaje, que jamás dicen cosas verdaderas, pero que consiguen persuadir a todo el mundo y han estado a punto de hacerlo con el propio Sócrates, ¿cómo va a presentarse éste? Justamente, como la persona que dice la verdad, dice siempre la verdad y la dice con prescindencia de ese arte y esa técnica que, al hablar, permiten persuadir a los otros. Sócrates se presenta como el hombre del decir veraz al margen de toda *tekhne*. ¿Cómo se presenta? ¿Cuáles son las características de ese decir veraz al margen de toda *tekhne* que él exhibe? En primer lugar, dice, tiene setenta años. Nunca se lo ha citado para comparecer ante un tribunal. Jamás ha sido acusado ni acusador. Y con ello, es menester comprender que Sócrates, por un lado, hace alusión [a lo siguiente]: nunca formó parte de ninguna de las facciones políticas que han rivalizado y se han sucedido en el poder en Atenas luego de la época de los Treinta, de la abolición y la restauración de la democracia. [...] Pero [cuando] dice que jamás se presentó ante ningún tribunal, eso significa también que el discurso que va a pronunciar no participa de las formas oratorias habituales y ni siquiera de las formas oratorias convencionales ante las asambleas y los tribunales. Y utiliza una metáfora que es interesante. Dice: como jamás me he habituado a ese tipo de elocuencia, como jamás he hablado en el ámbito político y judicial de las asambleas o los tribunales, pues bien, soy frente a ustedes como un extranjero (*xenos*).<sup>7</sup> Es extranjero con respecto a ese campo político. Creo que aquí hay que prestar

<sup>7</sup> “Pues, sabedlo bien, hoy es la primera vez que comparezco ante un tribunal, y tengo ya setenta años. Soy por lo tanto muy ajeno al lenguaje aquí utilizado [*atekhnós oun xenos ekho tes enthade léxeos*]” (Platón, *Apología de Sócrates*, 17d, trad. de Maurice Croiset, París, Les Belles Lettres, 1970, p. 141 [trad. esp.: *Apología de Sócrates*, en *Diálogos*, vol. 1, Madrid, Gredos, 1981]).

atención. Por un lado —es un tema muy frecuente en la literatura judicial de la época, lo encontrarán en Nicías, lo encontrarán, me parece, en Isócrates y, sea como fuere, en una gran cantidad de textos [...]—, quien se presenta ante los tribunales en general comienza [por] decir: como saben, jamás he sido citado a comparecer en los tribunales, jamás he acusado a nadie, soy del todo inepto para hablar y deben excusarme, me siento como un extranjero delante de ustedes. Es un tema de la literatura judicial mediante el cual el acusado destacaba que era alguien que no tenía mucho poder, que no tenía muchos amigos ni enemigos, que no formaba parte de ningún clan. Se trataba sencillamente de una manera de enmascarar lo que era la verdad misma de esa elocuencia judicial, a saber, que quien hablaba no hacía en general otra cosa que leer su propio discurso, cuando no delegaba la tarea en otro. Es decir que el discurso era escrito por otro, un logógrafo, y por consiguiente la convención quería que ese discurso, escrito por un logógrafo, empezara por: como saben, no sé hablar, me presento ante ustedes, estoy solo, no tengo amigos y hablo como puedo.

Sócrates retoma ese tema, lo utiliza y hace de él un pastiche, con esta diferencia: en su caso es verdad, es su propio discurso o, en todo caso, Platón pretende que, en efecto, lee su propio discurso y que la palabra de extrañeza que va a pronunciar en ese campo institucional político-judicial es una palabra ajena a ese ámbito. ¿Ajena de qué manera? Bien, Sócrates lo dice en el pasaje de 17c-d: el lenguaje que empleo es un lenguaje de *xenos* (extranjero). ¿Por qué? Por tres motivos. Primero, es el lenguaje que uso todos los días en la plaza pública, en las tiendas o en cualquier otro lugar. El lenguaje de Sócrates no tendrá entonces, en materia de vocabulario, forma o construcción, discontinuidades con el lenguaje de todos los días; primera diferencia con el lenguaje de la retórica. Segundo, el lenguaje empleado por él —y esto se señala en 17c—, no es otra cosa que la serie de palabras y frases que le vienen a la mente. Hablaré, dice en 17c, “mal que bien, con las primeras expresiones que se me ocurran”.<sup>8</sup> Este tema de un lenguaje que no hace más que traducir de inmediato y sin reconstrucción, sin artificio arquitectónico, el movimiento mismo del pensamiento, es un tema que encontraremos varias veces en Platón o Sócrates. En el *Banquete*, 199a-b, Sócrates dice prácticamente lo mismo y prácticamente con las mismas palabras.<sup>9</sup> Obligado

<sup>8</sup> *Ibid.*, 17c, p. 140.

<sup>9</sup> “Sin embargo, si esta vez se trata de verdades, quiero hablar, si os parece, como sé, y no para rivalizar con vuestra elocuencia; ¡no me interesa suscitar risa a mis expensas!” (Platón, *Le*

también él a hacer a su turno el elogio del amor, dice que en verdad es muy difícil hacer esos elogios en que supuestamente deben atribuirse a la cosa elogiada las más bellas cualidades. Él no se siente capaz de hacerlo. Hablará con palabras (*onómata*) y una disposición de frases (la construcción misma de la frase: *thesis*)<sup>10</sup> como surjan (*hopoia dan tis tykhe epelthousa*: como resulten venir).<sup>11</sup> Tercera y última característica de ese lenguaje no retórico de Sócrates (la primera era el lenguaje de todos los días, [la segunda,] el lenguaje tal como surge): un lenguaje en el cual él dice exactamente lo que piensa, en cuyo núcleo, en el principio mismo de su enunciación, hay un acto de confianza, como una suerte de pacto entre él mismo y lo que dice (*pisteuo díkaia einai ha lego*: tengo confianza, tengo fe en que las cosas que digo son justas).<sup>12</sup>

Tres características, entonces: lenguaje común y corriente; lenguaje tal como surge, y lenguaje de fe, fidelidad y crédito (de *pistis*). Es preciso señalar —y creo que es algo bastante importante— que esas tres características del discurso no retórico, esas tres características del discurso filosófico como *parrhesía*, como decir veraz, están para Platón o Sócrates muy fuertemente ligadas entre sí. Hablar el lenguaje de todos los días, decir lo que viene a la mente, afirmar lo que se cree justo, son tres cosas que para Sócrates van decididamente juntas. Y un texto en 17c lo dice con toda claridad... no lo encuentro, pero transcribo la cita, aunque me habría gustado usar la de Budé y no ésta de La Pléiade, en la traducción de Robin,<sup>13</sup> que es un poco más afectada: “sin adornos de vocabulario ni estilo”, “cosas dichas al azar, en los términos que me vengan a la mente, porque tengo confianza en la justicia de lo que he dicho”. “Sin adornos de vocabulario”, “cosas dichas en los términos que vienen a la mente”, “tener confianza en la justicia”: como ven, Sócrates reagrupa las tres cosas en cuanto constituyen para él una unidad, la unidad característica de la *parrhesía*. Ahora bien, podemos sin lugar a dudas preguntarnos [lo siguiente]. Un discurso sin adornos, un discurso que utiliza las

---

*Banquet*, 199a-b, trad. de Léon Robin, París, Les Belles Lettres, 1929, p. 47 [trad. esp.: *Banquete*, en *Diálogos*, vol. 3, Madrid, Gredos, 1992]).

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> Platón, *Apologie de Socrate*, 17c, trad. de Maurice Croiset, *op. cit.*, p. 140.

<sup>13</sup> Platón, *Apologie de Socrate*, en *Œuvres complètes*, vol. 1, trad. de Léon Robin, París, Gallimard, 1950, col. Bibliothèque de la Pléiade, p. 147 (“y tampoco poseedor, como el suyo, de todos los ornamentos del vocabulario y el estilo, sino más bien de cosas dichas”).

palabras, las expresiones y las frases que vienen a la mente, un discurso que a juicio de quien lo pronuncia es verdadero: todo esto caracterizaría —a nuestro entender, al menos— un discurso sincero, pero no forzosamente verdadero; ¿cómo es que, para Sócrates o Platón, decir las cosas sin adornos, decirlas como vienen a la mente y decirlas creyéndolas verdaderas representa un criterio de verdad? ¿Y por qué el discurso filosófico, en la medida en que obedezca esos tres criterios, ha de ser un discurso de verdad?

Ése es el interrogante que se plantea, y creo que es el momento de referirse a la concepción —que hallarán en Platón, aunque desborda de manera inconmensurable el marco de la filosofía platónica para erigirse en una suerte de forma general de la concepción griega del lenguaje— del *logos étymos*.<sup>14</sup> Este *logos étymos*, este *logos* auténtico, se refiere a la idea de que el lenguaje, las palabras, las frases, en su realidad misma, tienen una relación originaria con la verdad. El lenguaje, las palabras, las frases, llevan en su seno lo esencial (la *ousía*), la verdad de lo real al cual se refieren. Si la falsedad se introduce en la mente del hombre, si la ilusión llega a eludir o enmascarar la verdad, no es por el efecto propio del lenguaje en cuanto tal sino, al contrario, debido a alguna adición, transformación, artificio, desplazamiento con respecto a su forma propia, originaria. El lenguaje *étymos* —iba a decir el lenguaje etimológico—, un lenguaje desnudo de todo ornamento, todo boato, toda construcción o reconstrucción, ese lenguaje en estado de desnudez, es el que está más cerca de la verdad y en él se dice la verdad. Éste es a mi criterio uno de los rasgos más fundamentales del lenguaje filosófico o, si se quiere, del discurso filosófico como modo de ser en contraste con el [discurso] retórico. El lenguaje retórico es un lenguaje escogido, modelado y construido con el fin de producir su efecto sobre el otro. En cuanto al lenguaje filosófico, su modo de ser consiste en ser *étymos*, es decir, a tal punto despojado y simple, a tal punto conforme a lo que es el movimiento mismo del pensamiento, que será, sin adornos, tal cual es, en su verdad, adecuado para aquello a lo que se refiere. Será adecuado a aquello a lo que se refiere y también será conforme a lo que piensa y cree quien lo pronuncia. El *logos étymos*, como punto de unión entre la *alétheia* que se dice en él y la *pistis* (la fe, la creencia) de quien lo enuncia, caracteriza el modo de ser filosófico del len-

<sup>14</sup> “¡No hay verdad en ese lenguaje [*ouk' est' étymos logos houtos!*]” (Platón, *Phèdre*, 243a, en *Œuvres complètes*, vol. 4-3, trad de Léon Robin, París, Les Belles Lettres, 1944, p. 29 [cita de Estesicoro, reiterada en 244a, p. 31] [trad. esp.: *Fedro*, en *Diálogos*, vol. 3, Madrid, Gredos, 1992]).

guaje. Mientras que el modo de ser del lenguaje retórico radica, por una parte, en el hecho de estar construido de acuerdo con una serie de reglas y técnicas (de acuerdo con una *tekhnē*) y, por otra, el de dirigirse al alma del otro, el lenguaje filosófico carecerá de esos artificios, de esas *tekhnai*. Será *étymos* y, al serlo, dirá la verdad de lo real y revelará a la vez el alma de quien lo pronuncia, lo que piensa el alma de quien lo pronuncia. Relación con el sujeto hablante y no con el individuo al cual uno se dirige: esto define el modo de ser de ese lenguaje filosófico, en oposición al lenguaje retórico. Ésta es una primera serie de indicaciones, de reflexiones que podemos encontrar sobre el decir veraz filosófico en la *Apología de Sócrates*.

La segunda serie de reflexiones, les he dicho, concierne al papel político desempeñado por Sócrates. Son los textos que van de 31c a 32a. Con referencia a su papel político, en efecto, Sócrates debe responder a una pregunta. Supone que sus adversarios le hacen la pregunta siguiente: muy bien, pretendes ser quien dice la verdad, pero ¿cómo puedes reivindicar ese papel de decir veraz, ese papel de parresiasta (la palabra no figura, pero sin duda se apunta a esa función, como verán enseguida)? ¿Cómo puedes decir que eres el hombre que dice la verdad, siendo así que jamás has querido asesorar al pueblo y delante de la asamblea? Dices que dices la verdad y, sin embargo, nunca has cumplido el papel del individuo que da un paso al frente en la asamblea, sube a la tribuna y divulga sus opiniones. Y Sócrates da de inmediato la respuesta: ¿por qué nunca desempeñé ese papel de [asesor en] consultas [públicas], por qué nunca fui el parresiasta político? Pues bien, prosigue, si “me hubiese propuesto hacer política, tiempo ha que mi pérdida se habría consumado y no hubiera podido ser útil, ni a vosotros ni a mí mismo”.<sup>15</sup> En efecto, continúa Sócrates, si uno se enfrenta violentamente a vosotros, pone en riesgo su vida. Y si aspira a resguardarla, debe llevar “la vida de un simple particular”.<sup>16</sup> Como notarán, tenemos aquí –sin que la palabra se pronuncie, reiterémoslo– uno de los temas más fundamentales, más corrientes en esa época acerca de la *parrhesía*, a saber, que la democracia no funciona o no funciona del todo como debería, dado que aquellos que podrían o deberían sentir la obligación de desempeñar el papel de parresiastas ven tan amenazada su vida misma que prefieren renunciar a él. Sócrates se refiere a ese mal funcionamiento de la *parrhesía* –tema clásico en la

<sup>15</sup> Platón, *Apologie de Socrate*, 31e, trad. de Léon Robin, *op. cit.*, p. 168.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 32a, p. 169.

época— en la democracia ateniense. Quienes se oponen a la mayoría son castigados. Recuerden que habíamos encontrado exactamente lo mismo en un texto de Sócrates. Ahora bien, lo interesante es que Sócrates no tiene ningunas ganas de incurrir en el riesgo que la mala democracia hace correr a la *parrhesía*. En su opinión, no merece la pena arriesgarse a un peligro semejante. En una situación como ésta, la *parrhesía* no es una obligación. Y por consiguiente, Sócrates nunca se ha presentado ante la asamblea para aconsejar a sus conciudadanos y darles sus opiniones en materia política. [Para explicar] esa falta de participación, esa ruptura del juego de la *parrhesía* o, en todo caso, ese abandono de la función parresiástica que, en condiciones normales, podría y debería ser el papel de alguien que presume de decir la verdad a sus conciudadanos, Sócrates dice de manera muy explícita que, si no ha desempeñado [ese papel] parresiástico, es porque se le ha ordenado no hacerlo. Y quien le ha ordenado no cumplir esa función parresiástica, ese decir veraz en la política, pues bien, es su *daimon*, acerca del cual, como saben, él dice en ese texto y también en otros que jamás le da una orden positiva, jamás le indica qué hacer; simplemente le advierte cuando no hay que hacer algo.<sup>17</sup> Y su *daimon*, justamente, le ha advertido que, en cierto modo, no debe tratar de decir la verdad de manera directa, sin rodeos, en el campo de la política. Éste es uno de los primeros aspectos de las palabras de Sócrates con referencia a su papel político.

Pero hay otro aspecto, porque Sócrates agrega enseguida que ha sido *buleuta* y que incluso ha tenido que ejercer en nombre de su tribu, la de los antióquidas, una función de *prítane*. Éstas no son funciones para las que uno se postule o que solicite: se asignan por sorteo y por la rotación de cargos entre las distintas tribus. En consecuencia, se vio en cierto modo obligado a ejercer una función determinada. Y en ese marco, tuvo que dar pruebas de algo que vamos a ver en qué consiste. Segundo, tras la abolición provisoria de la democracia y durante el fugaz período de la dictadura de los Treinta, también estuvo encargado de una misión. Esta misión consistía en detener a alguien. Ahora bien, en esos dos casos, cuando fue *buleuta* e incluso *prítane*, y cuando los Treinta le asignaron una misión, se negó a hacer en una instancia lo que quería la mayoría y en otra lo que procuraban imponerle los dictadores. En tanto que la mayoría del consejo quería, en su época de *prítane*, juzgar colectivamente a los generales que, luego de la batalla de Arginusas, habían omitido recoger

<sup>17</sup> *Ibid.*, 31 d, p. 159.

los cadáveres, Sócrates no se mostró dispuesto a aceptar esta ilegalidad —dado que el derecho ateniense no admitía ese tipo de responsabilidad colectiva— y se opuso a aquella mayoría. [Luego,] cuando los Treinta le pidieron que arrestara a alguien en Salamina (León), quienes estaban encargados junto con él de cumplir esa misión [procedieron al arresto]; por su parte, Sócrates prefirió volver lisa y llanamente a su casa, en vez de ejecutar una orden que también era ilegal.

Lo interesante en estas dos historias es, claro está, su oposición, por un lado, a lo que acaba de decirse antes (sobre el hecho de que su *daimon* le había aconsejado “no mezclarse en política”), y por otro, que en ambas —la transcurrida bajo la democracia y la transcurrida bajo la tiranía— el objetivo, el problema, en el fondo, ha sido el mismo. Ya se tratara de la democracia o de la tiranía —ya fuera el régimen, por decirlo así, de los partidos o de las facciones, ya fuera la oligarquía—, Sócrates se encontró de todos modos en cierta situación que, en resumidas cuentas, equivalía a lo mismo. La función, el papel parresiástico, aparece aquí, en consecuencia, con un carácter invariable, sea cual fuere el régimen (democracia o tiranía, la diferencia no es esencial). Además, tanto en un caso como en otro, hay que destacarlo, Sócrates muestra a las claras que corría peligro de muerte. Cuando era prítane y se trataba de juzgar a los generales de Arginusas, dice: “Debía hacer frente al peligro junto a la ley y la justicia, en vez de ponerme de vuestro lado por temor a la prisión y la muerte”.<sup>18</sup> Y en el caso de la orden dada por los tiranos: “También esa vez, sin discusión, hice ver claramente, no con palabras sino con hechos, que la muerte, con el perdón de vosotros, no me inquietaba en lo más mínimo”.<sup>19</sup> Por lo tanto, tanto en el caso de la democracia como en el caso de la tiranía, la misma situación: ha aceptado arriesgar la vida.

Pero cabe preguntarse entonces dónde está la diferencia, porque un momento atrás Sócrates nos ha explicado que no quiso hacer conocer su opinión al pueblo ni darle consejos porque de ese modo habría arriesgado la vida, y resulta que ahora evoca dos situaciones (en la democracia y en la tiranía) en las que aceptó concretamente arriesgarla. ¿Por qué no hay que arriesgar la vida en un caso y sí en otro? Y bien, creo que la diferencia es muy fácil de advertir cuando se examinan los textos y se ve cuál era la situación a la que se referían

<sup>18</sup> Platón, *Apologie de Socrate*, 32c, trad. de Léon Robin, *op. cit.*, p. 169.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 32d, p. 170.

las dos cosas. En un caso, cuando él dice: no quise dar consejos a la asamblea porque es demasiado peligroso oponerse a la mayoría de ustedes, se trata de una *parrhesía* ejercida como un poder político directo, ascendiente que se gana sobre los otros. Se trata de la actividad política como intervención de un ciudadano que, para retomar la expresión del *Ión* de Eurípides, se pone en *proton zygón* (primera fila).<sup>20</sup> Esa intervención política voluntaria por la cual el hombre, el parresiasta, va a intentar conquistar cierto ascendiente sobre los demás para decir la verdad, es política, no filosofía. El filósofo como [tal] no tiene, justamente, que ponerse en la posición de pretender ganar ascendiente sobre los otros por medio de consejos políticos dados, dentro del campo político, a los actores políticos.

Y con ello encontramos un tema que, un poco más adelante, Platón iba a desarrollar, como saben, en su carta VII, donde vimos que no daba consejos políticos al político para que éste los aplicara en la política. Veámos con claridad que el discurso filosófico de Platón no era un discurso que, de alguna manera, tuviera que modelar el campo político, como si la filosofía poseyera la verdad sobre la política. La filosofía tiene que cumplir cierto papel con respecto a la política, pero no en la política. Y Platón se niega a dar consejos en ese campo, frente a la asamblea, a quienes van a tener que tomar decisiones. La *parrhesía* filosófica, por tanto, no será de ese tipo. No dice la verdad, en la política, a la política.

No por ello deja de ser cierto, y ésta es la segunda actitud, que, con respecto a la política, Sócrates tiene que desempeñar un papel de parresiasta a costa de su vida misma. En efecto, en [la primera] situación, no se trataba de una acción directa e inmediata por la cual el filósofo dijera a los políticos qué hacer. Pero estaba atrapado dentro de un sistema, de un juego que era el de la *politeia*. La constitución de Atenas, la estructura social y política de Atenas, había hecho que en cierto momento se encontrara en un puesto determinado, como *buleuta*, como *prítane*. E incluso se lo designó en la tiranía —en definitiva es lo mismo— para hacer tal o cual cosa. Y entonces, a partir del momento en que, perteneciente a un campo social y político específico, se le pide que haga algo, cuando tiene pues que ejercer una actividad definida por el puesto al que se lo destina, la *parrhesía* es posible. Mucho más: es necesaria. Es necesaria en la medida en

<sup>20</sup> Eurípides, *Ion*, verso 595, en *Tragédies*, vol. 3, trad. de Henri Grégoire, París, Les Belles Lettres, 1976, p. 208 [trad. esp.: *Ión*, en *Tragedias*, vol. 2, Madrid, Cátedra, 1999].

que, si no hiciera uso de ella, ¿qué pasaría? Él mismo cometería una injusticia. Pero la inquietud por sí mismo, la preocupación por sí mismo, el cuidado por lo que él mismo es, lo llevarán a negarse a cometerla. Y por eso provocará la irrupción de una verdad. En el primer caso, el filósofo como tal no tiene que impedir que la ciudad cometa tonterías o injusticias. En cambio, desde el momento en que, miembro de una ciudad—sea en concepto de ciudadano en una democracia, o de ciudadano o súbdito con respecto a un poder tiránico o despótico—, tiene que hacer algo, en ese momento, habida cuenta de que la injusticia cometida sería la injusticia que él mismo cometiera, o bien en su papel de ciudadano o en el de súbdito, el filósofo debe decir no. Debe decir no y poner en juego el principio de su negativa, que es al mismo tiempo una manifestación de la verdad.

Como ven, en el primer caso, en la forma de la actividad política directa, por decirlo de algún modo, la *parrhesía* socrática es negativa y personal. Se trata de renunciar a todo lo que pueda ser ascendiente y poder político sobre los otros. Por otra parte, en el campo político constituido por la propia pertenencia a él, y no por el ascendiente que se gana sobre los otros, el filósofo tiene que ser parresiasta, en cuanto la formulación y el surgimiento de esa verdad podrán preservarlo de lo que sería, a su juicio, la cosa por excelencia que es preciso evitar: ser el agente de la injusticia. Advertirán que aquí—y podemos encontrar repercusiones en lo que les decía la vez pasada acerca del sujeto gobernante y el sujeto filosofante— no deja de tratarse de la cuestión del sujeto, del sujeto político. La filosofía no se ocupa de la política y ni siquiera de la justicia y la injusticia en la ciudad, sino de la justicia y la injusticia en cuanto son cometidas por alguien que es un sujeto actuante, un sujeto que actúa como ciudadano, como súbdito y eventualmente como soberano. La cuestión de la filosofía no es la cuestión de la política, sino la cuestión del sujeto en la política.

Y me limitaré a agregar una palabra. En los dos casos que acabamos de evocar (el de la batalla de Arginusas y la negativa a votar con la mayoría, y también en el caso de la orden dada por los Treinta tiranos para detener a alguien), dije que Sócrates había hecho uso de su *parrhesía*. Podrán decirme que, con todo, es una *parrhesía* muy discreta, porque, justamente, él no tomó la palabra. No dio un paso al frente para explicar al pueblo por qué era injusto condenar a los generales de Arginusas. Tampoco fue a decir públicamente a los Treinta tiranos que el arresto de León de Salamina era injusto. Se contentó con mostrarlo. Por lo demás, el texto mismo lo dice: he arriesgado la vida

*ergo*, y no *logo* (no por el discurso, sino en los hechos),<sup>21</sup> expresión, como saben, extremadamente corriente que opone lo que sólo se hace con palabras y lo que se hace en la realidad. Aquí, por lo tanto, Sócrates quiere decir que no se ha limitado a destacar que arriesgaba la vida, sino que la ha arriesgado efectivamente. Pero hay que señalar con claridad que, si hizo valer de tal modo la verdad, no fue en absoluto *logo* —y empleo entonces la expresión en sentido estricto—, no fue en absoluto por el *logos*, sino *ergo*. Lo que está en cuestión es el *ergon*, es decir lo que él ha hecho. Se ha contentado, por un lado, con votar contra la mayoría. Y en el otro caso, cuando se le impartió la orden de ir a detener a alguien, simplemente volvió a su casa. Volvió a su casa a vista y paciencia de todos, ni más ni menos. Verán que con ello tenemos otro elemento importante. El primero era el hecho de que la *parrhesía* filosófica, tal como aparece en Sócrates, no es directa, inmediatamente política. Es una *parrhesía* distanciada de la política. Segundo, es una *parrhesía* en la que se trata de la salvación del sujeto actuante y no de la salvación de la ciudad. Tercero y último punto, esta *parrhesía* filosófica no pasa ni forzosa ni exclusivamente por el *logos*, por ese gran ritual del lenguaje mediante el cual uno se dirige a la colectividad e incluso a un individuo. Después de todo, la *parrhesía* puede aparecer en las cosas mismas, en las maneras de hacer y en las maneras de ser.

Y así se funda, creo, ese famoso tema que será tan importante en toda la historia del pensamiento y sobre todo de la filosofía antigua, el problema de la actitud filosófica. Ser agente de la verdad, ser filósofo, y en cuanto filósofo reivindicar para sí el monopolio de la *parrhesía*, no querrá decir sólo que uno se pretende capaz de enunciar la verdad en la enseñanza, en los consejos que da, en los discursos que pronuncia, sino que es efectivamente, en su vida misma, un agente de la verdad. La *parrhesía* como forma de vida, la *parrhesía* como modo de comportamiento, la *parrhesía* hasta en la vestimenta misma del filósofo, son elementos constitutivos de ese monopolio filosófico que ella reclama para sí. Tal vez recordarán que el año pasado, cuando hablamos de Epicteto, dimos varias veces con ese personaje tan característico de éste que es el mozallete un poco demasiado rizado, un poco demasiado perfumado, un poco de-

<sup>21</sup> "Voy a daros fuertes pruebas de lo que sostengo, no pruebas verbales [*ou logous*], sino aquellas a las que hacéis caso, hechos [*erga*]" (Platón, *Apologie de Socrate*, 32a, trad. de Maurice Croiset, *op. cit.*, p. 160).

masiado arreglado que siempre es un rétor. Es un rétor y se cubre de adornos porque, en cuanto rétor, es precisamente el hombre del ornamento. En su manera de hablar, su vestimenta, su manera de ser, sus gustos y sus placeres, es alguien que no dice la verdad, alguien distinto de sí mismo. Es el hombre de la adulación, el hombre de los perfumes, el mozo afeminado.<sup>22</sup> En cambio, el filósofo va a ser justamente quien no sólo dice la verdad en su discurso —ese discurso *étymos*—, sino también quien la dice, quien la manifiesta y es el individuo de la verdad en su manera de ser. Y esa verdad será también, desde luego, la virilidad barbuda a partir de [...] \* En fin, todos estos temas del filósofo parrasiasta —distanciado con respecto a la política, ocupado en el sujeto y no en la ciudad y dedicado por último a manifestar la verdad no sólo en lo que dice sino en lo que es (no sólo en el *logo* sino en el *ergo*)— aparecen con bastante claridad en esos textos de la *Apología*. Terminaré entonces dentro de un rato lo que quería decirles sobre la *Apología* y, si tengo tiempo, pasaremos al *Fedro*.

<sup>22</sup> Epicteto, *Entretiens*, vol. 3, 1, trad. de Armand Jagu, París, Les Belles Lettres, 1963 [trad. esp.: *Pláticas por Arriano*, vol. 3, Barcelona, Alma Mater, 1965]. El análisis de este texto se encontrará en Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, clase del 20 de enero de 1982, p. 93.

\* Inaudible.

## Clase del 2 de marzo de 1983

### Segunda hora

*Final del estudio de la Apología de Sócrates: oposición parrhesía/retórica – Estudio del Fedro: plan general del diálogo – Las condiciones del buen logos – La verdad como función permanente del discurso – Dialéctica y psicagogia – La parrhesía filosófica.*

[ME GUSTARÍA TERMINAR] muy rápidamente con lo que quería decirles sobre la *Apología*, habida cuenta de que [son] cosas a la vez muy conocidas y [ya mencionadas] el año pasado. Mi ambición ha sido mostrar que la *parrhesía* socrática no consiste de ninguna manera en proponerse decir la verdad en el campo político acerca y a propósito de decisiones políticas, sino que es, en cierto modo, una función de ruptura con respecto a la actividad política propiamente dicha. Esta ruptura está marcada por la prohibición del *daimon*, pero al mismo tiempo por la obligación de hacer actuar la verdad con referencia a ese campo político, toda vez que las exigencias de éste, de las estructuras políticas, son tales que quien esté situado en él corre el riesgo de convertirse en sujeto de una acción injusta. Así se señala con claridad en el párrafo 28*b*: un hombre de valor no tiene que calcular sus posibilidades de vida y muerte. “Cuando actúa, debe considerar únicamente si lo que hace es justo o no, si se comporta como un hombre animoso o como un cobarde”;<sup>1</sup> y en 28*d*: “Quienquiera que ocupe un cargo [es precisamente el cargo que Sócrates ocupaba como prítane o el puesto de autoridad que le asignaron los tiranos; Michel Foucault] –ya lo haya escogido por sí mismo o un jefe lo haya designado para desempeñarlo– tiene a mi juicio

<sup>1</sup> Platón, *Apologie de Socrate*, 28*b*, trad. de Maurice Croiset, París, Les Belles Lettres, 1970, p. 155 [trad. esp.: *Apología de Sócrates*, en *Diálogos*, vol. 1, Madrid, Gredos, 1981].

el deber de persistir con firmeza en él, sea cual fuere el riesgo, sin tener en cuenta ni la muerte posible ni ningún otro peligro, so pena de sacrificar su honor".<sup>2</sup> La cuestión que se plantea ahora es, entonces, saber si la *parrhesía* va a limitarse a marcar esta cesura con respecto al campo político, y a hacerlo mediante un corte en el que la verdad se muestre ya sea *logo* (por el discurso), ya sea *ergo* (por la acción, el hecho, el comportamiento real).

Sabrán que toda una serie de textos de la *Apología* responden a esta cuestión, al mostrar que el filósofo debe cumplir un papel parresíastico que no es el de intervenir delante de la asamblea, y que también es otra cosa que la mera negativa manifiesta y explícita a ser un sujeto injusto. Hay una *parrhesía* propiamente filosófica, la descrita, como saben, cuando [Sócrates] habla de la tarea que le han encargado, no el *daimon* (que se contenta con dar órdenes negativas y decir: no hagas esto o aquello) sino el dios, los oráculos, los sueños y todos los instrumentos, dice, de los que puede valerse una potestad divina.<sup>3</sup> Esa tarea es la que él ha decidido llevar a cabo hasta el último aliento, y a ella ha atado su existencia; la tarea por la cual rechaza todo pago y toda retribución. No soy, dice, de los que hablan cuando se les paga y no hablan cuando no se les paga. Sócrates se pone a disposición de todos, tanto ricos como pobres, con tal de que quieran escucharlo. Y lo que se señala en el texto es ese pacto de la escucha, una escucha necesaria aun antes de que comience la tarea filosófica, una escucha ya acordada. Y entonces, a esa escucha y esa demanda de los otros, ¿cómo va a responder el filósofo? Por orden del propio dios, responderá exhortando a quienes tropiecen con él no a preocuparse por los honores, las riquezas o la gloria, sino a ocuparse de sí mismos: la *epiméleia heautón*, como ustedes saben. Y ocuparse de sí mismo consiste, en primer lugar y ante todo, en saber si uno sabe o no lo que sabe. Filosofar, ocuparse de sí mismo, exhortar a los otros a ocuparse de sí mismos, y esto mediante el escrutinio, el examen y la prueba de lo que saben y no saben los otros: en eso consiste la *parrhesía* filosófica, que se identifica no simplemente no con un modo de discurso, una técnica de discurso, sino con la vida misma. Me es preciso, dice Sócrates, "vivir filosofando [*zen philosophounta kai exetásonta emautón kai tous allous*: y examinando, sometiendo a prueba; Michel Foucault], escrutándome tanto a mí mismo como a los otros".<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Platón, *Apologie de Socrate*, 28b, trad. de Maurice Croiset, *op. cit.*, p. 155.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 28e-29b, pp. 155-157.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 28e.

Eso es la *parrhesía* filosófica, y lo útil para la ciudad es esta prueba de sí mismo y de los otros, pues al actuar de tal modo como el parresiasta situado en medio de ella, [Sócrates] le impide dormir. Y, prosigue, si me condenan a muerte, muy bien saben que se pasarán durmiendo el resto de la vida. Esta función, que, sin ser en absoluto una función política, es necesaria con respecto a la política, esta función que no es necesaria para el funcionamiento, el gobierno de la ciudad, pero sí para la vida misma de ésta y su no dormir (para la vigilia de la ciudad, la vigilia sobre la ciudad), pues bien, caracteriza a la *parrhesía* filosófica.

Se darán cuenta de que esta *parrhesía* filosófica se opone, término a término, al discurso retórico. Con ella no se trata de un discurso que se practique en el campo político, en el lugar mismo de la política, en las asambleas o en los tribunales. Es un discurso distanciado, un discurso de ruptura con respecto a ese lugar del discurso retórico, y pese a ello es un discurso que, eventualmente y en algunos casos, tiene que plantearse con referencia a las decisiones de la política. Segundo, es un discurso que, en cierto modo, no se caracteriza por su objetivo, que sería persuadir a los otros. Se caracteriza mucho más, en cuanto a su origen, por el hecho de ser *étymos*, es decir que no tiene otra forma que la de estar, en su simplicidad y su espontaneidad, lo más cerca posible de la realidad a la que se refiere. Es un discurso que no debe su fuerza (su *dýnamis*) al hecho de persuadir, sino a su situación al borde mismo del ser que lo dice. Tercero y último, el discurso filosófico no es un discurso que pretenda saber y, al pretenderlo, procure persuadir al otro que no sabe. Por el contrario, es un discurso que no cesa de probarse a cada instante tanto en quien lo pronuncia como en aquel a quien se dirige. Es la prueba de sí mismo, de quien habla y de aquel a quien se habla. Tal es a grandes rasgos el tema de la *parrhesía* filosófica que, como ven, coincide con temas ya mencionados el año pasado.

Paso entonces rápidamente la cuestión y querría ahora llegar al *Fedro*, que es el otro texto en el cual me gustaría detenerme para tratar de ver cómo se formula, cómo se dibuja en Platón la oposición del discurso filosófico y el discurso retórico. No es, desde luego, que para hablar de estos problemas sólo podamos acudir en él a la *Apología* y al *Fedro*. En cierto sentido, el problema filosofía/retórica atraviesa toda la obra de Platón. Para no demorarme, tomo esos dos textos, elegidos [por los] motivos que mencionaba hace un momento: [aquí,] es de alguna manera el discurso práctico en el cual Sócrates hace actuar su propia *parrhesía* con respecto a su propia vida; allá, al contrario, la filosofía, el arte de filosofar, va a presentarse frente a las formas más elaboradas de lo que

pretende ser el arte de la retórica. No se trata pues de la vida y la muerte de Sócrates, se trata del amor. Como saben —perdón por recordarles estas banalidades—, el *Fedro* se organiza, en general, alrededor de cuatro grandes focos. Tenemos ante todo el discurso de Lisias (ese discurso que Fedro tenía en el bolsillo o en los pliegues de su manto y que, al escucharlo, lo había fascinado a tal punto que quería aprenderlo de memoria). Intrigado, Sócrates pide a Fedro que le lea ese discurso, cuyo argumento es que un muchacho debe otorgar sus favores al hombre que no lo ama y no al hombre que lo ama. Sócrates va a responder a ese discurso paradójico de Lisias, no sin hacerse rogar, diciendo que no es verdaderamente capaz de hablar y hacer tan bellos elogios. Pero hace un discurso, que es en cierto modo la réplica, el complemento y hasta cierto punto incluso el pastiche del que acaba de escuchar por boca de Lisias. Y en ese discurso, o esa imitación pastiche de discurso, Sócrates explica —el discurso de Lisias decía que un muchacho no debe conceder sus favores a quien lo ama porque, en aquel que es el objeto de su amor, un enamorado sólo ama las cualidades más bajas y vergonzosas, y, de todas formas, un enamorado, un viejo enamorado de un joven, es un pelmazo. Ese segundo discurso es seguido por otro, un tercero, que es el segundo de Sócrates y va a ser el discurso verdadero, es decir un discurso que mantiene con la verdad relaciones muy complejas porque, por un lado, a diferencia de los dos primeros en los que sólo se elogiaba a quienes no amaban y se descalificaba a los enamorados, este tercer discurso (segundo de Sócrates) es el elogio del verdadero amor, el amor auténtico. En segundo lugar, ese elogio del verdadero amor no es un elogio retórico, decidido a persuadir a alguien de una tesis relativamente difícil de sostener. Es el discurso verdadero que hace el elogio del verdadero amor. Ahora bien —la relación con la verdad, por lo tanto, es doble, porque se trata del verdadero elogio del amor verdadero—, ése es el aspecto en que este discurso de verdad se complejiza y problematiza sus propias relaciones con la verdad, puesto que, como saben, pasa por toda una serie de cosas a las que se da el nombre de fábulas: la fábula de la yunta de caballos, la fábula del amor que hace crecer plumas en el alma, etc. Ése es el tercer elemento, el tercer foco del *Fedro*. Y el diálogo culmina o termina, si se quiere, justamente en una reflexión consagrada sin más al problema de lo que es el arte del lenguaje y lo que es, con respecto al *logos*, la verdadera *tekhne*. ¿Es la retórica u otra cosa? En segundo lugar, segundo problema ligado al anterior, el problema de la escritura: ¿la escritura debe inscribirse o no en la *tekhne* del discurso?

No tengo intenciones de examinar en detalle esta cuarta parte; querría simplemente considerarla desde el punto de vista de la historia del modo del ser del discurso verdadero y su caracterización con respecto a la retórica. En esta última parte del *Fedro*, me gustaría retener los siguientes puntos. Primero, en su empresa para distinguir discurso filosófico y discurso retórico y calibrar la pretensión de la retórica de ser un arte, el arte (la *tekhné*) del discurso (del *logos*), en esa empresa, pues, para calibrar la retórica en función de su verdadero parámetro, hay que señalar de inmediato —ya que así lo indica el comienzo de esta cuarta parte del *Fedro*— que Platón no pone en absoluto por un lado lo que sería el discurso oral (el *logos*) y por otro el discurso escrito. Hay que señalar que a lo largo del texto, a lo largo de esta cuarta parte, la palabra *logos* se relaciona sea con el discurso escrito, sea con el discurso oral, sea, por último, con un discurso cuyo carácter escrito u oral queda sin determinar. Hay otro pasaje que es mucho más claro, mucho más explícito en lo referido a esa falta de división, al menos por el momento, entre el discurso escrito y el discurso oral. Es el siguiente: cuando Platón acaba de hacer su segundo discurso (tercero de la serie), que es el discurso verdadero sobre el verdadero amor, cae el velo que tapaba los ojos y los oídos de Fedro, tan prendado del discurso de Lisias. Fedro comprende entonces que, en el fondo, ese discurso de Lisias no vale gran cosa si se lo compara con el de Sócrates. Y dice: bien, sí, es innegable que el discurso de Lisias no vale mucho, pero sin duda hay un motivo. El motivo que sugiere es éste: Lisias no es más que un logógrafo,<sup>5</sup> es decir alguien que escribe sus discursos y, en cierto modo, no los pronuncia a partir de su propio *logos*, en la actualidad del habla. No es sino uno de esos profesionales remunerados con ese fin y que escriben discursos para otros. Y como es un hombre de la escritura, no hay que sorprenderse entonces de que su discurso sea tan chato y malo, en comparación con el que acaba de improvisar Sócrates bajo el canto de las cigarras. Ahora bien, Sócrates responde a esta hipótesis sugerida por Fedro (el discurso de Lisias no vale nada porque es un discurso escrito), y lo hace vivamente: pero ¿por qué habrían de ser tan despreciados los logógrafos? Esos famosos políticos que pretenden no valerse de los buenos oficios de un logógrafo y presumen de hablar por sí mismos, tú sabes muy bien que, en realidad, están más atados que nadie a la escritura, porque no tienen preocupación más acu-

<sup>5</sup> Platón, *Phèdre*, 258d, en *Œuvres complètes*, vol. 4-3, trad. de Léon Robin, París, Les Belles Lettres, 1944, p. 58 [trad. esp.: *Fedro*, en *Diálogos*, vol. 3, Madrid, Gredos, 1992].

ciante que la de hacer escribir sus discursos y jactarse de ellos. No despreciemos a los logógrafos, dice, pues la diferencia no es entre lo escrito y lo oral. En sí, dice Sócrates, no hay nada de ruin (*aiskhrón*: de vergonzoso) en escribir esos discursos. La cosa empieza a ser ruin (*aiskhrón*) cuando no se habla, ni por escrito ni oralmente, de una manera bella, sino mala.<sup>6</sup>

Por consiguiente, el problema que Sócrates o Platón plantea al comienzo de esta cuarta parte del *Fedro* es de manera muy explícita el siguiente: dejemos de lado, por no ser pertinente, la oposición, que era tan clásica en la época y se repetía con tanta frecuencia, entre el discurso escrito, el de los logógrafos que pasaba por ser mercancía de mala calidad, y el buen *logos* vivo. No es eso lo importante para Platón, no es eso lo importante para Sócrates. Es otra cosa: ¿cómo determinar, sea escrito u oral, no importa, qué es el buen discurso [y] qué es el malo? Es decir: ¿cuál es la cualidad misma del discurso? ¿El hecho de estar escrito o el de pronunciarse oralmente de una bella o una mala manera? ¿Cómo va a hacerse esta diferencia? No se hace, pues, a través de la separación de lo escrito y lo oral. ¿Cómo se hace la distinción entre hablar o escribir de una bella o una mala manera?

Fedro comienza por proponer una solución que parece satisfactoria de inmediato, y dice esto: en realidad, para que un discurso, escrito u oral, sea bueno, es menester que quien habla o escribe tenga conocimiento de lo verdadero (*to alethés*)<sup>7</sup> acerca de las cosas a las que se refiere. En apariencia, todo esto es a la vez muy simple y muy directo. Todo se dice, y sin duda de eso se trata, dado que la retórica es justamente algo por completo indiferente a la verdad, pues se jacta de poder sostener una tesis u otra y de hacer pasar lo justo por injusto. La mejor prueba es su capacidad de mostrar que un muchacho debe conceder sus favores a quien no lo ama y no a quien lo ama. Por tanto, dice Fedro, que quien habla conozca la verdad y como consecuencia su discurso será bueno. Ahora bien, Sócrates no se satisface con esta solución consistente en decir: demos la verdad de antemano y, adquirida ésta por quien habla, la retórica

<sup>6</sup> "En mi opinión, la cosa empieza a ser ruin [*aiskhrón*] cuando no se habla ni se escribe de la bella manera, sino de una manera vil y mala [*all' aiskhrós te kai kakós*]" (Platón, *Phèdre*, 258d, *op. cit.*, p. 58).

<sup>7</sup> "¿No debe ser acaso una cualidad de lo que se quiera decir, al menos bien y de la bella manera, que haya en el pensamiento de quien habla un conocimiento de lo que es la verdad [*talethés*] del tema sobre el cual ha de hablar?" (*ibid.*, 259e, p. 60; en realidad, es Sócrates quien propone esta hipótesis a Fedro).

podrá agregarse a ella. Y destaca lo siguiente: si la verdad se conforma con ser simplemente conocida por quien habla, en cierto modo antes de hablar, como condición preliminar [de su discurso] (es lo que sugiere Fedro), su discurso no será un discurso de verdad. Para él, el conocimiento de la verdad no es un elemento previo a la buena práctica del discurso. Puesto que, justamente, si la verdad se da con anticipación a la práctica del discurso, ¿qué será la retórica si no el conjunto de los ornamentos, el conjunto de las transformaciones, el conjunto de las construcciones y juegos de lenguaje mediante los cuales lo verdadero se olvidará, se obliterará, se ocultará, se omitirá?

Para que el discurso sea un discurso de verdad, no hace falta que el conocimiento de ésta se dé por anticipado a quien va a hablar; es preciso, antes bien, que la verdad sea una función constante y permanente del discurso. Y Sócrates cita un apotegma que él mismo califica de espartano, laconiano —sobre cuyo origen no se sabe nada, porque Plutarco es el único que lo reproduce, precisamente en los *Apophthegmata* laconianos, pero tomado del texto del Fedro, de modo que puede decirse que hay una única cita, la de este diálogo platónico—, y que dice: un arte auténtico (*étymos tekhnē*: es decir un arte que está lo más cerca posible del ser que aborda mediante su propia técnica) no existe ni podrá existir en el futuro sin estar atado a la verdad.<sup>8</sup> El discurso, el arte *étymos*, el arte auténtico de hablar, sólo será un verdadero arte a condición de que la verdad sea una función permanente del discurso. Surge entonces un problema: ¿de qué manera puede garantizarse esta relación necesaria y continua del discurso con la verdad, y hacer que quien habla, en esa relación perpetua con la verdad, esté en posesión [de] y lleve a la práctica la *étymos tekhnē* (la técnica auténtica)?

En este punto Sócrates desarrolla su concepción de la relación entre el discurso y la verdad y muestra que esta última debe ser, no el elemento previo —psicológico, en cierto modo— a la práctica del arte oratoria, sino aquello con lo cual, en cada momento, se relaciona el discurso. Lo muestra en principio por medio de una generalización brutal, que va a quedar en suspenso durante

<sup>8</sup> “De la palabra, dice el laconiano, no existe un arte auténtico [*étymos tekhnē*] ni podrá jamás nacer en el porvenir, a menos que esté unido a la verdad [*aneu tou aletheias*]” (Plutarco, “Apophthegmes laconiens”, 260e, en *Œuvres morales*, vol. 3, trad. de François Fuhrmann, París, Les Belles Lettres, 1988, pp. 62 y 63 [trad. esp.: “Máximas de espartanos”, en *Obras morales y de costumbres*, vol. 3, Madrid, Gredos, 1987]).

toda una parte de la discusión y a cuyo respecto veremos dentro de un momento cómo la retoma y le da nuevo destino. Dice: en el fondo, ¿qué es este arte de la retórica que quiere persuadir? Pues bien, se responde, no es otra cosa que una forma general de algo que él llama *psykhagogía dia ton logon* (psicagogía por los discursos);<sup>9</sup> es decir que la retórica no es otra cosa que una manera de conducir las almas por intermedio de los discursos. Por consiguiente, Sócrates no planteará su problema en el mero marco de la retórica, sino en el marco mucho más general de una categoría dentro de la cual la retórica se sitúa o debería situarse, y que es la psicagogía (la conducción de las almas) *dia ton logon* (por los discursos).

Entonces, tras postular ese principio general y mostrar por ende que no va a hablar tanto de la retórica en particular como de esa psicagogía en general, Sócrates vuelve a la definición que los oradores dan de su arte. En efecto, cuando quieren definir la *tekhné* de su retórica, los oradores dicen que es un arte que permite que la misma cosa pueda parecer justa o injusta, o que la misma decisión pueda parecer tan pronto buena como mala. Ahora bien, dice Sócrates, para que la misma cosa pueda parecer ora buena ora mala, ora justa ora injusta, es preciso ser capaz de poner en juego una ilusión que persuada al individuo de que lo que es justo es injusto o a la inversa. ¿Cómo puede generarse esa ilusión? ¿Simplemente sustituyendo lo injusto por lo justo, yendo de un extremo a otro o de lo opuesto a lo más opuesto? Desde luego que no. Habrá que ir de lo justo a lo injusto por un camino que, dice el texto, proceda por pequeñas diferencias.<sup>10</sup> El verdadero arte retórico, si quiere presentar efectivamente como bello lo que es feo, como justo lo que es injusto, etc., deberá ir de uno a otro por ese camino gradual de pequeñas diferencias y no mediante un salto brusco de lo justo a lo injusto, de lo bello a lo feo, de lo bueno a lo malo, un salto que no engañaría a nadie. Ahora bien, para ser capaz de hacer esa transición de un extremo a otro (de lo bueno a lo malo, de lo justo a lo injusto) por pequeñas diferencias, y para no perderse, para que el orador no se

<sup>9</sup> “¡Y bien! ¿No es cierto, en resumidas cuentas, que el arte oratoria sería una psicagogía [*psykhagogía*], una manera de conducir a las almas, por intermedio del discurso [*dia logon*]?” (Platón, *Phèdre*, 261a, *op. cit.*, p. 64).

<sup>10</sup> “El arte de efectuar un cambio, poco a poco, por medio de similitudes [*tekhnikós estai metabibazein katà smikrón dia ton omoioteton*], para pasar en cada caso de una realidad a su contraria” (*ibid.*, 262b, p. 65).

pierda en dicho camino, es menester además poder establecer esas diferencias, y establecerlas de la mejor manera posible. Con todo, ¿cómo pueden establecerse de la mejor manera posible las pequeñas diferencias y conocerlas como son, para poder obtener el efecto de persuasión deseado? Y en este punto encontramos el famoso pasaje del *Fedro*, en 265d-265e, donde dice que, para conocer una diferencia, hay que ser ante todo capaz de reunir en una visión de conjunto lo que está diseminado y disperso. Y una vez que se tiene una visión de conjunto, es preciso dividir esa unidad por especies, en especies (*eide*), observando las articulaciones naturales y haciendo como esas personas que saben trozar las reses y siguen las articulaciones tal como aparecen, en vez de efectuar cortes brutales.<sup>11</sup> No vuelvo al tema; es un *topos* de tal presencia en la historia de la filosofía, que supongo que la mayoría de ustedes lo conocen. Lo interesante, como advertirán, es que con ello Sócrates muestra que lo necesario para alcanzar la meta misma que se asigna la retórica —a saber: persuadir tanto de lo justo como de lo injusto, poner de manifiesto lo justo como injusto y a la inversa— no es una *tekhne rhetoriké*, es una *tekhne dialektiké*.<sup>12</sup> Es sencillamente la dialéctica la que puede permitir conseguir ese resultado. Pero, continúa Sócrates, podríamos conceder esto y decir que, muy bien, la retórica necesita en efecto esa dialéctica y, por ende, no basta, para alcanzar su objetivo, con conocer de antemano la verdad (como proponía Fedro), sino que además es preciso todo ese conocimiento dialéctico que va a sostener el discurso y, de algún modo, a articularlo en sus desarrollos; no por ello es menos cierto —es lo que podrían decir los retóricos, y la objeción que Sócrates se hace a sí mismo— que por encima de esa dialéctica, y para llevar la verdad dialéctica a su efecto de persuasión buscado, es menester utilizar unos cuantos procedimientos, que son justamente los de la retórica propiamente dicha.

En suma, la hipótesis contemplada en ese planteo, que Sócrates va a refutar ahora, consiste en decir: muy bien, hace falta esa función permanente de relación con la verdad que la dialéctica cumple en el discurso, pero esta dialéctica debe poder completarse mediante un arte retórico que se superponga a ella, que en cierto modo la vehiculice y produzca los efectos de persuasión buscados.

<sup>11</sup> "Ser capaz de detallar por especies [*kat' eide*], observando las articulaciones naturales; afanarse en no romper ninguna de sus partes y evitar las maneras de un mal carnicero" (*ibid.*, 265e, p. 72).

<sup>12</sup> *Ibid.*, 276e, p. 92.

Y Sócrates enumera las diferentes partes, bien conocidas por los retóricos, que las presentan como pertenecientes a su propio arte: el arte de hacer exposiciones y aportar testimonios, los indicios, las probabilidades, todo el sistema de las pruebas, la refutación; en fin, aquí tenemos todo el pasaje en que Sócrates pasa revista a las diferentes partes del arte retórico de su época. Ahora bien, a esa reivindicación de la posibilidad, al menos, de una *tekhne rhetoriké* por encima de la función dialéctica, Sócrates va a responder diciendo que todos esos elementos no son, de hecho, más que rudimentos de lo que son en concreto el arte y el acto mismo de persuadir. Puesto que, ¿qué es lo que servirá para persuadir? No lo lograremos por poner al principio de nuestro discurso una exposición, acompañarla con testimonios y después destacar indicios, probabilidades, plantear una refutación, etc. Lo que nos permitirá persuadir es el hecho de saber dónde, cuándo, cómo y en qué condiciones aplicar esos diferentes procedimientos. Y en este punto hay, por supuesto, una referencia a la medicina. Lo que hace que ésta cure no es que el médico conozca la lista de los medicamentos aplicables, sino que sabe exactamente a qué enfermos aplicarlos, en qué momento de la evolución de la enfermedad, en qué cantidad. Ahora bien, el médico sólo es bueno a condición de no conocer simplemente la *dýnamis* (el poder) de los medicamentos, sino también el cuerpo, la constitución de los cuerpos a los cuales los administra. Y aquí hay una referencia a Hipócrates,<sup>13</sup> y acaso al texto preciso donde éste, o [un médico] hipocrático, se jacta de haber cambiado por completo la concepción del régimen y de haber sustituido la mera codificación de las recetas por una reflexión sobre el régimen en función del estado del cuerpo, que se pondera a su vez en función del estado del clima y del mundo entero.<sup>14</sup> Referencia a esos temas hipocráticos: Hipócrates es, pues, quien sustituyó, completó o permitió que el arte médico no se limitara a ser la administración de una receta, sino un arte de curar en virtud del conocimiento del cuerpo. De la misma manera, la capacidad de persuadir, *tekhne* de la retórica, según esta misma dice, aun cuando pueda admitirse que la

<sup>13</sup> Platón, *Phèdre*, 270c, *op. cit.*, p. 80.

<sup>14</sup> Sobre la dificultad de referir este pasaje de Platón a una enseñanza hipocrática precisa, véase Robert Joly, "Platon, Phèdre et Hippocrate: ving ans après", en François Lasserre y Philippe Mudry (comps.), *Formes de pensée dans la Collection Hippocratique: Actes du IV<sup>e</sup> Colloque international hippocratique (Lausanne, 21-26 septembre 1981)*, Ginebra, Droz, 1983, pp. 407-422.

dialéctica es necesaria para el discurso, pues bien, esa *tekhne* retórica no es más que un cuerpo de recetas. Y sólo será aplicable y surtirá efecto si se conoce el alma, así como el médico debe conocer el cuerpo. Es preciso conocer aquello a lo cual se aplican esas técnicas [o, mejor], esos procedimientos retóricos. Es preciso conocer el alma misma: así se dice en 270e. Para dotar a otro técnicamente del arte de hablar, hay que mostrarle en su esencia (en su *ousía*) la naturaleza (la *physis*) del objeto al que se aplica el discurso, es decir el alma.<sup>15</sup> Y en 271c Sócrates dice: "Como la función propia del discurso [el poder del discurso: *logou dýnamis*; Michel Foucault] consiste justamente en ser [se vuelve entonces al tema que se había planteado; Michel Foucault] una psicagogia, quien quiera ser algún día un orador de talento deberá por fuerza saber de cuántas formas es capaz el alma".<sup>16</sup>

Creo, entonces, que hay que entenderlo con claridad: cuando Sócrates y Platón destacan que la función de la verdad debe ser una función permanente a lo largo del discurso, y no un mero elemento previo de conocimiento, no quieren decir que el discurso necesite estar ligado a la verdad, ante todo por el conocimiento de aquello de que se habla y a continuación por el conocimiento o la apreciación de aquellos a quienes se habla. No se trata de decir que, para pronunciar un discurso de verdad, haga falta en primer lugar conocer la verdad y luego tener en cuenta a la persona a quien uno se dirige. Es menester comprender que la doble exigencia de una dialéctica y una psicagogia, de una *tekhne dialektiké* y un saber de psicagogia (de *psykhagogía*), no es, reiterémoslo, una exigencia para quien habla y en función de aquellos a quienes habla. Se trata de una doble condición, dos condiciones que son absolutamente solidarias una de otra y que deben constituir el modo de ser propio del discurso filosófico. El conocimiento del Ser por la dialéctica y el efecto del discurso sobre el ser del alma por la psicagogia están ligados. Lo están intrínsecamente y por un lazo de esencia, porque a través de su propio movimiento el alma podrá acceder al conocimiento del Ser y porque en el conocimiento de lo que es podrá conocerse a sí misma y reconocer lo que ella es, es decir pariente del Ser mismo. Se com-

<sup>15</sup> "Es manifiesto, al contrario, que la enseñanza de la elocuencia, si se hace con arte, hará ver en su realidad [*ten ousían*], con exactitud, la naturaleza [*tes physeos*] de aquello a lo cual el alumno aplicará su discurso. Ahora bien, ese objeto será sin duda el alma" (Platón, *Phèdre*, 270e, *op. cit.*, p. 81).

<sup>16</sup> *Ibid.*, 271c, p. 82.

prende a la sazón que el gran discurso que Sócrates ha pronunciado (ese tercer discurso, segundo para él y tercero en el *Fedro*) sobre el verdadero amor, el discurso que ha pronunciado sobre el delirio, sobre el tiro de caballos del alma, sobre el ascenso a las realidades, sobre el papel del *eros*, sobre las plumas que crecen, sobre el vuelo del alma que recuerda, etc., todo eso, no tenía por única función en el diálogo dar, en definitiva, un ejemplo de discurso verdadero sobre el amor, opuesto a los artificios de los discursos retóricos. Su función consistía ya en anticipar el contenido que se indica en la cuarta parte. Ese discurso mostraba de antemano el lazo existente entre el acceso a la verdad y la relación del alma consigo misma. Quien quiere seguir el camino de la dialéctica que va a relacionarlo con el Ser mismo no puede evitar tener con su propia alma, o con el alma del otro a través del amor, una relación tal que modifique esa alma y la haga capaz de acceder a la verdad.

Dialéctica y psicagogia son dos caras de un único proceso, un único arte, una única *tekhne* que es la del *logos*. Como el *logos* filosófico, la *tekhne* filosófica del *logos* es una *tekhne* que permite a la vez el conocimiento de la verdad y la práctica o la ascesis del alma sobre sí misma. El discurso de la retórica, el modo de ser del discurso retórico, es un modo de ser tal que, por un lado, la indiferencia ante la verdad está marcada por la posibilidad de decir una cosa o su contraria, tanto lo justo como lo injusto. Y por otro lado, el discurso retórico está marcado por la mera preocupación del efecto que se producirá en el alma de quien escucha. En cambio, el modo de ser del discurso filosófico se caracteriza por el hecho de que, por una parte, el conocimiento de la verdad no es en él simplemente necesario, no es simplemente un elemento previo, sino una función constante. Y esta función constante de la relación con la verdad en el discurso que es la dialéctica no puede dissociarse del efecto inmediato, del efecto directo que se genera, no sólo en el alma de aquel a quien se dirige el discurso, sino en la de quien lo pronuncia. Y eso es la psicagogia.

Conocimiento de la verdad y práctica del alma, articulación fundamental, esencial, indisociable de la dialéctica y la psicagogia: esto caracteriza la *tekhne* propia del discurso verdadero, y en ello, por ser a la vez dialéctico y psicagogo, el filósofo será verdaderamente el parresiasta, el único parresiasta, cosa que el retórico, el hombre de la retórica, no es capaz de ser ni de hacer. La retórica es una *atekhnía* (una ausencia de *tekhne*) con respecto al discurso.<sup>17</sup> La filosofía,

<sup>17</sup> Platón, *Phèdre*, 274b, *op. cit.*, p. 86.

por su parte, es la *étymos tekhnē* (la técnica auténtica) del discurso verdadero. Restaría plantear la cuestión de la escritura, tal como puede deducírsela de lo antedicho y tal como aparece al final del discurso. Trataré de recordarles esto rápidamente la vez que viene.\* [...]\*\*

\* Foucault no abordará este problema en la clase del 9 de marzo. Por fortuna, el final del manuscrito tiene huellas de lo que quería agregar sobre ese tema: "A partir de ahí, al reinscribirla en esta argumentación, puede comprenderse la problemática de la escritura que cierra el diálogo. Es preciso entender que ese planteo ocupa una posición simétrica con respecto a las observaciones hechas luego de los tres discursos. La pregunta era: ¿la mala calidad del discurso de Lisias no se debía a su carácter escrito? Eso no tiene ninguna importancia, había contestado Sócrates. Las preguntas que hay que hacer conciernen tanto al habla, a lo oral, como a la escritura. Y ahora que la *tekhnē* auténtica acerca del discurso revela ser la filosofía, ¿cómo se presenta la cuestión de la escritura? El texto escrito no está vivo; no puede defenderse por sí solo, no puede ser más que un medio de *hypomnesai*. [...] No hay división alguna entre el *logos* y la escritura, sino entre dos modos de ser del *logos*: un modo de ser retórico, que omite tanto el problema del Ser al cual es indiferente como el ser del alma a la cual sólo se dirige a través de la adulación; un modo de ser filosófico, ligado a la verdad del Ser y a la práctica del alma y que comporta la transformación de ésta. Modo de ser logográfico del discurso retórico y autoascética del discurso filosófico".

\*\* Michel Foucault: ¿Quieren que haga una pequeña reunión a las doce menos cuarto para los interesados? ¿Sí o no?

## Clase del 9 de marzo de 1983

### Primera hora

*El vuelco histórico de la parrhesía: del juego político al juego filosófico – La filosofía como práctica de parrhesía: el ejemplo de Aristipo – La vida filosófica como manifestación de la verdad – La alocución permanente al poder – La interpelación de cada cual – El retrato del cínico en Epicteto – Pericles y Sócrates – Filosofía moderna y coraje de la verdad.*

HOY ES LA ÚLTIMA CLASE. Mi proyecto era, en primer lugar, terminar lo que estaba diciéndoles acerca de lo que es el filósofo parresiasta en Platón. Y procuré entonces captar algunos perfiles de ese filósofo parresiasta en las cartas VII y VIII y luego en el *Fedro*. Hoy querría hacerlo con referencia al *Gorgias*, que a mi juicio pone de relieve un tercer aspecto de la función parresiástica de la filosofía. Y después, claro está, contaba y sigo contando con concluir. Con la salvedad, ustedes me conocen, de que corría el riesgo de demorarme indefinidamente y no llegar a la conclusión. Me preguntaba en consecuencia si no habría que empezar por concluir, antes de pasar a esa tercera parte, ese tercer aspecto, ese tercer perfil del filósofo parresiasta. Estaba en esas cavilaciones cuando el [servicio de] fotocopiado me informó que la máquina no funcionaba y que el texto que yo quería repartir (el texto del *Gorgias*) no estaría listo antes de las diez como muy temprano, y eso si llegaba a tenerlo. Por consiguiente, el orden de las cosas ha determinado la serie de mis enunciaci-ones. Razón por la cual me veo forzado, obligado a empezar por la conclusión. La registrarán, por decirlo así, en un rinconcito de la cabeza, y a continuación, en la segunda hora, o al final de la primera y durante toda la segunda, volveré a cierto aspecto, insisto, de la *parrhesía* filosófica que, de una

manera u otra, querría destacar porque tiene su lugar en el cuadro que me gustaría trazar. Perdónenme entonces esta inversión de las cronologías y las lógicas. Concluyamos pues, para comenzar.

En la primera parte del curso, recordarán, traté de analizar cierta forma de *parrhesía* tal como podía aparecer, ya fuera a través de un texto de Eurípides, ya a través de un texto de Tucídides. Y dicha forma de *parrhesía* puede ponerse bajo el signo, el símbolo, la marca de Pericles. Digamos, si les parece, que se trata del momento pericleano de la *parrhesía*. Y luego intenté esbozar en mayor o menor medida lo que podríamos llamar momento socrático-platónico de la *parrhesía*. Mientras que el momento pericleano se sitúa, desde luego, en la segunda mitad del siglo V a. C., habría que situar el momento socrático y platónico en la primera mitad e incluso en el comienzo mismo del siglo IV. Me parece que este momento platónico de la *parrhesía* es el que va a dominar por cierto tiempo, e incluso por mucho tiempo, la práctica filosófica. [...] \* En consecuencia, la primera parte era el momento pericleano de la *parrhesía*. El segundo era el momento platónico que, creo, domina al menos la historia de la filosofía considerada como una práctica determinada de veridicción.

Brevemente, en resumen, lo que quise mostrarles es lo siguiente: se asiste a una especie de desplazamiento de los lugares y las formas de ejercicio de la *parrhesía*. Lo que vemos con ese momento platónico que trato de señalar es lo que pasa cuando ya no es la escena política misma, ya no es principalmente la escena política —al menos la escena política entendida en el sentido restringido, institucional de la expresión, con la asamblea, los tribunales y, para sintetizar, todos esos lugares de decisión— donde va a desarrollar[se] lo esencial de la práctica parrhesiástica, sino la filosofía. No pretendo decir en absoluto —en este aspecto, es preciso que las cosas sean bien claras— que la *parrhesía*, el decir veraz en el campo de la política, haya desaparecido. A lo largo de la historia de las instituciones políticas de la Antigüedad, hasta el Imperio Romano incluido, el problema del ejercicio de la *parrhesía* en el campo político se planteará y volverá a plantearse

\* Michel Foucault [*un zumbido le cubre la voz*]: ¿No escuchan? Ustedes no escuchan, pero yo tampoco. Bueno, yo sí escucho, pero no lo que digo [*el ruido cesa*]. Bien, me parece entonces que ese momento platónico de la *parrhesía* domina durante mucho tiempo la práctica filosófica o, para decirlo con más exactitud, si lo prefieren... [*reaparece el mismo ruido*]. La idea de que el proyecto de ilogismo que había resuelto emprender se traduzca en sanciones técnicas tan drásticas me gusta bastante...

una y otra vez. Después de todo, la cuestión del consejero del emperador, la cuestión de la libertad otorgada por el emperador a su entorno para que éste le diga o no la verdad, la necesidad que él tiene de escuchar a los aduladores o el coraje con que acepta que se le diga la verdad, todo eso, continuará siendo un problema político. No quiero decir en modo alguno, entonces, que la filosofía confisca de una vez por todas la cuestión de la *parrhesía*. Tampoco quiero decir —si lo hiciera cometería un error histórico igualmente grosero— que la filosofía nació de esa transferencia de la *parrhesía* política a otro lugar. La filosofía, por supuesto, existía antes de que Sócrates ejerciera su *parrhesía*. Simplemente quiero decir, y creo que esto, con todo, no carece de significación, que hubo una suerte de desviación gradual de la *parrhesía*, al menos una parte de la cual y unas cuantas de sus funciones derivaron hacia la práctica filosófica, y que esa derivación de la *parrhesía* política al campo de la práctica filosófica indujo, no, reiterémoslo, el nacimiento mismo de la filosofía, y tampoco algo semejante a un origen radical, sino cierta inflexión del discurso filosófico, de la práctica filosófica, de la vida filosófica. Y lo que intenté fue recuperar el momento de esa inflexión del discurso, de la práctica y la vida filosóficas por la *parrhesía* política. Al mismo tiempo que la filosofía se convierte en el lugar o, mejor, uno de los lugares de la *parrhesía* —al menos tan importante como el de la política y en una relación perpetua de enfrentamiento, de recusación con respecto a la *parrhesía* política—, aparece otro actor de la *parrhesía*, otro parresiasta. Ya no es ese famoso ciudadano del que se trataba por ejemplo en el *Ión*, o al que se aludía cuando Tucídides mostraba cómo desempeñaba Pericles su papel político en Atenas. El parresiasta que aparece ahora ya no es el hombre que, en cuanto ciudadano, tiene los mismos derechos que todo el mundo, que todos los otros ciudadanos, es decir el derecho a hablar, pero con un plus que es el ascendiente en nombre del cual puede tomar la palabra y proponerse conducir a los demás. Ahora, el parresiasta es otro, tiene otro perfil, es otro personaje. Ya no es ni simple, ni única, ni exactamente ese ciudadano entre los otros y un poco por delante de ellos. Es un ciudadano, lo recordarán —lo vimos con Sócrates—, sin duda como los otros, que habla como ellos, que habla el lenguaje de todo el mundo, pero que en cierto modo, sin embargo, se mantiene a un lado de los demás. Esa sustitución o más bien ese doblaje del parresiasta político que es un ciudadano por delante de los otros, por el filósofo que es un ciudadano como los otros, que habla el lenguaje de todo el mundo pero está a un lado de los demás, me parece otro aspecto de la misma transformación que he tratado de retomar.

No hay entonces, si se quiere, desaparición de la *parrhesía* política, con todos los problemas que ésta plantea y que planteará, insistamos, hasta fines de la Antigüedad; no hay nacimiento súbito, radical de la filosofía, sino constitución, a su alrededor, en ella misma, de otro foco de *parrhesía*. Se enciende por tanto otro foco de *parrhesía* en la cultura antigua, en la cultura griega, un foco que no extingue el primero, pero que va a ganar cada vez más importancia por su propia fuerza y también por la transformación de las condiciones políticas, las estructuras institucionales, que sin duda van a reducir de manera bastante considerable el papel de una *parrhesía* política que había cobrado toda su dimensión, toda su importancia, todo su valor y todos sus efectos en el campo de la democracia. La desaparición de las estructuras democráticas no hace desaparecer del todo la cuestión de la *parrhesía* política, pero es obvio que restringe mucho su campo, sus efectos y su problemática. Y por consiguiente, la *parrhesía* filosófica, en la relación compleja que mantiene con la política, no hará sino conquistar mayor importancia. En suma, la *parrhesía*, esa función consistente en decir libre y valerosamente la verdad, se desplaza poco a poco, desplaza sus acentos y entra cada vez más al campo del ejercicio de la filosofía. Debe entenderse con claridad, lo reitero, que la hija de la *parrhesía* no es, por supuesto, toda la filosofía, no es la filosofía desde su origen, no es la filosofía en todos sus aspectos, sino la filosofía entendida como libre coraje de decir la verdad y, al decir valerosamente la verdad, conquistar ascendiente sobre los otros para conducirlos como corresponde, y ello en un juego que debe aceptar, para el parresiasta mismo, un riesgo que puede llegar hasta la muerte. La hija de la *parrhesía* es, creo, la filosofía definida como libre coraje de decir la verdad para ganar ascendiente sobre los otros y conducirlos como corresponde aun a riesgo de la propia vida. Y en todo caso, me parece que la práctica filosófica se afirmó bajo esta forma a lo largo de toda la Antigüedad.

Si les parece, me limitaré a tomar como testimonio muy precoz de ello lo que ya manifestaba uno de los contemporáneos de Sócrates. Me refiero a Aristipo tal como lo describe Diógenes Laercio, al que verán aparecer enseguida, de manera simétrica con Sócrates y Platón, también como parresiasta, con otra modalidad, claro está, pero parresiasta como lo serán sin duda la mayor parte de los filósofos de la Antigüedad. Aristipo era un filósofo que, al igual que Platón, estaba en relaciones con Dionisio el tirano. Por lo demás, éste sentía mucha estima por él o, en fin, una estima relativa, ya van a verlo. Y Aristipo, como Platón, mostró su *parrhesía* en las relaciones tempestuosas con Dionisio,

aunque en rigor de un modo un poco diferente, según puede verse en esta anécdota narrada por Diógenes Laercio: “Luego de que Dionisio lo escupiera en la cara, Aristipo no dio señales de irritación y, como se lo censurara por aceptar así ese escupitajo, dijo: ‘Veamos, los pescadores, para pescar un gobio, se dejan mojar completamente por el mar, y yo, que quiero cazar una ballena, ¿no voy a soportar un escupitajo?’”<sup>1</sup> Advertirán entonces esta especie de juego distinto, de forma distinta de la *parrhesía*, en la cual está otra vez el filósofo en relación con el tirano, en relación con el gobernante y frente a la necesidad de practicar cierto juego de verdad con respecto a él. Pero mientras que la dignidad de Platón no le permitía tolerar las injurias, Aristipo acepta los insultos de Dionisio. Los acepta para estar más seguro de guiarlo mejor, como cuando se caza una ballena. Cuando se trata de cazar una ballena o pescar un gran pez, es decir un tirano, ¿no se puede tolerar un escupitajo? Pero —siempre en el marco global de lo que era para Aristipo, de lo que era para Sócrates, de lo que era para Platón y de lo que será, a mi juicio, para toda la filosofía antigua la función general de la filosofía, es decir la posibilidad de hablar valerosa y libremente, y decir valerosa y libremente la verdad—, cuando se preguntó a Aristipo “qué beneficio le había aportado la filosofía”, respondió: “El de poder hablar libremente a todo el mundo”.<sup>2</sup>

Me parece, en efecto, que la filosofía antigua se revela como una *parrhesía* en diferentes aspectos. Primero, el hecho de que esa filosofía sea una forma de vida debe interpretarse en el marco general de la función parresiástica que la atravesó, la penetró y la sostuvo. ¿Qué es una vida filosófica? Una vida filosófica es, claro está, la elección de una existencia determinada que entraña la renuncia a cierta cantidad de cosas. Pero la vida filosófica, si es renuncia a cierta cantidad de cosas, no lo es tanto o, en todo caso, no lo es sólo para efectuar —como sí sucederá con el ascetismo cristiano— una purificación de la existencia. Es cierto, esa dimensión de purificación de la existencia en las formas ascéticas de la vida filosófica está presente y, además, tiene sus raíces en la vieja tradición

<sup>1</sup> Diógenes Laercio, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, ed. de Robert Genaille, París, Garnier/Flammarion, 1965, vol. 1, p. 128; véase también *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, ed. de Marie-Odile Goulet-Cazé, París, Librairie Générale Française, 1999, col. Le Livre de Poche, libro II, § 67, p. 276 [trad. esp.: *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Madrid, Alianza, 2007].

<sup>2</sup> *Ibid.* (ed. de Marie-Odile Goulet-Cazé, libro II, § 68, p. 277).

pitagórica que no hay que desdeñar y cuya importancia no debe subestimarse. Pero a mi juicio, esa [función] pitagórica de purificación, de la que subsisten vestigios en Platón, claro está, no fue, si se consideran las cosas en la larga duración —es decir en la historia de la filosofía antigua hasta el siglo II d. C.—, la más constante e importante, ni para la determinación de lo que es la existencia filosófica ni para la afirmación de que la filosofía no puede estar dissociada de cierta forma de vida. La vida filosófica es una manifestación de la verdad. Es un testimonio. Por el tipo de existencia que uno lleva, el conjunto de las elecciones que hace, las cosas a las que renuncia, las que acepta, la manera de vestirse, la manera de hablar, etc., la vida filosófica debe ser de principio a fin la manifestación de esa verdad.

Entonces, sobre este tema, podríamos retomar las famosas “Vidas de filósofos” tal como las cuentan Diógenes Laercio, sobre todo, y también Filóstrato. Esas “Vidas de filósofos” —estoy seguro de que muchos de ustedes las conocen— son muy interesantes. Y lo interesante es ver de qué modo se ligan y entrelazan, de manera muy sistemática, elementos doctrinarios, descripciones físicas, materiales del *habitus*, del *ethos* del filósofo, y unas cuantas anécdotas, pequeños relatos, pequeñas escenas, fragmentos de diálogos, réplicas. Creo que estos tres elementos (la doctrina; la apariencia física, el *ethos*; la pequeña escena) son, en esas “Vidas de filósofos”, la manera utilizada por la vida filosófica para anunciarse como una manifestación de la verdad. Vivir filosóficamente es procurar mostrar —por el *ethos* (la manera de vivir), la manera de reaccionar (ante tal o cual circunstancia, en tal o cual escenario, cuando uno se enfrenta a tal o cual situación) y, desde luego, la doctrina que se enseña—, en todos esos aspectos y a través de esos tres vehículos (el *ethos* de la escena, el *kairós* de la situación y la doctrina), qué es la verdad.

Segundo, me parece que la filosofía también es *parrhesía*, a lo largo de toda su historia en la cultura antigua, no sólo porque es vida sino asimismo porque, de manera permanente, no deja de dirigirse, de un modo u otro, a quienes gobiernan. Y lo hace, por supuesto, de muy diversas formas. El hecho de dirigirse a quienes gobiernan puede adoptar la forma de la insolencia cínica, de la que les he dado unos cuantos ejemplos. Puede ser la interpelación a los poderosos, bajo la forma de la diatriba lanzada directa o indirectamente a quienes ejercen el poder, para criticar su manera de ejercerlo. Esa intervención, esa manera de dirigirse a los gobernantes, puede asumir, como es obvio, la forma de la educación del príncipe, y el caso por excelencia es Séneca. Puede ser

asimismo una pertenencia a círculos políticos que son a menudo, si no siempre, círculos de oposición política. [Ése] fue el papel, por ejemplo, de los círculos epicúreos en la Roma de los siglos I antes y I después [de Cristo]. Y sobre todo de los grandes círculos estoicos de los siglos I y II, en los cuales encontramos figuras esenciales como la de Musonio Rufo.<sup>3</sup> Pueden ser también los consejos dados en circunstancias muy particulares a tal o cual soberano. Hay un pasaje muy interesante de la *Vida de Apolonio de Tiana*, escrita por Filóstrato,<sup>4</sup> donde se cuenta que, cuando Vespasiano se rebela, recluta las legiones y se propone apoderarse del imperio, consulta a dos filósofos, uno de los cuales es Apolonio, para preguntarles cuál es en definitiva el mejor régimen al que deberá tender una vez que haya tomado el poder. ¿Debe ser una monarquía autocrática y sobre todo hereditaria? ¿Debe ser una especie de principado moderado por el triunvirato? Todo esto es un tipo de consejos que el filósofo se considera autorizado a dar. Por lo tanto, la filosofía es una forma de vida y también una suerte de oficio, a la vez privado y público, de consejo político. Me parece que ésa es una dimensión constante de la filosofía antigua.

Creo igualmente que la filosofía antigua es una *parrhesía* en un tercer aspecto: en cuanto se trata de una interpelación perpetua y dirigida, sea de manera colectiva o de manera individual, a las personas, a los individuos particulares, sea a la sazón bajo la forma de la gran predicación de tipo cínico y estoico, una predicación que puede muy bien producirse en el teatro, las asambleas, los juegos, que puede tener lugar en las encrucijadas y puede ser la interpelación a un individuo o a una multitud. Tenemos también la muy curiosa estructura de las escuelas filosóficas antiguas, cuyo funcionamiento es, con todo, muy diferente de lo que será la escuela medieval (la escuela monástica o la universidad de la Edad Media) y muy diferente, desde luego, de nuestras escuelas.

<sup>3</sup> Foucault había hecho numerosas referencias a este autor en *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, ed. de Frédéric Gros, París, Gallimard/Seuil, 2001, col. Hautes Études, *passim* [trad. esp.: *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002], pero desde un punto de vista ético. No obstante, hay toda una exposición más política sobre Musonio Rufo y Rubelio Plauto en el manuscrito de la clase del 27 de enero de 1982.

<sup>4</sup> Filóstrato el Ateniense, *Vie d'Apollonius de Tyane*, libro v, caps. 27-37, en Pierre Grimal (comp.), *Romans grecs et latins*, París, Gallimard, 1963, col. Bibliothèque de la Pléiade, pp. 1.194-1.206 (de hecho, en ese debate político participan tres filósofos: Apolonio, Éufrates y Dion) [trad. esp.: *Vida de Apolonio de Tiana*, Madrid, Gredos, 1979].

Desde ese punto de vista, el funcionamiento de la escuela de Epicteto es muy significativo, toda vez que era una especie de estructura flexible en la que la enseñanza o la palabra podían dirigirse, alternativa o simultáneamente, ya fuera a alumnos permanentes que estaban destinados a ser filósofos de profesión, ya fuera a alumnos que acudían a hacer un cursillo para completar de alguna manera sus estudios y su formación, gente que necesitaba durante algún tiempo rehacerse algo semejante a una salud filosófica, una suerte de reciclado filosófico. Y estaban asimismo aquellos que, al pasar por el lugar en el transcurso de un viaje o simplemente porque habían oído hablar de la enseñanza y de su valor, iban a hacer una consulta.<sup>5</sup> Las *Pláticas* de Epicteto deben leerse como si se dirigieran ora a todas esas categorías de oyentes al mismo tiempo, ora, las más de las veces, a tal o cual categoría. De tal modo que no todas las pláticas tienen el mismo valor y el mismo sentido, habida cuenta de que no se inscriben en el mismo marco pedagógico. Habría que mencionar además comunidades más raras, más cerradas, como la de los epicúreos, donde el juego del decir veraz también era de suma importancia. Y me parece que entre los epicúreos vemos formarse la práctica de la confesión, de la confidencia recíproca, del relato detallado de las faltas que uno comete y cuenta, sea a un director, sea incluso a los otros, para recibir a cambio consejos.<sup>6</sup> En mi opinión, bajo esos distintos aspectos la filosofía antigua puede aparecer como una especie de gran elaboración de la forma general, el proyecto general que constituye la *parrhesía*, el coraje de decir la verdad a los otros para encauzarlos en su propia conducta.

De tal modo, si tomamos así la filosofía antigua, es decir como una suerte de práctica parresiástica, podrán ver con claridad que no es posible medirla con la vara de lo que ha sido la filosofía occidental ulterior, o al menos con la vara de la representación que hoy nos hacemos de esta filosofía de Descartes a Hegel, digamos, pasando por Kant y los demás. Esa filosofía occidental moderna, al menos si la tomamos tal cual se la presenta en la actualidad como objeto escolar o universitario, tiene relativamente pocos puntos en común con la filosofía parresiástica de la que intento hablarles. Esta filosofía antigua, esta filosofía parre-

<sup>5</sup> Sobre el funcionamiento de la escuela de Epicteto, véase Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., clase del 27 de enero de 1982, pp. 133-137.

<sup>6</sup> Acerca de este punto, véase el planteo de Foucault en la clase del 10 de marzo de 1982 (*ibid.*, pp. 373 y 374), que se apoya esencialmente en los fragmentos del *Peri parrhesias* de Filodemo.

siástica, en sus diferentes doctrinas, sus diferentes sectas, sus diferentes formas de intervención y expresión —en este caso también habría que estudiar las cartas, los tratados teóricos, el papel de los aforismos, el papel de las lecciones y los sermones—, no hay que comprenderla en absoluto como un sistema que se presente como sistema de verdades en un dominio determinado, o sistema de verdades en relación con el Ser mismo. A lo largo de la Antigüedad, la filosofía fue, vivió como libre interpelación de la conducta de los hombres por un decir veraz que acepta correr el riesgo de su propio peligro.

En esa medida, me parece que la forma más típica de la filosofía antigua es la que podemos encontrar descrita al final mismo de su edad de oro, en Epicteto, la famosa plática 22 del libro III de las *Pláticas*, donde hace el retrato del cínico. No quiero decir en modo alguno que ese retrato del cínico, en la plática 22 del libro III, sea la única forma de filosofía que podemos encontrar en la Antigüedad. Ni siquiera pretendo decir que constituye un resumen de todo lo que podría caracterizar a dicha filosofía. Esa plática 22, y la manera como se presenta en ella la filosofía, constituye una especie de límite con respecto a lo que fue la gran historia de la filosofía antigua como *parrhesía*. Límite en dos sentidos, porque, por un lado, creo que allí se alcanza cierto confín de lo que fue la filosofía antigua; y límite también porque se percibe el esbozo, ya en negativo, de algo así como el lugar donde el pensamiento cristiano, el ascetismo cristiano, la predicación cristiana, el decir veraz cristiano van a poder precipitarse.<sup>7</sup> Querría simplemente citarles algunos pasajes de esa plática, que muestran cómo actúa la función parresiástica según la he esquematizado hace un momento.

En primer lugar, la filosofía como modo de vida, como modo de vida manifiesto, como manifestación perpetua de la verdad. El cínico, explica Epicteto, es alguien que se desprende de todo lo que puede ser artificio y adorno. Alguien que se desprende de todo lo que puede ser deseos. Es alguien que se desprende de todo lo que son sus pasiones. Y es sobre todo una persona que no busca ocultar sus deseos, sus pasiones, sus dependencias, etc., ponerlos al abrigo de algo, sino que se muestra al desnudo, en su despojamiento.

Es preciso que sepas lo siguiente: los otros hombres se refugian detrás de sus muros, su casa y las tinieblas para realizar ese tipo de actos [es decir: ira, resen-

<sup>7</sup> Sobre la *parrhesía* cristiana, es preciso referirse a la última clase del curso de 1984 (*Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, París, Gallimard/Seuil, 2009).

timiento, envidia, piedad; Michel Foucault], y tienen mil maneras de ocultarlos: cierran su puerta, apostan a uno delante de su recámara; "si alguien viene, dile: ha salido, no está disponible". Pero el cínico, en lugar de apelar a todas esas protecciones, debe refugiarse en su reserva [la palabra traducida como "reserva" es *aidós*: una especie de relación consigo mismo por la cual el individuo se respeta sin tener nada que ocultar y, en consecuencia, sin ocultar nada de sí mismo; el *aidós* no debe comprenderse como una reserva que sea del orden del pudor, si se quiere, tal como nosotros la entendemos, y tampoco tiene nada que ver con la vergüenza; el *aidós* es una suerte de transparencia mediante la cual el individuo, como no tiene nada que ocultar, no oculta nada, en efecto, y eso es el *aidós*; pues bien, el cínico, en lugar de todas esas protecciones —los muros, los servidores que alejan a los inoportunos, etc.—, debe refugiarse detrás de su *aidós*; Michel Foucault]; si no, exhibirá su indecencia al desnudo y a plena luz del día. He aquí su casa, he aquí su puerta, he aquí los custodios de su recámara, he aquí sus tinieblas. No, no debe ocultar nada de lo que le incumbe (si lo hiciera, destruiría en sí mismo al cínico, el hombre que vive a la vista de todos, el hombre libre, y comenzaría a temer algún objeto exterior, comenzaría a necesitar que se lo ocultara), y cuando quiere hacerlo, no puede.<sup>8</sup>

Como ven, por tanto, el cínico es el hombre que vive a plena luz del día, y vive a plena luz del día porque es un hombre libre, que no tiene nada que temer del exterior. Es, en su vida, la verdad en estado manifiesto.

La segunda característica del cínico, coincidente con lo que les decía, es que, para decir la verdad, está dispuesto a dirigirse aun a los poderosos, aun a quienes son de temer, sin considerar, por su parte, que sea un peligro desastroso perder la vida si su decir veraz irrita a las personas a las que se dirige. Y, recordando el ejemplo de Diógenes, que se dirigió a Filipo con su consabida desenvoltura, Epicteto comenta:

En realidad, el cínico es para los hombres un explorador de lo que les es favorable y de lo que les es hostil. Y debe explorar con exactitud y volver luego a anunciar la verdad, sin dejarse paralizar por el miedo al extremo de señalar como enemigos a quienes no lo son, ni dejarse perturbar o enturbiar la mente de ninguna otra manera por las representaciones [que pueda hacerse; Michel Foucault].<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Epicteto, *Entretiens*, vol. 3, 22, 14-16, trad. de Armand Jagu, París, Les Belles Lettres, 1963, pp. 71 y 72 [trad. esp.: *Pláticas por Arriano*, vol. 3, Barcelona, Alma Mater, 1965].

<sup>9</sup> *Ibid.*, 24-25, p. 73.

El cínico, el filósofo, es entonces aquel para quien el enunciado de la verdad jamás debe postergarse a causa de ningún temor. Tercer aspecto de ese filósofo tal como Epicteto lo presenta: el hecho de que en ese papel de explorador, de anunciador de la verdad sin miedo al peligro, pues bien, el cínico, por supuesto, se salva a sí mismo. No sólo se salva a sí mismo, sino que por añadidura, en virtud de la salvación que procura de tal modo y el coraje con que dice la verdad, está en condiciones de prestar un servicio a la humanidad entera.

Si te complace, pregúntame también si el cínico tomará parte en los asuntos públicos. Mentecato, ¿puedes imaginar una política más noble que aquella de la que él se ocupa? En Atenas, ¿subirá a la tribuna para hablar de ingresos y recursos? [Decididamente no, el cínico es; Michel Foucault] el hombre que debe discutir con todos los hombres, tanto con los atenienses como con los corintios o los romanos [y debe discutir; Michel Foucault] no de los recursos ni de los ingresos públicos, y tampoco de la paz o la guerra, sino [que debe hablar; Michel Foucault] de la felicidad y la desdicha, la buena y la mala fortuna, de la esclavitud y la libertad. Cuando un hombre toma parte activa en un afán político, ¿tú me preguntas si participará en los asuntos públicos? Pregúntame también si ocupará un cargo, y te replicaré una vez más: ¡necio, qué cargo más noble que el que está ejerciendo!<sup>10</sup>

En el fondo, poco tiempo después de Epicteto, seis o siete siglos después de Sócrates, creo que la enseñanza cristiana, bajo sus diferentes formas, tomará el relevo de esa función parresíastica y despojará poco a poco de ésta a la filosofía. Ante todo, nuevas relaciones con la Escritura y la Revelación, nuevas estructuras de autoridad dentro de la Iglesia, una nueva definición del ascetismo, ya no a partir del dominio de sí, sino de la renuncia al mundo: todo eso, me parece, va a cambiar profundamente la economía del decir veraz. Y ya no es la filosofía la que, durante unos cuantos siglos, tenga que desempeñar el papel de la *parrhesia*. Lo que les sugeriría es que esta gran función parresíastica de la filosofía, luego de haber sido transferida efectivamente de la política al hogar filosófico, se transfirió una segunda vez del hogar filosófico a lo que podemos llamar *pastoral cristiana*.

Pero la cuestión que querría plantear es la siguiente: ¿no podríamos considerar la filosofía moderna, al menos la que reaparece a partir del siglo XVI, como

<sup>10</sup> *Ibid.*, 83-84, p. 82.

la reafectación de las funciones principales de la *parrhesía* dentro de la filosofía, y como la recuperación de la *parrhesía*, que había sido institucionalizada, organizada, y había actuado de manera múltiple, muy rica y muy densa, además de muy interesante, en la pastoral cristiana? ¿No es eso lo que ahora va a recuperarse, retomarse y volver a ponerse en juego, con otras reglas de juego, en la filosofía europea moderna? En esa medida, tal vez la historia de la filosofía europea, a partir del siglo XVI, podría considerarse no tanto como una serie de doctrinas que se proponen decir verdades o falsedades, sea acerca de la política, de la ciencia o de la moral. Acaso podría contemplarse la historia de la filosofía europea moderna como una historia de las prácticas de veridicción, una historia de las prácticas de *parrhesía*. ¿La filosofía moderna no puede leerse, al menos en algunos de sus aspectos y sus significaciones más esenciales, como una empresa parresiástica? ¿No es como *parrhesía*, mucho más que como doctrina sobre el mundo, la política, la naturaleza, etc., como la filosofía europea se inscribió efectivamente en lo real y en la historia o, mejor dicho, en ese real que es nuestra historia? ¿No es como *parrhesía* que debe retomarse sin cesar que la filosofía recomienza sin cesar? Y, de ser así, ¿no es la filosofía un fenómeno único y propio de las sociedades occidentales?

En efecto, si vemos de qué manera la filosofía moderna se desprendió en el siglo XVI de una serie de discusiones que en su mayor parte giraban en torno de la pastoral cristiana, sus resultados, sus estructuras de autoridad, la relación que imponía con la Palabra, el Texto, la Escritura, y si se quiere tener a bien considerar que, en ese siglo XVI, la filosofía se liberó como crítica de esas prácticas pastorales, me parece que podemos estimar que se afirmó de nuevo como *parrhesía*. Después de todo, las *Meditaciones* de Descartes, si son efectivamente una empresa para fundar un discurso científico como verdad, [son] también una empresa de *parrhesía* en el sentido de que sin duda es el filósofo como tal quien habla al decir "yo" y afirmar su *parrhesía* en esa forma científicamente fundada que es la evidencia, y ello con el fin, en primer lugar, de desempeñar con respecto a las estructuras de poder, que son las de la autoridad eclesiástica, científica, política, cierto papel en cuyo nombre podrá guiar la conducta de los hombres. El proyecto moral, que está presente desde el inicio de la empresa cartesiana, no es una mera adición a un proyecto esencial que sería el de fundar una ciencia. Me parece que, en el gran movimiento que va desde la enunciación en primera persona de lo que Descartes cree verdadero en la forma de la evidencia hasta el proyecto final de conducir a los hombres en su vida y en la vida

de su cuerpo, tenemos la gran recuperación de lo que era la función parresiástica de la filosofía en el mundo antiguo. Y en ese sentido, creo que apenas podríamos encontrar un equivalente de ello en lo que era la filosofía cuando, organizada de conformidad con la teología durante toda la Edad Media, dejaba en manos de la pastoral cristiana la función parresiástica. En todo caso, si comencé el curso de este año con Kant, lo hice en cuanto me parecía que ese texto sobre la *Aufklärung* escrito por él significa para la filosofía una manera determinada de tomar conciencia, a través de la crítica de la *Aufklärung*, de los problemas que en la Antigüedad eran tradicionalmente los de la *parrhesía*, y que van a resurgir así en el transcurso de los siglos XVI y XVII y a tomar conciencia de sí mismos en la Ilustración y particularmente en ese texto de Kant.

Sea como fuere [...],\* era para sugerirles una historia de la filosofía que no se ajustara a ninguno de los dos esquemas que en la actualidad predominan con tanta frecuencia, el de una historia de la filosofía que busque su origen radical en algo así como un olvido, o el otro esquema, consistente en considerar esa historia como progreso, avatar o desarrollo de una racionalidad. Creo que también puede hacerse la historia de la filosofía, no como olvido ni como movimiento de la racionalidad, sino como una serie de episodios y formas—formas recurrentes, formas que se transforman— de la veridicción. En suma, la historia de la filosofía como movimiento de la *parrhesía*, como redistribución de la *parrhesía*, como juego diverso del decir veraz, filosofía considerada así en lo que podríamos llamar su fuerza ilocutoria. Ése es, si se quiere, el tema general que quería desarrollar o sugerir en el curso de este año.

Querría volver ahora con un poco más de precisión a lo que he tratado de decirles, recordándoles las dos imágenes que he procurado fijar. En primer término la de Pericles, una imagen que aparece de manera muy indirecta, claro está, en el *Ión*, y, en cambio, de manera muy directa en Tucídides. Ya saben cuál era esta imagen. En la asamblea del pueblo donde cada uno ha podido a su turno dar libremente su opinión, resulta que ese ciudadano se levanta y toma la palabra, y lo hace con la autoridad de quien es el primero de los atenienses. Y toma la palabra en las formas solemnes, en las formas rituales, en las formas codificadas que son las de la retórica. De ese modo va a dar una opinión, acerca de la cual recuerda que es la suya propia. Pero esa opinión puede llegar a ser, debe llegar a ser y llegará en efecto a ser la de la ciudad. De resultas, el primero de los

\* Inaudible.

ciudadanos y la ciudad misma deben correr en común, a través de esa opinión ahora compartida, un riesgo que será el del éxito y el del fracaso. Tal el personaje de Pericles. Pues bien, algunos años después podemos bosquejar el personaje de Sócrates, un Sócrates que, en las calles de Atenas, al negarse de manera sistemática a participar en la asamblea y dirigirse al pueblo, habla el lenguaje de todo el mundo y de todos los días. ¿Y por qué utiliza ese lenguaje de todo el mundo y de todos los días? Con el objeto de poder ocuparse de sí mismo rechazando de manera visible y manifiesta las injusticias que se le puedan infligir, pero también incitando a los otros, interrogándolos con desenvoltura, [a fin de] ocuparse de ellos para mostrarles que, como no saben nada, deberían en verdad ocuparse de sí mismos. El otro peligro que entraña una actividad como ésta, y bien, él lo asume. Lo asume hasta su último aliento, lo asume hasta la muerte aceptada. Ésas son entonces las dos imágenes sobre las cuales articulé el curso, y procuré mostrarles el paso de una a otra.

Pero —y éste es el otro conjunto de conclusiones que querría sacar—, al poner de relieve ese paso, esa transformación de un personaje a otro, me parece que se pueden hacer ver algunos de los tres aspectos en los cuales la filosofía antigua manifestó y ejerció las funciones parrhesiásticas. El primer aspecto es el que traté de mostrar a partir de las cartas VII y VIII, es decir la relación de la *parrhesía* filosófica con la política, a cuyo respecto procuré mostrarles que era a la vez una relación de exterioridad, de distancia y, no obstante, de correlación. Esta *parrhesía* filosófica era una manera no política de hablar a quienes gobiernan, y de hablar[les] acerca del modo como deben gobernar a los otros y a sí mismos. Esa relación indirecta, esa relación de exterioridad y correlación con la política pone a la filosofía en una especie de cara a cara con esta última, un cara a cara definido por su exterioridad y, asimismo, por su irreductibilidad. Una suerte de exterioridad reacia e insistente con respecto a la política. Y ahí se manifiestan, me parece, a la vez el coraje propio de la *parrhesía* y el hecho de que la *parrhesía* filosófica, como recordarán, da pruebas de su propia realidad en esa relación con la política.

El segundo aspecto que quería mostrarles —insistí en él la vez pasada— es éste: que la *parrhesía* filosófica se sitúa en una relación, ya no de cara a cara o de exterioridad correlativa con respecto a la política, sino de oposición y exclusión con respecto a la retórica. Eso es lo que se destacaba con claridad en el texto del *Fedro*. Esa relación de la filosofía con la retórica es muy diferente de su relación con la política. Ya no es una relación de exterioridad afirmada y de correlación man-

tenida. Es una relación de contradicción rigurosa, una relación de polémica constante, una relación de exclusión. Donde hay filosofía, debe haber sin duda relación con la política. Pero donde hay filosofía, no puede haber retórica. La filosofía se define en el *Fedro* como alternativa y oposición a la retórica. Si el político es, en cierta manera, otro con respecto al filósofo, es un otro al cual el filósofo habla, y otro [frente al cual] éste experimenta la realidad misma de su práctica filosófica. El rétor, en cambio, es otro con respecto al filósofo en el sentido de que, donde éste está, aquél debe ser expulsado. No pueden coexistir, su relación es de exclusión. Y al precio de esa ruptura con la retórica, el discurso filosófico, en la operación misma de expulsión de ésta, podrá constituirse y afirmarse como una relación constante y permanente con la verdad. Recordarán que es lo que vimos en el *Fedro* cuando, en la expulsión de la retórica, la descalificación de la retórica, lo que se dejaba ver no era en absoluto el elogio de un logocentrismo que hiciera de la palabra la forma propia de la filosofía, sino la afirmación de un vínculo constante —no importa que su forma fuera escrita u oral— del discurso filosófico con la verdad, bajo la doble forma de la dialéctica y la pedagogía. La filosofía, pues, sólo puede existir a costa del sacrificio de la retórica. Pero en ese sacrificio, la filosofía manifiesta, afirma y constituye su vínculo permanente con la verdad.

El tercero y último aspecto —y es el que voy a tratar de explicarles dentro de un rato, pidiéndoles que lo pongan en su lugar, es decir antes de todo lo que acabo de decirles— es el que podemos encontrar en muchos otros diálogos de Platón, pero en particular en el *Gorgias*. Si se quiere, entonces, las cartas definirían la relación de la filosofía como *parrhesía* con la política. El *Fedro* mostraría lo que es la filosofía como *parrhesía* en su oposición a la retórica. Pues bien, el *Gorgias*, a mi entender, muestra la relación de la filosofía con lo que es la acción sobre las almas, el gobierno de los otros, la dirección y la conducción de otro: la filosofía como psicagogía. En todo caso es ahí, en ese texto, donde aparece la filosofía parresiástica en la relación, también esencial, que mantiene, ya no con la política, ya no con la retórica, sino con la psicagogía, la guía y la conducción de las almas. Y esa filosofía parresiástica en su actividad psicagógica ya no se dirige al político ni al rétor, sino al discípulo, a la otra alma, a aquel a quien se busca y cuya alma, y eventualmente el cuerpo, también se busca. En consecuencia, estaríamos ahora ante un tercer tipo de relación. Ya no es la relación en la forma de un cara a cara (la filosofía frente a la política, como sucedía en el caso de las cartas). Ya no es la relación de exclusión como con respecto

a la retórica. Es cierta relación de inclusión, cierta relación de reciprocidad, cierta relación de acoplamiento, una relación que es pedagógica y erótica: eso es lo que define el *Gorgias*, y me parece que ése es el tercer aspecto, el tercer perfil del filósofo como parresiasta. Y puede decirse que en esos tres perfiles (relación con la política, exclusión de la retórica, búsqueda de la otra alma), la filosofía retomó de algún modo las funciones principales que pudimos bosquejar en lo concerniente a la *parrhesía* pericleana, la *parrhesía* política.

Después de todo, también el gran ateniense Pericles, se acordarán, tenía el coraje, el libre coraje de decir la verdad para actuar sobre los otros. Pero Pericles aplicaba su libre coraje al campo político mismo. Sócrates, Platón y los filósofos antiguos lo harán con respecto a las instituciones políticas, y ya no en ellas. Pericles decía la verdad, con la sola condición de que lo que decía fuera lo que él creía cierto. Sócrates, Platón y toda la filosofía antigua sólo podrán decir la verdad bajo condiciones mucho más costosas. Será preciso que su discurso se articule según los principios de la dialéctica. Para terminar, en el caso de Pericles se trataba simplemente de actuar persuadiendo a quienes lo escuchaban. Para lograr actuar sobre el alma de los otros, Sócrates, y luego Platón o los demás filósofos, tendrán que desplegar procedimientos muy distintos de los de la pura y simple persuasión.

Si se advierte con claridad la transformación de las tres funciones de la *parrhesía* política de Pericles en la *parrhesía* socrática y, a partir de allí, en la *parrhesía* filosófica de la Antigüedad, verán también que, en esas tres funciones, se esbozan los elementos y las características, a mi juicio, más fundamentales de lo que será la filosofía moderna en la era histórica definida por ella. Es decir que, si se la quiere leer, reiterémoslo, como una historia de la veridicción en su forma parresiástica, ¿qué es la filosofía moderna? Es una práctica que, en su relación con la política, hace la prueba de su realidad. Es una práctica que, en la crítica de la ilusión, del embuste, del engaño, de la adulación, encuentra su función de verdad. Y es por último una práctica que encuentra en la transformación del sujeto por sí mismo y del sujeto por el otro [su objeto de] ejercicio.\* La filosofía como exterioridad con respecto a una política que constituye su prueba de realidad, la filosofía como crítica con respecto a un dominio de ilusión que la pone frente al desafío de constituirse como discurso verdadero, la filosofía como ascetismo, es decir como constitución del sujeto por sí mismo: me parece que esto

\* Michel Foucault: el ejercicio de su práctica.

constituye el ser moderno de la filosofía o, tal vez, lo que en la era moderna de la filosofía recupera el ser de la filosofía antigua.

Sea como fuere, si es posible adoptar esta perspectiva, comprenderán por qué la filosofía, tanto la moderna como la antigua, se equivoca o, en todo caso, se equivocaría al pretender decir qué hay que hacer en el orden de la política y cómo es menester gobernar. Se equivocaría si quisiera decir qué pasa con la verdad o la falsedad en el orden de la ciencia. Cometería asimismo un error si se atribuyera la misión de liberar o desalienar al sujeto. La filosofía no tiene que decir lo que hay que hacer en la política. Tiene que ser una exterioridad permanente y reacia con respecto a la política, y de ese modo será real. Segundo, la filosofía no tiene que dividir lo verdadero de lo falso en el ámbito de la ciencia. Debe ejercer perpetuamente su crítica con referencia a lo que es embuste, engaño e ilusión, y de ese modo practicará el juego dialéctico de su propia verdad. Tercero y último, la filosofía no tiene que desalienar al sujeto. Debe definir las formas en las cuales la relación consigo puede eventualmente transformarse. La filosofía como ascesis, la filosofía como crítica, la filosofía como exterioridad reacia a la política: creo que éste es el modo de ser de la filosofía moderna. Ése era, en todo caso, el modo de ser de la filosofía antigua.

Estas cosas eran las que quería poner de relieve en la historia de la *parrhesía* y la transferencia de la *parrhesía* política a la *parrhesía* filosófica. Verán entonces que, en este esquema, falta una exposición que está vacía. Es la que debía [consagrarse] al *Gorgias*, esto es, la manera como Platón define, describe la filosofía, ya no en su relación con el gobernante, ya no en su relación con el rétor, sino con aquel de quien ella se ocupa, es decir ese otro, ese joven o ese hombre cualquiera en quien se interesa, a quien busca y cuya alma procura formar. Es ese tipo de relación —muy diferente de la [de] cara a cara que encontramos con la política, muy diferente de la [de] exclusión con respecto a la retórica— el que querría analizar a partir de uno o dos textos. Entonces, si les parece, vamos a interrumpir aquí. [...]\*

\* Michel Foucault: voy a tratar de encontrar la fotocopia del texto del que les hablo.

## Clase del 9 de marzo de 1983

### Segunda hora

*Estudio del Gorgias – La obligación de confesión en Platón: el contexto de liquidación de la retórica – Las tres cualidades de Calicles: episteme; parrhesia y éunoia – Juego agonístico contra sistema igualitario – La palabra socrática: básanos y homología.*

REPITO LO QUE HE DICHO: ésta es la última clase. Supongo que saben que es la última clase porque ya he sacado las conclusiones. Querría pues, a título en parte de adición y para llenar una laguna, volver a dos textos del *Gorgias*, en esencia a uno que a mi entender fija bastante bien [o, mejor], esboza al menos el tipo de relación que, en la *parrhesia*, debe instaurarse, ya no con el político, insistamos, ya no con el rétor, sino con el discípulo. Éste es el tercer aspecto, el tercer perfil, el tercer campo de actividad, campo de ejercicio de la *parrhesia*. [...] Había pensado[, entonces,] estudiar uno tras otro dos textos del *Gorgias*. Uno que revisaré de manera más sucinta, en cuanto se trata de un texto que, pese a la importancia que se le atribuye, no me parece que corresponda justamente a la *parrhesia* filosófica. Y luego otro en el cual Platón emplea la palabra *parrhesia*, y es el primer uso del término en lo que podríamos llamar el campo de las prácticas de la dirección de conciencia. Como es obvio, querría dedicarme a este segundo texto.

Para ser breve, lo que me gustaría decirles acerca del *Gorgias* es lo siguiente: como saben, en la clasificación posplatónica o neoplatónica se le dio el subtítulo de *Peri tes rhetorikés* ("Sobre la retórica"). Y se trata en efecto de una interrogación sobre la retórica, pero muy diferente de la que encontramos en el *Fedro*. En este diálogo, efectivamente, la crítica de la retórica se hace, como saben, a través de una imitación; juego complejo, toda vez que la retórica misma es un arte de la adulación, imitación a cuyo término, a propósito del amor, se muestra que no es el discurso retórico el capaz de hacer el elogio verdadero del

verdadero amor, sino otro tipo de discurso que debe articularse, de manera permanente y continua, con la verdad en la forma de la dialéctica. El *Gorgias*, por su parte, plantea la cuestión de la retórica, pero la plantea de diferente forma, y de dos maneras. La diferencia es doble.

Ante todo porque hace la pregunta: “¿Qué es la retórica?” Y en este punto hay que referirse, al comienzo mismo del texto, a toda una serie de interrogantes que se centran en ese asunto. Mientras que los sucesivos interlocutores, sobre todo Gorgias y Polo, quieren hacer el elogio de la retórica, Sócrates responde en cada oportunidad: pero no, no se trata de eso, lo que queremos saber es *tis an eie tekhnē tes rhetorikēs* (qué es el arte retórico, cuál es el ser de la técnica retórica).<sup>1</sup> Y al cabo de una primera discusión que mostrará que la retórica no es nada, habida cuenta de que es el arte de la adulación, pasará algo que va, no a definir, sino a mostrar de hecho qué es esa otra *tekhnē* que es la de la filosofía como conducción de las almas. [Será] el paso de la retórica a esa otra práctica que es la conducción de las almas a partir de una interrogación sobre el ser de la retórica, y la demostración, apenas teorizada, de lo que es la práctica filosófica. Digo “apenas teorizada” porque, para ser más preciso, hay con todo un breve pasaje donde se trata de eso y [donde] el ser del discurso filosófico va a asociarse, justamente, a la práctica de la *parrhesía*. Ésa es pues, para decirlo de algún modo, la arquitectura del diálogo o en todo caso la perspectiva que propongo para leerlo.

Entonces, la primera parte, que trata de “¿qué es la retórica, qué es el ser de la retórica?”, llega a esta conclusión: el ser de la retórica no es nada, y la argumentación [general] consiste en mostrar que la retórica no es capaz de alcanzar lo que pretende, es decir el bien. Lo que hace, al contrario, es sugerir, en lugar de su propia meta, cualquier otra cosa que es su imitación, su simulacro, su ilusión, de tal manera que sustituye el objetivo del bien por la apariencia que es el placer. Por tanto, no alcanza su meta, y la meta que alcanza no es nada. Por esas dos razones, la retórica no es nada. Y, en suma, después de haber obtenido ese resultado del no ser de la retórica, al menos como *tekhnē* (el hecho de que no tenga el ser de una *tekhnē*, de un verdadero arte), [llegados a ese punto,] al no ser la retórica ya nada, se encuentra, como si se tratara de una adición, el texto que hice reproducir (480a) y que es extremada y, a mi juicio, injustamente célebre. Démosle una rápida lectura, si les parece: “Pero si se da

<sup>1</sup> “*Tis eie he Gorgiou tekhnē*” (Platón, *Gorgias*, 448e, trad. de Louis Bodin, París, Les Belles Lettres, 1968, p. 111 [trad. esp.: *Gorgias*, en *Diálogos*, vol. 2, Madrid, Gredos, 1987]).

el caso de cometer una falta, sea uno mismo o alguien en quien uno se interesa, es preciso acudir a toda prisa, por propia voluntad, donde se obtenga el castigo más expeditivo, a un juez, como se iría a lo del médico, por temor a que, de no tomarlo a tiempo, el mal de la injusticia corrompa el alma hasta el fondo y la haga incurable".<sup>2</sup> Y un poco más adelante (voy rápido) dice:

Si se trata de defendernos en caso de injusticia, o de defender a nuestros padres, nuestros amigos, nuestros hijos, nuestra patria cuando es culpable, la retórica, Polo, no puede sernos de utilidad alguna, a menos que admitamos, al contrario, que deberíamos valernos de ella para acusarnos ante todo a nosotros mismos, y luego para acusar a aquellos de nuestros amigos o parientes que sean culpables, sin ocultar nada y poniendo, más bien, la falta a la vista de todos, de tal modo que la expiación redima a su responsable. Nos obligaríamos entonces y obligaríamos a los otros a no flaquear, a ofrecernos valerosamente a los jueces, con los ojos cerrados, como al acero y el fuego del médico, con amor por lo bello y el bien, sin inquietud por el dolor y, si la falta cometida merece golpes, a ir al encuentro de los golpes, y al encuentro de las cadenas si merece cadenas, dispuestos a pagar si hay que pagar, a exiliarnos si la pena es el exilio, y a morir si hay que morir; siempre los primeros en acusarnos y acusar a los nuestros; oradores con el solo fin de hacer la falta evidente para mejor liberarnos del más grande de los males, la injusticia.<sup>3</sup>

No hace falta decirles los motivos por los cuales este texto me interesa, dado que uno de los aspectos o, en fin, de las preguntas que querría plantear a la historia de la *parrhesía* es la cuestión de la prolongada y lenta evolución plurisecular que llevó de una concepción de la *parrhesía* política como derecho, privilegio [de] hablar a los otros para guiarlos (*parrhesía* pericleana), a esa otra *parrhesía*—iba a decir postantigua—, la posterior a la filosofía antigua, que vamos a encontrar en el cristianismo y en la que llegará a ser obligatorio hablar de sí mismo, decir la verdad sobre sí mismo, decirlo todo sobre sí mismo, y ello a fin de curarse.<sup>4</sup> Esta suerte de gran mutación, de la *parrhesía* "privilegio de la libre palabra para guiar a los otros" a la *parrhesía* "obligación de quien ha cometido

<sup>2</sup> *Ibid.*, 480a, p. 158.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 480b-d.

<sup>4</sup> Estas dimensiones de la *parrhesía* cristiana se estudiarán en la clase del 7 de marzo de 1984, correspondiente al curso *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II* (París, Gallimard/Seuil, 2009).

una falta de decirlo todo acerca de sí mismo para salvarse”, es a buen seguro uno de los aspectos más importantes en la historia de la práctica parrhesiástica. Y está claro que es eso, en cierto sentido, lo que me gustaría restablecer. Ahora bien, al parecer y a primera vista es muy obvio que tenemos aquí algo semejante al testimonio primero, a no dudar, de esa inflexión de la *parrhesia* “derecho [de] hablar a los otros para guiarlos” a la *parrhesia* “obligación de hablar de sí para salvarse”. Esa extensa historia es evidentemente muy importante cuando se aspira a analizar las relaciones entre subjetividad y verdad y las relaciones entre gobierno de sí y gobierno de los otros. Y la pregunta que querría hacer es la siguiente: ¿ese texto puede leerse efectivamente como la primera formulación de dicha inflexión, de dicha inversión? Texto que sería paradójico, puesto que aparece como un hápax, es casi único —verán que no lo es del todo— y anuncia sin anunciarla, parece prefigurar con cinco o seis siglos de anticipación lo que será la confesión cristiana. Pues un texto como éste —las formulaciones, los preceptos que se dan, las justificaciones que se les proponen— está muy cerca de lo que vamos a poder encontrar a partir del momento en que la práctica de la penitencia quede concretamente institucionalizada —después del siglo III, digamos, o en su transcurso— y se convierta entonces en una práctica constante al menos del ascetismo cristiano o de todo un aspecto de éste, desde los siglos IV y V. Sea como fuere, en textos como los de san Cipriano,<sup>5</sup> por ejemplo, comprobarán que, una vez que hemos cometido una falta, esa obligación de ir corriendo a buscar a quien como juez pueda castigarnos y, al mismo tiempo, curarnos como médico, esa obligación, esa formulación, las reencontraremos casi palabra por palabra sin que, que yo sepa —tómelo con pinzas—, ningún autor cristiano se haya referido jamás a ese texto del *Gorgias*, como si efectivamente supieran con claridad que no se trataba del todo de eso. Bueno, no importa, pongo aquí signos de interrogación. Tal vez hallaríamos referencias al *Gorgias*, pero es absolutamente cierto que a primera vista la analogía es muy llamativa. De todas maneras, en los comentarios modernos del texto ese pasaje se interpreta en general como un modelo serio de la buena conducta moral y cívica. Bien sabemos que, cuando hemos cometido una mala acción, lo mejor es, después de todo, ir en busca de quien pueda condenarnos y curarnos, y esto [...].\*

<sup>5</sup> Véanse sobre todo las cartas: san Cipriano, *Correspondance*, trad. de L. Bayard, París, Les Belles Lettres, 1925 [trad. esp.: *Obras de san Cipriano. Tratados, cartas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1964].

\* Inaudible.

Por otra parte, Sócrates vuelve dos veces –vean, hay dos párrafos– a esta idea, y parece por consiguiente establecer a las claras que la mejor manera, el mejor modo de la psicagogia consistiría pues, si uno quiere transformarse y dejar de ser injusto para ser justo, en utilizar la retórica para, en la escena judicial donde ésta tiene efectivamente su lugar de privilegio (iba a decir natural [mejor dicho]: institucional), acusarse y, gracias al castigo resultante, alcanzar la curación. ¿No es ésa la verdadera psicagogia? Y entonces, los comentaristas encuentran la confirmación de que la psicagogia platónica es [eso], de que tenemos allí la prefiguración reconocida, autenticada por el mismo Platón, de una práctica que a continuación será secular y hasta milenaria, en el hecho de que, por ejemplo, ese pequeño esquema parece anticipar de algún modo lo que el propio Sócrates debía hacer cuando, acusado, no huyó de sus jueces. Al contrario, enfrentó, reconoció una serie de quejas que había contra él y aceptó el castigo. También es un hecho que en Platón encontramos con mucha frecuencia el tema de que la falta es una enfermedad, un tema de origen pitagórico. La falta es una enfermedad, es decir que hay que entenderla en el doble registro de la impureza que es preciso expulsar y la enfermedad que es preciso curar. En la tradición pitagórica, purificación y curación están mezcladas, y está claro que aquí encontramos un eco. Bueno, también podemos hallar con bastante frecuencia en los trágicos griegos la idea de que, al ser la falta enfermedad e impureza a la vez, la sentencia que castiga, el juicio que se pronuncia, el castigo que se impone, constituyen al mismo tiempo curación y purificación. Por lo tanto, puede suponerse en efecto que tenemos allí, sostenido, apuntalado por varias otras confirmaciones y como eco a varias otras ideas, el tema de que la verdadera transformación del alma debe producirse por medio de una retórica de la confesión, en una escena judicial donde el decir la verdad sobre sí mismo y el ser castigado por otro van a inducir la transformación de lo injusto en justo. Y llegaríamos entonces a una especie de núcleo cuya fortuna iba a ser milenaria. Ahora bien, creo que si damos a ese texto el sentido que acabo de sugerir, un sentido tan positivo e inmediato, es porque nos dejamos obnubilar, desde luego, por dos esquemas anacrónicos: el de la confesión cristiana, con su doble referencia constante, judicial y médica, y el de una práctica penal que, al menos desde el siglo XVIII, no dejó de justificar el castigo por su función terapéutica.

[En consecuencia,] no creo que sea posible dar ese sentido al texto. Y nada me parece más alejado de la psicagogia platónica que la idea de que una retórica

de la confesión en un escenario judicial pueda llevar a cabo la transformación de lo justo en injusto. En efecto, si encontramos no pocos pasajes concernientes a la función terapéutica del tribunal en textos trágicos o en otros textos griegos, esa terapéutica que se pide al tribunal no se refiere, en la mayor parte de los casos, al alma de quien ha cometido la falta. Es una terapéutica que hay que aplicar a la ciudad; consideren el ejemplo de Edipo: el castigo del criminal no cura al criminal. Expulsa de la ciudad un mal que, efectivamente, se percibe a la vez como impureza y como enfermedad. No es una psicagogia, es una política. Es una política de la purificación que se pone en juego a raíz de la idea de que el tribunal cura; no es en absoluto una psicagogia de las almas individuales. Segundo, tampoco creo que pueda invocarse el ejemplo de Sócrates, porque, en el fondo, éste hace muy otra cosa que acusarse a sí mismo cuando lo llevan a comparecer ante los tribunales. No se precipita a acudir frente al juez luego de haber cometido una falta, no va en absoluto a su encuentro; al contrario, son los jueces quienes lo persiguen. Por otra parte, si se deja condenar, no es en modo alguno porque haya cometido una injusticia y lo reconozca. En los textos, trátase de la *Apología*, del *Fedón*, del *Critón* —en parte— o también de un texto que se encuentra al final del *Gorgias* y donde se hace alusión, mediante una especie de prefiguración retrospectiva, a lo que había sido —a lo que iba a ser con respecto al diálogo— el proceso de Sócrates,<sup>6</sup> éste no aparece de ninguna manera como alguien que dijera: soy culpable y por eso me someto a las leyes. Sino: como los ciudadanos se valen de leyes que son justas de por sí, pero lo hacen para condenarme injustamente, yo mismo cometería una injusticia si tratara de escapar a ellas. El reconocimiento que debo a la ciudad y el respeto que se debe a las leyes hacen que, aunque injustamente procesado, no me sustraiga ni a las diligencias judiciales ni a sus consecuencias; la injusticia estaría en hacerlo. No es, por tanto, nada del orden de la confesión; con referencia a los jueces, Sócrates practica un juego muy distinto. No la confesión de la falta cometida, sino la obediencia a las leyes para no cometer la injusticia que significaría desobedecerlas. No mencionemos entonces el ejemplo de Sócrates para confirmar la significación de esa presunta escena de la confesión terapéutica y psicagógica.

<sup>6</sup> “Calicles: Me pareces, Sócrates, curiosamente seguro de que jamás te ocurrirá nada parecido, de que vives protegido y de que un hombre acaso malo y despreciable en todo no podría arrastrarte ante el tribunal” (Platón, *Gorgias*, 521c, *op. cit.*, p. 216, y toda la exposición que sigue en 521d-522e, pp. 216-218).

¿Por qué, entonces, Sócrates hace referencia aquí a la confesión de las faltas, y qué significación hay que dar al pasaje? Me parece que ante todo es preciso recordar el contexto. Este pasaje constituye el eje de la discusión preliminar, en cierto modo, con Polo —en la cual, digámoslo una vez más, se acaba de demostrar que la retórica no es nada, al menos si se le pide que sea una *tekhné*—, el eje, por lo tanto, de la liquidación de la retórica y lo que va a ser en la segunda parte, a través de la discusión con Calicles, la puesta en evidencia de la propia *parrhesia* filosófica. Hay que tomar este texto como una especie de punto terminal del debate sobre la retórica y, me parece mejor, su inversión histórica. Sócrates presenta aquí un uso casi bufonesco de la retórica. En fin, pongo “bufonesco” entre comillas, hay que ser más prudente y mesurado. Esto es lo que quiero decir: Sócrates acaba de establecer —es así como ha mostrado que la retórica no era nada— que lo importante no es escapar a la injusticia de los otros. Lo importante es no cometer uno mismo una injusticia. Y si eso es tan importante, ¿para qué sirve la retórica? Él lo ha dicho: la retórica no puede servir para nada. Pues si lo importante es no cometer la injusticia, lo importante será entonces hacer que quien es injusto llegue a ser efectivamente justo, y no que se limite a parecerlo. La retórica, en consecuencia, no sirve para nada. Y llegado a este límite, Sócrates dice simplemente: si en verdad quieren servirse de la retórica, si a pesar de su falta de uso real quieren valerse de ella, ¿en qué podrían hacerlo? Entonces imagina una escena paradójica —una escena imposible en sí misma, y que para un griego, me parece, no tiene sentido— en la que se ve a alguien precipitarse a comparecer ante los tribunales y —el texto lo dice con precisión— utilizar todo su arte retórico para decir: el culpable soy yo, les ruego que me castiguen. Sócrates presenta este uso de la retórica como una escena paradójica, una escena imposible, para mostrar hasta qué punto, en efecto, aquélla no sirve de nada. Y creo que tenemos la confirmación de que ése es el sentido que Sócrates le da —el de una escena paradójica y literalmente imposible— en el pasaje que viene a continuación, donde, luego de explicar el uso confesional, el uso de confesión de la retórica, dice: habría también otro uso de la retórica, si en verdad se quieren valer de ella, tras admitir que lo importante es no cometer una injusticia. Si han admitido eso, pues bien, pueden servirse de la retórica o bien para acusarse a sí mismos, cosa absolutamente extravagante e inimaginable, o bien:

En la situación inversa, si se trata de alguien, enemigo o cualquier otro, al que se quiere prestar un mal servicio, con la sola condición de que sea, no la víctima,

sino el autor de una injusticia, entonces [será menester un; Michel Foucault] cambio de actitud. Hay que hacer todos los esfuerzos, en los dichos y en los hechos, para que no tenga que rendir cuentas y no comparezca ante los jueces; o, si acude a ellos, para disponer que escape al castigo, de modo tal que, si ha robado sumas cuantiosas, no las devuelva sino que las conserve y las gaste en sí mismo y los suyos de manera injusta e impía; para que, si merece la muerte por sus crímenes, en la medida de lo posible no muera y, en cambio, viva para siempre en su maldad o, al menos, tanto cuanto se pueda en ese estado.<sup>7</sup>

A mi juicio, este texto esclarece a la perfección la significación del que lo precede y cuya fotocopia les he repartido. La situación, entonces, es la siguiente: como lo importante es no cometer la injusticia, de ello puede deducirse que la retórica no es nada. No es nada en sí misma y no tiene utilidad alguna. Pero si en verdad quisiéramos —sobre la base del principio de que lo importante es no cometer la injusticia— dar algún uso a esa cosa que no es nada ni sirve para nada, ¿qué podríamos hacer con ella? Y bien, podríamos darle dos usos grotescos: uno, correr a la presencia del juez y desplegar nuestro talento retórico para acusarnos, y otro, en caso de tener un enemigo al que tuviéramos tirria, ir a defenderlo en los tribunales y esforzarnos por lograr que no fuera castigado y que en ese castigo no pudiera encontrar el principio de su transformación de hombre injusto en justo. Lo mantendríamos en su injusticia, procuraríamos que no la reparara y, así, como enemigos que somos de él, podríamos prestarle el peor servicio. Ésas son las dos paradojas de la utilización imposible y ridícula de la retórica, una vez admitidos los principios precedentes. No hay psicagogía de la confesión, no hay psicagogía judicial. Si somos injustos, no podremos transformarnos en hombres justos gracias a la mera manifestación de la verdad de nosotros mismos frente a un juez que castiga. Y me parece entonces que, al hablar de ese texto, hay que tener presente este sentido.\*

En cambio —y aquí pasamos a otro texto del que querría hablarles—, hay un pasaje donde se ve cuál es el modo de ser del discurso que tendrá la capacidad concreta de efectuar la psicagogía de marras. No será en la retórica, en la falta

<sup>7</sup> Platón, *Gorgias*, 480e-481b, *op. cit.*, p. 159.

\* El manuscrito incluye en este punto una muy extensa exposición sobre la diferencia entre la postura de Sócrates expresada aquí en cuanto a la función del castigo y la de Protágoras en el diálogo que lleva su nombre, 324a.

judicial, en el juego de la falta, la confesión y el castigo donde podrán llevarse a cabo las cosas. El pasaje que les cito [...] \* está en 486d:

Si mi alma fuera de oro, Calicles, ¿no crees que me sentiría dichoso al encontrar alguna de esas piedras con las que prueban el oro? Una piedra tan perfecta como fuese posible, con la que tocaría mi alma, de tal suerte que, si ella estuviera [...] de acuerdo conmigo sobre las opiniones de mi alma, de resultas eso sería verdadero. Observo, en efecto, que para verificar correctamente si un alma vive bien o mal, es preciso tener tres cualidades<sup>8</sup> que tú posees: saber [*epistemen*], benevolencia [*éunoian*] y franqueza [*parrhesía*]. A menudo me topo con personas que no son capaces de probarme, porque no son sabias, como tú lo eres; otros son sabios, pero no quieren decirme la verdad, porque no se interesan en mí como tú lo haces. En cuanto a esos dos forasteros, Gorgias y Polo, ambos son sabios y amigos míos, pero una desafortunada timidez les impide mostrarme su *parrhesía*. Nada más evidente: esa timidez llega tan lejos que los reduce a contradecirse por falsa vergüenza ante un auditorio numeroso [...]. Tú, por el contrario, tienes todas esas cualidades.<sup>9</sup>

Y Sócrates enumera entonces las tres cualidades que tiene Calicles: es *epistemon* (tiene *episteme*); siente amistad, afecto por Sócrates,<sup>10</sup> y “en cuanto a tu franqueza [*parrhesiázesthai*] y tu falta de timidez, las afirmas altivamente y tu discurso precedente no te ha desmentido. Un asunto zanjado, entonces: cada vez que estemos de acuerdo sobre un punto, éste será considerado como suficientemente probado por una y otra parte, sin que haya motivos para examinarlo”.<sup>11</sup> Un poco más adelante, bien al final de la página, verán, a partir de lo que podríamos llamar pacto parresiástico de la prueba de las almas, un pequeño párrafo, unas líneas que se refieren efectivamente a la conducta y la conducción de las almas:

En cuanto a mí, si me toca cometer alguna falta de conducta, ten la certeza de que no lo hago adrede, sino por pura ignorancia; y ya que has comenzado a

\* Michel Foucault: es la otra fotocopia.

<sup>8</sup> “Es preciso tener tres cualidades, y tú las posees todas: saber [*epistemen*], benevolencia [*éunoian*] y franqueza [*parrhesian*]” (*ibid.*, 487a, p. 160).

<sup>9</sup> *Ibid.*, 486d-487b, pp. 166 y 167.

<sup>10</sup> “Tú eres muy instruido [*pepáideusai te gar bikanós*], como puede testimoniarlo una multitud de atenienses, y sientes amistad por mí [*emói ei eunous*]” (*ibid.*, 487b, p. 167).

<sup>11</sup> *Ibid.*

darme consejos, no me abandones e indícame en cambio el género de ocupaciones a las cuales debo dedicarme y la mejor manera de prepararme para ellas; si más adelante, luego de que te haya otorgado hoy mi consentimiento, me sorprendes haciendo algo distinto de lo que te haya dicho, considérame un cobarde, indigno en lo sucesivo de recibir tus consejos.<sup>12</sup>

Como podrán ver, este texto se opone, aun en forma indirecta, pero bastante clara, al que acabo de leerles. En los dos casos se trata sin duda de: ¿qué hay que hacer cuando se ha cometido una falta? Hipótesis bufonesca, absurda para quien crea en la retórica: correr a comparecer ante un juez para autoacusarse. Y resulta que ahora tenemos la otra fórmula, que es justamente la de la acción filosófica sobre el alma, por la cual, si se ha cometido una falta, es preciso admitir que no ha sido de manera voluntaria y que, por consiguiente, quien la ha cometido necesita una vez más consejos. Sin embargo, si después de esos consejos y una vez que la persona ha sido esclarecida sobre la naturaleza de la falta, vuelve a cometerla, pues bien, su único castigo consistirá en ser abandonada por quien la dirige. Como ven, nos encontramos en una escena muy distinta, con procedimientos muy diferentes y en muy otro contexto, con un juego que no tiene nada que ver con el de la escena judicial de la confesión. Me gustaría entonces volver un poco a los elementos presentes en ese pasaje.

Me parece que en él se definen, aun de manera rápida y en cierto modo puramente metodológica (como reglas de la discusión), el modo de ser del discurso filosófico y su forma de ligar el alma a la verdad, el Ser (a lo que es) y el Otro a la vez. A mi juicio, el pasaje es interesante porque retoma, teoriza de una manera indudablemente fugaz, aunque muy clara, lo que ha estado en juego a lo largo de todo el diálogo, porque —aquellos de ustedes que lo tengan [leído] lo recordarán— Sócrates no ha dejado de decir a su interlocutor: no quiero que me hagas grandes discursos, no quiero que me hagas el elogio de la retórica, quiero simplemente que respondas a mis preguntas. Y quiero que respondas a mis preguntas, no —como se dirá en el *Menón* o como lo encontraremos en otros diálogos— porque sepas la verdad en el fondo de ti mismo. [O, mejor,] esta proposición está implícita en ello, pero el tema del “quiero que respondas a mis preguntas”, que recorre todo el *Gorgias*, no se focaliza en ese punto. En este diálogo, el “quiero que respondas a mis preguntas” significa:

<sup>12</sup> Platón, *Gorgias*, 488a-b, *op. cit.*, p. 168.

quiero que seas el testigo de la verdad. Al responder exactamente como piensas, exactamente como lo tienes [en] mente, a las preguntas que voy a hacerte, sin disimular nada ni por interés, ni por adorno retórico, ni por vergüenza —[la cual] va a tener un gran papel en el asunto—, pues bien, al decir con toda exactitud lo que piensas, tendremos de tal modo una verdadera prueba del alma. El diálogo no se justifica aquí como instrumento de la memorización, como juego dialéctico con la memoria. Se justifica como una prueba permanente del alma, un *básanos* (una prueba) del alma y de su calidad mediante el juego de las preguntas y las respuestas.

El texto también es interesante porque, al teorizar o, al menos, reagrupar una serie de temas que recorren todo el diálogo, que son una suerte de pacto recordado por Sócrates en toda su extensión, encontramos aquí, como se darán cuenta, la palabra *parrhesía*, una palabra que se utiliza, por supuesto, en su significación corriente, al margen de su campo político preciso, al margen del campo institucional del que hemos hablado. Es decir que en este caso se trata del hablar franco liso y llano, del decir lo que a uno se le pasa por la cabeza, de la libertad de hablar, del decir exactamente lo que uno piensa, sin límites ni vergüenza. Pero si esta significación de la palabra *parrhesía* es la significación tradicional, el término se emplea aquí en una reflexión sobre lo que debe ser el diálogo filosófico y, por ende, lo que debe ser el juego de la verdad y la prueba que juegan el filósofo y su discípulo, el interrogador y el interrogado, quien busca y quien es buscado. En esa medida, creo que damos con un primer uso —en todo caso, no hay otros en la literatura de la época ni los ha habido antes— de la palabra *parrhesía* en el contexto, dentro de una práctica que es ya la de la dirección de conciencia. Hallaremos entonces, en forma mucho más tardía, textos que atribuyen íntegra o muy parcialmente, como fuere, una parte importante a la teoría de la *parrhesía*. Tenemos, por ejemplo, un tratado de Plutarco dedicado a la identificación de los aduladores: ¿cómo puede reconocerse a un adulator, cómo puede desenmascarse a un adulator?<sup>13</sup> En realidad, ese texto es una discusión muy técnica sobre la adulación en contraste con la *parrhesía*. Y en él hay una reflexión, si no teórica sí al menos técnica, casi tecnológica

<sup>13</sup> Plutarco, "Les moyens de distinguer le flatteur d'avec l'ami", en Plutarco, *Ceuvres morales*, vol. 1-2, trad. de Robert Klaerr, André Philippon y Jean Sirinelli, París, Les Belles Lettres, 1989 [trad. esp.: "Cómo distinguir a un adulator de un amigo", en *Obras morales y de costumbres*, vol. 1, Madrid, Gredos, 1984].

sobre la *parrhesía*. Aquí no se trata todavía de eso, pero la palabra ya se utiliza en el contexto de la práctica de la conducción de las almas, la conducción filosófica, la conducción individual de las almas, y es la primera vez. Debido a ello, hay que detenerse un poco en este texto.

Recordarán que el contexto en que se sitúa ese pasaje es muy simple. Está poco después del que hemos leído sobre la confesión, y que a mi entender es justamente una oposición casi caricaturesca a éste. Polo, entonces, ha sido descalificado como interlocutor, porque en cierto modo se ha plantado en la discusión. Se ha visto obligado a admitir que si lo justo, en efecto, es mejor que lo injusto, la retórica no sirve para nada. En ese momento interviene Calicles, que ha advertido a la perfección cuál es el punto débil del discurso de Polo, a saber, haber intentado reunir dos proposiciones. Primero, la proposición de que la retórica es inútil, y segundo, la proposición de que lo justo es mejor que lo injusto. Sócrates ha mostrado que las dos proposiciones no se sostenían y, al considerar por su parte que lo justo es mejor que lo injusto, ha demostrado que la retórica es inútil, y no sólo inútil, sino que no es nada. Por consiguiente, a partir de esta situación va a ser muy fácil deducir la táctica de Calicles en la discusión. Calicles va a tomar la otra posición, que consiste en decir: no es cierto que lo justo sea preferible a lo injusto, y por ende la retórica existe y por ende la retórica es útil. Este famoso pasaje sobre el hecho de que lo justo no es preferible a lo injusto se explica, se interpreta no sólo como el esbozo de lo que será el de Trasímaco en la *República* —lo que es exacto—, [sino] que también se lo reinterpreta como una especie de prefiguración del hombre nietzscheano, una especie de afirmación primera de la voluntad de poderío. Esta interpretación me parece, en contraste, muy aventurada y tan anacrónica como la que hacía del pasaje que explicábamos antes una prefiguración de la confesión. Lo que se pone en escena en ese diálogo de *Gorgias* no es una moral de la confesión y el castigo, opuesta a una moral de la voluntad de poderío. Por razones históricas evidentes, sería sorprendente que así fuera.

Si insisto en Calicles, verán que lo hago por una razón simple. Para situar las cosas, y porque es necesario apresurarse, querría limitarme a decir que Calicles, en el fondo, es un joven a la vez de bien, estimable y, en resumidas cuentas, del todo normal. Pues si tomamos su discurso sobre lo justo y lo injusto [cuando dice]: no es cierto que lo justo deba preferirse a lo injusto, ¿cómo lo justifica, y sobre qué base? Lo justifica diciendo: no hay que hacer como un esclavo, dado que son los esclavos quienes sufren la injusticia sin poder defen-

derse (en 483*b*). Y en 483*c* hay que contarse entre los más fuertes, los más capaces, los que son *dynatói pleon ekhein* (capaces de tener más que los otros). Hay que procurar imponerse sobre los *hoi pollói*, los más numerosos (en 483*d*), hay que estar entre los *dynatóteroi* (quienes son más poderosos que los demás). En 483*e* es preciso que el más fuerte (*kreitton*) mande al menor, al más débil (*hetton*), y hay que formar parte de los *béltistoi*, los mejores.<sup>14</sup> Ahora bien, todo esto es una muestra de las formulaciones más banales que puedan encontrarse en cualquier griego, habida cuenta de que Calicles pertenece a la categoría de los ciudadanos de pleno derecho y también a la clase de gente que, por su estatus, su nacimiento, su riqueza, tiene la pretensión de gobernar la ciudad. No hay nada de extraordinario en el proyecto de Calicles. Lo único que se le opone, y que hace que esta actitud absolutamente normal —querer estar entre los mejores y ser, en ese título, alguien que manda al más débil y al menos bueno— [tropiece con una resistencia], es que frente a él tiene un *nomos* (una ley) que es justamente la ley de la democracia ateniense, que tiende a dar el mismo estatus a todo el mundo y en especial a impedir que nadie se imponga sobre los demás. Y frente a lo que para él es un escándalo (esta ley igualitaria) —en este punto hay, si se quiere, algo que hace que su personaje no sea un joven aristócrata como cualquier otro—, Calicles utiliza una argumentación que, según sabemos, procede muy directamente de los sofistas, de Gorgias, de Protágoras, etc., consistente en decir que el *nomos* no es más que una cuestión de convención y que ninguna ley obliga sobre la base de la naturaleza. En consecuencia, reinterpreta esa situación que le resulta intolerable. Él, que quiere jugar con normalidad el juego aristocrático del mejor, que pertenece a un mundo agnóstico donde los más fuertes deben imponerse sobre los más débiles, utiliza ese tipo de razonamiento. Y es menester entonces ver que con Calicles, Sócrates no está en modo alguno frente al representante premonitorio de una aristocra-

<sup>14</sup> “La ley, al contrario, está hecha por los débiles y los numerosos [*hoi pollói*]. Éstos, en consecuencia, hacen la ley con referencia a sí mismos y con vistas a su interés personal, y deciden el elogio y la censura. Para espantar a los más fuertes, los más capaces de imponerse a ellos [*ekphobountes te tous erromenesterous ton anthropon kai dynatous ontas pleon ekhein*] [...]. Pero la naturaleza misma, a mi juicio, nos prueba que, por derecho, quien vale más debe imponerse sobre quien vale menos, el capaz sobre el incapaz [*pleon ekhein kai ton dynatóteron tou adynatoterou*] [...] la marca del justo es la dominación del poderoso sobre el débil [*ton kreitto tou héttonos arkhein*] [...] damos forma a los mejores [*tous beltistous*] y los más vigorosos entre nosotros” (Platón, *Gorgias*, 483*b-e*, *op. cit.*, p. 162).

cia casi nietzscheana, incapaz de someterse a ley alguna, en cuanto ésta aspire a doblegar su apetito de poderío. En el caso de Calicles, Sócrates tiene frente a sí a un joven que quiere practicar, en un sistema que se ha convertido en igualitario, un juego agonístico tradicional. Ya no son sus ventajas de fortuna, su estatus tradicional los que pueden ponerlo entre los mejores, y el hecho de que se cuente entre ellos no le confiere autoridad real. ¿Cómo podrá adquirirla? Pues bien, simplemente por intermedio de la retórica. Ésta será, por tanto, un instrumento que le permitirá jugar, en el sistema igualitario, el viejo juego tradicional de la preeminencia y las jerarquías privilegiadas. La retórica es el instrumento para volver a hacer desigual una sociedad a la cual se ha procurado imponer una estructura igualitaria por medio de leyes democráticas. Es menester, pues, que esa retórica ya no se ajuste a la ley, dado que, justamente, debe actuar contra ella. La retórica tiene que ser, entonces, indiferente a lo justo y lo injusto, y se justifica como puro juego agonístico. Tal es el contexto en que se sitúa el pasaje que querría explicarles.

Entonces, frente a ese uso de la retórica sin adaptación a lo justo y lo injusto, ¿qué va a proponer Sócrates a Calicles? Bien, va a proponerle otro juego discursivo que es completamente diferente, que es diferente término a término. En efecto, primero, sea en la situación tradicional, sea en la situación conflictiva en que la gente, perteneciente a la elite o deseosa de practicar el juego agonístico, está frente a una estructura igualitaria y democrática, la retórica es un discurso que, según la idea de Calicles como, por lo demás, según la idea de los rétores, tiene un uso y uno solo: se trata de imponerse a los muchos (*hoi pollói*) y, por consiguiente, de dirigirse a ellos y, al dirigirse a *hoi pollói*, [de] persuadirlos. Y cuando consiga entonces por la persuasión el apoyo de los muchos, uno va a poder superar a sus rivales. La retórica es, si se quiere, una práctica de discurso que se juega en tres categorías de personajes: están los muchos a quienes hay que convencer; están los rivales sobre los cuales hay que imponerse, y está por último quien utiliza la retórica y quiere llegar a ser el primero.

Lo que Sócrates propone a Calicles es un discurso que no juega ese juego de tres niveles o que no actúa en ese espacio agonístico con los más numerosos, los rivales y el que tiene la pretensión de imponerse. Es un discurso del que uno se sirve como *básanos*,<sup>15</sup> como prueba de un alma por otra. A lo largo de

<sup>15</sup> "Una de esas piedras que sirven para probar el oro [*tiná ton lithon he basanízousin ton khrysóon*]" (Platón, *Gorgias*, 486d, *op. cit.*, p. 160; *básanos* designa en griego la piedra de toque).

la discusión precedente con Polo, la cuestión pasaba por valerse del interlocutor como un mártir, un testigo.<sup>16</sup> Aquí, la palabra *básanos* hace que el discurso vaya de un alma a otra como prueba. ¿En qué sentido, como prueba? La utilización de la metáfora de la piedra de toque es interesante. En efecto, ¿qué muestra la piedra de toque? ¿Cuáles son su naturaleza y su función? Su naturaleza consiste en la existencia de algo así como una afinidad entre sí misma y el elemento que somete a prueba, por la cual la naturaleza de este último se revelará en virtud de lo probado por ella. Segundo, la piedra de toque actúa en dos registros. Actúa en el registro de la realidad y actúa en el registro de la verdad. Es decir que permite saber cuál es la realidad de la cosa que se quiere probar a través de ella y, al manifestar esa realidad, se muestra si la cosa es lo que pretende ser y, por consiguiente, si su discurso o su apariencia están de conformidad con lo que ella es. En consecuencia, la relación que habrá entre las almas ya no es en absoluto una relación de tipo agonístico en la cual se trata de imponerse sobre los otros. La relación entre las almas será de prueba, será esa relación de *básanos* (de piedra de toque) en la que habrá afinidad de naturaleza, y por esta afinidad de naturaleza, demostración a la vez de la realidad y la verdad, es decir de lo que es el alma en lo que puede tener de *étymos* (auténtico). Como recordarán, ya habíamos dado con esta noción de lo auténtico (de lo *étymos*) a propósito del *logos*.<sup>17</sup> Y en la medida en que un alma se manifiesta por lo que dice (por su *logos*, [por] la prueba, en el diálogo, del *logos*: saber qué es en realidad y si lo que es se ajusta efectivamente a la realidad y dice la verdad), lo que vale para el *logos* vale también para el alma. El juego, por tanto, ya no es agonístico (de superioridad). Es un juego de prueba de a dos, por afinidad de naturaleza y manifestación de la autenticidad, de la realidad-verdad del alma.

En segundo lugar, se darán cuenta de que, en esa prueba de verdad, el punto que se indica varias veces como elemento destacado, y que va a hacer que se proceda en concreto a esa prueba y ésta lleve a una decisión, ¿cuál es? Es lo que en el texto se denomina en diversas oportunidades *homología*. El término reap-

<sup>16</sup> "Yo, por el contrario, si no obtengo tu propio testimonio y sólo él [*an me se autón hena onta mártynā*] en favor de mi afirmación, considero no haber hecho nada" (*ibid.*, 472b, pp. 144 y 145).

<sup>17</sup> Sobre este aspecto, véase la clase del 2 de marzo y la cita del *Fedro* en 243a, *supra*, pp. 334 y 335.

rece varias veces, y se trata de la identidad del discurso en uno y en otro.<sup>18</sup> Cuando en esas dos almas que se prueban por afinidad de naturaleza haya una *homología* por la cual lo que dice una pueda decirlo la otra, en ese momento habrá un criterio de verdad. Por eso, advertirán que el criterio de verdad del discurso filosófico no debe buscarse en una suerte de vínculo interno entre quien piensa y la cosa pensada. La verdad de ese discurso, entonces, no se alcanza de ninguna manera en la forma de lo que más adelante será la evidencia, sino por algo que se llama *homología*, es decir la identidad del discurso entre dos personas. Con una condición, sin embargo, punto en el cual damos con los tres términos que querría explicar y entre los cuales se cuenta *parrhesía*. Para que esa *homología*, esa identidad del discurso, sea en efecto lo que queremos que sea, una prueba de la calidad del alma, es preciso que no sólo aquél sino ésta, y el individuo que pronuncia el discurso —y en rigor estas tres cosas coinciden— cumplan una serie de criterios. Esos tres criterios [son]: *episteme*, *éunoia* y *parrhesía*.<sup>19</sup> Habría que referirse (pero por desgracia no tengo tiempo) a otros textos que encontramos un poco más adelante con referencia a la adulación.<sup>20</sup> ¿Qué es, en efecto, la adulación? En apariencia, también es una *homología*. ¿Qué significa adular? Adular significa tomar lo que el oyente ya piensa, formularlo por cuenta de uno mismo como discurso propio y devolverlo al oyente, que queda con ello tanto más fácilmente convencido y seducido cuanto que se trata de lo que él dice.

Por decirlo de algún modo, al parecer tenemos aquí una *homología*. Pero nunca se le dará ese nombre, porque la apariencia de identidad es sólo eso, una apariencia. Lo idéntico no es el *logos* mismo, sino las pasiones, los deseos, los placeres, las opiniones, todo lo que es ilusorio y falso. Eso es lo que se restituye y repite en la adulación. En cambio, la *homología* del discurso es un auténtico criterio de verdad. Y el hecho de que los dos interlocutores sostengan el mismo *logos* no será adulación con una condición, que ambos estén dotados de *episteme*, *éunoia* y *parrhesía*. Digo: “los oyentes estén dotados de”, y habrá que volver por un momento a esto, pero por ahora, si les parece, dejémoslo de lado. *Episteme*, vale decir que es preciso que sepan: “saber” se opone a esa adulación que de tal modo se desahucia, porque sólo sirve como opinión. Aquí, la *episteme*

<sup>18</sup> Platón, *Gorgias*, *op. cit.*, “*homologéseien*” (486d), “*homologeses*” (486e y 487e), pp. 166 y 167.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 487a, p. 166.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 502d-e, pp. 190 y 191, y 522d, p. 218.

no se refiere tanto a lo que el o los interlocutores saben en virtud de un saber que hayan aprendido, sino [al hecho] de que nunca dicen lo que dicen si no saben efectivamente que es verdad. Segundo, la *homología* no será adulación con una condición: que lo que buscan los interlocutores –también aquí en contraste con la práctica de los aduladores– [no sea] su propio bien, su provecho, su reputación ante sus oyentes, su éxito político, etc. Para que la *homología* tenga en efecto valor de ámbito de formulación y prueba de la verdad, será menester que cada uno de los dos interlocutores tenga, por el otro, un sentimiento de benevolencia que suponga la amistad (*éunoia*). Y tercero y último, para tener la certeza de que la *homología* no es simplemente la analogía del decir en la adulación, será preciso que cada uno de los dos utilice la *parrhesía*, es decir [que nada], sea del orden del temor, la timidez o la vergüenza, limite la formulación de lo que se cree cierto. Es necesario un coraje parresiástico. La *episteme* por la cual se dice lo que se cree cierto, la *éunoia* por la cual sólo se habla en virtud de la benevolencia hacia el otro, la *parrhesía* que infunde el coraje de decir todo lo que se piensa, a despecho de las reglas, las leyes, las costumbres: esas son las tres condiciones [bajo] las cuales la *homología*, esto es, la identidad del *logos* en uno y otro, podrá cumplir ese papel de *básanos* (de prueba, de piedra de toque) del que se trata. *Episteme, éunoia, parrhesía*: si quieren realmente hacer comparaciones filosóficas, digan que, en cierto modo, esas tres condiciones ocupan, en una práctica filosófica definida por el diálogo y la acción de un alma sobre otra, el lugar exacto o, bueno, aproximado que tendrá la evidencia cartesiana cuando el discurso cartesiano se presente y se afirme como el ámbito de producción y manifestación de la verdad.

Sin lugar a dudas, habría que complicar un poco e incluso algo más que un poco las cosas, pero por desdicha no tengo tiempo... Pues de hecho ese juego se juega de a dos, es decir que ni la *episteme*, ni la *éunoia*, ni la *parrhesía* de Calicles son iguales a la *episteme*, la *éunoia* y la *parrhesía* de Sócrates. Y justamente, todo lo que pase en el diálogo a partir de ese momento indicará que, al actuar efectivamente con *episteme* –lo que sabe y lo que sabe cierto–, al jugar con su amistad –un poco limitada pero, después de todo, una muestra de buena voluntad con Sócrates– y al poner en juego su *parrhesía* que se define como la capacidad de decir cosas incluso escandalosas y vergonzosas, pues bien, al poner en juego todo eso y aplicar esas reglas a su propio diálogo, Calicles se va a ver poco a poco en la necesidad de dejar que el discurso de Sócrates se imponga. Y en ese momento, en medio del silencio de Calicles que renuncia a hablar, se

afirmará una *episteme* de Sócrates que se manifiesta en la formulación de los grandes principios concernientes al cuerpo y el alma, la vida, la muerte y la supervivencia, que son algo así como el núcleo mismo del saber filosófico; la *éunoia* de Sócrates que es el afecto que siente por Calicles, y la *parrhesía* socrática, esa *parrhesía* de la que da pruebas a lo largo de todo el diálogo, pero que se mencionará en concreto al final, cuando, mediante una anticipación retrospectiva, el texto evoque lo que pronto será el proceso de Sócrates y su muerte, y el coraje con que éste dirá la verdad ante los jueces.<sup>21</sup>

Y es así como *episteme*, *éunoia* y *parrhesía* constituyen operadores de verdad. Por un pacto al que Sócrates invita a Calicles, la *homología* que va a desarrollarse, que va a escandir el resto del diálogo, se erigirá en la prueba misma de la verdad de lo que se dice y por lo tanto de la calidad de las almas que lo dicen. Verán que, en esta concepción de la piedra de toque, de la *homología* y de su condición interna que culmina en la *parrhesía*, tenemos la definición del vínculo mediante el cual el *logos* de uno puede actuar sobre el alma de otro y conducirlo a la verdad. De tal modo, esta *parrhesía*—que en su uso político, digamos según el modelo pericleano, tenía la posibilidad de reunir en torno del que manda la pluralidad de los otros en la unidad de la ciudad—ahora va a ligar uno a otro al maestro y el discípulo. Y al ligarlos uno a otro, [va] a asociar a ambos a una unidad que ya no es la de la ciudad sino la del saber, de la Idea, la unidad misma del Ser. La *parrhesía* filosófica de Sócrates liga al otro, liga a los otros dos, liga al maestro y al discípulo en la unidad del Ser, a diferencia de la *parrhesía* de tipo pericleano, que ligaba la pluralidad de los ciudadanos reunidos en la ciudad a la unidad de mando de quien ganaba ascendiente sobre ellos. Comprenderán por qué la *parrhesía* pericleana debía llevar necesariamente a la retórica, es decir el uso del lenguaje que permite imponerse sobre los otros y reunirlos, por medio de la persuasión, en la unidad de ese mando, bajo la forma de esa superioridad afirmada. En contraste, la *parrhesía* filosófica, que actúa en el diálogo entre el maestro y el discípulo, no conduce a una retórica, sino a una erótica. Es todo, gracias.

<sup>21</sup> Cf. *supra*, nota 6.

## Situación del curso

Frédéric Gros\*

### I. PROYECTOS DE ESCRITURA Y NUEVO PUNTO DE PARTIDA

El curso dictado por Michel Foucault en 1983 en el Collège de France se titula “El gobierno de sí y de los otros”. Este título es al mismo tiempo el de un libro que Foucault proyectaba publicar en la nueva colección “Des travaux” de las Éditions du Seuil.<sup>1</sup> Así, ese año Foucault lleva a cabo investigaciones que habrían debido constituir otros tantos capítulos de esa obra nunca aparecida, para completar los análisis del año anterior, que también se habían construido como una serie de exposiciones que debían tener su lugar en el mismo volumen. En efecto, paralelamente a su *Historia de la sexualidad*,<sup>2</sup> Foucault contemplaba la publicación de una serie de estudios sobre la gubernamentalidad antigua, en sus dimensiones éticas y políticas. El curso se sitúa, por tanto, como prolongación del curso de 1982. Por lo demás, en él Foucault hace frecuentes referencias a este último, y aquí y allá recuerda a título de indicación análisis anteriores.<sup>3</sup> En

\* Frédéric Gros es profesor de Filosofía Política en la Universidad de París XII. También es docente en el Institut d'Études Politiques de París (máster “Historia y teoría de lo político”). Su última obra publicada es *États de violence: essai sur la fin de la guerre*, París, Gallimard, 2006, col. Les Essais.

<sup>1</sup> Colección presentada en febrero de 1983 y dirigida por Michel Foucault, François Wahl y Paul Veyne. Sobre este punto, cf. Daniel Defert, “Chronologie”, en Michel Foucault, *Dits et écrits, 1954-1988*, ed. de Daniel Defert y François Ewald con la colaboración de Jacques Lagrange, París, Gallimard, 1994, col. Bibliothèque des Sciences Humaines, 4 vols., vol. 1, p. 61.

<sup>2</sup> Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. 2: *L'Usage des plaisirs*, y vol. 3: *Le Souci de soi*, París, Gallimard, 1984 [trad. esp.: *Historia de la sexualidad*, vol. 2: *El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 1986, y vol. 3: *El cuidado de sí*, México, Siglo XXI, 2005].

<sup>3</sup> Cf. *supra*, clases del 12 de enero (primera hora), 16 de febrero (primera hora), 23 de febrero (primera hora) y 2 de marzo (primera hora).

1982, había postulado como marco general de su trabajo el estudio histórico de las relaciones entre subjetividad y verdad.<sup>4</sup> Su intención, sobre la base del estudio de la noción de “cuidado de sí” (*epiméleia heautou, cura sui*) en la filosofía griega y romana, era describir las “técnicas”, históricamente situadas, mediante las cuales un sujeto construye una relación determinada consigo mismo, da forma a su propia existencia y establece de manera regulada su relación con el mundo y los otros. Se había revelado entonces bastante pronto que ese cuidado de sí no podía representar, salvo bajo formas degradadas (egoísmo, narcisismo, hedonismo), una actitud espontánea, un movimiento natural de la subjetividad. Era preciso que otro exhortara a ese cuidado correcto de sí.<sup>5</sup> Con ello se convocaba la figura del maestro de existencia antiguo, que representaba, por lo menos desde el curso que dictó en el Collège de France en 1980,<sup>6</sup> una gran alternativa histórica al director de conciencia cristiano.<sup>7</sup> Pues ese maestro de existencia habla en vez de escuchar, instruye en vez de confesar, invita a la construcción positiva y no al renunciamiento sacrificial. La interrogación sobre lo que debe estructurar esa palabra viva destinada al dirigido entraña precisamente un primer estudio, en 1982, del tema de la *parrhesía* como hablar franco, coraje de la verdad, en el marco de la dirección antigua de la existencia.<sup>8</sup>

Por lo tanto, el paso del gobierno de sí (*epiméleia heautou* en 1982) al gobierno de los otros (*parrhesía* en 1983) era coherente. Sin embargo, en 1983 Foucault parece insistir en su intención de señalar un nuevo punto de partida. Comienza su curso con un comentario del texto de Kant sobre la Ilustración, precedido por un ambicioso preámbulo metodológico.<sup>9</sup> Las primeras palabras del curso, entonces, adoptan con rapidez la apariencia de una reevaluación global de sus

<sup>4</sup> Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, ed. de Frédéric Gros, París, Gallimard/Seuil, 2001, col. Hautes Études, pp. 3 y 4 [trad. esp.: *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002].

<sup>5</sup> Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 130.

<sup>6</sup> Cf. al respecto la última clase de ese curso, “Du gouvernement des vivants”, inédito, 26 de marzo de 1980.

<sup>7</sup> Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, pp. 389 y 390.

<sup>8</sup> *Ibid.*, final de la clase del 3 de marzo de 1982 y las dos horas de la clase del 10 de marzo, pp. 348-391.

<sup>9</sup> Cf. *supra*, pp. 18-23, el comienzo de la clase del 5 de enero, primera hora.

trabajos desde la *Historia de la locura* y de un balance metodológico; Foucault se consagra a escandir en tres momentos el conjunto de su obra (veridicción/gubernamentalidad/subjetivación), a precisar los grandes desplazamientos conceptuales efectuados en cada oportunidad y a disipar los malentendidos.

Lo esencial de la primera clase se referirá, sin embargo, al texto de Kant. El opúsculo sobre la *Aufklärung*<sup>10</sup> ya había sido objeto, el 27 de mayo de 1978, de una comunicación a la Société française de philosophie ("Qu'est-ce que la critique?").<sup>11</sup> De un comentario a otro, y bajo las repeticiones superficiales, la diferencia, con todo, es nítida. En 1978, el texto de Kant se resituaba en la perspectiva de una "actitud crítica" que Foucault remonta a los comienzos de la Edad Moderna y en oposición a las exigencias de una gubernamentalidad pastoral (dirigir por la verdad la conducta de los individuos). Formular la cuestión de la Ilustración era reencontrar la pregunta: *¿cómo no ser tan gobernado?* El problema planteado era el de una "desujeción" en el marco de una "política de la verdad".<sup>12</sup> La modernidad se señalaba entonces como un período histórico privilegiado para estudiar dispositivos de poder-saber de sujeción.<sup>13</sup> En 1983, la cuestión de la Ilustración se pensará como reinvestidura de una exigencia de decir veraz, una toma valerosa de la palabra de verdad aparecida entre los griegos, y que da lugar a una interrogación diferente: *¿qué gobierno de sí debemos postular a la vez como fundamento y como límite del gobierno de los otros?* La "modernidad" también cambia de sentido: se convierte en una actitud metahistórica del pensamiento mismo.<sup>14</sup> Persiste en cambio, aquí y allá, la oposición entre dos herencias kantianas posibles: una herencia trascendental en la cual Foucault se niega a inscribirse (establecer reglas de verdad

<sup>10</sup> Puede recordarse, a título de información, que los textos de Kant y de Mendelssohn son respuestas a la pregunta "¿Qué es la Ilustración?" que había sido planteada por primera vez por el pastor Zöllner en diciembre de 1783, como nota a un artículo publicado en el mismo *Berlinische Monatsschrift* y referido a la cuestión del matrimonio en su dimensión civil o religiosa (para mayores precisiones, véase Jean Mondot [comp.], *Qu'est-ce que les Lumières?*, Saint-Étienne, Presses universitaires de Saint-Étienne, 1991).

<sup>11</sup> Michel Foucault, "Qu'est-ce que la critique?", en *Bulletin de la Société française de philosophie*, 84(2), abril-junio de 1990, pp. 35-63 [trad. esp.: "¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*)", en *Daimon, Revista de Filosofía*, 11, 1995, pp. 5-26].

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>14</sup> Cf. *supra*, clase del 9 de marzo, primera hora.

universales a fin de prevenir las desviaciones de una razón dominadora), y una herencia "crítica" en la cual, por el contrario, pretende reconocerse (provocar el presente a partir del diagnóstico de "lo que somos"). Desde la primera clase, Foucault aspira pues a determinar su propio lugar dentro de una herencia filosófica, como si anunciara que a través de esos estudios sobre la *parrhesia*, problematiza el estatus de su propia palabra y la definición de su papel. Por lo demás, jamás habría de estar tanto en la vertical de sí mismo como en esa clase.<sup>15</sup>

## 2. ÉTICA Y POLÍTICA DE LA PARRHESÍA<sup>16</sup>

Foucault va a consagrar la totalidad del año 1983 a la problematización histórica de la noción de *parrhesia* antigua. Antes de iniciar ese estudio, sobre la base de una escena parresiástica ejemplar narrada por Plutarco (Platón al utilizar su hablar franco frente al tirano Dionisio y arriesgar con ello la vida), Foucault comienza por formalizarlo a partir de una oposición al *speech act* de los pragmáticos ingleses (las referencias esenciales parecen ser aquí Austin y Searle).<sup>17</sup> Volvemos a encontrar el diálogo con la tradición analítica anglosajona, ya iniciado en *La arqueología del saber*.<sup>18</sup> Sin embargo, en 1969 se trataba de oponer dos determinaciones del "enunciado": ya fuera, para la filosofía analítica, el enunciado como secuencia de una combinación de len-

<sup>15</sup> Este trabajo sobre la Ilustración también puede leerse como una manera de situar su propia filiación con Kant, de un modo diferente que Jürgen Habermas, invitado ese mismo año al Collège de France por Paul Veyne para dictar conferencias (del 7 al 22 de marzo; véase Daniel Defert, "Chronologie", *op. cit.*, p. 62). Recordemos que en 1981, cuando la Universidad de California en Berkeley proyectó la creación de un seminario Foucault-Habermas con la posibilidad de transformarlo en permanente, Habermas propuso como tema "la modernidad" (véase lo que Foucault dice al respecto en "Structuralisme et poststructuralisme", en *Dijs et écrits, op. cit.*, texto núm. 330, vol. 4, pp. 446 y 447 [trad. esp.: "Estructuralismo y postestructuralismo", en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, III*, Barcelona, Paidós, 1999]).

<sup>16</sup> A falta de un "resumen del curso", como los redactados por Foucault todos los años anteriores para la administración del Collège de France, ofrecemos aquí una descripción del curso del año en sus principales articulaciones.

<sup>17</sup> Cf. los ejemplos elegidos ("queda abierta la sesión", "le pido perdón", etc.) en la clase del 12 de enero, segunda hora.

<sup>18</sup> Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969 [trad. esp.: *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1972], por ejemplo, pp. 118-120 y *passim*.

guaje posible cuyas reglas de producción se definen, o, para la arqueología, el enunciado como secuencia realmente inscrita en el archivo cultural cuyas condiciones de realidad se definen. En 1983, el compromiso ontológico del sujeto en el acto de enunciación marcará la diferencia con los actos de habla, y la *parrhesía* se caracterizará como expresión pública y arriesgada de una convicción propia. Ese hablar veraz, que plantea un riesgo para su enunciador, podrá no obstante abarcar situaciones muy diferentes: el orador público en la tribuna frente al pueblo reunido en asamblea, el filósofo en la condición de consejero del príncipe, etcétera.

En 1982, en oportunidad de los primeros análisis, se trataba simplemente de describir, con la *parrhesía*, la franqueza del maestro de existencia, dispuesto a estremecer a su discípulo y a provocar su ira con la denuncia sin rodeos de sus defectos, sus vicios y sus malas pasiones. Por entonces, Foucault había estudiado en especial el tratado de Galeno sobre las pasiones del alma y algunas cartas de Séneca dirigidas a Lucilio, en las que el maestro estoico hacía el elogio de una palabra transparente.<sup>19</sup> Había insistido una vez más en la especificidad, dentro del marco de la dirección de existencia, de una *parrhesía* epicúrea que implicaba, más que el cara a cara del director y el discípulo, una comunidad de amigos que se confiaban libremente uno a otro con propósitos de corrección mutua.<sup>20</sup> Las clases de 1984 prolongarán, más allá del curso de 1983, esa problematización de una *parrhesía* propiamente ética, al retomar de una época anterior el examen de la prueba de las almas en Sócrates y los cínicos.<sup>21</sup> Pero si de Sócrates a Séneca el objetivo es idéntico (transformar el *ethos* de aquel a quien nos dirigimos), la manera ya no es la misma. La *parrhesía* que constituye el objeto del curso de 1984 ya no se ejerce dentro de una relación individual de dirección, y representa más bien una alocución en la plaza pública, que toma la forma de la palabra irónica y mayéutica de Sócrates o de la arenga brutal y grosera del cínico. Sin embargo, todas esas formas de *parrhesía* (socrática, cínica, estoica o epicúrea) siguen siendo relativamente irreducibles a la relación política.

<sup>19</sup> Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, clase del 10 de marzo de 1982, segunda hora, pp. 378-394.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 371-373.

<sup>21</sup> Michel Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, París, Gallimard/Seuil, 2009, clases de febrero y marzo de 1984.

Ahora bien, en 1983, de Eurípides a Platón, Foucault estudia en esencia una *parrhesía* política, aun cuando las últimas clases de marzo se internen, a partir de la oposición entre filosofía y retórica, por otros caminos.<sup>22</sup> Esa *parrhesía* política comprende dos grandes formas históricas: la de una palabra dirigida, en la asamblea, al conjunto de los ciudadanos por un individuo deseoso de imponer su concepción del interés general (*parrhesía* democrática), y la de una palabra privada que el filósofo destina al alma de un príncipe para incitarlo a dirigirse bien a sí mismo y hacerle oír lo que los aduladores le ocultan (*parrhesía* autocrática).

El estudio de la *parrhesía* democrática se construye sobre la base de dos grupos de textos: las tragedias de Eurípides y los discursos de Pericles "contados" por Tucídides en su *Historia de la guerra del Peloponeso*. Gran parte del mes de enero se dedicará al análisis muy minucioso del *Ión* de Eurípides.<sup>23</sup> La tragedia relata cómo Ión (ancestro legendario del pueblo jonio), hijo oculto de los amores de Apolo y Creúsa, conoce el secreto de su nacimiento y puede finalmente, al descubrir que tiene una madre ateniense, ir a Atenas a fundar el derecho democrático. En esta pieza, la *parrhesía* no se piensa ni como derecho fundamental del ciudadano, ni como competencia técnica propia de los dirigentes políticos. Es el ejercicio libre de la palabra que, al ponerse en juego en una rivalidad entre pares, deberá designar al mejor para gobernar. Y tiene sus raíces en la dimensión (provisoriamente designada por Foucault con el término *dynasteia*, en oposición a la *politeia*)<sup>24</sup> de la política como "experiencia" y no como regla de organización de las multiplicidades: en ella se interrogan las exigencias del compromiso político desde el punto de vista de la construcción de una relación del sujeto consigo mismo.

Se trata en consecuencia de leer la tragedia eurípideana como el momento de fundación legendaria del decir veraz de la democracia ateniense, mediante el cual un ciudadano compromete su palabra libre para intervenir en los asuntos de la ciudad, en cuanto ese decir veraz es irreductible al mero derecho

<sup>22</sup> Cf. *supra*, clases del 2 y el 9 de marzo.

<sup>23</sup> En la clase del 2 de febrero, primera hora (cf. *supra*). Foucault estudia las apariciones del término *parrhesía* en otras tragedias de Eurípides: *Las fenicias*, *Hipólito*, *Las bacantes* y *Orestes*. En los cursos dictados en Berkeley en el otoño de 1983, agregará un estudio sobre *Electra* (véase Michel Foucault, "Parrhesía in Euripides", en *Fearless Speech*, comp. de Joseph Pearson, Los Ángeles, Semiotext(e), 2001, pp. 33-36).

<sup>24</sup> Cf. *supra*, clase del 2 de febrero, primera hora.

igualitario a tomar la palabra (*isegoría*). Sin embargo, Foucault, para terminar, tiene la precaución de señalar, a través del estudio de dos discursos de Creúsa, el surgimiento tímido de dos modalidades parresiásticas llamadas a reforzarse y desarrollarse: el discurso de imprecación de un inferior al levantarse ante su superior para denunciar su injusticia, que se convertirá en la toma de la palabra valerosa del filósofo frente al príncipe, y la confesión de una falta a un confidente, que se recuperará en una *parrhesía* cristiana redefinida como apertura transparente del corazón al director de conciencia.<sup>25</sup> La primera modalidad se estudiará a lo largo de febrero de 1983. En cuanto a la segunda, habrá que esperar a 1984 para que sea objeto de un estado de situación elaborado en la urgencia de la última clase.<sup>26</sup> En 1980, empero, Foucault había consagrado el año a analizar la constitución de la confesión cristiana a partir de los rituales de penitencia,<sup>27</sup> pero sin abordar la *parrhesía*.

En el *Ión* de Eurípides, la *parrhesía* democrática tenía una fundación legendaria. Los discursos de Pericles reconstruidos por Tucídides permiten por su parte pensarla en su ejercicio concreto. El estudio preciso de esos discursos, testigos de lo que Foucault llama la "edad de oro" de la *parrhesía* democrática, lo faculta para trazar la distinción entre la toma de la palabra igualitaria (la *isegoría*), por un lado, y por otro, la toma de la palabra valerosa y singular, que introduce en el debate la diferencia de un decir veraz. Lo que le interesa es esta tensión entre una igualdad constitucional y una desigualdad que obedece al ejercicio cierto del poder democrático. En efecto, se supone que la desigualdad introducida por la *parrhesía* (ejercicio de un ascendiente), lejos de poner en entredicho el fundamento democrático, garantiza su ejercicio concreto. El equilibrio, sin embargo, es frágil. El igualitarismo formal puede en todo momento volver a afectar esa diferencia introducida por el discurso veraz de aquel que, para defender su punto de vista sobre el interés común, compromete valerosamente su palabra. Aparece entonces el momento demagógico, criticado por Isócrates y Platón, como ocultamiento de la *parrhesía* por la *isegoría*. El parresiasta es en ese caso rechazado y censurado por un populacho voluble, adulado

<sup>25</sup> Cf. *supra*, clase del 26 de enero, segunda hora.

<sup>26</sup> Michel Foucault, *Le courage de la vérité*, *op. cit.*, clase del 24 de marzo de 1984, segunda hora.

<sup>27</sup> Michel Foucault, "Du gouvernement des vivants", *op. cit.*, clases de febrero y marzo de 1980.

a más no poder por los demagogos. La *parrhesía* democrática se altera y se transforma: se convierte en el derecho públicamente reconocido de decir a cualquiera cualquier cosa y de cualquier manera.

La *parrhesía* resurgirá sin duda con su carácter positivo, pero dentro de otro marco: el de la confrontación del filósofo con el príncipe. Para estudiar ese nuevo decir veraz, Foucault se lanza al segundo gran ejercicio de lectura de 1983: tras el *Ión* de Eurípides, la carta VII de Platón. También con ella se superará pronto el marco estricto de una descripción histórica de las modalidades de la *parrhesía*; apoyado en esa lectura, Foucault determinará, a partir de una interpretación asombrosa de Platón, la identidad misma de la empresa filosófica. En 1981 (clase del 18 de marzo), ya había planteado el problema de la relación entre el discurso filosófico y la realidad. Clásicamente, recordaba, se considera que la filosofía refleja, enmascara o racionaliza lo real. El ejemplo preciso de los grandes textos filosóficos del período helenístico sobre el matrimonio permitía, a su juicio, reconsiderar dicha relación: en efecto, la filosofía puede definirse como una empresa de elaboración y proposición teóricas de posturas subjetivas aptas para estilizar ciertas prácticas sociales. En 1983, Foucault planteará de otra manera el problema de lo "real" de la filosofía. Mediante ese término, no se trata a su criterio de entender un referente extralingüístico cualquiera, sino aquello con lo cual una actividad debe enfrentarse para dar pruebas de su verdad propia. La carta VII le permite definir ese real, cuando Platón explica los motivos de su viaje a Sicilia. Ella nos informa de que la actividad filosófica no debe limitarse al solo discurso, sino someterse a la prueba de las prácticas, los conflictos y los hechos. Lo real de la filosofía se encontrará en esa confrontación activa con el poder. La filosofía halla un segundo real en una práctica continua del alma. En efecto, siempre de acuerdo con esa carta VII, no podría comprendérsela como sistema constituido de conocimientos (*mathémata*), y es en cambio práctica de sí, ejercicio continuo del alma. Foucault vuelve a dar aquí con caminos ya tomados en 1982. Pero puede al mismo tiempo responder con ello a las famosas lecturas de Derrida en que se denuncia el "logocentrismo" de Platón. Para Foucault, efectivamente, no encontramos en este último un rechazo platónico de la escritura que se efectúe en nombre del puro *logos*, sino un trabajo silencioso de sí sobre sí mismo, que descalifica la totalidad del *logos*, sea escrito u oral. Esta crítica de las grandes tesis derridianas proseguirá en marzo con el análisis del *Fedro*, cuando Foucault muestre que también en él la línea divisoria esencial no pasa entre lo escrito y lo oral sino, para retomar los términos del manuscrito, entre "un modo de ser lo-

gográfico del discurso retórico y un modo de ser autoascético del discurso filosófico".<sup>28</sup> Para terminar, el examen preciso de los "consejos" políticos circunstanciados dados por Platón a los amigos de Dión al final de la misma carta VII permite a Foucault reconsiderar la figura platónica del "filósofo rey". Se niega a ver en ella el tema de una legitimidad por el saber, como si la ciencia filosófica pudiera, en virtud de su superioridad especulativa, informar la acción política. Lo que debe coincidir es, antes bien, un modo de ser, una relación de sí consigo: el filósofo no tiene que hacerse reconocer pretensiones políticas debido a sus competencias especulativas; se trataría, mejor, de poner en juego el modo de subjetivación filosófica dentro del ejercicio del poder. En una entrevista de abril de 1983 realizada en la Universidad de California en Berkeley, Foucault prolonga esos análisis al negarse a comparar las "teorías" de los intelectuales según el parámetro de sus "prácticas políticas": "la clave de la actitud política personal de un filósofo no hay que pedirla a sus ideas, como si pudiese deducirse de éstas, sino a su filosofía como vida, a su vida filosófica, a su *ethos*".<sup>29</sup>

Las dos últimas clases de 1983 en el Collège de France ya dan señales de lo que ocurrirá en 1984. En ellas, Foucault estudia sucesivamente la *Apología*, el *Fedro* y el *Gorgias* de Platón. El análisis de la *Apología* se retomará en 1984, apoyado por el del *Fedón* y el *Laques* (y también del *Critón*, aunque en menor medida). Pero si bien se repite el texto, la perspectiva ya no será la misma: en 1984, Foucault describirá la *parrhesía* socrática como puesta a prueba ética de la vida propia y la de otro por una palabra de verdad. Se tratará entonces de plantear el problema de la "verdadera vida".

Pero en 1983 Foucault se dedica sobre todo a construir la oposición entre filosofía y retórica en el marco de lo que denomina una "ontología de los discursos".<sup>30</sup> En la *Apología*, por su carácter directo y sin rodeos, el decir veraz filosófico se opone a la retórica judicial. Con el *Fedro*, el acento se pone en las implicaciones de un decir veraz filosófico completo (una iniciación ontológica auténtica, una metafísica del lazo del alma con el Ser), que denunciaría de antemano las imposturas de la retórica. Para terminar, el *Gorgias*, de manera

<sup>28</sup> Michel Foucault, manuscrito de la clase del 2 de marzo de 1983.

<sup>29</sup> Michel Foucault, "Politique et éthique: une interview", en *Dits et écrits, op. cit.*, vol. 4, texto núm. 341, pp. 585 y 586 [trad. esp.: "Política y ética. Entrevista con Michel Foucault", en *Archipiélago. Cuadernos de Crítica de la Cultura*, 22, otoño de 1995, pp. 121-126].

<sup>30</sup> Cf. *supra*, clase del 2 de marzo, primera hora.

más clásica, establece para Foucault el divorcio entre una *parrhesía* socrática como puesta a prueba del alma (psicagogia) y, con Calicles, un arte retórico alimentado por una ambición política.

### 3. MÉTODOS

El examen de los textos griegos siempre es riguroso y muy analítico. El manuscrito de 1983 muestra en los márgenes pasajes en griego retraducidos, lo que indica la importancia y la meticulosidad de ese trabajo en íntima cercanía con el texto original. La mayoría de las veces, al dictar su curso, Foucault sigue el texto escrito e improvisa muy poco. Sólo los manuscritos de las últimas clases, con referencia al *Fedro* y sobre todo al *Gorgias* de Platón, incluyen extensos desarrollos que, por falta de tiempo, no se transmitirán al público. En 1983 se percibe más que antes que Foucault da cuenta de trabajos en curso: a veces anda a tientas o vacila, otras veces esboza y arriesga síntesis. Con frecuencia, la impresión de participar en la gestación de una investigación es muy fuerte, y el tono nunca es dogmático (Foucault multiplica los “creo”, “podríamos decir”, “parece que”, “tal vez”). Esta dimensión de laboratorio de ideas, de globos de ensayo teóricos, de caminos trazados, se adaptaba en definitiva bastante mal a las condiciones que el Collège de France ofrecía a Foucault: un muy vasto público silencioso, cautivado, dispuesto a recibir una palabra magistral en un recogimiento y una admiración sin fisuras. Ningún intercambio, ninguna discusión. Foucault se queja en muchas ocasiones de ese ambiente y de la actitud que éste le impone. Según dice, está condenado al “teatro”, a representar el papel del gran profesor, oficiante solitario desde su cátedra. En diversas oportunidades expresa su disgusto y habla de su voluntad de reunirse con estudiantes o profesores que trabajen en temas afines, con el objeto de poder intercambiar puntos de vista. Organiza encuentros y reserva salas para intentar reconstruir un pequeño grupo de trabajo. Esa nostalgia de una labor grupal volverá a hacerse sentir en 1984.

Foucault hace mención explícita de escasas fuentes críticas a las que, aquí y allá, haya podido recurrir para problematizar la *parrhesía*: cita el libro de Scarpat<sup>31</sup> y sobre todo los artículos de grandes enciclopedias o diccionarios de teo-

<sup>31</sup> Giuseppe Scarpat, *Parrhesia: storia del termine et delle sue traduzioni in latino*, Brescia, Paideia Editrice, 1964.

logía.<sup>32</sup> Sin embargo, nunca busca en esa literatura secundaria tesis y ni siquiera marcos interpretativos, sino únicamente referencias, muy pronto reelaboradas en el texto original y resituadas en el contexto de una problematización propia. Así, los comentarios de Eurípides, Tucídides y Platón son del todo originales. La manera de proceder es la misma que en 1982: comentarios de textos muy precisos, con gran atención al texto griego (en varias ocasiones corrige la traducción existente), redoblados por puntos de vista a menudo muy prominentes. Pero Foucault ya nos había acostumbrado a ese contraste marcado entre análisis minuciosos de algunas líneas de texto griego y una ampliación, una apertura súbitas hacia una historia secular de la subjetividad. Como dice en el transcurso de la segunda hora de la clase del 19 de enero: "Que lo esencial, lo fundamental de la historia pasa por el hilo delgado y tenue de los acontecimientos es algo, me parece, [a lo cual] hay que resolverse o, más bien, [que es preciso] afrontar con valor. La historia, y lo esencial de la historia, pasa por el ojo de una aguja". En términos generales, el método sigue siendo el mismo que había utilizado el año anterior con referencia al cuidado de sí: a partir de una noción (aquí, la *parrhesía*), señalar textos claves, describir las estrategias de uso, dibujar líneas de evolución o ruptura.

Sin embargo, el examen del *Ión* de Eurípides exhibe particularidades notables: en él, Foucault despliega un análisis estructural de la obra que desborda con mucho el marco inicial de estudio (la noción de *parrhesía*). Pone entonces a prueba una serie de grillas de lectura elaboradas por primera vez con la lectura del *Edipo rey* (tragedia varias veces comentada: en 1971, 1972, 1973, 1980 y 1981).<sup>33</sup> La progresión dramática se deja describir como una serie de encajes de fragmentos de verdad que se ajustan de a dos en dos (estructura del *symbolon*). Y la escena trágica misma se comprende como lugar de enfrentamiento

<sup>32</sup> Por ejemplo, Heinrich Schlier, "Parrêsia, parrêsiazomai", en Gerhard Kittel (comp.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, Kohlhammer, 1949-1979.

<sup>33</sup> Foucault propone un estudio de la tragedia en 1971 en el Collège de France (curso "La volonté de savoir"), en 1972 en Estados Unidos (seminario en Búfalo sobre "La volonté de vérité dans la Grèce ancienne" que incluye un análisis de la tragedia de Sófocles, y conferencia sobre "Le savoir d'Edipe" en la Cornell University), en 1973 (primero de los cursos dictados en mayo en Río de Janeiro sobre "La verdad y las formas jurídicas"), en 1980 (curso "Du gouvernement des vivants" en el Collège de France, clases del 16 y el 23 de enero) y en 1981 (primero de los seis cursos dictados en Lovaina en mayo, "Mal faire, dire vrai: fonctions de l'aveu").

de regímenes de veridicción<sup>34</sup> rivales (el decir veraz de los dioses, el de los hombres, etc.), de surgimiento de nuevas estructuras de veridicción (el testimonio judicial en *Edipo*, la imprecación y la confesión en *Ión*) y, por último, de descalificación (el saber tiránico en *Edipo*) o legitimación (el hablar veraz democrático en *Ión*) de una palabra política. Por otra parte, Foucault sigue en forma explícita las huellas de Dumézil para estudiar la figura de Apolo, dios de la voz, del oro y de la fecundidad. En 1984, esta vez a propósito del *Fedón* de Platón, volverá a dar participación en su curso a los estudios de Dumézil.<sup>35</sup>

#### 4. OBJETIVOS

El curso dictado en 1983 es particularmente valioso, y los estudios que encontramos en él no dieron lugar a ninguna publicación en vida de Foucault (las seis clases dadas en Berkeley en octubre de 1983, publicadas sin autorización luego de su muerte, coinciden de manera muy sucinta con lo que había encontrado su pleno desarrollo de enero a marzo).<sup>36</sup> Ya el curso de 1982 en el Collège de France (*La hermenéutica del sujeto*) había permitido mostrar que la problematización antigua de la sexualidad nunca debía ser otra cosa que un capítulo de una gran historia de las prácticas mediante las cuales un sujeto se constituye en y a partir de una relación determinada con la verdad (las técnicas de sí). Por su parte, el curso de 1983 deja entender hasta qué punto ese estudio histórico de las prácticas de subjetivación ética no desvía a Foucault de lo político.<sup>37</sup> En efecto, encontramos en el centro de ese curso la afirmación de una relación

<sup>34</sup> Es preciso señalar aquí que, de manera más amplia, en el primer curso dictado por Foucault en 1970 en el Collège de France, son las prácticas judiciales las que aparecen como matrices de veridicción.

<sup>35</sup> Interpretación de las últimas palabras de Sócrates ("Critón, debemos un gallo a Esculapio", en *Fedón*, 118a), sobre la base de Georges Dumézil, "*Le Moyne noir en gris dedans Varennes*": *sotie nostradamique*, París, Gallimard, 1984 [trad. esp.: *Nostradamus. Sócrates*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989].

<sup>36</sup> Michel Foucault, *Fearless Speech*, *op. cit.*

<sup>37</sup> Por medio de ese recentramiento en el estudio del pensamiento político griego, el curso de 1983 hace eco al primer curso de 1971 ("La volonté de savoir"), consagrado a las prácticas judiciales de la Grecia arcaica, y donde ya se propone el análisis de conceptos cruciales de la democracia ateniense como el de *isonomía*.

esencial y estructurante entre filosofía y política. Pero se la piensa de manera absolutamente original. Clásicamente, dicha relación adoptaba la forma de la "filosofía política": ya fuera la descripción de una ciudad ideal, regida por un conjunto de leyes perfectas (problema del mejor régimen), ya fuera la fundación en razón, la deducción metafísica o, de manera más modesta, el análisis conceptual de la relación política. Ya se ha dicho que su lectura de la carta VII de Platón había llevado a Foucault a hacer una reevaluación singular de esa relación. En efecto, con la política la filosofía tendría el encuentro con su "real": sólo puede hacer la prueba de su verdad en la confrontación con ella. Y esto significa que la filosofía no tiene que enunciar la verdad de la política, sino afrontar lo político para hacer la prueba de su verdad.

Para la filosofía, encontrar su "real" querrá decir, sea hacer jugar, en un campo político que por otra parte es autónomo, la diferencia de su palabra, de su discurso (ejemplo de la *parrhesía* de Pericles en Tucídides), sea informar la "voluntad política",<sup>38</sup> esto es, proponer elementos de estructuración de una relación consigo apta para suscitar la participación, la adhesión o la acción políticas.

En este aspecto, el curso de 1983 hace muy otra cosa que plantear el problema del "cuidado de los otros" luego de haberse planteado el año anterior el del "cuidado de sí". Se trata antes bien de comprender de qué manera el discurso filosófico occidental construye una parte fundamental de su identidad en el pliegue del gobierno de sí y de los otros: ¿qué relación consigo debe construirse en quien quiere dirigir a los otros y en quienes le obedecerán? Ese pliegue ya estaba en el núcleo de la interrogación kantiana sobre la Ilustración, tal como Foucault la había comprendido.

Los objetivos políticos del curso desbordan con holgura el contexto de su enunciación, aun cuando, retrospectivamente, no puedan dejar de destacarse coincidencias entre el tenor de los debates de la época y las posiciones teóricas defendidas por Foucault en lo concerniente a la relación entre la filosofía y la política.<sup>39</sup> Pero no es ese contexto el que esclarece sus posiciones: antes

<sup>38</sup> Clase del 16 de febrero, primera hora (la ilustración la proporciona a la sazón la figura platónica del filósofo consejero del príncipe).

<sup>39</sup> Desde mayo de 1981, la izquierda está en el poder en Francia y François Mitterrand ocupa la presidencia. A partir del viraje liberal de la política del presidente, comienza a deplorarse sin pérdida de tiempo que los "intelectuales de izquierda", no hace mucho tan activos en la impugnación, carezcan ahora de energía para hacer propuestas concretas o defender las nuevas reformas. En *Le Monde* del 26 de julio de 1983, Max Gallo, que por entonces aspira a suscitar un debate

bien, su lectura de los antiguos lo ayuda a problematizar un *ethos* político del que da pruebas en esos años. Si la filosofía debe indudablemente encontrar su real en una relación con lo político, dicha relación tiene que seguir siendo la de una “exterioridad reacia”.<sup>40</sup> La acción llevada a cabo por Foucault en Polonia a partir de diciembre de 1981 junto a la CFTD [Confédération Française Démocratique du Travail],<sup>41</sup> e incluso sus intervenciones en el debate francés de la época (trátase del asunto de los irlandeses de Vincennes<sup>42</sup> en agosto de 1982 o del problema de la seguridad social),<sup>43</sup> pueden servir perfectamente de ilustración de esa postura ética. Esta nueva manera de hacer política en función de las problematizaciones y no de los dogmas, y con una apuesta por las capacidades éticas de los individuos y no por su adhesión ciega a doctrinas,

---

sobre esas rupturas, publica un artículo dedicado al “silencio de los intelectuales”, en el cual, tras constatar “el resurgimiento de las ideas de derecha”, lamenta que un “amplio sector” de la nueva generación intelectual se haya “‘retirado’ al Aventino”, en el preciso momento en que la situación impondría la necesidad de reflexionar sobre la entrada del país en el camino de una “modernización” activa. Algunos días después, en el mismo diario, Philippe Boggio prolonga el debate (siempre con el mismo título: “El silencio de los intelectuales”) y señala: “Por el lado del Collège de France, del mundo de la edición o del CNRS [Centre National de la Recherche Scientifique] hay muy poca prisa por aportar su ladrillo al edificio de la izquierda en el poder, sobre todo cuando sopla el viento de la polémica con la oposición”. Como quiere evocar con ellos “sus relaciones con el Estado”, Boggio comenta que “algunos, como Simone de Beauvoir y Michel Foucault, se han negado a participar en esta encuesta” (Foucault, en efecto, no se consideraba blanco de esas críticas, en razón de sus numerosos compromisos concretos). Esos artículos aparecen en julio (habría que mencionar, para mayor abundamiento, la respuesta de Jean-Michel Helvig a Max Gallo aparecida en *Libération*, la de Paul Guilbert en *Le Quotidien de Paris*, etc.), bastante después, por tanto, de que Foucault dictara su curso en el Collège de France sobre la *parrhesia* política. Pero algunas de las clases podrían parecer una respuesta anticipada a esas críticas. Foucault no dejó de destacar, en efecto, que la función del filósofo no es decir a los políticos qué tienen que hacer. No tiene que legislar en lugar de ellos y ni siquiera presentarse como aval intelectual de su acción, como si su papel consistiera en apoyar con su saber los fundamentos sólidos de las decisiones de los políticos.

<sup>40</sup> Cf. *supra*, clase del 9 de marzo, primera hora.

<sup>41</sup> Sobre este punto, véase Daniel Defert, “Chronologie”, *op. cit.*, p. 60.

<sup>42</sup> Al respecto, véase Michel Foucault, “Le terrorisme ici et là”, en *Dits et écrits, op. cit.*, vol. 4, texto núm. 316, pp. 318 y 319.

<sup>43</sup> Sobre este aspecto, véase Michel Foucault, “Un système fini face à une demande infinie”, en *Dits et écrits, op. cit.*, texto núm. 325, pp. 367-383 [trad. esp.: “Seguridad social: un sistema finito frente a una demanda infinita”, en *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1991].

fue además el origen, en julio de 1983, de la "Academia Tarnier", grupo de personalidades amigas que se reunían para reflexionar sobre la situación política internacional.<sup>44</sup>

De manera más general, este curso constituye un aporte importante a los grandes debates teóricos sobre la democracia, y en términos aun más generales sobre el ser mismo de lo político. Con el ejemplo griego (de Tucídides a Platón) como punto de partida, Foucault expone con originalidad la tensión inherente a toda democracia: contra un fondo de igualdad constitucional, lo que la hace funcionar es la diferencia introducida por un decir veraz; pero, a cambio, la democracia constituye siempre una amenaza recurrente para ese decir veraz. Lo vemos en este curso: Foucault no forma parte del campo de los detractores cínicos de la democracia ni de sus turiferarios ciegos. Simplemente la problematiza.

Una de las dimensiones más sorprendentes del curso obedece quizás a la manera como Foucault afirma en él, con mucha claridad y serenidad, su relación con la filosofía como palabra de verdad, libre y valerosa. Podemos considerar aquí el movimiento general del curso. Con Kant, Foucault había partido de una nueva definición de la filosofía moderna: era moderna la filosofía que aceptaba pensar, no sobre la base de una reflexión sobre su propia historia, sino de una convocatoria por el presente. ¿Qué es lo que hoy nos convoca a pensar? Esta interrogación sobre aquello que debe ser objeto de reflexión en la materia del presente, en cuanto nos convoca a pensar y en cuanto esa convocatoria forma parte de un proceso que el pensador cumple y en el que participa, había sido definida por Foucault como punto de apertura de una filosofía propiamente moderna, en cuya tradición él mismo quería inscribirse.

El estudio de la *parrhesía* antigua lo lleva a la descripción paciente de un decir veraz filosófico, de una palabra viva que anuda interpelación valerosa al poder y provocación ética, de Pericles a Platón. Al final del trayecto,<sup>45</sup> Foucault constata que lo propio de la filosofía moderna, esta vez desde el *cogito* cartesiano que rechaza las autoridades del saber hasta el "*sapere aude*" kantiano, consiste sin duda en una reactivación de la estructura parresíastica. Ese puente tendido por primera vez entre la filosofía antigua y la filosofía moderna puede por fin dar acceso en Foucault a una determinación metahistórica de la actividad filo-

<sup>44</sup> Sobre el particular, véase Daniel Defert, "Chronologie", *op. cit.*, p. 62.

<sup>45</sup> Se trata de la primera hora de la clase del 9 de marzo.

sófica: es el hecho de ejercer una palabra valerosa y libre que destaca continuamente en el juego político la diferencia y el filo de un decir veraz, y que aspira a perturbar y transformar el modo de ser de los sujetos.

Mi agradecimiento a Daniel Defert por su generosidad constante y a Jorge Dávila por su magnanimidad.

## ÍNDICE DE CONCEPTOS

- Acoplamiento  
 (– discurso de razón y discurso de verdad): 150, 151.  
 (– oráculo y lira, – del canto y el oráculo): 136, 137 [Dumézil].
- Adulación: véase retórica.  
 (–: categoría del pensamiento político [antiguo]): 308, 309.  
 (discurso de –, demagógico): 193.  
 (la – como analogía del decir, *homología sin éunoia*): 376, 377.  
 (la – como mala imitación, mal doble de la *parrhesía*): 308-312, 315 [Plutarco, Epicteto].  
 (la – como modo de ser del logógrafo): 341 n.; véase escritura.  
 (teoría de la – en Sócrates y Platón): 308, 309 [Gorgias, Fedro].  
 (– y *parrhesía amathés*, no ajustada a la verdad): 69, 179, 180.
- Adýnatoi*, los impotentes: 168; véase clasificación de los ciudadanos. [Eurípides, *Ión*].  
 (odio de los –): 168.
- Agonístico/a  
 (campo – [en la ciudad]): 169, 306.  
 (discurso –): 147, 148.  
 (espacio –): 374.  
 (estructura – de la *parrhesía*): 73, 74, 169.  
 (juego – [en la vida política]): 122, 236;  
 (juego – tradicional en un sistema convertido en igualitario): 374; (la retórica como juego –): 374.  
 (mundo –): 373.  
 (relación de tipo – *versus* relación de *básanos*): 374, 375.
- Ágora  
 (desplazamiento de los problemas políticos del – a la *ekklesia*): 220; véase monarquías helenísticas.  
 (los cínicos, hombres del –): 300.  
 (– y *ge*, en oposición): 180; véase *autourgós*.
- Aidós*, “reserva” (el respeto) de los gobernados por los gobernantes, y de los gobernantes con referencia a sí mismos: 284, 352.
- Ajuste  
 (buen – *politeia/parrhesía*, de la democracia con el decir veraz, entre democracia y verdad): 184-187, 190-192 [Pericles, Tucídides].  
 (mal –): 191-193 [Demóstenes, Isócrates]; véase *parrhesía*.  
 (– regulado de las veridicciones): 131 n.  
 (– universalidad/orden público): 55.
- Alétheia*, verdad: 335 n.  
 (relación inversa entre – y *pathos* en *Ión* y *Edipo rey*): 130; véase Luciano.
- Alethés logos*: 212; véanse discurso verdadero, de verdad, *parrhesía*, verdad.

Aleturgia, descubrimiento, develamiento de la verdad: 98, 99, 130, 150.

(- del nacimiento): 102-106. Véase *logos étymos*.

Alma(s)

(acción de la *parrhesía* sobre el - de los ciudadanos): 217, 218.

(acción de un - sobre otra): 374, 375.

(*análogon* entre Estado democrático y - democrática): 210, 211 [Platón]; véase mala *parrhesía*.

(ascesis del - sobre sí misma): 340.

(conducción de las -): 362, 369, 370, 372.

(conocimiento de la verdad y práctica del -): 340.

(contemplación del - por sí misma): 251.

(cualidades necesarias para la vida del -): 369 [Gorgias].

(- de buena calidad: afinidad del - con *to pragma*): 260.

(- democrática [y ausencia de discernimiento]): 210-212;

(- y anarquía): 211; véase deseos.

(el - del príncipe, lugar de la relación filosofía/política): 300, 301, 303, 304 [Kant/Platón].

(el - y el conocimiento del Ser): 339, 340 [Fedro]; véase psicagogia.

(el - y el cuerpo): 282, 284, 285.

(el - y el *logos*): 375, 376.

(el -, lugar de la *episteme*): 259.

(formación del -, gobierno del - del individuo, de los ciudadanos, del príncipe): 23, 64, 199, 204-206, 210, 211, 216, 237, 356, 300-304, 309; (- del individuo y *logos alethés*): 211, 212.

(formas de las que el - es capaz): 339, 340.

(guía de las - individuales): 217.

(inmortalidad del -): 282.

(luz, *phos*, dentro del -): 256, 257 n., 258 n.; véanse "chispa", *tribé*.

(medicina de las -): 60 n., 61 [Galeno].

(prueba de un - por otra, contra otra): 217, 218, 370, 371, 374, 375;

véase *básanos*; (prueba de las - en Sócrates y en los cínicos): 384.

(transformación del - y retórica de la confesión): 365.

(transmisión de la *parrhesía* de un - a otra): 217, 218.

(vínculo del - con la verdad, el Ser, el Otro): 370 [Gorgias].

(vuelo del -): 340 [Fedro].

Amo y maestro de sí, de sí mismo: 279;

(- de [su] imperio como de sí mismo: deber del monarca): 304.

Analítica

(- de la razón): 47.

(filosofía - de la verdad, - anglosajona, *versus* ontología del presente): 38, 39.

Anarquía

(- del deseo, de los deseos, en el alma democrática, en la ciudad): 211, 212; véase mala *parrhesía*.

Apotegma, *Apophthegma*, "espartano", laconiano: 335 [Platón, Fedro; Plutarco].

Arbitraje, *diáita* [régimen médico], árbitro, *diáitetés*: 286, 288, 289 [Aristóteles; Platón, Leyes].

Aristocracia: 42, 43, 162, 226 [Platón, Vico]; (- casi nietzscheana): 373, 374.

Arte de gobernar: 231; (genealogía del -): 207 n.; (- en el siglo xvi): 23, 85, 86, 191 n.; véase *logos y/más ergon*.

- Arte oratoria: 335, 336 n.
- Asamblea (del pueblo, *boule*), *ekklesia*: 87, 88, 115 n., 176-178, 181, 185-187, 189, 191, 192, 200-204, 208, 214, 322, 323 [Sócrates], 355, 356.
- Ascendiente  
 (– del parresiasta valeroso sobre el alma del príncipe o sobre la asamblea): 191, 202, 203, 210-212, 325, 345, 346, 478.  
 (juego del – y de la superioridad, polo del – y toma de la palabra): 183-186; véase rectángulo de la *parrhesia*.  
 (– moral o social, de algunos y diferencia en la democracia): 170, 187-191, 199, 218, 228, 236, 306, 307; véase discurso verdadero.  
 (– pervertido): 193, 194, 211, 212 [Isócrates, Plutarco]; véase mala *parrhesia*.  
 (– y riesgo de muerte): 287, 326, 346.
- Ascendientes, padres (falta moral de los –): 175, 363; véase confesión.
- Ascesis, *áskesis*  
 (la filosofía como –): 206, 230, 358, 359; véanse alma, *synousia*; véase también *máthesis*.
- Ascetismo cristiano: 347, 351, 352.  
 (–: renuncia al mundo, y ya no dominio de sí): 353.  
 (– y práctica de la penitencia): 364, 385 [san Cipriano].
- Asuntos de la ciudad, asuntos públicos: 118, 119, 168, 186, 188, 227 n., 233, 384, 385; véase *prágmata*.
- Aufklärung*, Ilustración: 19-56, 301, 355 [Federico de Prusia, Mendelssohn].  
 (– e historia de la razón): 37, 38. (el momento de la –, la era de la –): 43, 54.
- (lazo de pertenencia entre crítica y –): 47-49.
- (– mendelssohniana), (– y *Haskalá*): 25-28.
- (la –, proceso cultural autodesignado que inaugura la modernidad europea): 24, 25, 31-33, 38.
- (la –, redistribución de las relaciones entre gobierno de sí y gobierno de los otros): 48, 49.
- (– *versus* tolerancia): 53.
- (– y revolución): 38, 39.
- Ausgang*, salida (del hombre del estado de minoría de edad): 42, 43, 53, 54 [Kant].
- Autocracia  
 (democracia o –): 207, 214, 215, 275, 307, 308, 311; (paso de la democracia a la –): 191 n., 207; véanse alma del príncipe, ascendiente.
- Autocrático (gobierno, poder, régimen –): 199, 204, 206, 214, 215, 271, 272, 274, 275; véase *parrhesia* autocrática.
- Autoctonía: 94.  
 (–, arraigo territorial y ejercicio individual de la *parrhesia*): 123.
- Autourgós*, labrador  
 (–, referencia política positiva de Eurípides): 177, 180, 181 [Orestes].
- Básanos*, prueba del alma: 289, 361, 374, 375, 377; véanse alma, *homología*, *tribé*.
- “Chispa”, resplandor: 142, 143, 256 n., 257 n., 258 n.
- Cínico(s) (el/llos) [Diógenes el –, Diógenes Laercio, Séneca].

- (desnudez del -): 351, 352 [Epicteto].  
 (la predicación de tipo - y estoico): 349.  
 (lugar del decir veraz de los -: el ágora): 312, 351, 352.  
 (riesgo corrido en el enunciado de la verdad, ausencia de temor en el -): 352, 353; véase *parrhesía* filosófica.
- Cinismo/platonismo (polaridad): 294.
- Ciudad(es)  
 (armonía de la -): 251; (armonía, *symphonia*, entre las -): 279; véase *phoné*.  
 (clase media en las -): 116 n. [Eurípides].  
 (conducción real de las grandes -): 230 [Platón, carta v]; véase *logos* y *l* más *ergon*.  
 (constitución de la -, organización institucional de la -): 215, 216, 239, 271; véase *politeia*.  
 (- de los jonios: Atenas): 93, 94 [Aristóteles, *Ión*].  
 (decadencia de las -): 220; véase monarquías helenísticas.  
 (- democrática): 87, 187-189, 190, 197, 207-209 [Polibio], véanse *isegoría*, *isonomía*, *politeia*; (mala - democrática): 210, 211, 224-227; véanse ajuste, anarquía.  
 (derecho de -): 179; (derecho fundamental: derecho de hablar a la -, derecho de decir la verdad en la -): 98, 124, 169, 170, 183, 184 [Eurípides, Polibio].  
 (elogio de la - hecho por Pericles): 187, 188; véase *isonomía*.  
 (- griega como unidad política, *mía polis*): 274, 275.  
 (- ideal): 205, 216, 217, 333, 334; (juego de la - ideal): 264; (- y relación con el *logos*): 230, 231.  
 (- oligárquica): 208, 209.  
 (papel pacificador del filósofo en la -): 205; véase *parresíasta*.  
 (poder sobre la -, decir veraz oracular y discurso de verdad): 149, 150, 160.  
 (primera fila o primer rango, *proton zygón*, en la -): 116, 121, 122, 129, 167-169, 185, 186, 306, 325; véanse juego agonístico, justa, *politeia* [Eurípides].  
 (terapéutica de la -): 242, 243, 365, 366; véanse árbitro, consejero político.  
 (vigilia de, vigilia sobre la -): 331.
- Ciudadanía  
 (constitución de la - y de los derechos correspondientes): 208; (derecho de -): 115; (derecho de palabra constitutivo de la -): 162, 163, 174, 175; (falta de derecho a la -): 115, 116, 121; véase pertenencia.  
 (- de fecha reciente y *parrhesía*): 193, 197-199 [Isócrates]; véase *isegoría*.  
 (democracia y -): 183.  
 (- legal en la Atenas posterior a Pericles): 123 [Aristóteles, Eurípides].  
 (- y nacimiento): 115.
- Ciudadano(s)  
 (acceso de los - a la palabra): 162, 163; véanse pertenencia, estatus.  
 (categorías de - en Atenas: *khrestói*, *dynámenoi*, *sophói*): 116-118 [Eurípides, *Las suplicantes*].  
 (clasificación de los -: *adýnatoi*, *sophói*, *dynámenoi*): 168, 169 [Eurípides, *Ión*].  
 (- con todas las de la ley, de pura cepa): 179.  
 (estatus de - y *parrhesía*): 122, 123, 169-174.

- (masa de los – de derecho, *plethos*):  
117, 118, 222; (– y no –): 89;  
(– “de nombre”, no – “de hecho”):  
115 n.
- (necesidad de –): 115.
- Coincidencia: véase real de la filosofía  
[Platón, *República*, carta v].  
(– deseada entre filosofía y ejercicio  
del poder): 228, 296, 297.  
(– *versus* correlación, intersección entre  
filosofía y política): 297, 299-304.
- Conciencia  
(– de la falta y maldición trágica):  
174, 175.  
(– de la vocación, *Beruf*, de pensar  
por sí mismo): 50 [Kant].  
(director de –, *Seelsorger*, a modo de –,  
*Gewissen*): 46-48 [Kant]; véase  
dirección de conciencia.  
(libertad de – y religión): 27, 28  
[Kant, Mendelssohn].  
(sustitutos de la – moral: el libro, el  
director de –, el médico): 46, 47.  
(– y *parrhesia* moral): 166.
- Confesión: 98, 126, 132, 134, 135, 153,  
154 [*Ión*, *Hipólito*]; véase falta.  
(– blasfematoria y – acusadora): 126;  
véase grito.  
(– confidencia, – canto de ira,  
– diálogo): 154.  
(– de Creúsa, confesiones de Fedra):  
151-153, 173 [*Ión*, *Hipólito*].  
(doble –): 126, 153, 154.  
(juego de la falta y la – y el castigo):  
368, 369.  
(la – platónica, como prefiguración  
de la confesión cristiana):  
364, 365.  
(la –, proclamación de injusticia):  
147, 151; (– imprecación,  
recriminación): 151.
- (práctica de la – entre los epicúreos):  
350.  
(retórica de la – en un escenario  
judicial): 365, 366 [Sócrates].  
(vergüenza de la – de la falta): 106,  
107, 151, 155.  
(veridicción de la –): 164, 165; véase  
decir veraz.
- Conocimiento  
(– de sí): 60, 61.  
(los cinco grados del –): 259-261  
[Platón, carta vii].  
(teoría platónica del –): 253-261;  
véase elementos.
- Consejero, *symoulos*  
(cuestión del – del emperador en  
Roma): 349.  
(– filósofo: función persuasiva):  
242-245, 247, 275, 276.  
(– médico: diagnóstico): 272-275;  
(– de un hombre enfermo): 241, 242.  
(– político: papel, estatus, tarea): 233,  
234, 243, 244, 267;  
(– y nomoteta): 238-244 [*Leyes*].
- Consejero del príncipe: 86, 191 n., 199,  
\* 206, 207 n., 267.  
(–: figura, función, papel, estatus):  
267, 322, 323.  
(teoría del –): 234, 235.
- Consejeros (los) de Ciro: *parrhesia*  
y *philia*: 212-215.
- Consejo, *boule*  
(Sócrates contra la mayoría del –):  
323, 324.
- Consejos, *symbolé*  
(de Pericles): 185, 186, 190, 269, 270;  
(– de paz): 193 [Tucídides].  
(del pedagogo a Creúsa): 155, 156,  
160 [*Ión*].
- Consejos platónicos: 233, 234, 290, 291,  
297.

- (– a Dionisio, a Ión, a los amigos de Ión): 81, 82, 225, 226, 268-270, 278-283, 294, 295, 298.
- (– a un príncipe): 242, 243, 267;  
(– al príncipe): 285, 286 [*Leyes*].
- (– coyunturales [guerra civil] y con referencia a principios): 288.
- (forma, naturaleza, contenido de los –): 268.
- (–: formación moral de los gobernantes): 283.
- (– indicadores de la relación filosofía/política): 267, 293, 294.
- (– moralizadores, morales): 268-271, 279 n.
- (– nomotéticos): 285, 286 [*Leyes*].
- (– particulares al príncipe, individuales a los ciudadanos, al pueblo): 311.
- (– políticos [fuera del campo político]: imparcialidad): 221, 275, 286, 287 n., 324; (– decepcionantes): 293.
- (– políticos de un filósofo a un tirano): 224, 225.
- (– políticos y práctica médica): 241, 243-245 [*República, Leyes, carta VII*].
- (teoría del – político): 225, 226.
- (– *versus* opiniones antiplatónicas de Diógenes el Cínico): 295.
- (– y *parrhesía*): 284-286, 290, 291, 310.
- (– y promesa de escucha): 246.
- Constitución de la ciudad: 169-171, 181, 222, 223, 244; véase *politeia*.
- (– ateniense, de Atenas): 93, 94, 97-99, 115 n., 117, 118 n., 178, 181 n., 325 [Diomedes, Taltibio, Terámenes; Aristóteles, Eurípides, Ión; Pseudo Jenofonte].
- (– democrática de los aqueos): 162, 170; véanse *isegoría, isonomía, parrhesía* [Polibio].
- (– democrática y *parrhesía*): 184, 188 [Tucídides].
- (– ideal y *parrhesía*): 206, 207.
- (– justa: del reino de Ciro): 212, 214, 215 [Platón, *Leyes*].
- (pluralidad de las constituciones y *phoné*: a cada uno su voz en el cuerpo político): 221-224, 238-240, 244, 278 n.; véase decir veraz [carta v], *versus* adulación, imitación.
- (– política que impide toda guerra ofensiva): 36, 37 [Kant].
- (– y regímenes confiables, *pistáti*): 273.
- (– y temas hipocráticos, analogías médicas): 338, 339.
- Constitución de los modos de ser del sujeto: 19, 20, 57, 58; (– del sujeto por sí mismo): 358, 359; véase filosofía.
- Coraje, valor  
(de la verdad, libre –, verdadero – y riesgo): 178-180, 184, 187, 191 n., 312, 345, 346, 350, 353, 356, 358; véase *parrhesía* filosófica [Diógenes Laercio; Platón, Sócrates].
- (– militar y cívico, valeroso, *andreios*): 178-180, 358; véase *parrhesía* democrática [Pericles].
- Véase rectángulo de la *parrhesía*.
- Corrupción (accesibilidad a la –): 189, 190 [Tucídides].
- Crítica, crítico  
(– analítica y ontología de la actualidad): 38, 39.
- (aparición en el siglo XVIII del discurso – en el orden de la política): 86.
- (– de la retórica e imitación): 361, 362.
- (– de las prácticas pastorales [siglo XVI]): 354.

- (desplazamiento de la – platónica): 207 n.; véase encrucijada platónica.
- (diagnóstico y –: – del ejercicio del poder [Antigüedad]): 274; (la filosofía considerada como – social): 296, 348.
- (–, fracaso: vertiente positiva): 253.
- (interrogación – y *Aufklärung*): 38, 39; véanse *Ausgang*, salida del estado de minoría de edad.
- (juicio, opinión – *versus* empresa de persuasión): 72 [Dión].
- (la cuestión del lugar de la –): 192 [Isócrates].
- (la obra – de Kant): 37-39, 47-51. Véanse también decir veraz, filosofía.
- cultivo de sí
- (la edad de oro del –): 59.
- Daimon*, genio: 66 n. [Plutarco].
- (doble papel del –): 323, 324, 329, 330 [*Apología*].
- Decir la verdad, deber y derecho de – intrínsecos al ejercicio del poder: obligación de verdad y ejercicio peligroso de la libertad: 52, 53, 60, 61, 83, 84, 305-307, 363.
- Decir todo, decir la verdad/el decir veraz, hablar franco: véanse confesión, *parrhesía*, parresiasta, verdad.
- Decir todo lo que corresponde en materia de verdad: obligación del maestro (con el discípulo): 64.
- Decir todo, toda la verdad: 59.
- Decir veraz
- (ajuste de la democracia y del –): 187, 188, 191.
- (– al margen de toda *tekhné*): 318 [*Apología*].
- (– cristiano): 351, 364.
- (– de la confesión): 106, 107, 363, 364.
- (– del oráculo): 106, 107, 124, 125; véase oracular.
- (dramaturgia del –): 99, 101 [*Edipo rey*, *Ión*]; véase aleturgia.
- (imitación del –): 193; véase retórica.
- (irruptivo): 79; véanse enunciado parresiástico, riesgo.
- (– político): 98, 99, 124, 125, 228, 311, 312; (en el campo político): 265 n., 307; (– y riesgo de muerte): 74, 75.
- (serie de los tres decires veraces: oráculo/confesión/discurso político): 98, 99, 106, 107.
- (– y doble de sombras): 164.
- (– y procedimientos de gobierno): 58.
- Democracia: 87 n., 161, 162, 169, 170 [Polibio], 184-187, 188 n. [Tucídides], 191, 192 [Isócrates], 198 [Polibio], 203, 204, 233, 236, 275; véase ciudad democrática.
- (–: ateniense): 160, 162, 163, 171, 322, 323.
- (buena –, *alethiné demokratía*): 181, 184, 185, 188-191; véase buen ajuste.
- (–: definición morfológica): 162, 163.
- (distribución concreta de la autoridad política en la –): 117, 160, 188.
- (– e *isonomía*): 208, 209.
- (ejercicio del poder, *dynasteia*, en la –): 170-172.
- (elementos internos, constitutivos de la –: *eleuthería*, *isonomía*, *isegoría*): 162, 163, 208, 209.
- (génesis de la –: paso de la oligarquía a la –): 207, 208 [Platón, *República*]; véase también encrucijada platónica [Sócrates].

- (gran circuito de la -, articulación *politeia/parrhesía*): 188.
- (la cuestión de la pedagogía en la -): 206.
- (-: lugar de la *parrhesía*): 307, 308.
- (mala -): 211, 323; véanse desaparición de la diferencia, mal ajuste, mala *parrhesía*.
- (paradoja de la aparición y la muerte del discurso verdadero en la -), (relación *dynasteia/politeia*): 194, 195, 228 [Sócrates].
- (problema *parrhesialisegoria* en la -): 198, 199; (*parrhesía, isegoria, politeia* en la -): 306, 325, 326.
- (proyectos de reforma contra la - o la demagogia atenienses): 181 [Terámenes].
- (- y autocracia): 190 n.; véase parresiasta, (-: méritos recíprocos): 206.
- (- y guerra del Peloponeso): 226.
- (- y monarquía): 206.
- (- y opinión común): 209, 210.
- (- y *parrhesía*, lazo de pertenencia circular, lazo peligroso entre): 166-168, 181, 184, 185, 191-193, 203, 205, 206, 306, 307 [Sócrates]; (problema del decir veraz en la -): 167, 201, 202; véanse *parrhesía* democrática, rectángulo de la *parrhesía*.
- Democrático (el hombre) y el uso del *logos alethés*: 211, 212.
- Derecho(s)
- (- absoluto de la filosofía sobre el discurso político): 228 [Platón]; (cuestión del acceso al poder de "quienes filosofan rectamente"): 301, 302.
- (condiciones del ejercicio del -): 174.
- (- de fundar el -): 45, 46, 113, 114.
- (- de voto en la Atenas posterior a Pericles): 123.
- (estructura de igualdad entre - y deber: para el *demos*, e intrínseca al ejercicio del poder): 74, 87, 88, 98, 128.
- (-, poder, estatus, en función del nacimiento): 163, 164.
- (principios internos del -): 37.
- (reparto igualitario del -) (*isonomía, isegoria* en democracia): 208, 209, 376, 307 [Pericles]; véase *parrhesía* democrática.
- (- y filosofía): 33, 167, 169, 170, 300 n., 301, 302, 331, 338.
- (- y opresión): 148, 149.
- Véanse aleturgia, ciudadanía, democracia, oligarquía.
- Derecho de palabra: constitucional, estatutario, jurídico, de hablar libremente, derecho político, de ciudadanía: 89, 114, 121, 169, 170 [Polibio], 183, 184, 198, 199, 305, 306.
- (transmisión por línea materna y no matrilineal del -): [caso de Ión] 88, 89, 114, 115 n., 125 [Aristóteles, Eurípides, Pericles].
- Derechos ancestrales: 129, 193; véanse pertenencia al suelo, nacimiento, poder.
- Descripción (orden de la) y orden de la prescripción: 44, 49 [Kant].
- Deseos necesarios y deseos superfluos: 211 [Platón]; véase anarquía.
- Destino (*tykhe*): 120, 130, 167 [Dión, Juto].
- Diferencia(s)
- ("pequeñas -" [progresión de lo justo a lo injusto]): 336, 337 [Fedro].

- (desaparición de la – del decir veraz y opinión de la mayoría): 193, 194; véase mala *parrhesía*.
- (– entre *isegoría* y *parrhesía*): 164, 172.
- (– jerárquicas, compensadas por la *philia*): 214, 215 [Platón].
- (– no esencial entre democracia o tiranía en la experiencia de Sócrates): 324.
- (– por el surgimiento del decir veraz en el juego de la democracia): 194, 195; (– y proceso de gubernamentalidad): 217, 218; véase ascendiente.
- “Digresión”: 258; véase escritura.
- Dikhómýtha*, palabras dobles o dúplices: 178 [Eurípides, Taltibio].
- “Dinástica del saber”: 171 n.
- Dirección de conciencia: 58, 59, 62, 82, 91, 371.
- Discurso agonístico: 147, 148; véase grito.
- Discurso filosófico: 30, 150 n., 228, 270, 296.
- ([modo de ser] autoascético del –): 341 n.
- (*dýnamis* del –, prueba de sí mismo): 331; (*logou dýnamis*): 339.
- (*homología* de/entre discurso y coincidencia): 375, 376.
- (– y discurso retórico): 316, 321, 332, 341 n., 357.
- (– y persuasión): 71, 331.
- Discurso político: 23, 85, 89, 98, 126, 150, 151.
- (la matriz del –: acoplamiento del discurso razonable y el discurso del débil): 150, 151; véase decir veraz.
- Discurso verdadero, filosófico/político (el –, de verdad, veridicción): 168, 169, 297, 298, 303, 304, 320; (dramática política del –): 85, 86; (– y proceso de gubernamentalidad): 193, 194.
- (discurso de verdad: dialéctica y pedagogía): 357.
- (finalidad y estrategia del –): 70, 334.
- (lo real del discurso filosófico: *logos y ergon*): 230, 231, 237, 238, 240, 299, 300; (– y práctica política): 301, 302.
- (paradoja de la aparición y la muerte del – en la democracia): 195.
- (–: discurso de verdad dirigido al alma del príncipe): 23, 30, 31, 300; (restricción de la libertad del discurso político): 89.
- Véase también prácticas discursivas
- Dynasteia*:
- (problemas de la –, distintos de los problemas de la *politeia*): 170-172, 178, 220 [Platón].
- (–, reservada a los *autourgói*): 180, 181 [Eurípides].
- Dynastéuontes* (los) y la filosofía: 228.
- Ejercicio(s)
- (– de la filosofía y – del poder): 228, 229.
- (– de la palabra que persuade): 122.
- (– de la *parrhesía*): 344 *passim*.
- (– de la religión, – privado): 26, 27 [Kant, Mendelssohn].
- (– del discurso filosófico como tarea): 241.
- (– del juego político como campo de experiencia): 171.
- (– del poder [político, de la política]): 27, 98, 99, 121, 122, 128, 129, 171, 180, 181, 195, 206, 208, 294-296, 298-300.
- (el – más elevado de la libertad, – peligroso, del decir veraz,

- del discurso verdadero, de la verdad): 83-85, 168, 170, 171, 183, 184, 191.
- Ejercicio de sí mismo: 61; (- del otro): 358.
- Ejercicio práctico de la filosofía en sus prácticas: 228, 252, 260, 263, 264, 346.
- Elementos del conocimiento de las cosas (*ónoma, logos, éidolon, episteme* incluidos *orthé doxa* y *nous*), formas, niveles de conocimiento: 258, 259 [carta VII]; véase conocimiento.
- Eleuthería*, libertad  
(-, *philia, koinonía* en el Imperio Persa [de Ciro]): 213, 214 n., 215 [Leyes].  
(-: remite a la independencia nacional y la libertad interna): 162, 209 n. [República].
- Elocuencia político-judicial: 317-319; véanse oradores, retórica.
- Encrucijada platónica: 207.  
[Enseñanza] hipocrática: 338.
- Entusiasmo revolucionario: 56 [Kant]; véase revolución.
- Enunciado parresiástico: aquello por lo cual el sujeto hablante se liga a la enunciación: 79, 80; véase pacto.
- Enunciado parresiástico y enunciado performativo: 77-84.
- Enunciado performativo: [ligado a] una pragmática del discurso: 84.
- Epicúreos (los): 61, 62 [Filodemo].  
(antiepicúreo): 220 [Plutarco].  
(- y práctica de la confesión): 350.
- Ergon*: véase *logos*.
- Eros* socrático: 237 [Alcibiades], 339, 340 [Fedro].
- Esclavitud, *douleia*, con respecto al dios y con respecto al hombre: 288 n.
- Esclavo(s), *doulos*: privado de *parrhesía*: 173, 174 [Eurípides], 175, 372, 373 (de la ley): 284; véase *aidós*.  
(medicina de -, para - [únicamente prescriptiva]): 242.
- Escritura  
(- y pastoral cristiana): 353, 354.  
(- y Revelación): 353.
- Escritura y filosofía: rechazo platónico de la escritura  
(la escritura como *tekhne*, la filosofía como *tekhne étymos*): 333, 334, 335 n., 341.  
(la filosofía *versus* la transmisión de *mathémata*): 253-265; (*versus* el logocentrismo): 253-265, 274, 275 [cartas II y VII]; véanse "digresión", elementos del conocimiento.
- Esencia (la) misma, *ousía*  
(- de la cosa, *to on*): 259.  
(- de la *politeía*): 222, 223; (- de cada *politeía*): 223, 224; véase *phoné*.
- Esoterismo, tema de la carta II: 255.
- Esparcimiento (*skholé*) filosófico: 249; véase *prágmata*.
- Estado de minoría de edad: 43-50; véase *Ausgang* [Kant]; véase también par. estatus  
(- de ciudadano, de los ciudadanos en democracia): 87, 88; véanse categorías, clases de ciudadanos, derechos, *isegoría, isonomía*.  
(- de pertenencia y de nacimiento del gobernante): 373.  
(- del extranjero en Atenas): 88, 89 [Juto, Ión].  
(- del sujeto en el enunciado performativo *versus* el enunciado parresiástico): 77-88.

- (indiferencia del – en la persuasión parresiástica): 188, 236.  
 (– y juego de la preeminencia entre los mejores y los privilegiados): 373, 374.
- Experiencias negativas de Sócrates (democracia y oligarquía): 226, 227.
- Expulsión, exilio, ostracismo, riesgo de muerte, como privación de *parrhesía*, que sancionan la enunciación de la verdad: 74, 75, 123, 164, 165, 173, 174, 191, 192, 195, 202.
- Falta: véanse confesión, epicúreos.  
 (– como enfermedad e impureza): 365, 366 [Platón].  
 (– como tentativa de restablecimiento de la justicia): 366-369 [Sócrates]; (cometer una –: ser *ádikos*, injusto): 105-108 [Apolo].  
 (– de conducta): 369, 370.  
 (discurso de la –): 134.  
 (– e infamia legal): 174.  
 (– moral, – de los padres): 174, 175 [Ión].  
 (obligación de confesión de la – “para salvarse”): 363, 364; véase *parrhesía* postantigua.  
 (y maldición): 174 [Creúsa, Ión; Fedro, Hipólito].
- Faltas de Dionisio (los dos): (escritura del tratado [logografía]): 254; (aplicación del modelo de la ciudad griega a escala de Sicilia): 273, 274; véanse ciudades, *phoné, politeia*.
- Faltas del Estado: (representación [escénica] de las –): 192 [Isócrates].
- Ficción (análisis de toda ontología como una –): 316.
- Figuras de la dramática del discurso verdadero (el ministro, el filósofo, el profeta, el crítico, el revolucionario): 85.
- Filosofía  
 (la – como conducción de las almas, como psicagogia): 311, 357 [Gorgias], 362, 371, 372.  
 (la – como superficie de aparición de una actualidad): 31.  
 (la – como *tekhne étymos*): 331, 335; véanse *logos* y/más *ergon, pragma, prágmata*.
- Filosófica(s)  
 (conducción –): 372.  
 (escucha –): 247, 248.  
 (prácticas[s] –): 249, 251, 260.  
 (voluntad –): 246.  
 Véase veridicción.
- Filósofo  
 (el – consejero): 30, 31, 203, 204, 221, 223, 224, 230, 231; véanse consejos platónicos, consejero del príncipe, discurso verdadero, *parrhesía* política; (cuestión de la intervención del – en la escena política): 227, 228, 230, 235-237, 243, 295; (resistencia del – a un poder político): 226, 227.  
 (el – médico: función terapéutica en la *politeia*: diagnóstico, régimen, persuasión): 243; véanse medicina, médicos.  
 (el – pacificador): 204, 205.  
 (el – parresiasta): 204, 205, 217, 218; (doblaje del parresiasta político por el filósofo): 345; véanse inflexión, *logos* y/más *ergon*, real de la filosofía.  
 (el – y las leyes): 239, 240, 243-246, 261-263; véanse ley(es), *versus* nomoteta.
- Foco(s) o matrices de experiencia, [en la] articulación entre formas de un saber posible, matrices normativas de

- comportamiento, modos de existencia virtuales: 19, 22, 57.
- Focos de *parrhesia*: 346.
- Funciones (las tres) indoeuropeas de la mitología: mágico política, guerrera, de fecundidad: 137 [Dumézil].
- Genealogía
- (– de la modernidad como cuestión): 31, 32.
  - (– de la política como juego y experiencia): 172.
  - (– de las funciones apolíneas): 137 [Dumézil].
  - (– del arte de gobernar): 207 n.
  - (– del decir veraz en el campo político): 259.
  - (– del pensamiento político como racionalización de la acción política): 225, 226.
  - (– en el doble sentido de continuidad histórica y pertenencia territorial [en la pieza *Ión*): 128.
- Gewissen*, conciencia moral: 46, 47, 49 [Kant].
- Gobierno
- (buen –: acuerdo entre *politeia* y *phoné*): 278, 279; véase ciudades.
  - (– de las almas): 162, 163; véanse filosofía, psicagogía.
  - (– de sí para gobernar a los otros: ser *enkratés*, [en una] relación de poder de sí consigo mismo): 279, 309, 310.
  - (– de sí y – de los otros, relación consigo mismo y los otros): 23, 58, 264, 265; (relación viciada: estado de minoría de edad): 48, 49.
  - (ejercicio del poder como campo de procedimientos de –): 21.
  - (el discurso filosófico, el soberano y los actos de su –): 301, 302.
  - (formación moral y – de la ciudad): 283.
  - (– por el otro y obligación de decir la verdad): 61; (decir veraz del otro, elemento esencial del –): 61.
  - (– por el príncipe, del príncipe, del alma del príncipe): 23.
  - (– por un extranjero: gobierno confiado a manos ajenas): 273, 274.
  - (– y relación *phobos/bía, aidós*): 283, 284.
  - (– y relación privado/público): 52, 53.
- Gobierno de “nuestra Europa” según Vico: 43.
- Grito
- (– de dolor y recriminación): 140-142 [Creúsa, Eurípides].
  - (– del débil): 166.
  - (– organizado): 142.
  - Véanse oráculo, *phoné*.
- Gubernamentalidad
- (historia del discurso de la –): 85;
  - (discurso verdadero en la raíz del proceso de –): 194.
  - (procedimientos y tecnologías de la –): 21, 58, 61.
- Guerra del Peloponeso (431-404 a. C.): 95, 96, 115, 123, 138, 139, 180, 184, 185, 189, 200, 226, 269, 384 [Tucídides, Jenofonte].
- Hablar franco: 59, 61, 91, 92, 114, 127, 164; véase decir veraz.
- (– cínico e indiscreción): 65.
  - (“grosería” del –): 179 n.
  - (– identificado con la *parrhesía*): 371.
  - (–: libertad de palabra, *licentia*): 148 n., 209 n.
  - (–: veridicidad): 71, 82.

- (– *versus* [mutismo] por conciencia de culpa): 175 [Ión]; véanse falta, estatus.
- Haskalá* [etim. *sekhel*, lit. *Verstand*]: 26; véase Ilustración [Mendelssohn].
- Heraldo, *kerux*: 142, 146, 176-178.
- Héroe  
 (– epónimo, ancestro común): 93.  
 (– del coraje y el buen consejo: mítico, homérico): 176, 178.
- Héroe (el) y el heraldo: 178.
- Himno apolíneo e himno védico: 135, 136 [Dumézil].
- Historia de las ontologías: 316; véanse libertad, veridicción.
- Historia del pensamiento: 18, 19, 300, 316, 327, 328; véase focos de experiencia.
- Historicismo y negativismo: 22 n.
- Hogar filosófico: 353.
- Homología* (identidad del *logos* entre dos personas): 375-378.  
 (*episteme, éunoia* y *parrhesía*): 378.  
 Véanse *básanos*, discurso filosófico; véase adulación.
- Ilusión  
 (doble de sombras del decir veraz): 48, 107, 133, 321.  
 (ilusiones, pasiones y discursos de verdad): 133 [Creúsa].  
 (la filosofía moderna como crítica de la –): 336.  
 (producir la –): 336; véanse persuasión, retórica; véase también *tekhne dialektiké*.
- Ilustración: 24-39, 44, 54, 55; véase *Aufklärung* [Kant].
- Imperialismo genealógico: 95.
- Imperio Persa de Ciro: 212, 213 [Jenofonte, *Ciropedia*; Platón, *Leyes*].
- Inflación del número de ciudadanos (legislación para evitar la – [en Atenas]): 115.
- Inflexión del discurso filosófico, derivación de la *parrhesía*: 345, 364.
- Injusticia/justicia: 72, 73, 107, 108, 125, 126, 164, 165, 268, 269, 282, 284 n., 363.  
 (decir justamente la injusticia de los otros): 134; véase decir veraz.  
 (el mal de injusticia): 363 [*Gorgias*], (huelga de hambre, suicidio): 149.  
 (injusticia de los poderosos): 147, 148, 150 n., 151, 153, 154, 163-165, 233; (discurso de la injusticia: “iniquidad de los poderosos”): 147-151 [Creúsa].  
 (injusticia: proporción trastocada): 146, 147  
 (justicia y leyes: [riesgo de] reparar una injusticia mediante otra injusticia): 366, 367 [Platón].
- Injusto/justo: 66, 105, 282, 295, 326, 334, 340, 356, 364-368, 371-375 [Dión, Calicles, Gorgias, Trasímaco]; véase “pequeñas diferencias”.
- Immigrante [caso de Ión]: transformación de un – en autóctono: 95.
- Interés general, interés público (reparto del poder en el –) [la democracia según Pericles]: 188.
- Intruso, extranjero, bastardo: intrusión política y bastardía: 113-118 [Ión].
- Isegoría* (igualdad de palabra): 87, 123, 161, 162, 185, 188, 194, 209; véanse democracia, derecho de palabra.
- Isegoría* y *parrhesía*: 163, 169, 170, 188-199 [Polibio]; (raíces de la *parrhesía* en la *isegoría*): 199.

- Isonomía*, leyes iguales para todos, ley de la igualdad: 123, 162, 187, 188, 209, 390 n. [Pericles].
- Judío: 26, 27; véanse *Aufklärung*, *Haskalá* [Kant, Mendelssohn].
- Jueces auxiliares en el proceso de Parresíades: 313 [Luciano].
- Juego  
 (– agonístico, aristocrático): 122, 236, 373, 374; véase retórica.  
 (– de la democracia y de la *parrhesía*): 187, 188, 191, 192; véanse ajuste, decir veraz, diferencia; (ruptura del – de la *parrhesía*): 323, 347 [Platón].  
 (– de la escena judicial de la confesión [Creúsa]): 153, 154, 368, 369.  
 (– de la libertad): 209.  
 (– de la retórica): 246.  
 (– de la verdad y el derecho de palabra en [y bajo] cualquier gobierno): 199, 206, 222, 223, 310, 346, 347 [Diógenes, Platón].  
 (– de lo sagrado): 137.  
 (– de mitades): 124; véanse mentiras (a medias), verdad sesgada.  
 (– de verdad y prueba entre maestro y discípulo): 370.  
 (– del decir veraz filosófico, del ser verdadero filosófico): 295.  
 (– del *eros* platónico): 316.  
 (– del poder autocrático): 199.  
 (– entre afirmación filosófica y poder político): 295.  
 (– entre obediencia y uso privado): 55; véase privado/público.  
 (– intrínseco al *logos*, a la filosofía): 238, 239.  
 (– nomotético y – mítico): 262-264.  
 (– oracular de preguntas y respuestas): 104.  
 (– político): 234, 240; (regla del –): 162; (– de la *politeia*): 295.
- Justa  
 (– y *parrhesía*: en la primera fila, en el terreno político, en el campo agonístico): 147, 148, 169, 181, 185.
- Justicia [rectitud, equidad]: 66, 70, 148, 149, 180, 268, 320.  
 (– del débil): 147, 148, 164, 165.  
 (palabra de –): 149, 160.
- Justicia y felicidad: 67.
- Kairós*, ocasión, oportunidad: 229, 234-237, 348.
- Koinonía*, comunidad  
 (– *arkhón*, reparto, distribución de poderes): 273.  
 (*eleuthería*, *philia*, –: aseguran la unidad del imperio de Ciro, según Platón): 213-215 [*Leyes*].
- Lengua  
 (análisis de la –, de los hechos de lenguaje, y análisis de los discursos): 83.  
 (“sierva”, “esclava”): 88, 89, 92, 120 [Eurípides]; véanse esclavo, derecho de ciudad, ciudadano, ciudad sin tacha, intachable.
- Lenguaje  
 (– de coraje y verdad): 184.  
 (– de extranjero, *xenos* [Sócrates]): 319.  
 (– de los oradores: arte de hablar y arte del lenguaje): 315, 318; véase retórica.  
 (– de verdad, de razón, sostén de la *politeia*): 98; (– de razón y verdad): 217.

- (– desenfrenado del demagogo): 181.  
 (– doble): 177, 178; véase *dikhómymtha*.  
 (– libre): 71 n. [Quintiliano].  
 (palabra oracular y – de razón): 98.  
 (– propio [específico] de cada gobierno, cada *politeia*, cada Estado): 278 n.; véase *phoné*.  
 (– violento, como sustituto del – verdadero): 73.
- Lenguaje de Sócrates  
 (– “de todos los días”, “tal como viene a la mente”, lenguaje de fe, crédito [*pistis*], fidelidad): 319, 320.
- Ley(es): 87, 92, 93, 117, 120, 121, 123, 171, 182, 188, 198, 215, 217, 239, 285, 286, 288 n., 289 n., 295, 297.  
 ([Sócrates] al lado de la – y la justicia): 323, 324 [*Apología*], 366 [*Gorgias*]; véase filósofo.  
 (– de *hoi pollói*): 373 n. [*Gorgias*].  
 (esclavo de la –): 284 n. [carta VII].  
 (guardianes de las –): 285 [carta VII, *Leyes*].  
 (*parrhesía* a despecho de las –): 377.  
 (respeto de los ritos [y tradiciones] y de las –): 157, 162.  
 (– y regímenes locales): 269, 277, 280, 297, 306.  
 Véanse *aidós*, ciudades, *isonomía*, *nomos/oi*, nomoteta, obedecer, *politeiai*.
- Libertad: véanse derecho de palabra, *eleutheria*.  
 (– como capacidad de hacer): 316.  
 (– como ejercicio peligroso): 83.  
 (– de expresión [problema estrictamente político (Polibio)], de opinión): 309.  
 (– de palabra): 63 n., 82, 122, 164, 197, 198, 212, 213, 305; (– en palabras aduladoras): 209, 210.  
 (– de razonamiento en el uso público): 53 [Kant].  
 (– del dios de callarse): 104, 105.  
 (– en el juego agonístico): 122.  
 (– en la enunciación de la verdad y obligación de decir la verdad; – de pacto [entre uno mismo] y la verdad]): 82; véase pacto parresiástico.  
 (jerarquía en [el otorgamiento de] la –): 122.  
 (– popular): 42 [Vico].  
 (restricción de la – del discurso político): 89.  
 (“verdadera –”): 71 n. [Quintiliano].  
 (– y hábito del yugo, servidumbre): 50, 287.
- Libre  
 (– coraje de decir la verdad): 79, 82, 103, 346, 358.  
 (medicina – para gente –): 242, 243.  
 (– palabra, palabra –): 160, 163; 363, 370, 384, 385; (– juego del discurso verdadero): 194.  
 (principio del – acceso de todos a la palabra): 194, 305; véanse democracia, *isegoría*.  
 (uso de la – razón): 55 [Kant].
- Locura  
 (la –, conjunto de normas, matriz de conocimientos y experiencias): 19, 20, 57.  
 (historia de la –): 19, 20.
- Locura del amo: 173, 174.
- Logocentrismo  
 (– en la filosofía occidental): 263, 357; véase escritura.
- Logógrafo (que no pronuncia su discurso a partir de sus propias ideas): 319, 333 [*Lisias*], 334.

- Logos*, palabra racional, persuasiva, de razón y verdad: 73, 123, 150, 179, 181, 190. (hacer actuar el – en la *polis*): 122.
- Logos alethés*, s.v. *alétheia*  
(ausencia del – en la ciudad: anarquía): 211, 212.
- Logos étymos*  
(relación originaria del *logos* con la verdad, como punto de unión entre *alétheia* y *pistis*): 321.
- Logos* menos *ergon*, simple *logos*  
(el filósofo “verba hueca” como –): 230, 237-239.  
(la ciudad ideal como –): 230, 231.
- Logos* y más *ergon*: la tarea filosófica en el campo de la política, relación del filósofo con lo real: 230, 231, 235, 237, 238, 240, 260, 261, 264, 265, 327 [cartas v y vii].
- Lugar (el) del decir veraz político: 312.
- Luz, *phos*  
(– de la sabiduría y la inteligencia): 260 n.  
(– de las cosas): 256, 257.  
(– del dios de oro, Apolo): 140-143.  
(–: relámpago del alma, en el alma): 256, 257; véase “chispa”.
- Maestro(s), amo(s): 51, 64, 72, 127, 128, 225, 248, 255, 257.  
(adquisición de conocimientos sin – e integración cultural): 27.  
(– artífice: ausente [en el] trabajo de la verdad): 130.  
(límites al poder de los –): 173, 174.  
(maestro/pueblo, *Räsonnieren* y obediencia): 51, 53 [Kant]; (– [los persas] de los pueblos): 213 n., 214 n. [*Leyes*].  
(– y discípulo): 64, 65, 67, 224, 255; véase *máthesis*.  
Véase también locura del amo.
- Maldición: 146, 174 [Creúsa, *Ión*; Fedra, *Hipólito*].
- Mathémata*, matemáticas: contenido explícito de la escritura, contenidos de conocimiento y fórmulas mismas del conocimiento: 255-258, 261, 262, 386; véase escritura; versus filosofía, *synousia*.
- Máthesis/áskesis* y *parrhesía* filosófica: 206, 230.
- Matrices  
(– de conocimientos posibles): 20.  
(– de experiencias): 57; véanse foco(s) de experiencia, historia del pensamiento.  
(– normativas de comportamiento): 19, 20.
- Medicina  
(arte de coyuntura, arte de conjetura); (gran –: arte del diálogo y de la persuasión): 241-243.  
(consejo político y práctica de la –): 241, 242.
- Médico(s)  
(–, consejero político y filósofo: [funciones comunes]: diagnóstico, diálogo, consideración de la vida del enfermo/de la *politeia*, régimen): 242-245, 272, 275, 338, 339.  
(–: técnico de la medicina del cuerpo; filósofo; técnico de la medicina de las almas): 61 [Galeno].  
Véase también esclavo(s).
- Mentira, mentira a medias, verdad sesgada (mentira persuasiva del abogado, del orador): 314, 315, 318.  
(a medias [del dios], revelación mentirosa): 107, 108, 113, 120, 124, 128; (– [del débil: de Creúsa] para obtener la verdad): 128; véanse doble de sombras (s.v. decir veraz), ilusión, vergüenza.

- (– enunciada como verdad [por el dios] al coro): 131, 133 [Ión].
- Mímesis, imitación: 308; *véase también* adulación.
- Minoría de edad: 41-56.
- (–: incapacidad de [utilizar el entendimiento sin la dirección de otro): 41, 42; (– por falta no de entendimiento sino de coraje): 41, 42; *véanse* par, estado de minoría de edad [Kant].
- (interés de una – *versus* interés general): 188.
- Modernidad
- (– europea e historia de la razón): 38.
- (la cuestión de la – en la cultura europea): 31.
- Véanse* genealogía, filosofía, polaridad.
- Momphélomphé* (afrontamiento, sustitución): 141 [Ión]; *véase* oráculo.
- Monarquía: 55, 206, 211, 222-224, 234, 235, 274, 276, 277, 295, 298, 299, 311
- (–: etapa en la marcha de todas las sociedades): 42, 43 [Vico].
- Monarquías helenísticas (época de las grandes –) y decadencia de las ciudades: 220, 298, 299.
- Muerte
- ([la incidencia] política de la –: – de Pericles y declinación de Atenas): 190, 191.
- (la – [presunta]: desaparición tras el nacimiento como producto de una unión ilegal [caso de Ión]): 143, 146, 151.
- (la condena a – de Sócrates, sanción de la democracia): 233.
- (la cuestión de la condena a – por un crimen: ¿condenar la vida?): 177, 178, 368.
- (la –: precio arriesgado del decir veraz: amenaza de – por la enunciación de la verdad): 74, 75, 191, 192, 202, 241, 245; (la – aceptada por el parresiasta): 346, 356; (la – de Sócrates): 316, 324, 329-332 [Apología].
- (vida y – del discurso verdadero en democracia): 195.
- Muerte del cuerpo e inmortalidad del alma: 282 [carta VII].
- Muertos
- (elogio de los – “por Atenas” pronunciado por Pericles): 187, 188 [Tucídides].
- ([recurso retórico a los –]: hacer intervenir a un muerto para convalidar una intención): 287.
- Nacimiento
- (aleurgia del –, trama dramática): 98 [Ión, Alejandro] 99, 102, 130 [Edipo rey].
- (– erecteano y apolíneo): 160.
- (–, pertenencia, estatus): 87, 117, 118, 124, 125, 134, 164, 166, 168, 236 [Alcibíades, Ión, Alejandro].
- (– y fecundidad): 137, 145.
- Nomosloi*: 162, 262, 263, 269, 277, 373; *véanse* *isonomía*, ley(es).
- (*koinós* –, ley común entre vencedores y vencidos): 281-285 [carta VII].
- Nomoteta (el), dador de leyes
- (el – y el filósofo): 244, 262, 265 n., 281 [carta V, República, Leyes *versus* carta VII].
- Obedecer, obediencia
- (necesidad de – en el orden de la sociedad civil): 55 [Kant], 122, 171, 174, 216.

- (– y ausencia de razonamiento): 51, 55, 55; véase estado de minoría de edad.
- (– y persuasión): 122, 209, 216, 243.
- (– y uso libre de la razón en el ámbito privado): 55, 56; véase privado/público.
- Oligarquía: 162, 170, 207, 208, 209, 221 n., 222, 227-229, 278 n., 324; véase *dynasteia*.
- Ontología de la veridicción: 316.
- Ontología del presente: 39.
- Opinión: 60, 66, 72, 123, 186, 187, 193.
- (– recta, *orthé doxa*): 259; véase conocimiento.
- (– y *eleuthería*): 209, 210; (– e *isegoría*): 162, 163, 169, 187, 178, 186, 188, 193, 194, 200-203; véase democracia.
- Oracular  
 (ambigüedad – del dios): 108, 124.  
 (decir veraz –): 98, 104, 106, 124, 160.  
 (dios oracular/dios racional): 160, 164, 165.  
 (enigma –): 98, 105-107; (enigma –/ dificultad de confesar): 106, 107 [Apolo, *Ión*, *Edipo rey*; Dumézil].  
 (estructura – del decir veraz por los dioses): 104; (veridicción – del dios): 164, 165.  
 (función – del decir veraz y función de fecundación): 138.  
 (paso del decir veraz – al decir veraz político): 124.
- Oráculo (*omphé*): 69, 97, 98, 103-105, 129, 132, 133, 135, 137, 140, 141, 146, 147, 158.
- (– mudo del dios/palabra del hombre, canto de indiferencia/grito de la mujer): 142, 158.
- (reproche y –): véase *momphélomphé*.  
 (reticencia, deficiencia del –, del dios oracular): 106, 124, 125, 140.  
 (– y canto, – y lira): véase acoplamiento.
- Orador(es): 85, 177, 181, 191-193, 206, 207 n., 310, 314, 315, 336, 339, 363 [Luciano, Tácito, Tucídides].
- Oro (tema del –): 141-144 [Apolo; Dumézil].
- Ousia*, esencia: 321, 339 [Fedro]; véanse también *alma*, *logos étymos*, *pragma*, *synousía*.
- Pacto parresíastico  
 (– de la escucha): 330.  
 (– de la prueba de las almas): 369, 370 [Gorgias]; véase también *básanos*.  
 (– del sujeto hablante consigo mismo): 81, 176, 187-189, 214 [Apología, Leyes, Kant, Tucídides].  
 (ruptura del –): 188, 189 [Pericles].
- Paideia* filosófica: 311.
- Palabra(s)  
 (acceso de los ciudadanos a la –): 162, 163.  
 (actos de –): 147; (– y riesgo): 148, 149.  
 (– de mando): 102, 111, 121 n., (– de mando y verdad): 160.  
 (derecho de –): 89, 114, 121, 169, 170, 183, 184, 198, 199, 305, 306.  
 (– dobles): véase *dikhómýtha*.  
 (– e *isegoría*): 87, 123, 161, 162, 185, 188, 194, 209.  
 (– judicial): 163; (– de justicia): 148, 149, 160.  
 (libertad de –): 63 n., 82, 122, 164, 197, 198, 212, 213, 305; (– libre): 160, 163, 363, 370, 384, 385.

- (– oracular): 98, 106, 142; (– oracular y lenguaje de razón): 98.  
 (– política y riesgo político): 122, 123.  
 (– profética[s]): 129.  
 (– que persuade): 122.  
 (toma de la –): 183, 184; (toma de la – y decir veraz): 77, 78, 85, 87, 88.  
 (– verdadera racional, agonística en el campo de la *polis*): 122.  
 (– y deliberación): 118 n. [Pseudo Jenofonte].  
 (– y vergüenza): 151, 153; véanse confesión, vergüenza.
- Par
- (– democracia y orador), (– el príncipe y su consejero): 205, 206.  
 (– obediencia y falta de razonamiento), (– privado y público): 51, 53; véanse estado de minoría de edad, privado/público [Kant].
- Paradojas
- (– [entre] estructura democrática y discurso verdadero): 194, 195.  
 (– entre *parrhesía*, *politeia* y *dynasteia*): 367, 368.  
 Véase experiencias negativas de Sócrates.
- Parrhesía*
- (– *amathés*, no instruida, no ajustada a la verdad): 179.  
 (– [autocrática] y poder autocrático): 204.  
 (buena –: buen ajuste de la democracia y el decir veraz): 179, 180, 183-185, 190-192, 202, 203, 207 n., 223; véanse pertenencia, ascendiente, ciudadanía [Tucídides, Isócrates].  
 (– cínica): 65.  
 (– cívica): 212, 218.
- (la –, como virtud, como deber, como técnica): 59.  
 (condición de la –: libertad en la enunciación de la verdad): 82, 83.  
 (– del servidor): 175 [*Las bacantes*].  
 (– democrática): 214 [Tucídides], (la –: garantía de autonomía): 210; (–/democracia, lazo de pertenencia circular): véase democracia.  
 (–: derecho político a ejercer en la ciudad el hablar franco): 82, 83.  
 (desdoblamiento de la –): 204, 205, 212, 309.  
 (doble escalonamiento de la –): 212 [Platón]; véase *logos alethés*.  
 (– estoica): 349.  
 (estructura dinámica y estructura agonística de la –): 168, 169.  
 (– ética): 82, 83.  
 (– filosófica): 330, 331, 356, 378; (– como forma de vida): 327, 347; (– *versus* discurso retórico): 71 [Quintiliano].  
 (– judicial): 166.  
 (mala –: prospericleana, posterior a Pericles): 181, 190-195, 215, 216, 224; véanse encrucijada platónica, mimesis; *versus* diferencia.  
 (la –: manera de decir la verdad): 69, 70, 84, 85, *passim*.  
 (momento pericleano [y] momento platónico de la –): 344.  
 (– moral): 166.  
 (la –: noción ambigua: práctica necesaria y peligrosa): 64, 204, 205.  
 (la –: noción araña): 61.  
 (– pericleana): 363.  
 (– política o político estatutaria: discurso verdadero en el orden de la política, ejercicio del poder

- por el decir veraz): 211, 345, 346, 357, 358; (transferencia de la – política a la – filosófica): 359.
- (– postantigua): 363.
- (– psicagógica): 204, 205, 357.
- (rectángulo constitutivo de la –): 183, 184, 187.
- (– socrática): 326, 329, 358, 378.
- (–: veridicidad): 165, 166; véase decir veraz.
- (– y texto del historiador [Tucídides]): 307.
- (– y texto del trágico [Eurípides]): 307.
- Parresiasta(s): 68, 69, 72, 75, 77, 81, 82, 173, 190, 191, 193, 205, 217, 224, 286, 287, 308-310, 322, 358, 385, 386.
- (ascendiente del – sobre el alma del príncipe o sobre la asamblea): 191, 202, 203, 210-212, 325, 345, 346, 478.
- (decir verdadero y riesgo de muerte para el –): 74, 75, 287, 326, 346.
- (el –: guía moral de la ciudad): 217.
- (función, papel del –): 286, 291; véanse enunciado parresiástico, pacto parresiástico, filósofo.
- Pastoral cristiana: 353-355.
- ([transferencia de] la función parresiástica a la –): 355.
- Paz
- (– de Nicias [421 a. C.]): 95, 96; véase guerra del Peloponeso.
- (– guerra y mal ajuste democrático): 138, 139, 190, 200, 201 [Tucídides; Demóstenes, Isócrates].
- (– perpetua): 42 [Kant].
- (– y armonía [doméstica] y en la ciudad): 119, 120.
- (– y verdad): 101 [Edipo rey].
- Pedagogía, formación de las almas [de los gobernantes], del alma del príncipe: 206, 296, 357.
- “Pereza” y “cobardía” (*Faulheit, Feigheit*): 49-51, 54; véase estado de minoría de edad.
- Persuadir, persuasión, elemento de la *parrhesía* versus objetivo de la retórica: *passim*; véase *tekhne dialektiké* y *tekhne rhetoriké*.
- Pertenencia
- (– a la tierra, territorial): 123; véase *autourgós*; (– de la nobleza al suelo): 193.
- (– a una ciudad): 118; (– al campo político): 326, 348, 349; (– al cuerpo de los ciudadanos): 169; (– al *demós*): 89.
- (– a una doctrina, a un presente, a una comunidad, a un “nosotros”): 23, 30.
- (continuidad histórica y –): 128.
- (lazo de – circular *parrhesial* democracia): 306.
- (lazo de – entre la crítica y la *Aufklärung*): 43, 48; véase estado de minoría de edad.
- Phoné, voz
- (– de la *politeia* [en democracia]): 221 n., 222-224 [carta v], 244, 271, 278; véase ciudades.
- (del *plethos* [régimen monárquico]): 222, 223 [*República*].
- (la Voz misma): 137 [Dumézil].
- Poder
- (– compartido): 208; véase *isegoría*.
- (– “de uno solo”: monarquía, tiranía): 116, 185, 186; véase justa.
- Poder de mando
- ([condiciones de ejercicio del –]: derechos ancestrales, genealogía):

- 128, 129, 177; véanse derecho(s), *dynasteia*.
- Poder parresíastico  
 (ejercicio del – por el discurso verdadero: [introducir] el decir veraz en el orden de la política): 120, 229, 295, 298; (lugar de ejercicio del –: el alma del príncipe [según Platón]): 300; véanse alma, ascendiente, consejero.
- Polaridad Antigüedad/modernidad: 31.
- Politeia*, constitución, régimen, organización de una ciudad: 88, 98, 185, 221-223, 236, 243, 244, 277, 278, 281, 285; véanse ciudad(es), constitución.  
 (– e *isegoría*): 169, 170, 185, 306.  
 (– e *isonomía*): 209.  
 (– y *dynasteia*): 170-172.  
 (– y *parrhesia*): 172, 184, 185, 187, 188, 195, 205, 208; véase ajuste.
- Politeia/parrhesia/dynasteia*: 178, 195.
- Prácticas discursivas: 20, 57.
- Práctica filosófica: 30, 239, 302, 313, 344-346, 357, 362, 377.
- Pragma/prágmata* (doble alianza): *pragma* (*to*), lo real de la filosofía: 248, 249, 251, 252, 254, 257, 260, 261.  
 (la filosofía como –): 265 n.
- Prágmata*  
 (–: asuntos de la ciudad [conciernen a los *khrestói*]): 118, 119; *versus* esparcimiento/*skholé*.  
 (–: prácticas filosóficas): 249; véanse real de la filosofía, esparcimiento, *synousia*.
- Pragmática de sí, del sujeto: 21, 58.
- Pragmática del discurso: 83, 84.
- Príncipe  
 (problema del alma del –, en los límites de la dirección individual y el campo político): 64 *passim*.
- Privado/público, *Privat/Publikum* (*Publikum*: como realidad instituida): 24, 25, 51 [Kant, Fichte].  
 (uso privado de nuestras facultades/ uso libre de la razón): 51-56 [Kant]; véanse estado de minoría de edad, obediencia.
- Psicagogia, conducción de las almas: 206, 207, 311, 312, 315, 357, 362, 365, 366, 368, 369, 372; véase alma.  
 (– por los discursos): 336 [*Fedro*], 339, 340.  
 (– y *tekhne dialektiké*): 336.
- Purificación  
 (curación y –: eco de la tradición pitagórica en Platón): 365, 366.  
 (de la existencia): 347, 348; véanse ascetismo cristiano, confesión, vergüenza.
- Rasönnieren*, uso de la facultad de razonar: 51, 53; véanse obedecer, privado/ público [Kant].
- Raza  
 ([Atenas:] “ciudad donde la – es intachable”): 88 [Eurípides].
- Real de la filosofía: 248, 249, 251, 252, 254, 257, 260, 261; véanse *pragma*, *versus* coincidencia.
- Rectángulo de la *parrhesia*  
 (–: vértice constitucional, vértice del juego político, vértice de la verdad, vértice del coraje): 183, 184, 187.
- “Retórica y filosofía” y *parrhesia* filosófica: 315, 316.  
 (–: adulación *versus* discernimiento): 310.  
 (crítica de la retórica por imitación [*Fedro*], rechazo de la retórica [*Gorgias*]): 361-363.

- (-: discurso filosófico *versus* discurso retórico): 321, 331.
- (división entre retórica y filosofía: la sofística): 312, 313 [Luciano]; (oposición entre -): 314, 315 [*Apología*], 316, 317, 331-333, 340, 341 n., 357 [*Fedro*].
- (-: escucha retórica *versus* escucha filosófica): 246, 247.
- (-: interpelación colectiva *versus* interpelación individual): 310, 311.
- (la *parrhesía*: figura de estilo de la retórica): 63-71, (la *parrhesía*, figura del pensamiento): 71 [Quintiliano].
- (la retórica: instrumento de la desigualdad): 374; (no adaptación a lo justo y lo injusto): 374.
- (retórica/filosofía: arte de la palabra *versus* arte del decir veraz): 310, 311; (relación inversa con la verdad): 335, 340.
- (técnica retórica *versus* práctica filosófica): 362, 363.
- (*tekhne dialektiké, tekhne rhetoriké y atekhnía* del discurso retórico): 336-341.
- (voluntad común de persuadir, finalidad diferente): 71, 72; *véase también parrhesía amathés*.
- Retórica/filosofía/política: 206, 207.
- Revolución Francesa: 33-39, 50, 53-56.
- (- garantía del no olvido de un rumbo hacia el progreso): 38, 39; *véanse Aufklärung*, entusiasmo revolucionario.

### *Sophói*

- (los -: *dynámenoi y kbrestói* que se abstienen de intervenir en los asuntos de la ciudad): 118, 119,

168; *véase* ciudadanos [Eurípides, Pseudo Jenofonte].

*Synousía*, el ser con: 255 [carta VII]; *véase pragma, versus mathémata*.

### *Tribé*, "roce"

- (-: ejercicio que permite el acceso al conocimiento de *to pragma*, quinta forma de conocimiento): 260, 261, 263 [carta VII]; *véanse* ejercicio(s), *pragma*.

### Verdad(es)

(develamiento, manifestación de la - por el choque de las pasiones, entre *alétheia y pathos*, apaciguamiento de las pasiones por el discurso de *parrhesía*): 127-160.

(discurso socrático y -: relación originaria del lenguaje con la verdad): 320, 321; (la - dialéctica, instrumento de persuasión de la verdad): 337, 338, 340.

(el conocimiento de la -, función constituyente, permanente del discurso verdadero): 335, 336, 340.

(el pensamiento moderno como analítica de la -): 38, 39.

(- necesarias para conducir a los otros y conducirse): 312.

(- política y democracia, función del ajuste *politeial/parrhesía*): 185-187, 190, 205, 206, 210, 211.

(- *versus* opinión constituida): 308.

(- y coraje): 312, 313, 321, 322;

(transmisión de la - por el parresiasta, guía moral): 217, 218 [*Gorgias*]; *véase* rectángulo de la *parrhesía*.

- (- y política: conformidad del decir en el Estado a la esencia del Estado): 223, 224; (discurso de - con respecto a la acción política y no en el campo político): 296, 325, 327, 328 [*República*]; (*versus* verdad y eficiencia de la persuasión en el campo de la política): 122; *véanse* consejero, decir veraz, democracia, derecho de palabra.
- Veridicción filosófica
- (-: *parrhesía* ajustada al *logos* de la verdad): 239-241, 245, 252, 296, 297, 316, 344, 354, 355, 358; *véanse* coraje, discurso verdadero.

## ÍNDICE DE NOMBRES

- Agamenón: 176; (dinastía de -): 178.  
*Véanse Eurípides, Orestes.*
- Alcibíades [ca. 450-404 a. C.], *Alcibiades*:  
60, 235-237, 250-252, 275, 276 n.  
*Véase Platón.*
- Alejandro-Paris, *Alejandro*: 97. *Véase*  
Eurípides.
- Altmann, Alexander: 26 n.
- Apolo, hijo de Leto: 95-98, 100, 102-106,  
108-110, 113, 125-130, 133-139,  
142, 145, 146, 149, 152-156,  
158-160, 164-166, 384, 390. *Véanse*  
Dumézil, Eurípides, *Ión*.
- Apolonio de Tiana [muerto ca. 212 d. C.]:  
349.
- Aqueo, ancestro de los aqueos: 95, 103,  
159. *Véase* Eurípides.
- Aristipo [435-356 a. C.]: 343, 346, 347.  
*Véase* Diógenes Laercio.
- Aristómaca: 65. *Véanse* Dionisio, Dión  
de Siracusa, Platón, Plutarco.
- Aristóteles: 11, 73 n., 94, 115 n., 162,  
288, 289 n.
- Artemis: 145.
- Atenea: 96, 106, 145, 158-160, 165, 166.  
*Véase* Eurípides.
- Aubenque, Pierre: 248 n.
- Augusto [Caius Julius Caesar Octavianus  
Augustus, 63 a. C.-14 d. C.],  
emperador romano: 43, 269, 298.  
*Véase* Dión Casio.
- Austin, John Langshaw: 77 n., 382.
- Beauvoir, Simone de: 392.
- Bellemare, Pierre: 75.
- Bertani, Mauro: 10 n.
- Boggio, Philippe: 392 n.
- Bourel, Dominique: 26 n., 27 n.
- Burlet, Gérard: 12 n.
- Calices: 361, 366 n., 369, 372-374,  
377, 378, 388.
- Cancik, Hubert: 62 n.
- Cármides: 226. *Véase* Platón.
- Cicerón [Marcus Tullius Cicero,  
106-43 a. C.]: 148 n.
- Cipriano, san: 364.
- Cipris: 135, 143, 174 n.
- Ciro II el Grande [559-529 a. C.]:  
212-215, 275, 276, 307.  
*Véanse* Platón [*Leyes*], Jenofonte  
[*Ciropedia*].
- Cleofonte: 179, 193. *Véanse* Eurípides,  
*Orestes*.
- Cleón [siglo v a. C.]: 113, 123.
- Clitemnestra: 176. *Véase* Eurípides.
- Cornificio [Quintus Cornificius]:  
72 n.
- Creonte, tirano de Tebas: 69, 129. *Véase*  
Sófocles.
- Creúsa, hija de Erecteo: 95-98, 102-105,  
107-110, 113, 119, 120, 124-135,  
138, 142, 143, 145-147, 149,  
151-160, 165, 175, 384, 385. *Véanse*  
Eurípides, Sófocles.

- Critias [ca. 450-403 a. C.]: 226.  
*Véase Platón.*
- Critón, *Critón*: 286, 366, 387, 390.
- Dávila, Jorge: 394.
- Defert, Daniel: 9 n., 13, 18 n., 100 n.,  
 171 n., 382 n., 392 n., 393 n., 394.
- Demóstenes [384-322 a. C.]: 63, 191.
- Derrida, Jacques: 263, 386.
- Descartes, René: 29, 350, 354.
- Diógenes el Cínico [ca. 404-323 a. C.]:  
 294, 295, 300, 301, 352. *Véanse*  
 Diógenes Laercio, Epicteto.
- Diógenes Laercio [siglo III d. C.]: 294,  
 295, 300, 346-348.
- Diomedes: 176, 178. *Véanse* Eurípides,  
*Orestes.*
- Dión Casio [Cassius Dio Cocceianus,  
 ca. 155-235 d. C.]: 269, 298.
- Dión Crisóstomo [30-117 d. C.]: 299.
- Dión de Siracusa [ca. 408-354 a. C.],  
*Dión*: 65-74, 78, 81, 86, 87, 91,  
 201-205, 219, 225, 229-231,  
 233-235, 264, 267, 268, 270, 271,  
 279 n., 280-282, 285, 287, 288, 297,  
 349 n., 387. *Véanse* Dionisio el Joven,  
 Platón, Plutarco.
- Dionisio el Joven [ca. 397-344 a. C.],  
 tirano de Siracusa: 65-70, 72-74, 78,  
 79, 81-83, 91, 201-205, 225, 229,  
 230, 233, 234, 236, 237, 247,  
 253-255, 258, 261, 267-275,  
 277-282, 285, 287, 294, 297, 300,  
 346, 347, 382. *Véanse* Dión, Platón,  
 Plutarco.
- Dionisio el Viejo [ca. 430-367 a. C.],  
 tirano de Siracusa: 65, 225, 229, 271,  
 272, 277, 278, 285.
- Doro, ancestro de los dorios: 95, 103,  
 159. *Véase* Eurípides.
- Doroteo de Gaza: 63.
- Dumézil, Georges: 127, 136-139,  
 143, 390.
- Dumont, Jean-Paul: 98 n.
- Edipo, *Edipo*: 57, 69, 78, 91, 99-102,  
 107, 109, 124, 127, 129-131, 154,  
 164, 366, 389, 390. *Véase* Sófocles  
 [*Edipo rey*, *Edipo en Colono*]; *véanse*  
*también* Ión, Layo.
- Egisto: 176, 178. *Véanse* Eurípides,  
*Orestes.*
- Electra, *Electra*: 176, 178, 384 n. *Véanse*  
 Eurípides, Sófocles.
- Enona: 153 n., 155, 174.
- Epicteto [ca. 50-130 d. C.]: 327, 328 n.,  
 343, 350-353.
- Erecteo, rey legendario de Atenas, *Erecteo*:  
 96, 97, 103, 110, 115, 119, 125, 126,  
 131, 132; (dinastía de -): 157, 163,  
 179. *Véase* Eurípides.
- Eris, diosa griega de la discordia: 73 n.
- Esquines: 179.
- Estesícoro: 321 n. *Véanse* Platón, *Fedro*.
- Eteocles/Polinices, dinastía edípica: 172,  
 173, 191 n. *Véase* Eurípides [*Las*  
*fenicias*].
- Éufrates: 349 n.
- Eufreo: 221. *Véase* Platón [carta v].
- Eurípides [480-406 a. C.]: 63, 77, 88, 89,  
 91, 92, 94, 96, 97, 99, 100 n., 103 n.,  
 105 n., 108 n., 114 n., 115, 116,  
 117 n., 118 n., 122, 123, 125 n., 128,  
 132 n., 135 n., 136, 138 n., 139,  
 141 n., 145 n., 148, 149 n., 152 n.,  
 153, 155 n., 156, 159 n., 161, 165,  
 166, 167 n., 168, 172, 173 n., 174 n.,  
 175 n., 177 n., 179 n., 180, 181, 184,  
 187, 191, 203, 228, 306, 307, 325,  
 344, 384-386, 389.
- Ewald, François: 9 n., 18 n., 100 n.,  
 171 n., 379 n.

- Febo: 107 n., 136, 138, 151, 152, 159.  
*Véase Apolo; véanse también Dumézil, Eurípides.*
- Federico II de Prusia [1712-1786]: 54, 55. *Véase Kant.*
- Fedra, *Fedra*: 152, 153, 155, 174. *Véanse Eurípides, Hipólito.*
- Fedro, *Fedro*: 308 n., 321 n., 328, 329, 331-335, 337, 340, 343, 356, 357, 361, 375 n., 386-388. *Véase Platón.*
- Fichte, Johann Gottlieb: 33.
- Filipo [382-336 a. C.]: 221, 294, 295, 352.
- Filodemo [ca. 110-28 a. C.]: 61-63, 350 n.
- Filóstrato el Ateniese [ca. 175-249 d. C.]: 348, 349.
- Fontana, Alessandro: 10 n., 13.
- Galeno, Claudio [Claudius Galeanus, 131-201 d. C.]: 57, 60, 61, 383.
- Galileo [Galileo Galilei, 1564-1642]: 70, 79.
- Gallo, Max: 392 n.
- Gantz, Timothy: 100 n.
- Gärtner, Hans: 62 n.
- Gelón [ca. 530-478, tirano de Gela y luego de Siracusa]: 67, 70, 82.
- Gigante, Marcello: 63.
- Gleim, Johann Wilhelm: 26, 27.
- Gorgias, *Gorgias*: 207, 217, 282, 284, 308 n., 343, 357-359, 361, 362, 364, 366, 369, 370, 372, 373, 376 n., 387, 388. *Véase Platón.*
- Gorgona: 156.
- Grégoire, Henri: 88 n., 92 n., 93 n., 94 n., 95, 114 n., 115 n., 116 n., 132 n., 145 n., 167 n., 168 n., 173 n., 175 n., 325 n.
- Grimal, Pierre: 312 n., 349 n.
- Gros, Frédéric: 13, 59 n., 235, 304, 308, 379, 380 n.
- Guilbert, Paul: 392 n.
- Habermas, Jürgen: 382 n.
- Hadot, Pierre: 248 n.
- Hécuba, esposa de Príamo: 97. *Véase Eurípides.*
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: 39, 51 n., 350.
- Helvig, Jean-Michel: 392.
- Heráclito de Éfeso [550-480 a. C.]: 98, 105.
- Herder, Johann Gottfried von: 24. *Véase Kant.*
- Hermes: 96, 97, 102, 104, 130. *Véase Eurípides.*
- Herodoto [484-420 a. C.]: 93.
- Hipólito, *Hipólito*: 91, 153, 161, 174, 384 n. *Véase Eurípides.*
- Homero [*Iliada*]: 176.
- Hyppolite, Jean: 9, 18 n., 51 n.
- Ión, héroe mítico, ancestro epónimo de los jonios, *Ión*: 88, 91-110, 113-117, 118 n., 119-131, 132 n., 135 n., 138, 139, 143, 145, 146, 149-151, 152 n., 153-161, 163-170, 172, 173, 178, 181, 192, 203, 204, 306, 309, 310, 325, 345, 384-386, 389, 390. *Véanse Aristóteles, Eurípides; véanse también Sófocles, Edipo.*
- Isaías, profeta: 60 n.
- Isócrates [436-338 a. C.]: 63, 183, 191-193, 197, 200, 201, 203, 205, 228, 307, 309, 319, 323, 385.
- Jantipo: 185.
- Jenofonte [ca. 430-355 a. C.]: 118, 212, 276, 307, 309; Pseudo Jenofonte: 118.
- Joly, Robert: 338.
- Jouan, François: 97 n., 115 n.
- Juan Crisóstomo [ca. 344-407 d. C.]: 63 n.
- Juto: 93, 95, 97, 99, 100, 102-104, 107-111, 113, 114, 116, 119-121,

- 124-134, 138, 154-156, 158-160, 165. Véanse Creúsa, Eurípides, *Ión*.
- Kant, Immanuel: 17, 23-36, 38, 39 n., 41, 43-56, 301, 350, 355, 380, 381, 382 n., 393.
- Kieniewicz, Stefan: 11 n.
- Lagrange, Jacques: 9 n., 12 n., 18 n., 100 n., 171 n., 379 n.
- Las Cases, Emmanuel de: 269 n.
- Lasserre, François: 338 n.
- Layo: 100, 101. Véanse Sófocles, *Edipo*.
- Lefort, Claude: 171 n.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: 29.
- León de Salamina: 326. Véase Platón [*Apología*].
- Lessing, Gotthold Ephraim: 26, 27.
- Leto: 135, 136, 141, 142, 144-146. Véase Dumézil.
- Lévinas, Emmanuel: 26 n.
- Linceo: 260 n.
- Lisias: 332, 333, 341 n. Véanse Platón, *Fedro*.
- Looy, Herman van: 97 n.
- Loxias: 159. Véanse Eurípides, *Ión*.
- Luciano de Samosata [ca. 125-192 d. C.]: 313 n., 314 n.
- Lucilio: 383.
- Maquiavelo [Niccolo Machiavelli, 1469-1527]: 269.
- Marco Aurelio [Marcus Aurelius Antoninus, 121-180 d. C.]: 63, 304.
- Maupertuis, Pierre-Louis Moreau de: 27 n.
- Máximo de Tiro [siglo II d. C.]: 63.
- Mecenas [Caius Cilinius Maecenas, ca. 69-8 a. C.]: 269, 298. Véase Dión Casio.
- Mendelssohn, Moses: 26-29, 381 n.
- Minerva: 156.
- Mitterrand, François: 391 n.
- Mondot, Jean: 381 n.
- Mudry, Philippe: 338 n.
- Musonio Rufo [siglo I d. C.]: 349.
- Nicias [ca. 470-413 a. C.]: 91, 95, 113, 123, 319. Véase Tucídides.
- Nicocles [muerto ca. 353 a. C.]: 307. Véase Isócrates.
- Nietzsche, Friedrich: 11, 39.
- Orestes, *Orestes*: 161, 176-178, 180, 181, 184, 191, 384 n. Véanse Eurípides, Sófocles.
- Pan: 151.
- Paquet, Léonce: 299 n.
- Parresíades: 313, 314. Véase Luciano de Samosata.
- Pauly, August Friedrich von: 62.
- Pelli, Moshe: 26 n.
- Penteo: 175, 176. Véase Eurípides [*Las bacantes*].
- Perdicas II, rey de Macedonia [450-413 a. C.]: 221, 223, 224. Véase Platón [carta v].
- Pericles [ca. 495-429 a. C.]: 115, 123, 181 n., 183, 184-191, 193, 194, 200, 202, 236, 269, 270, 306, 307, 309, 310, 343-345, 355, 356, 358, 384, 385, 391, 393. Véase Tucídides [*Historia de la guerra del Peloponeso*].
- Petitjean, Gérard: 10.
- Philippson, Robert: 62.
- Pitia (Ia): 96, 157, 158. Véanse Eurípides, *Ión*.
- Platón: 42 n., 57, 60, 63, 65-74, 81, 83, 91, 148, 162, 197, 201, 202, 204, 205, 207-213, 215-231, 233-248, 250 n., 253-264, 267-291, 293-309, 316, 317, 318 n., 319-321, 322 n.,

- 325, 327 n., 329 n., 331, 333, 334,  
336 n., 338 n., 339, 343, 346-348,  
357-359, 361, 362 n., 365, 366 n.,  
373 n., 376 n., 382, 384-391, 393.
- Plutarco [ca. 50-125 d. C.]: 63, 65-67,  
69, 70, 78, 80, 83, 86, 87, 91, 197,  
201, 203-205, 220, 225, 299, 308,  
309, 335, 371, 382.
- Polibio [ca. 200-120 a. C.]: 63, 77, 87,  
161-163, 167, 169, 198.
- Polis: 66, 67. Véase Plutarco.
- Polo: 182, 362, 363, 367, 369, 372, 375.  
Véanse Platón, *Gorgias*.
- Popper, Karl: 264.
- Príamo, rey mítico de Troya: 97. Véase  
Eurípides.
- Protágoras [ca. 485-ca. 410 a. C.]:  
368 n., 373.
- Quintiliano [Marcus Fabius Quintilianus,  
ca. 30-100 d. C.]: 64, 71.
- Racine, Jean: 153.
- Richelieu, Armand Jean du Plessis, duque  
de: 269.\*
- Robin, Léon: 212 n., 275 n., 320, 321 n.,  
322 n., 324 n., 333.
- Rubelio Plauto [Rubelius Plautus,  
33-62 d. C.]: 349 n.
- Scarpato, Giuseppe: 62, 388.
- Schlier, Heinrich: 148, 389 n.
- Schneider, Helmuth: 62 n.
- Scholem, Gershom G.: 26 n.
- Searle, John Rogers: 77 n., 382.
- Séneca [Lucius Annaeus Seneca,  
ca. 4 a. C.-65 d. C.]: 63, 348, 383.
- Sócrates: 226, 227, 233, 236, 237, 246,  
248, 251, 255, 286, 294, 305, 308,  
317-327, 329-340, 341 n., 343,  
345-347, 353, 356, 358, 362,  
365-374, 377, 378, 383, 390 n.  
Véanse Alcibíades, Calicles, Lisias,  
Platón [*Apología*], *Fedro*.
- Sófocles [ca. 496-406 a. C.]: 69 n., 94, 99,  
100, 101 n., 102 n., 129, 131 n., 389 n.
- Sontheimer, Walther: 62 n.
- Tácito [Caius Cornelius Tacitus, ca.  
55-120]: 312.
- Taltibio: 176-178. Véanse Eurípides,  
*Orestes*, Homero.
- Terámenes [450-404 a. C.]: 181.
- Teseo: 117 n.
- Tíndaro: 177. Véanse Eurípides, *Orestes*.
- Trasímaco [459-400 a. C.]: 372.
- Tucídides [ca. 460-395 a. C.]: 183-185,  
187, 188, 191, 197, 200, 202, 205,  
269, 270, 293, 297, 299, 306, 307,  
344, 345, 355, 384, 385, 389,  
391, 393. Véase Pericles [*Historia  
de la guerra del Peloponeso*].
- Uz, Johann Peter: 27 n.
- Vespasiano [Titus Flavius Vespasianus,  
39-81 d. C.]: 349.
- Veyne, Paul: 379 n., 382 n.
- Vico, Giambattista/Giovanni Battista:  
42, 43.
- Villemin, Jules: 9.
- Wahl, François: 379 n.
- Weber, Max: 39.
- Wissowa, Georg: 62.
- Yocasta: 130, 172, 173. Véase Eurípides  
[*Las fenicias*].
- Zeus: 110, 120, 121, 123, 134-136, 145,  
146, 280.
- Ziegler, Konrat: 62 n.

## ÍNDICE ANALÍTICO

Advertencia .....	9
Curso. Ciclo lectivo 1982-1983	
<i>Clase del 5 de enero de 1983. Primera hora.....</i>	17
Observaciones de método – Estudio del texto de Kant: “Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?” – Condiciones de publicación: las revistas – El encuentro entre la <i>Aufklärung</i> cristiana y la <i>Haskalá</i> judía: la libertad de conciencia – Filosofía y actualidad – La cuestión de la revolución – Las dos posteridades críticas.	
<i>Clase del 5 de enero de 1983. Segunda hora.....</i>	41
La idea de minoría de edad: ni impotencia natural ni privación autoritaria de derechos – Salida del estado de minoría de edad y ejercicio de la actividad crítica – La sombra de las tres <i>Críticas</i> – Dificultad de emancipación: pereza y cobardía; fracaso anunciado de los liberadores – Los resortes del estado de minoría de edad: superposición obediencia/ausencia de razonamiento; confusión entre uso privado/uso público de la razón – Las inflexiones problemáticas del final del texto de Kant.	
<i>Clase del 12 de enero de 1983. Primera hora.....</i>	57
Recordatorios de método – Determinación del tema de estudio del año – <i>Parrhesía</i> y cultivo de sí – El <i>Tratado de las pasiones</i> de Galeno – La <i>parrhesía</i> : dificultad para circunscribir la noción; referencias bibliográficas – Una noción duradera, plural, ambigua – Platón frente al tirano de Siracusa: una escena de <i>parrhesía</i> ejemplar – El eco de <i>Edipo</i> – <i>Parrhesía</i> contra demostración/enseñanza/discusión – El elemento del riesgo.	

- Clase del 12 de enero de 1983. Segunda hora*..... 77  
 Puntos de irreductibilidad del enunciado parresiástico al enunciado performativo: apertura de un riesgo indeterminado/expresión pública de una convicción personal/puesta en juego de un libre coraje – Pragmática y dramática del discurso – Uso clásico de la noción de *parrhesía*: democracia (Polibio) y ciudadanía (Eurípides).
- Clase del 19 de enero de 1983. Primera hora*..... 91  
 El personaje de Ión en la mitología y la historia de Atenas – Contexto político de la tragedia de Eurípides: la paz de Nicias – Historia del nacimiento de Ión – Esquema aletúrgico de la tragedia – La implicación de los tres decires veraces: el oráculo/la confesión/el discurso político – Comparación estructural entre *Ión* y *Edipo rey* – Las aventuras del decir veraz en *Ión*: la doble mentira a medias.
- Clase del 19 de enero de 1983. Segunda hora*..... 113  
 Ión: don Nadie, hijo de don Nadie – Tres categorías de ciudadanos – Consecuencias de una intrusión política de Ión: odios privados y tiranía pública – En busca de una madre – La *parrhesía*, irreductible al ejercicio efectivo del poder y a la condición estatutaria de ciudadano – El juego agonístico del decir veraz: libre y arriesgado – Contexto histórico: el debate entre Cleón y Nicias – La ira de Creúsa.
- Clase del 26 de enero de 1983. Primera hora*..... 127  
 Continuación y final de la comparación entre *Ión* y *Edipo*: la verdad no nace de una investigación sino del choque de las pasiones – Reino de las ilusiones y la pasión – El grito de confesión y acusación – Los análisis de G. Dumézil sobre Apolo – Recuperación de las categorías de Dumézil aplicadas a *Ión* – Modulación trágica del tema de la voz – Modulación trágica del tema del oro.
- Clase del 26 de enero de 1983. Segunda hora*..... 145  
 Modulación trágica del tema de la fecundidad – La *parrhesía* como imprecación: el débil y su denuncia pública de la injusticia del poderoso – La segunda confesión de Creúsa: la voz de la confesión – Últimas peripecias: del proyecto de asesinato a la aparición de Atenea.

- Clase del 2 de febrero de 1983. Primera hora* ..... 161  
 Recordatorio del texto de Polibio – Retorno a *Ión*: veridicciones divinas y humanas – Las tres formas de *parrhesía*: político-estatutaria; judicial, y moral – La *parrhesía* política: su vínculo con la democracia; su anclaje en una estructura agonística – Retorno al texto de Polibio: la relación *isegoría/parrhesía* – *Politeia* y *dynasteia*: pensar la política como experiencia – La *parrhesía* en Eurípides: *Las fenicias*; *Hipólito*; *Las bacantes*; *Orestes* – El proceso de Orestes.
- Clase del 2 de febrero de 1983. Segunda hora*..... 183  
 El rectángulo de la *parrhesía*: condición formal/condición de hecho/condición de verdad/condición moral – Ejemplo del funcionamiento correcto de la *parrhesía* democrática en Tucídides: tres discursos de Pericles – La mala *parrhesía* en Isócrates.
- Clase del 9 de febrero de 1983. Primera hora* ..... 197  
*Parrhesía*: uso corriente; uso político – Recordatorio de tres escenas ejemplares: Tucídides, Isócrates y Plutarco – Líneas de evolución de la *parrhesía* – Los cuatro grandes problemas de la filosofía política antigua: la ciudad ideal; los méritos compartidos de la democracia y la autocracia; la alocución al alma del príncipe, y la relación entre filosofía y retórica – Estudio de tres textos de Platón.
- Clase del 9 de febrero de 1983. Segunda hora*..... 219  
 Las *Cartas* de Platón: situación – Estudio de la carta v: la *phoné* de las constituciones; las razones de una falta de compromiso – Estudio de la carta vii – Historia de Dión – Autobiografía política de Platón – El viaje a Sicilia – Por qué Platón acepta: el *kairós*; la *philia*; el *ergon*.
- Clase del 16 de febrero de 1983. Primera hora* ..... 233  
 El *ergon* filosófico – Comparación con el *Alcibiades* – Lo real de la filosofía: la alocución valerosa al poder – Primera condición de realidad: la escucha, el primer círculo – La obra filosófica: una elección; un camino; una aplicación – Lo real de la filosofía como trabajo de sí sobre sí (segundo círculo).

- Clase del 16 de febrero de 1983. Segunda hora*..... 253  
 El fracaso de Dionisio – El rechazo platónico de la escritura – *Mathémata* contra *synousía* – La filosofía como práctica del alma – La digresión filosófica de la carta VII: los cinco elementos del conocimiento – El tercer círculo: el círculo del conocimiento – El filósofo y el legislador – Observaciones finales sobre las interpretaciones contemporáneas de Platón.
- Clase del 23 de febrero de 1983. Primera hora* ..... 267  
 La enigmática insipidez de los consejos políticos de Platón – Los consejos a Dionisio – El diagnóstico, el ejercicio de persuasión, la proposición de un régimen – Los consejos a los amigos de Dión – Estudio de la carta VIII – La *parrhesía* en la raíz del consejo político.
- Clase del 23 de febrero de 1983. Segunda hora*..... 293  
 Filosofía y política: relación necesaria pero coincidencia imposible – Juego cínico y platónico de la relación con la política – La nueva coyuntura histórica: pensar, más allá de la ciudad, una nueva unidad política – De la plaza pública al alma del príncipe – El tema platónico del filósofo rey.
- Clase del 2 de marzo de 1983. Primera hora*..... 305  
 Serie de recordatorios sobre la *parrhesía* política – Puntos de evolución de la *parrhesía* política – Las grandes cuestiones de la filosofía antigua – Estudio de un texto de Luciano – La ontología de los discursos de veridicción – La palabra socrática en la *Apología* – La paradoja de la falta de compromiso político de Sócrates.
- Clase del 2 de marzo de 1983. Segunda hora* ..... 329  
 Final del estudio de la *Apología de Sócrates*: oposición *parrhesial* retórica – Estudio del *Fedro*: plan general del diálogo – Las condiciones del buen *logos* – La verdad como función permanente del discurso – Dialéctica y psicagogia – La *parrhesía* filosófica.

<i>Clase del 9 de marzo de 1983. Primera hora</i> .....	343
El vuelco histórico de la <i>parrhesía</i> : del juego político al juego filosófico – La filosofía como práctica de <i>parrhesía</i> : el ejemplo de Aristipo – La vida filosófica como manifestación de la verdad – La alocución permanente al poder – La interpelación de cada cual – El retrato del cínico en Epicteto – Pericles y Sócrates – Filosofía moderna y coraje de la verdad.	
<i>Clase del 9 de marzo de 1983. Segunda hora</i> .....	361
Estudio del <i>Gorgias</i> – La obligación de confesión en Platón: el contexto de liquidación de la retórica – Las tres cualidades de Calicles: <i>episteme</i> ; <i>parrhesía</i> y <i>éunoia</i> – Juego agonístico contra sistema igualitario – La palabra socrática: <i>básanos</i> y <i>homología</i> .	
Situación del curso .....	379
Índice de conceptos .....	395
Índice de nombres .....	419

Esta edición de *El gobierno de sí y de los otros*, de Michel Foucault,  
se terminó de imprimir en el mes de agosto de 2009  
en los Talleres Gráficos Nuevo Offset, Viel 1444,  
Ciudad de Buenos Aires, Argentina.

**Obras de Michel Foucault  
en el Fondo de Cultura Económica**

*El gobierno de sí y de los otros.*  
Curso en el Collège de France  
(1982-1983)

*La hermenéutica del sujeto.*  
Curso en el Collège de France  
(1981-1982)

*Nacimiento de la biopolítica.*  
Curso en el Collège de France  
(1978-1979)

*Seguridad, territorio, población.*  
Curso en el Collège de France  
(1977-1978)

*Defender la sociedad.*  
Curso en el Collège de France  
(1975-1976)

*Los anormales.*  
Curso en el Collège de France  
(1974-1975)

*El poder psiquiátrico.*  
Curso en el Collège de France  
(1973-1974)

*Historia de la locura en la época clásica*  
(2 volúmenes)



# Michel Foucault

## El gobierno de sí y de los otros

*El gobierno de sí y de los otros*, el curso que Michel Foucault dicta en 1983 en el Collège de France, inaugura una investigación sobre la noción de *parrhesía*. Al hacerlo, Foucault prosigue su trabajo de relectura de la filosofía antigua. A través del estudio de esa noción (el decir veraz, el hablar franco), reexamina la ciudadanía griega y muestra que el *coraje de la verdad* constituye el fundamento ético olvidado de la democracia ateniense. Describe también la manera en que, con la decadencia de las ciudades, el coraje de la verdad se transforma y deviene en una interpelación personal al alma del príncipe. Numerosos *topoi* de la filosofía antigua son objeto de un nuevo examen: la figura platónica del filósofo rey, la condena de la escritura, el rechazo socrático del compromiso.

En este curso, Foucault construye una figura del filósofo en la cual se reconoce: al releer a los pensadores griegos, ratifica su propia inscripción en la modernidad filosófica, problematiza su función y define su modo de pensar y de ser.

“[La filosofía moderna] es una práctica que, en su relación con la política, hace la prueba de su realidad. Es una práctica que, en la crítica de la ilusión, del embuste, del engaño, de la adulación, encuentra su función de verdad. Y es por último una práctica que encuentra en la transformación del sujeto por sí mismo y del sujeto por el otro [su objeto de] ejercicio. La filosofía como exterioridad con respecto a una política que constituye su prueba de realidad, la filosofía como crítica con respecto a un dominio de ilusión que la pone frente al desafío de constituirse como discurso verdadero, la filosofía como ascesis, es decir como constitución del sujeto por sí mismo: me parece que esto constituye el ser moderno de la filosofía.”

