



## Sobre el hablar franco en la era de la posverdad

---



Trabajo de Fin de Máster

Autor: Alejandro Biferi Sánchez

Máster en Filosofía y Cultura Moderna

Curso 2021/2022

Universidad de Sevilla

Facultad de Filosofía

Tutor: Dr. José Antonio Marín Casanova

## ÍNDICE

Resumen .....	4
Abstract.....	5
Introducción.....	6
1. PRIMERA PARTE: SOBRE EL HABLAR FRANCO .....	11
1.1. Introducción a la <i>parrhesía</i> desde <i>La hermenéutica del sujeto</i> .....	11
1.1.1. La <i>parrhesía</i> en <i>La hermenéutica del sujeto</i> .....	15
1.2. La <i>parrhesía</i> desde <i>El gobierno de sí y de los otros</i> : la génesis política del hablar franco .....	20
1.2.1. La <i>parrhesía</i> política .....	21
1.2.2. El drama del decir veraz: el <i>Ión</i> de Eurípides.....	23
1.2.2.1. Análisis de otros textos sobre el decir veraz en Eurípides: <i>Las fenicias</i> , <i>Hipólito</i> , <i>Las bacantes</i> y <i>Orestes</i> .....	26
1.2.3. El problema del decir veraz en democracia.....	28
1.2.4. De la <i>parrhesía</i> política hacia la <i>parrhesía</i> filosófica .....	31
1.2.4.1. La <i>parrhesía</i> socrático-platónica .....	36
1.2.5. La cuestión de la vida filosófica .....	38
1.3. La <i>parrhesía</i> desde <i>El coraje de la verdad</i> .....	39
1.3.1. El desplazamiento del decir veraz: de la <i>polis</i> a la <i>psykhé</i> .....	41
1.3.2. La trilogía de la muerte de Sócrates: nacimiento de la <i>parrhesía</i> ética.....	44
1.3.2.1. La <i>Apología</i> , o el miedo por no poder continuar la misión filosófica ....	45
1.3.2.2. El <i>Critón</i> , o la victoria sobre las malas opiniones .....	47
1.3.2.3. El <i>Fedón</i> , o la curación de sí .....	48
1.3.3. La relación entre ética y coraje: El <i>Laques</i> .....	51
1.3.3.1. Comparación <i>Laques-Alcibiades</i> : ontología del alma y estética de la existencia .....	51
1.3.4. La <i>parrhesía</i> cínica.....	53
1.3.4.1. La actitud cínica.....	54
1.3.4.2. El eje central del cinismo: la verdadera vida, <i>alethés bíos</i> .....	57
1.3.4.3. La verdadera vida es la vida otra .....	58
1.4. Conclusiones acerca del estudio de la <i>parrhesía</i> .....	61
2. SEGUNDA PARTE: SOBRE LA ERA DE LA POSVERDAD .....	63
2.1. Sobre la Ilustración.....	63

2.1.1. La lectura foucaltiana de <i>Was ist Aufklärung?</i> .....	65
2.1.2. La actitud crítica .....	67
2.2. Sobre la era de la posverdad .....	70
2.2.1. Postmodernidad o la influencia de la sospecha .....	72
2.2.1.1. La rotura del cristal.....	76
2.2.2. El prejuicio de posverdad: desde el prejuicio hacia el (post-)juicio de la posverdad.....	79
2.2.3. La construcción de la racionalidad periodística .....	83
2.2.4. <i>Parrhesía</i> y posverdad.....	85
2.2.5. ¿Por qué <i>parrhesía</i> ?.....	89
Conclusiones.....	94
Bibliografía.....	98

## Resumen

El presente trabajo pretende analizar críticamente la noción de posverdad desde la metodología desplegada por Michel Foucault en los últimos cursos que imparte en el *Collège de France*. Estos cursos dictados por el filósofo francés describen una serie de “prácticas de sí” históricamente situadas que se inscriben en el marco general de su trabajo sobre la historia de las relaciones entre subjetividad y verdad. Concretamente nos acercaremos a los conceptos de *parrhesía* y *epiméleia heautóu*; en su estudio podemos observar que se problematiza la verdad desde el apartado ético. Esta investigación sobre ambos conceptos griegos abre la posibilidad de entender el problema de la verdad desde una perspectiva diferente, esto es, enfocado desde la relación del sujeto consigo mismo y con los demás. Por otra parte, extender esta metodología al análisis de la posverdad nos lleva a pensar este fenómeno como una mala relación de los sujetos consigo mismos que delegan esa responsabilidad a otros directores de conciencia. Para comprender la amplitud de la cuestión de la posverdad, la segunda parte de la investigación revisa la relación Modernidad-Postmodernidad con el objetivo de desarticular esta noción. Por último, reflexionaremos sobre como extender estas ideas al ámbito de la comunicación social, lugar de encuentro entre los sujetos y la verdad en nuestro presente.

**Palabras clave:** posverdad, *parrhesía*, *epimeléia heautóu*, Modernidad, Postmodernidad, comunicación.

## **Abstract**

This paper aims to critically analyze the notion of post-truth from the methodology deployed by Michel Foucault in the last courses he teaches at the *Collège de France*. These courses taught by the French philosopher describe a series of historically situated “practices of the self” that are part of the general framework of his work on the history of the relationship between subjectivity and truth. Specifically, we will approach the concepts of *parrhesía* and *epiméleia heautóu*; In his study we can observe that the truth is problematized from the ethical point of view. This research on both Greek concepts opens the possibility of understanding the problem of truth from a different perspective, that is, focused from the relationship of the subject with himself and with others. On the other hand, extending this methodology to the analysis of post-truth leads us to think of this phenomenon as a bad relationship of the subjects with themselves who delegate that responsibility to other directors of conscience. To understand the breadth of the post-truth issue, the second part of the research reviews the Modernism-Postmodernism relationship with the aim of dismantling this notion. Finally, we will reflect on how to extend these ideas to the field of social communication, a meeting place between subjects and truth in our present.

**Keywords:** post-truth, *parrhesía*, *epiméleia heautóu*, Modernism, Postmodernism, communication.

## Introducción

El espacio comunicacional actual se encuentra imantado por la polarización, un sinfín de posiciones enfrentadas que nunca dejan de discutir, un cruce de acusaciones entre diferentes bandos, el ruido constante de voces que jamás se pondrán de acuerdo. Todo ello sucede salvaguardado bajo el paraguas de la posverdad, palabra de moda, que nos invita a pensar de nuevo la relación que tenemos con la verdad. Encontrar la pausa, dentro de la vorágine resultante de esta situación, debe ser el camino por seguir. Diagnosticar un problema no se debe hacer a la ligera, menos aun cuando se trata de pensar la relación que tenemos con la verdad en el contexto actual. En la historia de la filosofía encontramos diferentes teorías que conciben la verdad, no obstante, la Verdad en mayúscula consecuencia de la Modernidad parece aún predominar en el ideario común. ¿Cómo puede ser esto posible si hablamos de posverdad? Es decir, ¿cómo puede ser posible que esta forma de concebir la verdad sea predominante en un contexto sometido por algo que iría en contra de la propia definición de Verdad?

El presente ensayo se encara a abordar críticamente el estudio de la noción de posverdad. Más concretamente, nos interesa conocer cómo se entiende el fenómeno de la posverdad desde el punto de vista filosófico y de qué manera se puede extender la reflexión al ámbito de la comunicación periodística. Esto a su vez nos llevará a preguntarnos por el concepto de verdad. A nuestro entender, desde la teoría periodística se maneja un concepto de verdad problemático. El movimiento que pretende cercar a la posverdad presupone la vuelta a la verdad en mayúsculas, indubitable y universal. Esto cierra la posibilidad de apertura que supone la pregunta postmoderna por los límites de ciertos conceptos herederos de la Ilustración, en el caso que nos toca, la verdad.

Si entendemos que, a raíz de ello, es decir, de la flexibilización del término de “verdad”, hemos sufrido una relativización extrema hasta pensar que *anything goes!*, podremos pedir responsabilidades a la postmodernidad. Pero esto no sería la motivación del presente escrito. La cuestión sería la de conocer si la comunicación social ante el reto que supone la posverdad promueve un movimiento de repliegue más que de apertura, es decir, delimita más que une, cierra posibilidades en lugar de estar dispuesta a abrir nuevos espacios de comunicación efectiva. Estas serían nuestras preguntas de partida. De este

modo se presenta un estudio interdisciplinar que pretende crear nuevos puentes entre filosofía y la comunicación social en base al análisis del neologismo “posverdad”.

Atendiendo a la definición al uso de posverdad, esto es, toda información en la que los hechos objetivos tienen menos peso a la hora de moldear la opinión pública que las creencias u opiniones comunes<sup>1</sup>, se presupone un tipo de verdad; por tanto, los métodos de actuación que proponen paliar la situación actuarán en refuerzo de esa concepción de verdad. A nuestro entender, se concibe un escenario en el que el problema está simplificado, es decir, se anteponen los pares verdad-posverdad y Modernidad-Postmodernidad. En esta línea de ideas, el presente ensayo se postula como una exploración de los límites del significado de la verdad en el contexto actual. En lugar de proponer la vuelta a una situación idealizada en la que parece que la verdad gozaba de un estatuto incuestionable, pretendemos acomodar las reflexiones de la postmodernidad a la actualidad. Nuestra línea de argumentación se enfoca a delimitar, por una parte, el debate en torno a la posverdad, sobre todo, desde la perspectiva que se tiene de ella desde la comunicación social. Por otro lado, nos acercaremos al estudio que hace Michel Foucault de la filosofía clásica, concretamente a los resultados que vuelca en las últimas clases que imparte en el *Collège de France* a propósito de las nociones de *epiméleia heautou* y la *parrhesía*.

El objetivo que perseguimos, resultante de este cruce de miradas, responde al interés de pensar nuestra relación con la verdad en nuestro presente actual. La razón principal que motiva este ensayo es el de armarnos con herramientas diferentes para abordar la cuestión de la verdad. En este sentido, el estudio que desarrollaremos en las siguientes páginas inspirado en la metodología de investigación desplegada en las últimas clases dictadas por Foucault nos permite concebir la verdad desde otra perspectiva. El comienzo del curso *El gobierno de sí y de los otros* presenta dos corrientes críticas. Una de ellas responde a la *analítica de la verdad*, que tiene como objetivo el de asegurar las condiciones en las que un razonamiento se determina como verdadero. La segunda no plantea la cuestión del conocimiento verdadero, sino que es una tradición que pregunta:

---

<sup>1</sup> Esta definición es la manejada tanto en el DRAE como en el Diccionario Oxford. Real Academia Española. “Posverdad”. En *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed., [versión 23.5 en línea]. Recuperado de <https://dle.rae.es/posverdad?m=form> [fecha de consulta: 2 de junio del 2022]. Oxford University. “Post-truth”. En *OED Online*. Recuperado de <https://en.oxforddictionaries.com/definition/post-truth> [fecha de consulta: 2 de junio del 2022].

“qué es la actualidad, cuál es el campo actual de nuestras experiencias”<sup>2</sup>. Esta segunda corriente crítica es calificada por Foucault como *ontología del presente* u *ontología de nosotros mismos*.

Esta metodología le permite desarrollar la noción de *parrhesía* desde la problematización de diferentes situaciones en las que la cuestión de la verdad es capital. Esta noción se considera como: “el decir la verdad como actividad específica, como un papel”<sup>3</sup>. En este sentido, se realiza una lectura de textos de carácter histórico, filosófico y literario de la antigüedad clásica y de la cultura grecorromana sobre “cómo el papel del que dice la verdad fue problematizado de diversas maneras”<sup>4</sup>. Esta forma de pensar la verdad se encuentra alejada de entablar el debate en los términos que se proponen desde la analítica de la verdad, es decir, desde la veracidad de los enunciados. Más bien, su propuesta pasa por concebir la verdad desde una posición ética, concretamente un problema del *ethos* del sujeto. Por tanto, pretendemos extender la concepción utilizada por Foucault en su estudio de la *parrhesía* al horizonte de sentido que nos abre pensar la posverdad. Es decir, concebir la verdad no desde el punto de vista analítico sino ontológico y dirigido hacia el *ethos* del sujeto. Si Foucault se pregunta, quién es capaz de decir verdad, en qué condiciones puede enunciarla, con qué relación con el poder, nosotros extrapolamos esas preguntas hacia nuestro presente.

En esta línea de ideas, nuestro ensayo se trata de una reflexión filosófica que tiene como objetivo principal la exploración de los límites del fenómeno de la posverdad desde una perspectiva hermenéutica. Sobre esta metodología asegura Gadamer que, “Comprender e interpretar textos no es sólo una instancia científica, sino que pertenece con toda evidencia a la experiencia humana del mundo”, a la vez que, “Cuando se comprende la tradición no sólo se comprenden textos, sino que se adquieren perspectivas y se conocen verdades”<sup>5</sup>. Esta metodología se enfocará en dos objetos de estudio. El primero de ellos desgrana el concepto de *parrhesía* desde el curso que imparte Michel Foucault en 1982, el cual, se trata de una inmersión que extrae una serie de prácticas que

---

<sup>2</sup> Foucault, M., *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1983)*. Madrid, Akal, 2011, p. 29.

<sup>3</sup> Foucault, M., *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso del Collège de France (1984)*. Madrid, Akal, 2014, p. 211.

<sup>4</sup> *Ídem*.

<sup>5</sup> Gadamer, H., *Verdad y método I*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1999, p. 23.



desarrollan una forma concreta de subjetividad que luego, en los cursos siguientes, se unen al concepto de *parrhesía*, cristalizándose en un modo de ser basado en la verdad. Estas clases responden a una temática que engloba su última producción intelectual, esto es, *las relaciones entre subjetividad y verdad*. En este sentido, se rescata la concepción griega de filosofía como modo de ser, por tanto, la verdad forma parte de este sujeto. En contraste con la consideración de la verdad como acto cognoscitivo con independencia del modo de ser, el estudio que propone Foucault se centra en las prácticas que ayudan a los sujetos a modular su existencia en base a la verdad.

Estos análisis sobre filosofía antigua ponen el foco de atención sobre su apartado espiritual, es decir, se entiende como un continuo ejercicio de sí, una práctica de sí que obtiene como resultado una modulación y transformación del sujeto. Asimismo, el desarrollo de la *parrhesía* se anuda con la cuestión de las estrategias de poder, que son concebidas como prácticas de dominación de los sujetos. Por tanto, el estudio de esta forma concreta de subjetividad pretende *desujetar* al individuo de las redes tejidas por el poder dando lugar a un ejercicio de resistencia por parte del sujeto ante el poder que lo determina. De esta forma observamos un hilo conductor en la obra de Foucault que parte desde sus primeras investigaciones con respecto al funcionamiento del Poder hasta los análisis de los modos de subjetivación. Se trata de una respuesta a aquella sensación que desprenden sus primeras obras, en las que el sujeto se encuentra atado. Ahora, en sus últimas investigaciones, el sujeto encuentra su propio margen de maniobra.

El segundo objeto de estudio parte de la búsqueda de un punto de encuentro entre el estudio de las formas de subjetivación de la filosofía antigua y el presente actual. Por ende, se propone una revisión de los artículos que Foucault escribe a propósito de la *Aufklärung*. Esta línea de argumentación viene marcada por el interés en desechar la imagen que se tiene del pensador francés como “antiilustrado”. Es en este momento cuando aparece la pregunta por el presente, es decir, la reflexión filosófica del intelectual con respecto a su presente. Por otra parte, tenemos la actitud crítica, esto es, el acto de resistencia ante el poder que se pregunta: *¿cómo no ser tan gobernado?*

Una vez desarrolladas estas ideas comenzaremos a delimitar la pregunta por la posverdad. En este sentido, encontramos una influencia desde la postmodernidad. Desde esta perspectiva, observamos que la postmodernidad es culpada de la aparición de la

posverdad. Nuestro ensayo señala que esta sentencia viene salpicada por la incomprensión de la filosofía desplegada en la postmodernidad. Por lo tanto, proponemos una revisión de los postulados del postmodernismo, en aras de objetar el rechazo al mismo. Por consiguiente, pretendemos acomodar sus enseñanzas a la pregunta por la relación del ser humano con la verdad.

Nuestra tesis, resultado del proceso que habremos realizado en las siguientes páginas, indaga sobre las garantías que ofrece el pensar la verdad como *ethos* particular, esto es, un modo de subjetivación basado en la teoría foucaultiana que concibe la verdad como un acto de resistencia, una manera en la que el individuo tiene la capacidad de desujeción frente al poder que lo conforma. Este escenario debe plantearse en el ámbito de la comunicación social, a la vez, quienes controlan ese escenario, es decir, las empresas de comunicación deben promover la liberación de los sujetos, ateniéndose a objetivarles e incentivando su propia relación consigo mismos.

En última instancia observaremos cómo encaja nuestro ensayo en la práctica actual de la comunicación social. Por una parte, podemos advertir que las empresas de comunicación tienden a atrapar a los sujetos en modos de ser que se retroalimentan desde el público objetivo hacia el medio. Este ensayo pretende sacar a la luz este efecto como una de las principales causas de la posverdad. Por otra parte, al dar cuenta de esta situación y concebir la verdad como un modo de subjetivación, podemos observar que para decir verdad se necesita de una educación, de una ascesis, de una práctica de sí. El objetivo final es incentivar esa relación del sujeto consigo mismo, de manera que rompa con aquel molde constituido por las prácticas de objetivación, de manera que se abra la posibilidad a la alteridad, al ser de otra manera, a la *vida otra*.

## 1. PRIMERA PARTE: SOBRE EL HABLAR FRANCO

El primer bloque que constituye este escrito viene a desarrollar, a la luz de los cursos dictados por Foucault, el concepto de *parrhesía*. Su aparición en los cursos del *Collège de France* no es casual, es resultado del interés del pensador francés en los modos de subjetivación que se desplegaban en los periodos de la Grecia clásica, helenísticos y romanos. No obstante, debemos contextualizar el trabajo que Foucault dedica a esta cuestión, por lo tanto, antes de dedicarnos a desgranar el concepto de *parrhesía* desde los dos cursos que dedica íntegramente al estudio del *hablar franco*, debemos retrotraernos un año antes. En este sentido, el curso de 1982 titulado *La hermenéutica del sujeto* es el que precede a los que consagra en su totalidad a la *parrhesía*<sup>6</sup>.

### 1.1. Introducción a la *parrhesía* desde *La hermenéutica del sujeto*

En estos momentos Foucault era catedrático de Historia de los sistemas de pensamiento y desde 1971 hasta 1984, año de su fallecimiento, se dedicaba a la enseñanza de los resultados de sus investigaciones. Concretamente este texto en el que nos apoyamos, *La hermenéutica del sujeto*, es una transcripción del curso dictado por el pensador francés, en el cual podemos encontrar un primer esbozo de lo que se desarrollará en los dos cursos siguientes, esto es, la cuestión de la *parrhesía*. A modo de recordatorio debemos señalar que la temática del curso de 1980-81 presenta los resultados de sus estudios sobre la Grecia y Roma clásicas donde se realiza, no un retorno al sujeto, sino una *genealogía de la subjetividad occidental* que se enfoca en la problematización de las técnicas de sí, diferenciadas de las técnicas que dominan a los sujetos. Este escenario permite pensar al sujeto desde una perspectiva en la que no solo se encuentra sujetado por “gubernamentalidades” exteriores, sino constituido por medio de ejercicios de sí que promueven una determinada relación consigo mismos<sup>7</sup>. Dicho curso, titulado *Subjetividad y verdad*, organiza el contexto en el que Foucault se sumerge para extraer de este periodo histórico una serie de prácticas de sí que luego serán inscritas en un nuevo marco teórico.

---

<sup>6</sup> *El gobierno de sí y de los otros* es el curso lectivo de 1983, mientras que *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II* corresponde al curso de 1984.

<sup>7</sup> Foucault, M., *Subjetividad y verdad. Curso del Collège de France (1980-1981)*. Madrid, Akal, 2020, pp. 302-303.

Al año siguiente, el eje que articula la investigación ya no es el estudio de los placeres, sino la *epiméleia heautou* o *inquietud de sí*<sup>8</sup>, lo cual no significa que abandone la cuestión sobre la sexualidad, sino que esta queda apartada en los cursos siguientes. Es más, ambas derivas investigativas realzan la cuestión de la subjetividad; explican en qué modo, de qué manera, el sujeto se constituye para sí mismo como objeto de conocimiento. Por otra parte, estos análisis pueden suponer una ruptura con respecto a la imagen que se le presupone al filósofo francés como un teórico del poder, puesto que ahora, los sujetos no son constituidos por “técnicas de dominación (Poder) o técnicas discursivas (Saber)”<sup>9</sup>. La subjetividad viene a ser comprendida por medio de las técnicas de sí que se definen como

procedimientos como los que existen sin duda en todas las civilizaciones, que se proponen o prescriben a los individuos para fijar su identidad, mantenerla o transformarla en función de una serie de fines, y ello gracias a las relaciones de dominio de sí sobre sí mismo o de conocimiento de sí por sí mismo.<sup>10</sup>

De este modo nos encontramos con una división de su trabajo que corresponde, por una parte, con el estudio de las estructuras de poder o saber y, por otra, la que se caracteriza por su fijación en los modos de subjetivación. No obstante, algunos analistas de los trabajos de Foucault no ven aquí una ruptura, sino líneas que apuntan a una misma dirección: “las prácticas de sí (...) no son presentadas por Foucault como una novedad conceptual, sino como el principio de organización de toda su obra y el hilo conductor de sus primeros escritos”<sup>11</sup>. *La hermenéutica del sujeto* recopila un compendio de prácticas de sí que se fundamentan en el comentario de una serie de fragmentos extraídos del *Alcíades*, donde aparece representada la figura de Sócrates como el maestro del cuidado de sí; la exposición de una serie de prácticas que conforman una *áskesis* filosófica; un modo de existencia fundamentado en el discurso verdadero cuya base se encuentra en una ética de la escucha, de la escritura y del autoexamen. Por lo tanto, podemos comprobar que Foucault concede a dichas prácticas una gran importancia puesto que “posibilitan comprender la constitución de una particular subjetividad”<sup>12</sup>. Hablamos concretamente

---

<sup>8</sup> La primera traducción que ofrece Foucault sobre la *epiméleia heautou* es inquietud de sí: “*epimeleia heautou*, que los latinos traducen, (...) por algo así como *cura sui*. *Epimeleia heautou* es la inquietud de sí mismo, el hecho de ocuparse de sí mismo, preocuparse por sí mismo, etcétera.” En Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1982)*. Madrid, Akal, 2005, p. 15. Conforme avanza en sus investigaciones veremos que esta voz griega se traduce mayormente como cuidado de sí, ocupación de sí.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 472.

<sup>10</sup> Foucault, M., *Subjetividad*, op. cit., p. 295.

<sup>11</sup> Foucault, M., *La hermenéutica*, op. cit., p. 476.

<sup>12</sup> Yágüez, J. A., *El último Foucault. Voluntad de verdad y subjetividad*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2013, p. 129.

de un *arte de la existencia* o *téchnè tou biou* que se centran en el cuidado de sí<sup>13</sup>. Estas técnicas del cuidado de sí suponen una constante que atraviesa la cultura del periodo griego y romano clásicos:

Sócrates se nos presenta en la Apología como maestro del cuidado de sí, e invita a los ciudadanos a ocuparse de sí mismos; Epicuro describe, en la célebre *Carta a Meneceo*, la filosofía como un permanente ejercicio de sí; y para Epicteto el hombre es el único ser al que los dioses dotaron de esta singular facultad de cuidarse de sí mismo. El tema, pues, fue una constante durante siglos.<sup>14</sup>

La problemática general responde a las relaciones entre subjetividad y verdad que van a partir de un nuevo anclaje teórico, esto es, el cuidado de sí. Esta preocupación del sujeto de sí mismo, indica Foucault, “es sin duda el marco, el suelo, el fundamento a partir del cual se justifica el imperativo del “conócete a ti mismo””<sup>15</sup>. En este sentido, aparece la figura de Sócrates, como el filósofo que insta a los demás a que se ocupen de sí mismos. Foucault realiza la lectura de tres textos extraídos de la *Apología* de Sócrates donde despliega los resultados de sus investigaciones, a saber, que el cuidado de sí constituye un precepto de vida filosófica y una guía moral en la época clásica. Como un primer esquema de esta noción, Foucault indica que la *epiméleia heautou* es

una actitud general, una manera determinada de considerar las cosas, de estar en el mundo, realizar acciones, tener relaciones con el prójimo. La *epiméleia heautou* es una actitud: con respecto a sí mismo, con respecto a los otros, con respecto al mundo. (...) la *epiméleia heautou* es también una manera determinada de atención, de mirada. (...) digamos simplemente que hay que trasladar la mirada, desde el exterior, los otros, el mundo, etcétera, hacia “uno mismo”. La inquietud de sí implica cierta manera de prestar atención a lo que se piensa y lo que sucede en el pensamiento. Parentesco de la palabra *epiméleia* con *melete*, que quiere decir, a la vez, ejercicio y meditación. (...) la noción *epiméleia* no designa simplemente esa actitud general o forma de atención volcada hacia uno mismo. La *epiméleia* también designa, siempre, una serie de acciones, acciones que uno ejerce sobre sí mismo, acciones por las cuales se hace cargo de sí mismo, se modifica, se purifica y se transforma y transfigura.<sup>16</sup>

Ahora bien, este cuidado de sí venía ligado al precepto delfico “conócete a ti mismo” (*gnothi seautón*), sin embargo, quedan separados ambos preceptos, predominando el segundo sobre el primero. Esto acontece, según Foucault, de manera paulatina hasta que llegamos a un instante filosófico clave: *el momento cartesiano*. Se califica con esta expresión, que el mismo Foucault estima inadecuada, a un problema en torno a la historia de la verdad: “me parece que el “momento cartesiano”, una vez más con un montón de comillas, actuó de dos maneras al recalificar filosóficamente el *gnothi seauton* (conócete

---

<sup>13</sup> *Ídem*.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>15</sup> Foucault, M., *La hermenéutica*, op. cit., p. 22.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 26.

a ti mismo) y descalificar, al contrario, la *epiméleia heautóu* (inquietud de sí)<sup>17</sup>. La consecuencia directa de este desprendimiento se correlaciona con el detrimento de aquella actitud que permite que la verdad sea alcanzada por medio de una *áskesis* filosófica, es decir, una serie de prácticas de sí que conducen al sujeto hacia la verdad. La verdad, por tanto, sin necesidad de que el cuidado de sí actúe, es alcanzada únicamente por un acto cognoscitivo que nos lleve hacia una evidencia indubitable, de la misma forma que el proceder cartesiano en sus *Meditaciones*.

En esta disociación, Foucault ve la pérdida del apartado espiritual en la filosofía. En este momento Foucault divide por una parte a la filosofía, la cual define como “la forma de pensamiento que se interroga acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad, (...) intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad”; y por otra, el apartado espiritual de la misma, la cual, “Postula que es preciso que el sujeto se modifique, se transforme, se desplace, se convierta, en cierta medida y hasta cierto punto, en distinto de sí mismo para tener derecho a[1] acceso a la verdad”<sup>18</sup>.

En lo que respecta a esta reconstrucción histórica del problema de la verdad, Foucault indica que el principio de la edad moderna se da cuando el acceso a la verdad se fundamenta en el propio conocimiento. Además, señala lo siguiente: “desde el momento en que el ser del sujeto no es puesto en cuestión por la necesidad de tener acceso a la verdad, creo que entramos en otra era de la historia de las relaciones entre la subjetividad y la verdad”<sup>19</sup>. Esta serie de procedimientos y prácticas vinculadas a la inquietud de sí cimienta el suelo en el que se despliega una nueva subjetividad fundamentada en la ética y que permite una relación del sujeto consigo mismo. Sin embargo, en la edad moderna, el problema de la verdad se desliga de estas técnicas, lo cual supone que esa relación del sujeto consigo mismo quede apartada, prevaleciendo el acto de conocer. De esta forma explica Álvarez Yáguez dicha problemática:

Así como cualquiera puede trazar una recta o circunferencia perfecta con solo saber manejar un instrumento como una regla o el compás, así también de accesible aparece el camino hacia la verdad cuando se está en posición del método. La evidencia no requiere ninguna forma de existencia especial. Mientras que desde el enfoque de los antiguos la verdad compromete al sujeto por entero, ya que sin una cuidadosa transformación previa no estará en condiciones de acceder a ella. El sujeto tenía que experimentar una específica transformación, que adoptaba seguir dos

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 30-31.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 34.

caminos: el dulce camino del eros, por el que el sujeto se veía arrastrado en un movimiento que lo situaba en disposición de acceder al conocimiento; y el sacrificado camino de la ascesis, en que mediante un disciplinado trabajo del sujeto sobre sí mismo alcanzaría aquel pretendido estado.<sup>20</sup>

Sobre la raíz de esta premisa, es decir, entender el problema de la verdad como un problema del *ethos* y no del conocimiento, germina el estudio de Foucault sobre el *cuidado de sí* y el hablar franco. En la medida en que nos referimos a un modo de ser, un modo de estar en el mundo, la *parrhesía* aparece como la forma de comunicación que el maestro utiliza para que su alumno se encomiende al camino de la verdad y, en consecuencia, transforme su *ethos* de manera que la verdad se incorpore en su alma.

### 1.1.1. La *parrhesía* en *La hermenéutica del sujeto*

La noción de *parrhesía* viene precedida de la explicación de la *áskesis* filosófica, la cual se perfila como método por el que el sujeto prepara el terreno para su vinculación a la verdad. El objetivo de la *áskesis* es la de “constituir al sujeto como sujeto de veridicción”<sup>21</sup>. Mientras que la *parrhesía* se postula como una “técnica y ética de la comunicación del discurso de verdad”<sup>22</sup>. Tanto la *áskesis* como la *parrhesía* son elementos que se encuentran en la relación maestro-discípulo. En consecuencia, esta relación debe llevar por bandera la verdad. En un primer acercamiento, la *parrhesía* apela a la

calidad moral, a la actitud moral, al *ethos*, si lo prefieren, y por otra parte al procedimiento técnico, a la *tekhne*, que son necesarios, indispensables para transmitir el discurso de verdad a quien lo necesita para su autoconstitución como sujeto de soberanía sobre sí mismo y sujeto de veridicción de sí para sí. En consecuencia, a fin de que el discípulo pueda efectivamente recibir como, cuando y en las condiciones que corresponde el discurso de verdad, es preciso que ese discurso sea pronunciado por el maestro en la forma general de la *parrhesía*.<sup>23</sup>

Tenemos por tanto un hablar franco cuyo objeto es en última instancia la autonomía del sujeto, la soberanía de sí. Con motivo de ampliar esta primera definición, Foucault propone la definición negativa del término, esto es, el análisis de la noción a través de la oposición frente a dos figuras: la adulación y la retórica. Por una parte, el adversario moral es la adulación, mientras que la retórica sería su adversario técnico. No obstante, el enfrentamiento de la *parrhesía* contra la adulación difiere de su oponente técnico, es

---

<sup>20</sup> Yágüez, J. Á., *El último*, op. cit., p. 273.

<sup>21</sup> Foucault, M., *La hermenéutica*, op. cit., p. 347.

<sup>22</sup> *Ídem*.

<sup>23</sup> *Ibíd.*, p. 348.

decir, si la adulación es el enemigo, la relación con respecto a la retórica es de liberación de ella.<sup>24</sup>

La adulación es enemiga de la *parrhesía* puesto que es la que impide que el sujeto consiga una relación de autonomía de sí. Recordemos que el objetivo de la *parrhesía* es precisamente este, el de salvaguardar las condiciones por las que el sujeto realice un movimiento, en el que recorre el camino de la *áskesis*, y florezca la verdad en ese proceso de transformación. En este sentido, quien adula “es quien impide que uno se conozca a sí mismo tal como es”<sup>25</sup>. La adulación consigue que el sujeto adulado no sea capaz de establecer consigo mismo una relación plena. Bajo esta perspectiva, el adulador consigue llenar ese vacío y colma “esa inadecuación mediante un discurso; discurso que justamente, no será el discurso de verdad por medio del cual se puede establecer, cerrar y encerrar en sí misma la soberanía que uno ejerce sobre sí”<sup>26</sup>. De este modo, la *parrhesía* se presenta como antiadulación, dado que consigue que el sujeto se desprenda de la necesidad del discurso del otro. El discurso de la *parrhesía* es la preparación del sujeto para alcanzar consigo mismo una relación plena. Su emisor, el maestro, es quien permite este proceso; no torpedea el camino, le ayuda en su recorrido.

En lo que respecta al otro adversario, la retórica, como advertíamos al principio, su relación no se opone tan firmemente como en el caso de la adulación. No obstante, ambas figuras, *parrhesía* y retórica, comprenden un proceder técnico del discurso. En el caso de la retórica, su actividad no tiene como fin el establecimiento de una verdad, “la retórica se define como un arte de persuadir a aquellos a quienes nos dirigimos, ya queramos convencerlos de una verdad o de una mentira, una no verdad”<sup>27</sup>. Es por tanto una técnica que puede incurrir en la mentira; es opuesta a la *parrhesía*, puesto que esta siempre conlleva la transmisión de una verdad. En la *parrhesía* se procura “el tránsito del discurso veraz de quien ya lo posee a quien debe recibirlo, quien debe impregnarse de él y poder utilizarlo y subjetivarlo”<sup>28</sup>. Cabe añadir que el discurso veraz no se define tanto por su contenido como por las reglas que componen el clima idóneo para su enunciación:

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 349.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 352.

<sup>26</sup> *Ídem.*

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 357.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 358.



¿qué es entonces lo que va a definirla como una práctica específica, una práctica particular del discurso de verdad? Pues bien, las reglas de prudencia, las reglas de habilidad, las condiciones que hacen que deba decirse la verdad en tal momento, con tal forma, en tales circunstancias, a tal individuo, en la medida y sólo en la medida en que éste es capaz de recibirla, y de recibirla de la mejor manera posible en el momento en que se encuentra. Es decir que lo que define esencialmente las reglas de la *parrhesia* es el *kairós*, la ocasión, que es exactamente la situación recíproca de los individuos y el momento que se escoge para decir esa verdad. En función, justamente, de aquel a quien nos dirigimos y del momento en que nos dirigimos a él, la *parrhesia* debe modificar no el contenido del discurso veraz sino la forma en que lo emitimos.<sup>29</sup>

Mientras que la adulación es el adversario real, la retórica puede incluso ser necesaria como medio por el cual se vehicula la *parrhesía*. Si ambas figuras difieren en su componente estructural, no quiere decir que “de vez en cuando y para alcanzar el resultado propuesto, no haya que recurrir, en la táctica misma de la *parrhesia*, a elementos, a procedimientos que son los de la retórica”<sup>30</sup>. Las oposiciones de la noción del hablar franco con su oponente moral y su oponente técnico permiten su comprensión desde el análisis negativo. Con motivo de conocer su definición positiva, Foucault se apoya en tres textos cuyos autores son Filodemo, Galeno y Séneca.

En primer lugar, el texto de Filodemo se titula *Peri Parresias*, (Tratado del hablar claro) del que se conservan fragmentos relevantes. A través del apoyo de un comentarista de esta obra<sup>31</sup>, Foucault expone algunas conclusiones sobre el escrito. Por una parte, se asemeja la práctica de la *parrhesía* a un arte como lo puede ser la del navegante o la del médico. En este sentido, la *parrhesía* es un auxilio, una *terapeia*, en la cual los interlocutores que reciben el discurso verdadero ven beneficiadas sus relaciones entre sí. Por tanto, “La práctica de la palabra libre del maestro debe ser tal que sirva de incitación, sostén y oportunidad para los alumnos, que van a tener, ellos también, la posibilidad, el derecho, la obligación de hablar libremente”<sup>32</sup>.

En el texto de Galeno, *El tratado de la cura de las pasiones*, no aparece una definición de la *parrhesía* como sí vemos en Filodemo, lo que sí apreciamos es una serie de indicaciones sobre el hablar franco. En este sentido, se presenta una analogía entre la *parrhesía* y el arte médico, puesto que en ambas situaciones debemos conocer la enfermedad a tratar. El texto de Galeno propone que, para alcanzar un conocimiento de

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 360.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 362.

<sup>31</sup> Foucault hace referencia a la tesis de M. Gigante sobre la obra *Peri Parresias* donde se presenta la *parrhesía* como una *tekhne*. En *ibid.*, pp. 362-363.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 366.

sí, se necesita de la figura del otro. El otro, en este caso, debe ser alguien célebre por su honestidad, en otras palabras, por su franqueza a la hora de hablar. También debemos cerciorarnos de que nos encontramos ante alguien que tenga una importante experiencia de vida y, de que a lo largo de sus años haya dado certezas de ser un hombre de bien. En último lugar, este individuo debe representar para nosotros alguien desconocido. Con estas características, la persona elegida podrá hablarnos con franqueza sobre las pasiones que nos aprisionan para que, luego, quien recibe el discurso pueda aplicar las enseñanzas de este director de conciencia<sup>33</sup>.

El tercer autor que referencia Foucault en esta definición positiva de la *parrhesía* es Séneca. En sus célebres *Cartas a Lucilio* aparecen ejemplos en los que podemos observar una relación discursiva entre dos individuos basadas en la simpleza y la composición de su enunciado en la verdad<sup>34</sup>. El texto al que Foucault presta mayor atención es la *Carta 75*. Luego de leer un gran fragmento de la misma destaca una serie de conclusiones. La primera de esta serie hace referencia al lenguaje utilizado en la relación entre discípulo y maestro, el cual, debe ser opuesto a la elocuencia popular. En concreto, este lenguaje debe apartarse de los juegos de la retórica, sin embargo, los adornos en el discurso pueden servir para transmitir lo que se quiere decir. En suma, el “hablar claro es volverse hacia el otro, hacia aquel al cual nos dirigimos, para quien ese discurso debe ser útil”<sup>35</sup>. La utilidad a la que se hace referencia es la “gestión del alma”<sup>36</sup>. Esta forma en la que se gestiona el alma vuelve a ser comparada con la medicina y, además, con el pilotaje: “dirigir una nave, curar un enfermo, gobernar a los hombres, gobernarse a sí mismo, competen a la misma tipología de la actividad a la vez racional e incierta”<sup>37</sup>.

En el texto de Séneca se puede leer literalmente “Si fuera posible preferiría mostrar mis sentimientos antes que expresarlos”<sup>38</sup>. Esta frase llama la atención de Foucault quien destaca que, a lo que alude Séneca es a la “transmisión pura y simple del pensamiento”<sup>39</sup>, en este sentido, el objetivo de esta *parrhesía*, de esta *libertas*, es el de “manifestar que esos pensamientos que se transmiten son precisamente los pensamientos de quien los

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 370-374

<sup>34</sup> Estas serían las reflexiones extraídas del estudio de la Carta 40. En *ibid.*, pp. 374-375.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 377.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 378.

<sup>37</sup> *Ídem.*

<sup>38</sup> Séneca, *Epístolas morales a Lucilio (libros I-IX. Epístolas 1-80)*. Madrid, Editorial Gredos, 1986, p. 441.

<sup>39</sup> Foucault, M., *La hermenéutica, op. cit.*, p. 379.

transmite”<sup>40</sup>. En la base de esta honestidad, tenemos, por una parte, una relación de responsabilidad por parte del enunciador con su propio enunciado y, por otra, la franqueza del mismo al decir exactamente lo que piensa tal cual lo piensa:

El fondo de la *parrhesia* es, creo, esa *adequatio* entre el sujeto que habla y dice la verdad y el sujeto que se comporta como lo quiere esa verdad. Mucho más que la necesidad de adaptarse tácticamente al otro, me parece que lo que caracteriza la *parrhesia*, la *libertas*, es esa adecuación del sujeto que habla, o sujeto de la enunciación, y el sujeto de la conducta. Adecuación que da el derecho y la posibilidad de hablar al margen de las formas exigidas y tradicionales, de hablar independientemente de los recursos de la retórica, que pueden utilizarse, si surge la necesidad, para facilitar la recepción de lo que se dice.<sup>41</sup>

La complejidad unida al término *parrhesía* se hace patente en la medida que vemos la modulación de su práctica en los diferentes autores que se referencian en las clases de Foucault. Sin embargo, podemos extraer una serie de elementos en común que se relacionan con la pedagogía y la psicagogía (conducción del alma). En primer lugar, su ejercicio pedagógico hace referencia a “la transmisión de una verdad que tiene la función de dotar a un sujeto cualquiera de aptitudes, capacidades, saberes, etcétera, que no poseía antes y que deberá poseer al término de esa relación pedagógica”<sup>42</sup>. Mientras que la función pedagógica hace referencia al equipamiento que hará apto al sujeto para recibir y ofrecer verdad, la función psicagógica pretende “modificar el modo de ser de ese sujeto al cual nos dirigimos”<sup>43</sup>. En el periodo grecorromano analizado, se observa que el peso de la dirección de conciencia recae en el maestro, el cual debe equipar al alumno con saberes y aptitudes por medio de la relación pedagógica y en última instancia, cuando la verdad haya hecho su efecto, la relación psicagógica conducirá al discípulo a una transformación de sí, por tanto, será un sujeto que ha recibido un proceso de subjetivación en base a la verdad que modulará su modo de ser<sup>44</sup>.

Una vez señalados los apuntes teóricos necesarios para comprender la *epiméleia heautou* y la *parrhesía* desde el curso del 82 pasaremos al inicio del curso de 1983: *El gobierno de sí y de los otros*. No dejamos de lado la cuestión del *cuidado de sí*, esta reaparecerá tanto en el curso de 1983 como en 1984. En el bosquejo del concepto de *parrhesía*, Foucault descubre que su origen no es la ética, sino la política. Nace junto al propio concepto de democracia y es en ella donde se desarrolla al amparo del derecho de

---

<sup>40</sup> *Ídem*.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 380.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 381.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 382.

<sup>44</sup> *Ídem*.

igualdad. Empero, no adelantemos acontecimientos y sigamos el hilo del curso. En los siguientes epígrafes se desplegará los análisis de los cursos de 1983 y de 1984, cuyo título es *El coraje de la verdad*.

## **1.2. La *parrhesía* desde *El gobierno de sí y de los otros*: la génesis política del hablar franco**

La noción de *parrhesía* en el curso del 82 venía a describir una situación en la que el maestro de existencia podía fundamentar su diálogo en la franqueza al dirigirse a su discípulo denunciando así sus malas pasiones, sus vicios y sus defectos. En el curso del 83 observamos un desplazamiento teórico de la noción que pasa a ser una cuestión cuyo origen es político. La lectura del curso *El gobierno de sí y de los otros* viene precedida por el análisis del texto kantiano *Was ist Aufklärung?*<sup>45</sup>, lo cual nos deja entrever una cuestión interesante. En palabras de Frédéric Gros, “Formular la cuestión de la Ilustración era reencontrar la pregunta: *¿cómo no ser tan gobernado?* problema planteado era el de una “desujeción” en el marco de una “política de la verdad”<sup>46</sup>. No obstante, dejaremos para el final del primer bloque la respuesta al porqué del interés de Foucault en este texto de Kant, dado que nos servirá como puente teórico entre la cuestión de la *parrhesía* y la posverdad en el contexto actual.

Una vez apartada la cuestión sobre la Ilustración, se hace referencia a un desplazamiento teórico con respecto al curso anterior, el cual viene promovido por un “análisis de las formas de veridicción; análisis de los procedimientos de gubernamentalidad; análisis de la pragmática del sujeto y tecnologías del yo”<sup>47</sup>. Desde esta perspectiva, la lectura de la *parrhesía* en la filosofía griega y romana constituye un anudamiento de estas tres formas a las que Foucault dedica su interés investigador. Por consiguiente, dice Foucault:

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

---

<sup>45</sup> Se trata de la primera clase que encabeza el curso: Clase del 5 de enero de 1983. A su vez podemos encontrar un seminario en el que desarrolla la misma problemática en Foucault, M., *Sobre la Ilustración*. Madrid, Editorial Tecnos, 2004.

<sup>46</sup> En Foucault, M., *El gobierno*, op. cit., p. 329.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 46.

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.<sup>48</sup>

En línea con estas reflexiones, la *parrhesía* constituye una rica noción que vertebra la totalidad de los estudios de Foucault. Su definición original en griego se traduce como “decirlo todo”, sin embargo, se observa con mayor frecuencia su traducción como “hablar franco”<sup>49</sup>. Se trata de una noción ambigua, difícil, que señala una virtud, cualidad, un deber, además de ser una técnica, procedimiento que no se encuentra al alcance de cualquier persona. Uno de los principales puntos a destacar de la *parrhesía* es que se encuentra vinculada a la persona que dirige la conciencia de los otros, especialmente los dirige en su relación consigo mismo. Se trata de un factor emancipador. La *parrhesía* no supone únicamente la responsabilidad del hablar franco, sino que necesita de un proceso en el cual el sujeto debe encomendar su espíritu al camino del cuidado de sí. Es en este sentido, que la *parrhesía* no puede ser ejercida por cualquiera. No es únicamente “decirlo todo” o un “hablar franco”; para que exista *parrhesía* debe existir una relación concreta del individuo consigo mismo que pueda exteriorizarse en la relación con los otros<sup>50</sup>.

En la medida que avanza el curso se añaden nuevas formas de *parrhesía*, nuevas características que amplían la noción y nuevos ejemplos donde el hablar franco se despliega. Empero, debemos hacer referencia a la génesis del decir veraz, la cual se encuentra en una obra dramática, el *Ión* de Eurípides. Debemos dar cuenta, en suma, de la cronología a la que se hace referencia. La noción de *parrhesía* estudiada en *La hermenéutica del sujeto* se basa en autores que se encuentran comprendidos en el periodo romano. Ahora volveremos la vista más atrás, el periodo griego clásico y, en su génesis política, observaremos que la primera definición de nuestra noción se encuentra vinculada al origen mítico de la democracia ateniense.

### 1.2.1. La *parrhesía* política

El comienzo del análisis de la *parrhesía* política está apoyado en algunos textos clásicos. Entre ellos destacamos el texto de Polibio, *Historias*, en el que aparece definido el sistema político de los aqueos: “sería imposible encontrar un régimen de igualdad

---

<sup>48</sup> *Ídem.*

<sup>49</sup> *Ídem.*

<sup>50</sup> *Ídem.*

política y de *libertad de palabra* más puro que el que prefieren los aqueos<sup>51</sup>. La lectura de Foucault indica que nos referimos concretamente a la *demokratia*, es decir, la participación del *demos* en el poder. En este sentido, se define bajo dos aspectos: uno hace referencia a la estructura de igualdad que otorga a sus participantes el estatus de ciudadanos, esto es, *isegoría*; otro señala la libertad de palabra de los ciudadanos, la *parrhesía*<sup>52</sup>. El segundo texto clásico en el que nuestro autor se ampara en su introducción a la *parrhesía* política es el *Ión* de Eurípides en el cual también vemos actuar la *parrhesía*: “si no encuentro a la que me dio a luz, padre, no podré vivir. ¡Ojalá mi madre sea una mujer de Atenas! –si es que puedo expresar un deseo–. Así tendré de mi madre *libertad para hablar*”<sup>53</sup>.

La ciudad democrática es el suelo que permite a los individuos que forman parte de ella ejercer su derecho a hablar. La *isegoría* representa “el hecho de que, en función 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”<sup>54</sup>. La *parrhesía* está ligada a este derecho, pero actúa como concreción del mismo, es decir, una forma determinada y fundamentada en el decir veraz de ejercer la libertad de palabra. Una vez más, la *parrhesía*

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.<sup>55</sup>

Esta dinámica en la cual vemos moverse una serie de elementos entre sí viene a ser definida como *dynasteia*, esto es, la práctica del poder enmarcada en una democracia. Foucault entiende la *dynasteia* en sentido amplio, lo que le permite introducir ideas como la forma en la que se ejerce este poder, el ejercicio del mismo, sus limitaciones o el ascendente que adquieren los ciudadanos en este escenario. De aquí se derivan una serie de problemas que se diferencian de los de la *politeia*, que se entiende como el marco jurídico que compete a la constitución, las leyes, en definitiva, los aspectos formales de

---

<sup>51</sup> Polibio, *Historias*. Madrid, Editorial Gredos, 1981, p. 230. (Cursiva mía).

<sup>52</sup> Foucault, M., *El gobierno*, op. cit., p. 70.

<sup>53</sup> Eurípides, *Ión*, en *Tragedias, libro II*. Madrid, Editorial Gredos, 1985, p. 179. (Cursiva mía).

<sup>54</sup> Foucault, M., *El gobierno*, op. cit., p. 140.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 141.

la democracia. En consecuencia, los problemas de la *dynasteia* señalan a la política entendida como experiencia, esto es, “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”<sup>56</sup>. En esta línea de ideas, “El problema de la *dynasteia*, es el problema de lo que el político es en sí mismo, su *ethos*”<sup>57</sup>. Este problema abre una serie de posibilidades sobre las que poder hablar: la relación consigo mismo, la relación con los demás o la relación con las experiencias del juego político. En esta batería de posibilidades entra el análisis de la *parrhesía* y el *cuidado de sí*.

### 1.2.2. El drama del decir veraz: el *Ión* de Eurípides

La lectura del *Ión*<sup>58</sup> por parte de Foucault hace denotar la importancia de la *parrhesía* en esta obra. Se trata de una pieza teatral donde la *parrhesía* la recorre de punta a punta. Es el desvelamiento de una verdad: la del nacimiento de Ión. El descubrimiento de esta verdad le transforma, abre la posibilidad de ser otro: un ciudadano capaz de decir veraz, capaz de disfrutar del libre derecho a decir la verdad. En este sentido, explica Foucault que “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”<sup>59</sup>. Esta tragedia narra la historia de Ión quien, fruto de la unión de su madre Creúsa y su padre Apolo, debe descubrir la verdad del origen de su nacimiento y, de esta forma, poder convertirse en rey de Atenas con pleno derecho a hablar libremente siendo descendiente directo de una ateniense y un dios. La verdad, en la tragedia euripidiana pasa a ser un asunto de los humanos, ya no de los dioses. El oráculo de Delfos no es el lugar de la verdad, sino Atenas, una ciudad fundada por los hombres. La verdad cae desde las manos de los dioses; ahora compete a los mortales, quienes deben ejercitarse en ella para poder enunciarla: “Es preciso que sean los hombres quienes lleguen a desentrañar esa verdad y practicar el decir veraz”<sup>60</sup>.

---

<sup>56</sup> *Ídem*.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>58</sup> Dada la importancia de la obra para la fundamentación del decir veraz, Foucault dedica dos clases completas a su análisis: desde el 19 de enero hasta el 26 de enero de 1983. En Foucault, M., *El gobierno*, *op. cit.*

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 86.

La *parrhesía* en la tragedia euripidiana no puede ser ejercida al modo tiránico. Esta debe ser ejercitada dentro del derecho de igualdad, esto es, *isegoría*. En el marco de este choque de fuerzas, es decir, en un escenario en el que todos tienen el derecho a ejercer la palabra, ¿cómo podemos conocer y reconocer a las personas capaces de decir veraz? El análisis de Foucault nos desliza un aspecto interesante de la *parrhesía*:

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*.<sup>61</sup>

En esta pugna entre los diferentes modos de ejercer libremente la palabra se encuentra la *parrhesía* y, frente a ella, otras formas que no tienen por qué participar del discurso verdadero. Un ciudadano ejerce su derecho a tomar la palabra, pero no por ello dirá la verdad. Este enfrentamiento que se da en la Atenas de Eurípides es el caldo de cultivo donde emerge esta tragedia. La intencionalidad de Eurípides es la de fundar el derecho político del decir veraz, dado que en su época se daba esa disfuncionalidad entre la palabra libre y la verdad. Se podría decir que es un problema intrínseco a la misma democracia. Sin embargo, se necesita de algo más que ese impulso a hablar y querer decir la verdad. El sujeto para poder encaminarse hacia el decir veraz necesita de un ascetismo basado en el cuidado de sí que le prepare para tal ardua tarea.<sup>62</sup>

Continuando la lectura dramática en clave de análisis del decir veraz, el episodio de Creúsa contra el dios Apolo, el grito que lanza sobre la injusticia que comete el dios sobre ella, nos permite comprobar otro tipo de discurso donde la verdad es impulsada desde el *pathos*, la pasión. Es un tipo de discurso que supone una relación con el poder, en este caso concreto, del débil ante el poderoso:

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

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 100.



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.<sup>63</sup>

Esta relación asimétrica entre el débil y el poderoso, una vez que la injusticia pesa sobre quien se encuentra en peor posición de tal manera que no puede hacer otra cosa que revelarse, nos sugiere que se pronunciará un discurso de verdad. Como es el caso de Creúsa, quien avasallada por Apolo no le queda otro remedio que lanzar un grito desesperanzado para que todos la oigan: “El único recurso de combate para quien es a la vez víctima de una injusticia y completamente débil es un discurso agonístico pero construido en torno a esa estructura igualitaria”<sup>64</sup>. Este discurso que enuncia Creúsa viene a corresponderse con la estructura de la *parrhesía*, aunque no aparece implícitamente en el texto de Eurípides bajo esta forma. No obstante, aclara Foucault: “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*”<sup>65</sup>.

La segunda forma de *parrhesía* que Foucault señala junto al personaje de Creúsa sale a la luz una vez que ella se confiesa ante el anciano pedagogo. Una vez analizado el fragmento de la obra en la que el anciano y Creúsa intercambian una serie de preguntas y respuestas queda expuesta la confesión, un discurso de verdad donde Creúsa confiesa su falta. En este sentido,

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.

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>64</sup> *Ídem.*

<sup>65</sup> *Ídem.* La construcción a posteriori de este episodio bajo el manto de la *parrhesía* viene secundado por un texto de Schlier el cual evidencia un análisis de las costumbres griegas en Egipto donde aparece esta misma contraposición de fuerzas: “en caso de sufrir opresión por parte de los jefes, es preciso acudir al prefecto y hablarle *metá parrhesías*. 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” En *ibid.*, p. 122.

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.<sup>66</sup>

Las dos veridicciones de Creúsa en forma de imprecación y confesión son conocidas a posteriori como *parrhesía*, solo “el derecho político a ejercer el hablar franco en su ciudad recibe el nombre de *parrhesía*”<sup>67</sup>. Este derecho a hablar franco, Foucault lo define como *parrhesía política o político-estatuaria*. No obstante, las dos formas de *parrhesía* analizadas en el *Ión* a través de Creúsa, abren la posibilidad de entender esta noción bajo otros dos aspectos diferentes. En primer lugar, tenemos la práctica referenciada anteriormente, resultado de una posición asimétrica donde el débil se enfrenta al poderoso, esta es definida como *parrhesía judicial*. En segundo lugar, nacida de la situación en la que Creúsa se confiesa ante el anciano, nos encontramos con la *parrhesía moral*. Foucault aparca estas últimas formas de concebir la *parrhesía* y se centrará, por tanto, en la *parrhesía política*<sup>68</sup>. Pero antes, nos seguiremos sumergiendo en la tragedia de Eurípides encontrando así nuevos ejemplos de *parrhesía*.

#### **1.2.2.1. Análisis de otros textos sobre el decir veraz en Eurípides: *Las fenicias*, *Hipólito*, *Las bacantes* y *Orestes***<sup>69</sup>

Con motivo de ejemplificar este marco teórico, Foucault se propone poner en juego sus esquematizaciones del hablar franco en diferentes escenarios extraídos de algunas de las tragedias de Eurípides.

En primer lugar, se hace un análisis de *Las fenicias*<sup>70</sup>, texto que representa la *parrhesía* como práctica que limita el poder de los amos. Foucault indica que, si no existe *parrhesía*, “los hombres, los ciudadanos, todo el mundo está condenado a la locura del amo”<sup>71</sup>. Entonces, desde esta perspectiva, “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”<sup>72</sup>. El segundo texto se trata de la tragedia *Hipólito*<sup>73</sup>, en la

---

<sup>66</sup> *Ibid.*, pp. 126-127.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>68</sup> *Ibid.*, pp. 137-138.

<sup>69</sup> Para la ampliación de los comentarios sobre las tragedias analizadas, véase la clase del 2 de febrero de 1983.

<sup>70</sup> En *ibid.*, pp. 143-144.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>72</sup> *Ídem.*

<sup>73</sup> En *ibid.*, pp. 144-145.

cual se propone que el uso de la *parrhesía*, que parte de la condición de ser un ciudadano para su práctica, debe ser ejercida en base a una calificación personal y su cualidad moral. El tercer uso de la *parrhesía*, desde este segundo acercamiento a la tragedia euripidiana, lo encontramos en *Las bacantes*<sup>74</sup>. En esta obra, entiende Foucault, el hablar franco puede ser utilizado por el servidor para hablarle a su amo, diciéndole verdad, sobre la base de un *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”<sup>75</sup>.

El cuarto texto al que se acerca, con motivo de seguir ejemplificando los usos de la *parrhesía* en la *dynasteia*, se trata de *Orestes*<sup>76</sup>. Foucault dedica mayor interés en esta tragedia que en las anteriormente mencionadas porque se presentan situaciones dignas de ser analizadas con detenimiento. Concretamente se analiza un pasaje donde diferentes personajes hablan en el juicio de Orestes, quien es acusado por cometer asesinato. De esta forma, en su juicio aparecen diferentes personajes que van sucediendo su palabra. Este análisis desprende el uso peyorativo de la *parrhesía*, la cual es caracterizada, en primer lugar, por medio de un personaje que aparece en la tragedia cuya “palabra es sierva, su palabra es obediente, su palabra es la del poder ya constituido”<sup>77</sup>, esta es la palabra de Taltibio. Este personaje es un heraldo que se dedica a transmitir los mensajes oficiales de los poderosos. Luego tenemos a “cierto individuo de lengua desenfadada”<sup>78</sup> que algunas referencias apuntan que está inspirado en un personaje real, Cleofonte<sup>79</sup>, conocido por su demagogia. Entonces, ¿de qué forma se caracteriza su *parrhesía*? Dice Foucault que esta aparece como “*amathés*, o sea: no instruida, grosera, rústica”<sup>80</sup>, por lo tanto “por ser *amathés*, no está pues ajustada a la verdad. No es capaz de formularse en un *logos* racional y de decir veraz”<sup>81</sup>. En este sentido, se dedica a persuadir a los oyentes, a halagarlos por medio de una retórica dirigida a las pasiones más viles. En el desenlace de la obra,

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

---

<sup>74</sup> En *ibid.*, pp. 145-146.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>76</sup> El comentario del *Orestes* se encuentra comprendido en la clase del 2 de febrero de 1983. Primera hora, en *Ibid.*, pp. 146-151.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>78</sup> Eurípides, *Orestes* en *Tragedias libro III*. Madrid, Editorial Gredos, 1979, p. 219.

<sup>79</sup> Sobre la inspiración en Cleofonte se habla en Foucault, M., *El gobierno*, op. cit., p. 148.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>81</sup> *Ídem.*

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 *parrhesía*/democracia es un vínculo problemático, un vínculo difícil, un vínculo peligroso. Una mala *parrhesía* está invadiendo la democracia.<sup>82</sup>

### 1.2.3. El problema del decir veraz en democracia

En un intento por delimitar la noción de *parrhesía*, Michel Foucault dibuja un rectángulo y a cada vértice le asigna un elemento que en su conjunto envuelve la pragmática en la que se desenvuelve. En uno de los vértices coloca a la democracia, lo que da lugar a la siguiente función: no hay *parrhesía* sin democracia. En segundo lugar, encontramos el ascendiente. El tercer vértice implica al decir veraz. El cuarto vértice designa la rivalidad, la justa, el enfrentamiento en la que se encuentra ese decir veraz<sup>83</sup>.

Este *rectángulo constitutivo de la parrhesía* hace referencia al apartado político. Una vez desarrollado un marco teórico con cuatro vértices que definen el plano en el que se desenvuelve la práctica de la *parrhesía*, Foucault diferencia una buena *parrhesía* y una mala. El primero de estos cuatro vértices es “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”<sup>84</sup>. El segundo vértice hace referencia al “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”<sup>85</sup>. Tercer vértice, “el 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”<sup>86</sup>. Luego, el último vértice que completa el rectángulo hace referencia a que la libertad del ejercicio del derecho a la palabra se da en 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)”<sup>87</sup>.

---

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 153-154.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>85</sup> *Ídem.*

<sup>86</sup> *Ídem.*

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 153.

Para ejemplificar la buena *parrhesía* se propone la lectura de los libros I y II de la *Historia del Peloponeso* de Tucídides donde aparecen tres discursos de Pericles quien pone en juego el rectángulo constitutivo. Estos discursos son el discurso de la guerra, el discurso de los muertos y el discurso de la peste. La caracterización que hace Tucídides de Pericles en estos discursos en los que se dirige a la ciudad evidencia el buen funcionamiento de la *parrhesía* política. La democracia pericleana representa el 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”<sup>88</sup>. Foucault se adentra en los tres discursos exponiendo los resultados de la aplicación del rectángulo constitutivo de la *parrhesía* en los episodios narrados por Tucídides. Pericles es quien dice veraz, por lo tanto, gana el ascendiente ante sus conciudadanos por medio de la rivalidad, la justa, el enfrentamiento con los demás oradores. Su decir veraz gana el ascendiente porque en este caso la democracia actúa de paraguas donde la *isegoría* permite la prevalencia de la *parrhesía*. Es decir, en un contexto donde todos pueden hablar, Pericles, quien dice la verdad, es escuchado y alabado por tener el coraje de decir la verdad cuando ha de decirse<sup>89</sup>. En conclusión, “Pericles plantea la teoría del ajuste conveniente entre la democracia y el ejercicio de la *parrhesía* y el decir veraz, ejercicio que, una vez más, implica por necesidad el ascendiente de unos sobre otros.”<sup>90</sup>

Luego, tendremos la referencia a la mala *parrhesía*, de la cual ya encontramos menciones en clases anteriores (*Orestes*). El texto al cual se alude es de Isócrates, *Sobre la paz*. Por una parte, se muestra el enfrentamiento del autor con un auditorio al que le reprocha la poca resistencia ante los discursos aduladores. Esto crea perversión en el ascendiente, puesto que no serán los que dicen la verdad los que lo ganen sino, los que mejor sepan acrecentar las pasiones y vicios del pueblo. Dicho efecto pone de manifiesto la debilidad de la democracia. Aparecen paradojas en la relación *parrhesía* y democracia. En este orden de ideas, se sentencia que no hay discurso verdadero sin democracia, pero es esta misma la que atenta contra el discurso verdadero al proporcionar un plano en el que la igualdad de palabra no da cabida al discurso verdadero sino al que adula, al que ciega, al que apela a las pasiones más viles del *demos*. *Sobre la paz*<sup>91</sup> es un texto escrito

---

<sup>88</sup> *Ídem*.

<sup>89</sup> El análisis de los tres discursos mencionados se puede encontrar en *Ibid.*, pp. 154-160.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>91</sup> El análisis de *Sobre la paz*, el discurso de Isócrates, se encuentra en *Ibid.*, pp. 160-162.

a modo de exordio que cuenta con un alegato en favor de la paz para que el pueblo ateniense no entrase en guerra con los espartanos. Lo que saca a relucir la lectura de Foucault es la posición que la asamblea proporciona a los diferentes oradores. Unos son preferidos a otros. Esos que son preferidos son los que repiten la propia opinión de la gente, mientras los que van en contra de sus designios son apartados. En este sentido, indica Foucault sobre el texto de Isócrates que

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.<sup>92</sup>

La buena *parrhesía* es desplazada ahora y el marco del debate público es dominado por oradores que apelan a la opinión mayoritaria; el lugar del debate razonado salvaguardado por la persuasión de la verdad es sustituido por la adulación al pensamiento común. En este marco observamos el detrimento de la calidad democrática en Atenas. A la luz de este desplazamiento, Foucault se interesa en gran medida por la producción filosófica de Platón en materia política. Nos encontramos en un punto álgido de la investigación del pensador francés dado que, la *parrhesía*, aquella práctica libre y fundamentada en decir la verdad en el marco de una democracia, se convierte en una situación problemática. Aquellos que afrontan el riesgo de decir la verdad son expulsados de la asamblea.

En el estudio de la *Carta VII de Platón* se observa cómo este hace un recorrido de su experiencia política en la ciudad de Atenas: desde el régimen de los Treinta, hasta la restauración de la democracia. El punto de inflexión es la muerte de Sócrates, su maestro. Una vez evidenciada la caída de la calidad democrática ateniense, llegamos a la siguiente conclusión: resulta más sencillo persuadir a un solo hombre que a todo el *demos*. Con esta idea Platón marcha a Siracusa con motivo de enseñar a un joven Dionisio del que dicen que tiene una gran inquietud por la filosofía<sup>93</sup>.

---

<sup>92</sup> *Ibid.*, pp. 168-169.

<sup>93</sup> *Ibid.*, pp. 191-192.

La *parrhesía* sufre un desdoblamiento, es decir, “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”<sup>94</sup>. Una vez mostrado este desdoblamiento, vemos aplicar esta nueva *parrhesía* al episodio de Dión y Platón donde el filósofo aparecerá como *parresiasta* ya que 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”<sup>95</sup>.

Como resultado de la síntesis del proceso hermenéutico llevado a cabo por el pensador francés podemos advertir que estas lecturas manifiestan una serie de consecuencias que son resultado de la problematización de la práctica de la *parrhesía*: por una parte, el “problema general de todos los regímenes políticos (de todas las *politeias*, democráticas o no)”; por otra, “desdoblarse en un problema que podría calificarse de propiamente político y un problema de técnica psicagógica”, además de “convertirse en el objeto, el tema de una práctica verdaderamente filosófica”<sup>96</sup>. Este desdoblamiento de la *parrhesía* es, por una parte, útil a la ciudad, lo cual sigue refiriendo a un aspecto político; por otro, refiere al alma de los hombres (*alethés logos*), su cuidado, su guía<sup>97</sup>. Vemos aquí anudado *el gobierno de sí y de los otros*, bajo la figura del desdoblamiento de la *parrhesía*.

#### 1.2.4. De la *parrhesía* política hacia la *parrhesía* filosófica

En lo que respecta al desarrollo de la noción de *parrhesía*, el desplazamiento que observamos desde su génesis política hacia el plano filosófico advierte que la persistencia del hablar franco apela a la imperiosa necesidad de supervivencia de quien lo ejerce. Es decir, una vez admitido que la *parrhesía* no puede aplicarse en el apartado político en general, esta pervive en el ámbito privado. No obstante, nunca se terminará de separar de la acción política, puesto que es hacia ella donde se dirige su último esfuerzo. En la continuación del desarrollo expositivo de la noción nos encontramos con una serie de análisis sobre textos platónicos que nos conduce a una nueva comprensión de la *parrhesía*.

---

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>96</sup> *Ídem.*

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 178.

En la interpretación que hace Foucault vemos la oposición entre diferentes formas de gobierno, o modos de gobernar que estarían representados bajo la figura de dos pares: por una parte, el par “democracia y orador”, y por otra, “el príncipe y su consejero”. En este sentido, Foucault advierte que “la comparación de estos dos pares, es (...) el meollo de una de las grandes problemáticas del pensamiento político en la Antigüedad”<sup>98</sup>. En consecuencia, sobre la reflexión marcada por la comparación de estos dos pares aparece la cuestión de la dirección de las almas, la *psicagogia*. Estos serán, por tanto, los nuevos intereses a los que Foucault prestará su atención en su desarrollo de la noción de la *parrhesía*.

La práctica del decir veraz adquiere nuevos significados que no terminan de dejar atrás sus características más importantes, esto es, el coraje, la responsabilidad de aquel que dice la verdad con su enunciado, etc. Empero, cabe destacar que, ahora la *parrhesía* ya no se dirige directamente al gobierno de la ciudad, sino que esta se enmarca en el gobierno de sí. Desde la crítica de Platón a las instituciones democráticas atenienses hasta la narración de sus episodios políticos en Siracusa, la *parrhesía* ha pasado de ser la palabra verdadera necesaria en el gobierno de los otros a ser la concatenación de la verdad en el alma del sujeto. Hablamos por tanto de un modo de subjetivación fundamentado en la verdad. Bajo esta línea de ideas Platón marcha a Sicilia. Se pretende la transformación del *ethos* del príncipe y sobre esta apertura volcar la práctica filosófica. No obstante, este no es el único tema se aborda en las lecturas políticas de Platón. Al principio de la Carta VII, Platón enumera los motivos por los cuales justifica su viaje a Siracusa; en este momento Dión rogaba su presencia en la isla del sur de Italia para ayudarle en la educación filosófica de Dionisio. Uno de estos motivos llama especialmente la atención:

Después de mucho pensarlo y de preguntarme, entre grandes dudas, si era conveniente o no ponerme en camino y atender a su ruego, prevaleció en mí la idea de que nunca iba a disponer de una oportunidad como aquélla para poner en práctica lo que pensaba de la legislación y de la política, pues si lograba convencer a un solo hombre, podía dar la partida por ganada.<sup>99</sup>

En estas líneas podemos comprobar tres ideas relevantes. En primer lugar, el *kairós*, es decir, el momento oportuno; esta oportunidad es diferente a la que se le proporcionaba en Atenas, ya que a estas alturas era un lugar peligroso para la práctica del decir veraz. Luego nos encontramos con la idea de no ser puro *logos*, sino alcanzar el *ergon*, esto es,

---

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>99</sup> Platón, *Apología de Sócrates. Critón. Carta VII*. Madrid, Austral, 2004, p. 159.



no quedarse atrapado en un conjunto de doctrinas, sino, además, poner en práctica su filosofía. Por último, la cuestión del desdoblamiento de la *parrhesía*, el cambio de objetivo, ya no se trata de decir verdad al pueblo, sino a un solo hombre que ostente el poder. Foucault se interesa por la *Carta VII* de Platón porque en ella aparece la cuestión de *la filosofía como consejo*<sup>100</sup>. Se manifiesta por tanto que en filosofía no basta con ser únicamente *logos*, sino que además se debe incurrir en *ergon* (acción). En consecuencia, la filosofía no debe ser solo *máthesis*, es decir, un conjunto de conocimientos, sino que debe continuarse de una *áskesis*, para que se llegue a una transformación del sujeto:

la filosofía (...) 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 verdad, sino que debe ser alguien que participa, que pone manos a la obra en el *ergon*.<sup>101</sup>

La actividad filosófica debe alcanzar la acción a través del camino de la *áskesis*, para no quedar atrapada en puro *logos*. Vemos perfilarse la nueva temática: el *ergon* filosófico. Platón no quería únicamente quedar en *logos* sino llegar a tocar el *ergon*. En este momento, Foucault introduce una nueva cuestión, a saber, lo real de la filosofía.

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.<sup>102</sup>

Luego de quedar delimitada la pregunta por lo real de la filosofía, debemos concretar que significa que el filósofo quiera alcanzar el *ergon*, quiera ser algo más que *logos*. Es decir, para la interpretación foucaultiana bajo el marco que le compete a este análisis de

---

<sup>100</sup> Foucault, M., *El gobierno*, op. cit., p. 191.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>102</sup> *Ibid.*, pp. 201-202

la *parrhesía*, “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”<sup>103</sup>. Ahora bien, para que el discurso filosófico pueda encontrar su realidad y no se quede en mero discurso, en primer lugar, debe ser escuchado por las personas que quieran escucharlo, no a todas: “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”<sup>104</sup>. Luego, el discurso debe estar dirigido al poder y tener una finalidad concreta, a saber, “Un discurso que no sea sino protesta, recusación, grito e ira contra el poder y la tiranía no será filosofía”<sup>105</sup>. En este sentido, encontramos un paralelismo con uno de los significados que tiene la *parrhesía*. Significado que aparece una vez seguimos la lectura del *Ión*, concretamente aquel momento en el que Creúsa se enfrenta al dios, el cual representa el poder. Vemos ligarse *parrhesía* y filosofía por medio de la crítica al poder.

Continuando la principal línea argumentativa de las clases de Foucault nos encontramos con una relación entre filosofía y política. Después de una larga serie de comentarios a fragmentos de la Carta VII y otros textos platónicos<sup>106</sup>, se delimita la acción de la filosofía con respecto a la política, esto es, debe decir la verdad con respecto al poder, no decir que tiene que hacer, “sino existir como decir veraz en cierta relación con la acción política”<sup>107</sup>. Para la racionalidad política, es determinante su existencia junto al decir veraz filosófico, es decir, que

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. (...) 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.<sup>108</sup>

En este sentido, la *parrhesía* se inscribe en la veridicción filosófica y esta se vuelca hacia la política existiendo como resistencia frente a ella. La *parrhesía* es ese hablar franco que insta al sujeto que detenta al poder político a que se ocupe de sí para que pueda

---

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 208.

<sup>105</sup> *Ídem.*

<sup>106</sup> Foucault se apoya en textos como la Carta V y VIII, además de en *La República* o en *Las leyes*.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 250.

<sup>108</sup> *Ibid.*, pp. 252-253.

ocuparse de los otros. La *parrhesía* también es ese decir veraz filosófico que se enfrenta al poder político y que existe como resistencia ante él. Foucault se pregunta por el significado de la práctica filosófica para Platón y lo que observamos es la constitución del sujeto en un determinado modo de ser, “Y ese modo de ser del sujeto que filosofa debe constituir el modo de ser del sujeto que ejerce el poder”<sup>109</sup>.

La *parrhesía* se debe comprender alejada de su simple significado etimológico. Este, únicamente hace referencia al “principio de libre acceso de todos a la palabra”, por una parte, además de hacer hincapié en su característica elemental, esto es, “la franqueza con que se dice todo”<sup>110</sup>. La lectura de su desarrollo en los diferentes textos elegidos por Foucault nos lleva a la suma de otras definiciones, características, aspectos y cualidades que expanden su propio significado, por ejemplo, “la obligación de decir la verdad”, además de “una obligación acompañada del peligro que entraña decir la verdad”<sup>111</sup>.

Ahora bien, Foucault menciona los dos primeros textos en donde se pone en juego la noción griega, a saber, *Ión* de Eurípides y los textos que protagoniza Pericles en Tucídides. Estamos aún en las antípodas del desarrollo de la noción; esta referencia señala su apartado político que luego se desdobra hacia una *parrhesía* filosófica. Una vez plasmadas estas características se produce una serie de desplazamientos. El primero de ellos es la desvinculación de la *parrhesía* de su nacimiento junto al de la democracia; ya no importa el régimen político. Segundo desplazamiento, la caída en la ambigüedad; si todos toman la palabra lo harán los mejores y los peores, por ende, se habla de mala *parrhesía*. Tercer movimiento, el desdoblamiento de la *parrhesía* desde el gobierno de sí hacia el gobierno de los otros y, desdoblamiento que amplía el objetivo al que se refiere la *parrhesía*: problema político y problema filosófico moral. Sobre estos primeros tres desplazamientos Foucault indica 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?<sup>112</sup>

---

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 257.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 261.

<sup>111</sup> *Ídem.*

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 267.

Desde este punto de vista enfoca Foucault las dos últimas clases del curso del 83: “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”<sup>113</sup>. Este enfoque es llamado *ontología o las ontologías del discurso verdadero*, el cual debe preguntarse

¿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.<sup>114</sup>

Armado con esta serie de preguntas y tras haber realizado el vuelo histórico sobre esta noción, aparece el estudio de la figura de Sócrates como *parresiasta*. Este análisis lo realiza sobre los textos de la *Apología* o el *Banquete*, aunque también se hacen referencias a otros episodios de la vida de Sócrates en las obras de Platón. Lo que podemos apreciar en los últimos compases del curso del 83, es que Sócrates aparece como el personaje que dice la verdad, que insta a los demás a que se ocupen de sí mismos, además de, indirectamente, influir en los asuntos de la *polis*, es decir, de la política. Sócrates es el personaje que mejor anuda los tres intereses teóricos de Foucault, a saber, verdad, subjetividad y gubernamentalidad. En suma, desde que aparece la cuestión de la *parrhesía* en el curso de *La hermenéutica del sujeto*, hasta este punto, se observa una genealogía de la noción, un desarrollo desde su génesis político que nos lleva a entender ahora la *parrhesía* como el decir veraz que promueve la transformación de los sujetos.

#### **1.2.4.1. La *parrhesía* socrático-platónica**

El estudio de la figura de Sócrates viene a corroborar lo que ya se venía diciendo desde el análisis de las cartas de Platón, es decir, que la obligación del discurso filosófico verdadero no tiene que decir a la política lo que hacer, sino que debe existir como veridicción filosófica. En este sentido, “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

---

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 270.

<sup>114</sup> *Ibid.*, pp. 270-271.

actividad política propiamente dicha”<sup>115</sup>. La aparición de Sócrates en el análisis de Foucault no es baladí, y mucho menos en este punto al que llega el desarrollo del estudio de la *parrhesía*. Con Sócrates aparece la cuestión de la *epiméleia heautou*, concepto que ya se observa en su curso anterior *La hermenéutica del sujeto*, esto es, ocuparse de sí mismo,

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 [*zenphilosophounta kai exetásonta emautón kai tousallous*: y examinando, sometiendo a prueba; Michel Foucault], escrutándome tanto a mí mismo como a los otros”.<sup>116</sup>

La actitud que vemos desplegarse en la figura de Sócrates sirve para definir el significado de *parrhesía* filosófica. El anudamiento aquí de la *parrhesía* y *epiméleia heautou* da lugar a esta cuestión. En este sentido, Foucault al igual que contrapone la *parrhesía* con la retórica en el curso anterior, vemos ahora la oposición de la filosofía con la retórica. No obstante, se necesita la una de la otra para la exposición. Mientras que en la retórica se busca la adecuación de su discurso sobre el público al que se dirige, la filosofía no encuentra en su razón de ser tal quehacer. En este sentido, el análisis de ciertos fragmentos del *Fedro*, viene a corroborar esta idea. No obstante, se puede ver que lo que en principio parece una oposición no es más que un matrimonio de conveniencia en el cual la retórica permite la conducción de las almas por medio de los discursos<sup>117</sup>. Una de las habilidades recogidas en la retórica, la persuasión, se hace indispensable para el discurso filosófico, lo cual conlleva que se necesite la una y la otra<sup>118</sup>. En este sentido Sócrates dice:

Puesto que el poder de las palabras se encuentra en que son capaces de guiar las almas, el que pretenda ser retórico es necesario que sepa, del alma, las formas que tiene, pues tantas y tantas hay, y de tales especies, que de ahí viene el que unos sean de una manera y otros de otra.<sup>119</sup>

---

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 283.

<sup>116</sup> *Ídem.*

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 289.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 290.

<sup>119</sup> Platón, *Diálogos III. Fedón. Banquete. Fedro*. Madrid, Editorial Gredos, 1988, p. 396.

### 1.2.5. La cuestión de la vida filosófica

Las últimas palabras que dicta Foucault en el *Gobierno de sí y de los otros* vienen a enlazarse con el principio del curso siguiente. Es decir, sobre la cuestión de la *parrhesía* filosófica se superpone la cuestión de la *vida filosófica*. No obstante, a modo de recapitulación del curso de 1983, nos encontramos con una exposición sobre el desarrollo de la noción, en la cual se separa, por un lado, el *momento pericleano*, caracterizado por la *parrhesía* política y, por otro, la *parrhesía* filosófica cuyos máximos exponentes son Sócrates y Platón. Por tanto, tenemos: *momento pericleano* y *momento socrático-platónico*. Estos dos puntos de referencia se diferencian por un desplazamiento en los lugares en los que se practica la *parrhesía*, además de en la forma en la cual aparece el ejercicio de la misma.<sup>120</sup> Este desplazamiento también supone, según Foucault, una “inflexión del discurso filosófico, de la práctica filosófica, de la vida filosófica”<sup>121</sup>. Es una característica fundamental de la filosofía griega, la filosofía es hija de la *parrhesía*:

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.<sup>122</sup>

La idea de filosofía como modo de vida, como *ethos* particular y un *ethos* que se manifiesta a la vista de todos, es *parrhesía*. La manifestación de la verdad, su testimonio, se encuentra comprendido en la vida filosófica, y lo es “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.”. Por tanto, “la vida filosófica debe ser de principio a fin la manifestación de esa verdad”<sup>123</sup>. Alcanzamos un punto interesante con relación a uno de los problemas actuales en los que concebimos a la filosofía. En cierta medida, se ha aceptado su uso academicista, es decir, se estudia como un conjunto de doctrinas que se desarrolló en un plano histórico. Esta cuestión de la vida filosófica tal y como referencia Foucault, escapa del carácter inmovilista del estudio de la filosofía. En este sentido,

---

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 296.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 297.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 298.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 299.

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*, 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.<sup>124</sup>

### 1.3. La parrhesía desde *El coraje de la verdad*

La investigación iniciada por Foucault en sus clases anteriores viene a confluir en el último curso que ofrece en el *Collège de France*. Las clases se dictan desde febrero a marzo de 1984 y dado que muere en junio de ese mismo año “suscita la tentación evidente de leer en él algo así como un testamento filosófico”<sup>125</sup>. El análisis de sus cursos desde *La hermenéutica del sujeto*, pasando por *El gobierno de sí y de los otros*, hasta *El coraje de la verdad*, nos muestra el camino que recorre el decir veraz cuyo origen no se encuentra en la dirección de las almas, como en principio podemos pensar siguiendo la cronología de los cursos. El origen de este decir veraz se encuentra paralelamente unido a la idea de democracia, es decir, su génesis es política. Luego, esta *parrhesía* política cambia de escenario, ya no se da en vista de todos y para todos, sino en una relación personal que influye en el propio *ethos*.

Como venía siendo habitual en las clases impartidas por el pensador francés, las primeras horas de su curso las dedica a cuestiones de método. Resulta interesante la inscripción de su proyecto final alejado de un análisis epistemológico sobre las estructuras de los discursos a los que presta su interés. Foucault no se propone considerar las posibilidades en las que un conocimiento se vuelve verdadero, por el contrario, vuelca su mirada sobre el discurso del sujeto que manifiesta la verdad, que se proclama como discurso verdadero, además de observar cómo aquel sujeto se concibe a sí mismo y cómo

---

<sup>124</sup> *Ibid.*, pp. 301-302.

<sup>125</sup> De esta forma Frédéric Gros guía la lectura del último curso de Foucault en la explicación de la situación del curso, donde podemos leer: “El curso de 1984 es el último que Foucault habría de dictar en el Collège de France. Muy débil al comienzo del año, solo empieza con sus clases en febrero y las termina a fines de marzo. Sus últimas palabras públicas en el Collège fueron: “Es demasiado tarde. Gracias, entonces””. En Foucault, M., *El coraje*, op. cit., p. 309.

es concebido por los demás. Más concretamente, “bajo qué forma se presenta, a sus propios ojos y los de los otros, aquel que es veraz en el decir; [cuál es] la forma del sujeto que dice la verdad”<sup>126</sup>. A esta metodología de análisis, Foucault la define como *estudio de las formas aletúrgicas*. Para precisar el concepto de *aleturgia*, podemos referir el curso de 1980, *Del gobierno de los vivos*, en el cual encontramos la siguiente definición:

si a partir de ἀληθουργίης forjamos la palabra ficticia *aletourgía*, aleturgia, podríamos llamar “aleturgia” al conjunto de los procedimientos posibles, verbales o no, por los cuales se saca a la luz lo que se postula como verdadero en oposición a lo falso, lo oculto, lo indecible, lo imprevisible, el olvido, y decir que no hay ejercicio del poder sin algo parecido a una aleturgia.<sup>127</sup>

Michel Foucault realiza una justificación de su estudio de la *parrhesía*, el cual es capaz de anudar en el despliegue de sus diversas formas al sujeto, al poder y a la verdad. En el estudio que realiza sobre la Grecia clásica y su extensión en la época helénica y romana nos muestra la importancia sobre el decir la verdad sobre uno mismo y sobre lo(s) demás. Lo cual va directamente unido al principio *gnothi seautón*, es decir, conócete a ti mismo. No obstante, ampliando la magnitud del principio, nos topamos bajo la lupa foucaultiana con la *epiméleia heautóu*, el cuidado de sí, el ocuparse de sí, lo cual “dio lugar al desarrollo de lo que podríamos llamar un “cultivo de sí”, un cultivo de sí en el cual vemos la formulación, el desarrollo, la transmisión, la elaboración de todo un juego de prácticas de sí”<sup>128</sup>. Las prácticas que se mencionan hacen referencia a un otro. Este otro, el director de conciencia, el director del alma, el pedagogo, es “indispensable para el decir verdad de uno mismo, tiene o, mejor, debe tener, para ser efectivamente, para ser eficazmente el socio del decir veraz sobre sí, una calificación determinada”<sup>129</sup>.

Hemos podido comprobar, por tanto, que Foucault no se detiene a comentar sobre los fragmentos expuestos las condiciones formales que les validan como discursos verdaderos. Más bien, lo que sí encontramos en sus comentarios son las formas de ser en las que el sujeto se desenvuelve, además de destacar la relación consigo mismo y con los otros por medio del discurso de verdad.

---

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>127</sup> Foucault, M., *Del Gobierno de los vivos. Curso del Collège de France (1979-1980)*, Madrid, Akal, 2016, p. 19.

<sup>128</sup> Foucault, M., *El coraje*, op. cit., p. 17.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 19.



La transformación que sufre la noción es puesta de relieve desde su origen político, esto es, “el paso de una práctica, un derecho, una obligación, un deber de veridicción definidos en relación con la ciudad, las instituciones de la ciudad, el estatus del ciudadano” hacia su evolución en el plano ético, es decir, otra *parrhesía* que se caracteriza, no con respecto a la ciudad, “sino a la manera de hacer, de ser y de conducirse de los individuos (el *ethos*), y también con respecto a su constitución como sujetos morales”<sup>130</sup>. Desde la tragedia euripidiana hasta la *parrhesía* socrática, este movimiento señala, por una parte, la crisis de las instituciones democráticas de Atenas y, por otro, el problema de la *diferenciación ética*<sup>131</sup>.

### 1.3.1. El desplazamiento del decir veraz: de la *polis* a la *psykhé*

En cierto sentido, el curso de 1984 viene a concretar algunos temas que quedaron abiertos. Buena parte de las clases iniciales del curso que comentamos en este momento sirven como guía para comprender mejor algunas cuestiones ya tratadas. Con la crisis de las instituciones democráticas se hace referencia a la crítica que se encuentra en los textos filosóficos y políticos que pertenecen al siglo IV a.C. que evidencian el peligro del decir veraz. La *parrhesía* se vuelve peligrosa en cuanto el que dice verdad no encuentra en el público al que se dirige la reciprocidad esperada. Por el contrario, provoca la ira, la irritación, a la vez que se convierte en un individuo sospechoso. La llamativa imagen que podemos formarnos a partir de la metáfora de la nave expuesta por Platón en el libro VI, explica perfectamente dicho efecto. Es decir, en “esa baraúnda de todos los oradores que se enfrentan, intentan seducir al pueblo y apoderarse del timón, ¿cuáles serán escuchados, cuáles serán aprobados, seguidos y amados? Los que agradan, los que dicen lo que el pueblo quiere, los que lo adulan”<sup>132</sup>.

En estos análisis podemos encontrar el porqué de la no intervención de Sócrates en la política ateniense. En Isócrates<sup>133</sup> también pudimos comprobar dicha problemática en cuanto observamos que el público no ofrece misma audiencia a los oradores. Foucault destaca en este curso otros textos que añaden peso a estos argumentos. Esta vez se recurre a Demóstenes para ejemplificar esa disfuncionalidad de la democracia, donde todos

---

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>133</sup> Véase la referencia a Isócrates en el epígrafe 1.2.3. *El problema del decir veraz en democracia*.

pueden hablar, incluso los peores, corriéndose el riesgo de que se escuchen a ellos, no a los más capaces<sup>134</sup>. En este sentido,

La impotencia del discurso veraz en la democracia no obedece, claro está, al discurso mismo, al hecho de que sea veraz. Obedece a la estructura propia de la democracia. ¿Por qué no permite ésta la discriminación entre el discurso veraz y el discurso falso? Porque en ella no se puede distinguir al buen y al mal orador, el discurso que dice la verdad y es útil a la ciudad, del discurso que miente, adula y es perjudicial.<sup>135</sup>

El resultado, por tanto, es que “el decir veraz no tiene su lugar en el juego democrático”<sup>136</sup>. Foucault concluye, sobre la base de las reflexiones del curso pasado y la radicalización de las mismas en la extensión del curso al que hacemos referencia, que la *parrhesía* democrática yerra en cuanto es incapaz de reconocer una diferenciación ética.

Una vez plasmado el porqué de la no aplicabilidad de la *parrhesía* en el contexto democrático, pasamos al desarrollo de la noción sobre un sujeto concreto, el gobernante. Se trata de mostrar la relación entre el príncipe y el consejero en cuanto este último es capaz de mostrar el coraje necesario para decir la verdad, corriendo un riesgo. De la misma forma, el príncipe también necesita de ese coraje para poder escuchar la verdad de los labios de su consejero sin irritarse, de tal manera, que no acabe apartándole de su círculo privado<sup>137</sup>. En este sentido pregunta Foucault, “¿por qué la democracia es un lugar tan difícil, tan improbable, tan peligroso para la aparición del decir veraz?” A lo que responde: “Hemos visto la razón esencial y en cierto modo estructural: era la imposibilidad del campo político de la democracia de dar lugar y marco a la diferenciación ética”<sup>138</sup>. De esta situación pasamos a otro escenario donde la *parrhesía* se dirige hacia el gobernante dado que este tiene “un alma, a la que se puede persuadir y educar y, a través del discurso veraz, inculcar el *ethos* que la hará capaz de escuchar la verdad y conducirse de conformidad con ella”<sup>139</sup>.

Es en este contexto en el cual se desenvuelve la lectura de Foucault a propósito de la Carta VII, donde encontramos el relato de Platón y su aventura política en Sicilia junto al

---

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 65.

tirano Dionisio. Por consiguiente, lo que aquí se narra es también el “fracaso de la *parrhesía* platónica en Sicilia”<sup>140</sup>. No obstante, la conclusión que se deriva de este episodio no derrumba el principio en sí mismo. De este modo, las ideas puestas de relieve son aplicadas a otro caso de estudio, el episodio de Isócrates y Nicocles<sup>141</sup>, donde el primero aconseja al segundo una serie de prescripciones en lo referente a los hábitos de vida y maneras de encarar la gobernabilidad. En suma,

En el caso de la democracia, [al contrario] el hecho que hacía que la *parrhesía* no fuera admitida, no fuera escuchada y, aun cuando se encontraba a alguien que tenía el coraje de valerse de ella, se lo eliminara en vez de honrarlo, era precisamente que la estructura de la democracia no permitía reconocer y hacer lugar a la diferenciación ética. La falta de lugar para el *ethos* dentro de la democracia motiva que la verdad tampoco tenga lugar en ella y no pueda escuchársela. En cambio, debido a que el *ethos* del príncipe es el principio y la matriz de su gobierno, la *parrhesía* es posible, preciosa y útil en el caso del gobierno [autocrático]. Se darán cuenta, entonces, que lo que aparece en uno y otro caso es la cuestión del *ethos*. En un caso, se plantea porque la democracia no es capaz de darle lugar. En otro –y por eso la *parrhesía* es posible y necesaria con el príncipe–, el *ethos* es el vínculo, el punto de articulación entre el decir veraz y el buen gobernar.<sup>142</sup>

En este sentido, la primera reflexión que podemos extraer de este desplazamiento indica que “se pasa de la *polis* a la *psykhé* como, correlato esencial de la *parrhesía*”. En segundo lugar, “El objetivo del decir veraz, por tanto, es menos la salvación de la ciudad que el *ethos* del individuo”. Y, por último, el “principio del decir veraz, se encarna ahora en un conjunto de operaciones que permiten a la veridicción inducir en el alma efectos de transformación”<sup>143</sup>.

En estos análisis expuestos por Foucault, el régimen político imperante queda a un lado, ya sea democracia o monarquía. El verdadero buen funcionamiento de la *politeia*, no consiste en determinar cuál es la mejor manera de distribuir el poder. La buena política es promovida por sujetos que hayan construido consigo mismo una relación ideal, que hayan promovido la diferencia en base a la verdad, en definitiva, que se hayan construido como sujetos éticos. La diferenciación ética “permite la existencia de la mejor *politeia*”<sup>144</sup>, que, a su vez, es consecuencia de la actuación de la diferenciación que ejerce la verdad en el sujeto. Sobre estas reflexiones aparecen de nuevo las tres direcciones a las que Foucault apunta en sus investigaciones: la veridicción, la gubernamentalidad y los

---

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>141</sup> La figura de Nicocles no se encontraba alejada de la de Dionisio, asegura nuestro autor. Era hijo de un tirano, por tanto, hereda dicho poder. En este momento es cuando Isócrates se dirige a él. En *ibid.*, p. 67.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>144</sup> En *ibid.*, p. 312.

modos de subjetivación. No obstante, estos tres dominios no se analizan de modo que queden separados, por el contrario, se advierte de

No estudiar nunca los discursos de verdad sin describir al mismo tiempo su incidencia sobre el gobierno de sí o de los otros; no analizar nunca las estructuras de poder sin mostrar en qué saberes y qué formas de subjetividad se apoyan, y no señalar nunca los modos de subjetivación sin comprender sus prolongaciones políticas y las relaciones con la verdad de las que se sostienen.<sup>145</sup>

### 1.3.2. La trilogía de la muerte de Sócrates: nacimiento de la *parrhesía* ética

Una vez desplazada la *parrhesía* desde su origen político hacia su dimensión ética, rastreadremos el significado de la noción junto a la figura de Sócrates. Recordemos que esta transformación sucede una vez que se pasa del gobierno de los otros, representado en aquella democracia ateniense, hacia el gobierno de sí, donde el decir veraz actúa en el alma del individuo. En esta perspectiva, la *parrhesía* socrática representa el decir veraz bajo el manto de la ética. En este sentido, “el estudio de la *parrhesía*, de la práctica del decir veraz, en el campo de la ética, y para ello, como es obvio, partir de Sócrates en cuanto es, desde luego, aquel que prefiere afrontar la muerte antes que renunciar a decir la verdad”<sup>146</sup>. La diferencia con respecto a la *parrhesía* política es el lugar del decir veraz; este no se encuentra en la asamblea, no se dirige a un gran público. El decir veraz socrático se impone en el discurso dirigido a los individuos “a través de la prueba de las almas en el juego de la interrogación irónica”<sup>147</sup>. Una vez que el sujeto ha sido sometido al examen socrático da cuenta de que debe ocuparse de sí y se reconduce hacia la transformación en base a la verdad.

Los tres últimos momentos de la vida de Sócrates, representados en los diálogos de la *Apología*, el *Critón* y el *Fedón*, adquieren una nueva luz bajo los comentarios que Foucault realiza de cada uno de ellos. Más aún si pensamos en la proximidad de la fecha de la muerte de Foucault y la de las clases que dedica a estos textos platónicos. El análisis de los diálogos saca a flote la figura de Sócrates como el maestro del cuidado de sí. Las enigmáticas últimas palabras de Sócrates: “Critón, le debemos un gallo a Asclepio. Así que págaselo y no lo descuides”<sup>148</sup>, son interpretadas de manera distinta, puesto que, mientras que la tradición filosófica las concibe como una apelación a la vida como

---

<sup>145</sup> En *ídem*.

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>147</sup> *Ídem*.

<sup>148</sup> Platón, *Diálogos III, op. cit.*, p. 141.

enfermedad, Foucault, con la ayuda de Dumézil<sup>149</sup>, señala otra idea, la cual se apoya en la lectura de los tres diálogos mencionados anteriormente.

Foucault apunta que, estas palabras finales han sido “siempre una especie de mancha ciega, punto enigmático o, en todo caso, pequeño agujero en la historia de la filosofía”<sup>150</sup>. No han faltado comentaristas a la obra platónica, sin embargo, este problema nunca queda resuelto de manera satisfactoria. Partimos de la base de que Asclepio es el dios de la curación y que cuando se le ofrece el sacrificio de un gallo es un gesto de gratitud por haber curado alguna enfermedad. En este punto estarían de acuerdo tanto Dumézil como Foucault con la interpretación tradicional. No obstante, el problema aparece cuando se dice que Sócrates con esas palabras se refiere a que ha sido curado de la enfermedad de la vida<sup>151</sup>. Nuestra investigación continuará la indagación de los comentarios propuestos por el pensador francés para llegar a unas conclusiones alejadas de aquella interpretación nihilista.

### **1.3.2.1. La *Apología*, o el miedo por no poder continuar la misión filosófica**

En primer lugar, nos encontramos con la *Apología de Sócrates*<sup>152</sup>, un diálogo que recoge la defensa que Sócrates hace de sí mismo ante aquellos acusadores que vierten sobre su persona una serie de delitos, entre ellos, el de corromper a los jóvenes o la adoración a otros dioses. Sócrates, al final del diálogo es condenado a muerte y es condenado porque prefiere morir antes que traicionarse a sí mismo. Dice Sócrates que no se ha dedicado a la política porque de haberlo hecho habría muerto antes. En efecto, de la misma manera, Sócrates evita la política bajo la prohibición de su *daimon*.

Foucault evidencia tres momentos importantes analizados en la *Apología*. El primer momento hace referencia a las palabras del oráculo, a saber, no existe hombre más sabio que Sócrates. A este hecho debemos sumarle la discusión a la que Sócrates somete al

---

<sup>149</sup> Esta relectura de las palabras finales de Sócrates se encuentra recogida en la obra de Dumézil, G., *Nostradamus – Sócrates*. México D.F., F.C.E., 1992.

<sup>150</sup> Foucault, M., *El coraje*, *op. cit.*, p. 94.

<sup>151</sup> En esta línea de ideas, Foucault menciona la nota a pie de página de la edición del *Fedón* en Budé, un comentario a la obra escrito por John Burnet o incluso Nietzsche en *La gaya ciencia*. En *Ibid.*, pp. 94-95. También encontramos una referencia a esta interpretación en la edición de Gredos del *Fedón* que dice así: ““Sócrates considera la muerte como una curación de todos los males humanos”, como apunta Bluck”. En Platón, *Diálogos III*, *op. cit.*, p. 141.

<sup>152</sup> Platón, *Apología de Sócrates*. Madrid, Austral, 2004.

*dictum* del oráculo para comprobar su veracidad<sup>153</sup>. En consecuencia, se encomienda en una indagación (*zétesis*) es decir, la búsqueda de una persona más sabia que él. El segundo momento consiste en “someter a examen (*exatazein*)”<sup>154</sup>. Esto a su vez le conduce a la “prueba de las almas (*básanos*)”<sup>155</sup>, esto es, la comprobación certera de las cosas que saben o no las personas a las que pregunta. El tercer momento deriva de los dos primeros. Una vez que Sócrates se recorre Atenas indagando, buscando y verificando la veracidad del oráculo, se gana la enemistad de muchos conciudadanos, entre ellos Meleto y Anito, los principales acusadores en su juicio. Así pues, “el desarrollo de esa forma de *parrhesía* y veridicción, el riesgo de vida y muerte, que hasta hace un momento era una razón para no hacer política, está, al contrario, en el corazón mismo de su empresa”<sup>156</sup>. Esta nueva *parrhesía* es diferente de la *parrhesía* política, por consiguiente, Sócrates la ejerce de forma particular, “como una misión, una misión a la que él se aferra, que nunca abandonará, que va a ejercer de manera permanente y hasta el final”<sup>157</sup>.

¿Cuál es el objeto de esta misión?, ¿qué motivo liga a Sócrates con la vida, de manera que, en vistas de no poder seguir ejerciendo esa misión decida morir? Pues bien, nada más y nada menos que “velar constantemente por los otros, ocuparse de ellos como si fuera su padre o su hermano”<sup>158</sup>. Tras ello, Sócrates consigue que se ocupen de sí mismos, “no de su fortuna, de su reputación, de sus honores y sus cargos, sino de sí mismos, es decir: de su razón, de la verdad y de su alma (*phrónesis, alétheia, psykhè*)”<sup>159</sup>. La *Apología* habla del problema del miedo a la muerte, pero no a la muerte en sí, sino del miedo de no poder continuar la misión de instar a los demás a que se ocupen de sí. En cierto momento, se indica que en caso de que Sócrates desista de su labor filosófica podría haber conservado la vida, pero antes que ello, Sócrates prefiere la muerte. Esta nueva

---

<sup>153</sup> Foucault, M., *El coraje, op. cit.*, pp. 81-82.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>155</sup> Con motivo de aclarar la referencia a la prueba del alma o “básanos” podemos citar el análisis de la piedra de toque, esto es, al igual que la piedra que se utiliza para saber si el objeto rozado con ella es de oro, Sócrates actuaría de la misma manera para comprobar de qué están hechas las almas de los hombres. Esta es la conclusión a la que llega Foucault en el análisis del *Gorgias*. Al responder a las preguntas de Sócrates se abre la posibilidad de que se responda de manera clara, sencilla, verdadera y, sobre todo, alejado de cualquier recurso retórico, esto es, la prueba del alma la cual “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”. Foucault, M., *El gobierno, op. cit.*, p. 320.

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>158</sup> *Ídem.*

<sup>159</sup> *Ídem.*

definición que atisbamos en el estudio de Sócrates es primordial para comprender la transformación de la noción de la *parrhesía*:

Esta definición es capital. El uno mismo en la relación de sí consigo, el uno mismo en esa relación de vela sobre sí mismo, se define [en primer lugar] por la *phrónesis*, esto es, la razón práctica, por decirlo de algún modo, la razón en ejercicio, una razón que permite tomar las buenas decisiones y desechar las opiniones falsas. En segundo lugar, el uno mismo se define igualmente por la *alétheia*, toda vez que ésta es, en efecto, el índice, el elemento al cual se asocia la *phrónesis*, lo que ella busca y obtiene; pero la *alétheia* también es el Ser en cuanto estamos emparentados con él, bajo la forma, precisamente, de la *psykhé* (del alma). Si podemos tener una *phrónesis* y tomar las decisiones adecuadas, es porque tenemos con la verdad cierta relación que se funda ontológicamente en la naturaleza del alma. Y tal es pues la misión de Sócrates, misión, como advertirán, muy diferente en su desarrollo, su forma y su objetivo, de la *parrhesía* política, de la veridicción política de la que hablamos hasta aquí. Tiene otra forma, otro objetivo. Ese otro objetivo es, sin duda, procurar que la gente se ocupe de sí misma, que cada individuo se ocupe de sí mismo [en cuanto] ser racional que tiene con la verdad una relación fundada en el ser de su propia alma. Y en este aspecto estamos ahora ante una *parrhesía* centrada en el eje de la ética. La fundación del *ethos* como principio a partir del cual la conducta podrá definirse como conducta racional en función del ser mismo del alma es, en efecto, el punto central de esa nueva forma de *parrhesía*.<sup>160</sup>

### 1.3.2.2. El *Critón*, o la victoria sobre las malas opiniones

El diálogo del *Critón* presenta gran relevancia puesto que las últimas palabras de Sócrates apelan directamente a su amigo, con quien mantiene una conversación que se antoja clave para la comprensión de la exhortación final del *Fedón*. Foucault se apoya en la interpretación de Dumézil con motivo de dar a esas enigmáticas palabras un sentido diferente al que le otorga la tradición filosófica. El *Critón* recoge la conversación entre Sócrates y Critón, donde este último intenta convencerle de que escape antes de aceptar la pena impuesta por el gobierno democrático ateniense. Critón ofrece una serie de motivos por los cuales Sócrates debe aceptar su ayuda y huir. Primero le dice que de no huir se estaría traicionando a sí mismo; en segundo lugar, estaría traicionando a sus hijos; por último, sus amigos serán señalados por la opinión pública en tanto en cuanto no hicieron nada por salvarle<sup>161</sup>.

Al igual que en la gimnástica, responde Sócrates, debemos seguir los consejos de los sabios del cuerpo con motivo de conservar buena salud. En consecuencia, se pone en juego la cuestión de la relación de sí consigo, es decir, “La parte de nosotros mismos que se relaciona con la justicia y la injusticia corre el riesgo de ser *diepbtharmenon* (destruida, corrompida: exactamente la misma palabra que para el cuerpo) si seguimos la opinión de

---

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 101.

todo el mundo”<sup>162</sup>. Sócrates insiste en no dejarse llevar por la opinión común, por el contrario “hay que seguir a la verdad”<sup>163</sup>. En estos análisis observamos el ejemplo sobre la corrupción a la que se somete el cuerpo al exponerse a las opiniones no cotejadas, no sometidas a examen.

En este conjunto de relaciones que conciben la opinión común como una corrupción, una enfermedad para el cuerpo, se puede entender la referencia a Asclepio, el dios de la curación, al que había que ofrecer un sacrificio, normalmente un gallo, en el momento en el que uno queda librado de una enfermedad. Indica Foucault, por tanto, que bajo esta serie de interpretaciones

puede suponerse entonces que la enfermedad para cuya curación se debe un gallo a Asclepio es justamente aquella de la que Critón se ha curado cuando, en la discusión con Sócrates, pudo emanciparse y liberarse [de] la opinión de todos sin distinción, de esa opinión capaz de corromper las almas, para, al contrario, escoger, decantarse y decidirse por una opinión verdadera fundada en la relación de sí mismo con la verdad. La comparación utilizada por Sócrates entre corrupción del cuerpo y deterioro del alma por opiniones corrientes parece indicar a las claras, en todo caso, que tenemos allí cierta enfermedad. Y bien podría ser su curación lo que hay que agradecer a Asclepio.<sup>164</sup>

Ante todo esto, Foucault es consciente de la limitación de comprender que la curación de la que habla Sócrates puede referir, en efecto, a la curación de las opiniones falsas. Por ello, trae a colación algunas referencias de textos donde se encuentran esa relación. Los autores a los que menciona son Sófocles y Eurípides, quienes tratan análogamente la misma cuestión: “una opinión que no es buena, una opinión falsa, se designa efectivamente con el nombre de *nasos* (enfermedad)”<sup>165</sup>. En suma, con motivo de seguir añadiendo argumentos a favor de considerar la curación del alma como la victoria sobre las falsas opiniones, Foucault señalará en el *Fedón* la escena anterior a la refutación a Simmias y Cebes, la cual trataremos en lo que sigue.

### 1.3.2.3. El *Fedón*, o la curación de sí

Una vez nos encontramos en el diálogo final que compone esta trilogía de la muerte de Sócrates, o como titula Foucault *el ciclo de la muerte de Sócrates*, damos cuenta de la mezcolanza entre *parrhesía* y *epiméleia heautóu*, el hablar franco y el cuidado de sí en

---

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>163</sup> *Ídem.*

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>165</sup> *Ídem.*



los episodios postreros del maestro de Platón. No obstante, queda por mostrar desde el *Fedón* el porqué de la consideración de Sócrates como maestro del cuidado de sí, quien redefine la *parrhesía* en su versión ética.

En consonancia con el epígrafe anterior, retomamos el hilo desde aquella refutación que ofrece Sócrates a Simmias y Cebes. Recordemos que el *Fedón* trata una discusión acerca de la inmortalidad del alma y que estos dos personajes mencionados representan la posición pitagórica sobre la misma. El pasaje que viene a fundamentar la idea de que la curación que se produce en este diálogo es la curación de las malas opiniones se encuentra en las palabras de Fedón que habla antes del discurso en el que Sócrates rebate a Simmias y Cebes:

yo admiré extraordinariamente en él primero esto: qué amablemente, y con qué afabilidad y afecto aceptó la réplica de los jóvenes, y luego cuán agudamente advirtió lo que nosotros habíamos sentido bajo el peso de sus argumentos, y qué bien, además, nos curó y, como a prófugos y derrotados, nos volvió a convocar y nos impulsó a continuar en la brega y a atender conjuntamente al diálogo.<sup>166</sup>

Por tanto, en el *Fedón* se menciona una curación, a saber, la curación de las opiniones de Simmias y Cebes, las cuales Sócrates consigue refutar. En suma, volvemos a encontrarnos “con respecto a la inmortalidad del alma, con un mismo esquema, un mismo problema, un mismo acto de curación que en el *Critón*, cuando Critón proponía a Sócrates, sobre la base de la opinión corriente, que se evadiera”<sup>167</sup>. Continuando esta línea de ideas, Critón se encontraba afectado por la enfermedad de una mala opinión, aquella “que le hacía creer que para Sócrates era mejor vivir que morir”, mientras que Simmias y Cebes, padecían la mala opinión “que los inducía a creer que, si uno muere no tiene la certeza de liberar un alma inmortal”<sup>168</sup>.

Sin embargo, queda una dificultad más que salvar en la exhortación final de Sócrates: *debemos* un gallo a Asclepio; el verbo “debemos”, conjugado en primera persona del plural, hace referencia tanto a sus discípulos como al mismo Sócrates. Lo cual quiere decir que Sócrates también ha sido curado, de manera que, entre él y sus discípulos se encuentra “un lazo de simpatía y amistad tal que, cuando uno de ellos sufre una enfermedad, los otros también se conduelen de esa afección, y Sócrates participa en ese

---

<sup>166</sup> Platón, *Diálogos III*, op. cit., p. 88.

<sup>167</sup> Foucault, M., *El coraje*, op. cit., p. 105.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 106.

sentimiento”<sup>169</sup>. También hace referencia a la tentación que supone el verse rodeado de esas opiniones, de la posibilidad de ser afectado por ellas, por consiguiente, hasta que no suspire su último aliento, Sócrates no podrá efectivamente decir que no ha sido influido por aquellas malas opiniones, por lo tanto, su alma no ha quedado corrompida, enferma<sup>170</sup>.

Con motivo de resituar todo el proceso de curación al que hemos asistido, Foucault presta atención, además, a otro momento del diálogo del *Fedón*. Se trata de la pregunta que Critón hace a Sócrates sobre qué hacer con sus hijos y qué recomendación daría a sus amigos, a lo que responde:

Lo que continuamente os digo –dijo él–, nada nuevo. Que cuidándoos de vosotros mismos haréis lo que hagáis a mi agrado y al de los míos y de vosotros mismos, aunque ahora no lo reconozcáis. Pero si os descuidáis de vosotros mismos, y no queréis vivir tras las huellas, por así decir, de lo que ahora hemos conversado y lo que hemos dicho en el tiempo pasado, por más que ahora hicierais muchas y vehementes promesas, nada más lograréis.<sup>171</sup>

En conclusión, Foucault en la *Apología* trata de mostrarnos que Sócrates “definía su *parrhesía*, su decir veraz valeroso, como un decir veraz que tenía por objetivo final y preocupación constante enseñar a los hombres a ocuparse de sí mismos”<sup>172</sup>. Vemos entrelazadas la *parrhesía* y la *epiméleia heautou* en todo el ciclo de la muerte de Sócrates. En consecuencia,

la última palabra (luego de “ofreced un gallo a Asclepio”), la palabra postrera, aquella tras la cual Sócrates no volverá a hablar nunca más –ya la he mencionado varias veces– es: me *amelésete* (no descuiden, no sean descuidados). Me he extendido largamente sobre el hecho de que ese no descuido, recomendado a sus discípulos, se refería al sacrificio de un gallo. En efecto, se refiere en forma explícita, directa, al sacrificio de un gallo, y por lo tanto a cierta enfermedad. Pero esta enfermedad es aquella de la que uno es capaz de curarse cuando se ocupa de sí mismo y puede tener esa solicitud consigo mismo que lo lleva a saber qué es su alma y cómo está ligada a la verdad. Etimológicamente, la palabra *amelésete* pertenece a toda la familia con que nos hemos topado tantas veces, una familia de palabras que designa las diferentes maneras de ocuparse, de tener cuidado, solicitud. A través del sacrificio a Esculapio, supongo que verán con claridad que las últimas palabras (“no descuidéis”) expresan que no hay que descuidar el sacrificio, pero se relacionan indirectamente, por ese conducto, con el cuidado de sí. No olviden hacer ese sacrificio al dios, ese dios que nos ayuda a curarnos cuando cuidamos de nosotros mismos. Pues no debe olvidarse –en este punto habría que referirse a los diferentes textos mencionados sobre los dioses que se ocupan de los hombres– que, si cuidamos de nosotros mismos, también lo hacemos en la medida en que los dioses nos cuidaron. Y justamente por cuidarnos, enviaron a Sócrates para que nos enseñara a velar por nosotros mismos.<sup>173</sup>

---

<sup>169</sup> *Ídem*.

<sup>170</sup> *Ídem*.

<sup>171</sup> Platón, *Diálogos III*, op. cit., pp. 136-137.

<sup>172</sup> Foucault, M., *El coraje*, op. cit., p. 106

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 110.

### 1.3.3. La relación entre ética y coraje: El *Laques*

El acercamiento de Foucault a una obra platónica dedicada al coraje resulta casi una obligación, más aún si consideramos el título de este curso: *El coraje de la verdad*. No obstante, lo destacable sería la perspectiva que propone en la lectura del *Laques*. El análisis pone el foco de atención en el principio y el final del diálogo. De nuevo, vemos aparecer a Sócrates como aquel que somete a examen a sus interlocutores. En este caso pide a Nicias y Laques que rindan cuentas de sí mismos. Foucault se pregunta por el significado de ese “sí mismo”, es decir, ¿qué ámbito abarca ese “sí mismo”? El ámbito al que se hace referencia es la manera en la que se vive. Rendir cuentas de sí mismo quiere decir sacar a la luz la existencia misma desplegada en el plano terrenal. No hablamos esta vez del alma, “No es pues ni la cadena de racionalidad como en la enseñanza técnica ni el modo de ser ontológico del alma; es el estilo de vida, la manera de vivir, la forma misma que damos a la vida”<sup>174</sup>.

El diálogo viene a responder sobre la importancia de la educación de los jóvenes, sin embargo, este tema es pasado por alto por nuestro filósofo. Por otra parte, la cuestión del coraje queda patente, empero, Foucault no se interesa tanto por su definición como por la representación del coraje en la actitud de los interlocutores. En este sentido, se necesita coraje para decir verdad de uno mismo y responder al examen socrático. Aquí reluce la relación entre ética y coraje, de modo que rendir cuentas de sí mismo quiere decir que se necesita superar la prueba de pasar la vida por la piedra de toque (*básanos*). Laques se presta a esa prueba, se presta al examen socrático, se presta a la figura de Sócrates que es básanos y pone a prueba su vida. En este sentido, a la pregunta: ¿a qué se refiere la *parrhesía* socrática en este diálogo?, podemos responder aludiendo al modo de existencia, al modo de vida<sup>175</sup>.

#### 1.3.3.1. Comparación *Laques-Alcibiades*: ontología del alma y estética de la existencia

En la comparación del *Laques* y el *Alcibiades* encontramos tanto diferencias como similitudes en lo que respecta a su forma y temática. En ambas se trata de una *parrhesía*

---

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>175</sup> *Ibid.*, pp. 136-140.

ética la cual difiere de la *parrhesía* política, no obstante, es igualmente importante para la ciudad y su buen gobierno. El *Laques* ofrece un manifiesto en el que aparece una relación entre el hablar franco (la *parrhesía*) y el principio de la necesidad de aplicarse a sí mismo, cuidar de sí mismo (*epimileia heautou*), además de evidenciar el vínculo entre la verdad y el coraje.

En primer lugar, observamos en el *Laques* que el discurso de Sócrates va dirigido a personas con experiencia, mientras que en el *Alcibiades* está destinado a un joven. Ahora bien, en ambos, “la *parrhesía* de Sócrates sirve para preguntar a los interlocutores (Nicias y Laques por un lado; Alcibiades por otro) si son capaces de rendir cuentas de sí mismos, dar razón de sí mismos (*didonai logan*)”. En segundo lugar, la *parrhesía* es utilizada de manera que los interlocutores son conducidos hacia el “descubrimiento de que están obligados a reconocer que tienen que ocuparse de sí mismos”. El tercer punto de conexión entre ambos diálogos es la presencia de Sócrates “como la persona capaz, al ocuparse de los otros, de enseñarles a ocuparse de sí mismos”<sup>176</sup>.

En este sentido debemos aclarar que significa la ocupación de sí en un diálogo y en otro. Mientras que el *Alcibiades* se dirige al alma, a la *psuché*, en el *Laques* se refiere al modo de vida, es decir, a la “manera de ser y manera de hacer, manera de ser y manera de hacer que –se dice explícitamente en el *Laques*– es necesario explicar a lo largo de toda la existencia”<sup>177</sup>. Hablamos del *bíos*, la propia vida, la existencia y la forma en la que la llevamos. En este discurso tenemos, por tanto, una manifestación del decir veraz que

afronta, no el riesgo metafísico de situar, por encima o al margen del cuerpo, la realidad otra que es el alma; afronta ahora el riesgo y el peligro de decir a los hombres el coraje que necesitan y lo que éste les costará para dar a su vida un estilo determinado. Coraje del decir veraz cuando se trata de descubrir el alma. Coraje del decir veraz, también, cuando se trata de dar forma y estilo a la vida.<sup>178</sup>

Una vez cotejado ambos diálogos Foucault señala que

A partir de ese tema primordial, fundamental, común del *didonai logon* (rendir cuentas de sí mismo), una [primera] línea se encamina hacia el ser del alma (el *Alcibiades*), otra hacia las formas de la existencia (el *Laques*). Una se dirige hacia la metafísica del alma (el *Alcibiades*), otra hacia una estilística de la existencia (el *Laques*). Y el famoso “dar razón de sí” que constituye el objetivo obstinadamente perseguido por la *parrhesía* socrática –en [ello] radica su equivocidad fundamental, que va a marcarse en toda la historia de nuestro pensamiento– puede ser y ha sido

---

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 150.

entendido como la tarea y el trabajo consistentes en dar estilo a la existencia. En esa dualidad entre “ser del alma” y “estilo de la existencia” se señala, creo, algo importante para la filosofía occidental.<sup>179</sup>

En este punto nos topamos con un concepto interesante que sigue completando la definición de la noción de *parrhesía*, esto es, la *estética de la existencia*. Con este término, Foucault indica que su intención es la de mostrar por medio de la germinación de la *parrhesía* socrática que, la existencia, en el pensamiento griego, se concibe como objeto estético: “el *bíos* como una obra bella”<sup>180</sup>. La introducción de este término sirve como basamento entre dos momentos importantes del curso de Foucault, por una parte, el estudio de la *parrhesía* socrática y el de la *parrhesía* cínica. Ahora, nuestro pensador pasará a hacer un análisis de “El arte de la existencia y el discurso veraz, la relación entre la existencia bella y la verdadera vida, la vida en la verdad, la vida para la verdad”<sup>181</sup>.

Con el estudio de los diálogos socráticos damos cuenta de cómo “la exigencia del decir veraz y el principio de la belleza de la existencia se anudaron en el cuidado de sí”<sup>182</sup>. Debemos advertir que la separación que realiza Foucault entre la ontología del alma y la estética de la existencia no quiere decir que sean temáticas opuestas, más bien serían complementarias. De esta manera entramos en el estudio de la *parrhesía* cínica la cual vemos definida como articulación vigorosa del “principio del decir veraz, el decir veraz sin vergüenza ni miedo, el decir veraz ilimitado y valeroso, el decir veraz que lleva el coraje y la osadía hasta convertirse [en] intolerable insolencia”<sup>183</sup>.

#### 1.3.4. La *parrhesía* cínica

La *parrhesía* al estilo cínico representa la tercera forma del coraje del decir veraz. A modo de recordatorio, la primera forma hace referencia al coraje del orador público de decir verdades incómodas a su auditorio, esto es, *parrhesía* política; la *parrhesía* socrática supone la segunda forma, que se manifiesta en el instante en el que el coraje emerge como virtud capaz de hacer que los hombres se ocupen de sí mismos digan la verdad sobre sí mismos y se transformen en base a esa verdad. Ahora, la *parrhesía* cínica pone en juego un estilo de existencia que transfigura y se enfrenta a lo convencional.

---

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 150-151.

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 152-153.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 154.

El cinismo manifiesta su existencia viviendo de otra manera; reta al público haciendo que los que los observan se interroguen por su propia manera de vivir. El cinismo se encuentra huérfano de doctrina teórica, lo poco que nos han llegado es un sinfín de anécdotas escritas por otros filósofos que, en algunos casos, ofrecen un retrato del cinismo bastante negativo. Gran parte de este curso está dedicado al cinismo. La apuesta de Foucault pasa por articular en el cinismo, el coraje del decir verdad y la estética de la existencia, es decir, la *parrhesía* instaurada en la propia forma de vivir.

Las primeras referencias a los cínicos en el curso dictado por Foucault las encontramos a partir de los textos de Diógenes Laercio. En este sentido, se narra una escena de Diógenes el cínico, preguntado por lo más bello entre los hombres, a lo que responde: “la *parrhesía* (el hablar franco)”<sup>184</sup>. En Epicteto encontramos una definición ideal del papel del cínico, este sería *katáskopos*, como una especie de espía militar que trae la verdad a la humanidad<sup>185</sup>. La manera de vivir del cínico hace manifiesta la armonía existente entre su decir y su hacer. Tras estos ejemplos, Foucault indica la capacidad del cinismo para ligar

el modo de vida y la verdad de una manera mucho más estrecha, mucho más precisa. Hace de la forma de la existencia una condición esencial para el decir veraz. Hace de la forma de la existencia la práctica reductora que va a dejar lugar al decir veraz. Y, para terminar, hace de la forma de la existencia un medio de hacer visible, en los gestos, en los cuerpos, en la manera de vestirse, en la manera de conducirse y de vivir, la verdad misma. En suma, el cinismo hace de la vida, de la existencia, del *bíos*, lo que podríamos llamar una *aleurgia*, una manifestación de la verdad.<sup>186</sup>

#### 1.3.4.1. La actitud cínica

El cinismo es más una actitud que una doctrina. Este enfoque en el modo de ser, por parte de Foucault, se entiende mejor cuando recordamos que en su manera de problematizar la verdad se hace mayor hincapié en la actitud de quien manifiesta esa verdad que en la verdad misma. Los cínicos entran de lleno en ese esquema. El cinismo tiene una descalificación histórica que viene por una parte de la propia institucionalización de la filosofía. Ahora bien, el interés por el estudio en la época contemporánea de la actividad cínica viene a salvar el núcleo que la compone. Foucault

---

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 161.

no es peregrino en tierras inexploradas, por el contrario, hace mención de cuatro autores alemanes que se interesan por la cuestión cínica: Tillich, Heinrich, Gehlen y Sloterdijk<sup>187</sup>.

En lo que concierne a la absorción de la actitud cínica hasta la etapa moderna, Foucault hace mención del cristianismo como puente hasta nuestros días. Para Foucault, el problema que se encuentra en el mismo corazón del cinismo es el de “la vinculación entre formas de existencia y manifestación de verdad”<sup>188</sup>. En este sentido, se encara el problema bajo la siguiente forma: “considerar la larga historia del cinismo a partir del tema de la vida como escándalo de la verdad, o del estilo de vida, de la forma de vida como lugar de surgimiento de la verdad (el *bíos* como *aleurgia*)”<sup>189</sup>.

Con esta idea, Foucault hace referencia a la ascesis cristiana como vehículo del cinismo a través de Europa. Se ofrece una serie de ejemplos que caracterizan esta ascesis cristiana como forma en la cual se manifiesta la verdad que es lanzada a la cara de la propia incitación cristiana. Peregrino el cínico o los dominicos ofrecen una visión en la cual

La elección de vida como escándalo de la verdad, el despojamiento de la vida como una manera de constituir, en el cuerpo mismo el teatro visible de la verdad parecen haber sido, a lo largo de la historia del cristianismo, no sólo un tema sino una práctica particularmente viva, intensa, vigorosa, en todos los esfuerzos de reforma que se opusieron a la Iglesia, a sus instituciones, a su enriquecimiento, al relajamiento de sus costumbres. Hubo todo un cinismo cristiano, un cinismo antiinstitucional, un cinismo que yo calificaría de anticlesiástico, cuyas formas y huellas todavía vivas podían percibirse en vísperas de la Reforma, durante la Reforma dentro mismo de la Reforma protestante e incluso de la Contrarreforma católica. Podría hacerse toda esa larga historia del cinismo cristiano.<sup>190</sup>

A estas alturas, Foucault lanza una serie de hipótesis a razón del cinismo con el que insta a continuar los diferentes caminos que su investigación proporciona a futuros interesados en la materia. En este orden de ideas, nuestro pensador traza una serie de tangentes que se desvían de la principal línea investigativa, por ejemplo, la forma de vida revolucionaria o el arte como manifestación de la verdadera vida o el vínculo entre cinismo y escepticismo<sup>191</sup>. No pretendemos desarrollar a fondo estas ideas que, aunque interesantes, se desviarían de nuestro análisis principal.

---

<sup>187</sup> *Ibid.*, pp. 166-167.

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>189</sup> *Ídem.*

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 170-171.

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 171-173.

El proceso de explicación de la *parrhesía* cínica pasa por pensar la actitud cínica y a su vez por introducir el cinismo desde su práctica histórica. Tenemos por tanto una ejemplificación de dos polos prácticamente opuestos representados por figuras históricas como Demetrio, cuya vida podemos encontrar en textos de Séneca, y por otra parte a Peregrino. En primer lugar, sobre Demetrio observamos que es un personaje que se define como

un hombre de una sabiduría consumada, con la elocuencia que conviene a los temas importantes, y que habla con sencillez, sin forzar las palabras, sin términos rebuscados. Su elocuencia persigue su objeto propio con gran brío y va donde la lleva su movimiento (su *impetus*). Definición de la elocuencia sobria, eficaz, de la elocuencia hasta cierto punto cínica, en cuanto está despojada de ornamentos. Pero resulta claro que esa forma de elocuencia aquí descrita por Séneca no tiene nada que ver con la gritería, las insolencias, los insultos que los predicadores callejeros podían lanzar a la multitud. Además, la vida misma de Demetrio no tiene nada que ver con esa vida de agitador popular. Es un hombre ligado a la aristocracia romana, que ha sido el consejero de todo un grupo en el que están Trásea Peto y Helvidio Prisco. Y cuando el emperador condena a muerte a Trásea Peto, o, en todo caso, lo fuerza a suicidarse, Demetrio marcha al exilio al mismo tiempo que varios miembros de ese grupo, como Helvidio Prisco. Sólo podrá regresar cuando Vespasiano tome el poder en 69. Pero también ahora se integra a un grupo de oposición que parece estar organizado sobre todo alrededor de quienes rechazan el principio de un imperio hereditario. Lo vemos de nuevo en el grupo de Helvidio Prisco, y sufre una segunda expulsión junto con los otros filósofos en los años 71-75. En él tenemos el tipo mismo de un filósofo, no de corte, sino un filósofo consejero, consejero de conciencia y consejero político, de grupos aristocráticos. Nada que ver con el orador callejero.<sup>192</sup>

En el otro extremo de la balanza, se nos ofrece la figura de Peregrino, el cual

es, al contrario, un vagabundo, un vagabundo ostentoso que sin duda estuvo vinculado a los movimientos populares y antirromanos de Alejandría, y que en Roma impartió su enseñanza a los *idiotai* (aquellos que no tienen cultura ni estatus social o político). Expulsado de Roma, a continuación se convirtió probablemente en cristiano, si damos crédito a Luciano. Es este Peregrino el que, antes de morir en las condiciones que vamos a ver dentro de un momento, envía a diferentes ciudades su testamento, consejos y leyes. Tuvo o quiso tener, dice Luciano en el retrato muy crítico que hace de él, el papel de profeta, de jefe de tíaso. Y la gente lo consideró como un pontífice, un legislador e incluso un dios.<sup>193</sup>

Foucault advierte de la dificultad de definir la actitud cínica. No obstante, se evidencian algunas características que pueden ayudar a la comprensión del cinismo. Por una parte, tenemos las denuncias que la doctrina filosófica imperante hacían de los cínicos. Estas son violentas y abundantes. No es menos cierto que a la vez que se ofrecían este tipo de semblanzas de los cínicos, existe otro tipo del mismo que “aún sus adversarios más enconados destacan siempre el valor y los méritos de Otro cinismo, que por su parte es o sería mesurado, meditado, educado, discreto, sincero realmente austero”<sup>194</sup>.

---

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 182-183.

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 185.



Continuando con la definición de la actitud cínica, Foucault pasa a otra lectura de los textos de Luciano, esta vez sobre el cínico Demonacte, el cual es presentado

como una suerte de práctico de la verdad, un práctico de la verdad que se ha consagrado durante toda su vida a la libertad (*eleutheria*) y la *parrhesía*, y que da a todos el ejemplo del conocimiento de sí. Pero esa inquietud por la verdad no adopta en él, según Luciano, la forma de la violencia, la agresión, el insulto, como en tantos cínicos. Como buen médico de los seres humanos, que se preocupa por curar su alma, Demonacte se habría valido de la dulzura y, aunque desdeñoso de las riquezas y los honores, se habría interesado en participar de la vida de la ciudad<sup>195</sup>.

La actitud cínica, por tanto, puede quedar representada, en cierta medida, bajo la figura de estos personajes. La dificultad a la hora de teorizar sobre el cinismo viene secundada por la idea de que la realidad histórica de sus representantes, al ser caracterizados por otros, queda cubierta por elementos narrativos completamente ficticios. Este sería el caso de Diógenes el perro o Crates.

#### 1.3.4.2. El eje central del cinismo: la verdadera vida, *alethés bíos*

Una vez introducidas algunas pinceladas sobre el cinismo donde observamos retratos de personajes y episodios que ejemplifican la actitud que envuelven a los mismos, pasamos a lo que Foucault considera su tema central, el tema de la verdadera vida. El cinismo nos muestra una determinada forma de *parrhesía*, de “decir veraz, pero que encuentra su instrumento, su lugar, su punto de surgimiento en la vida misma de quien debe manifestar así la verdad o decirla, bajo la forma de una manifestación de existencia”<sup>196</sup>. El cinismo caracteriza, por tanto, esa forma de producción de verdad que Foucault denomina como *alethurgia* en la propia forma de vida. Más concretamente, extiende Foucault:

¿Qué es la verdadera vida? Habida cuenta de que nuestros marcos mentales y nuestra manera de pensar nos inducen a concebir, no sin unos cuantos problemas, cómo puede un enunciado ser verdadero o falso, cómo puede recibir un valor de verdad, ¿qué sentido puede darse a la expresión “verdadera vida”? Cuando se trata de la vida –podríamos decir lo mismo acerca de un comportamiento, un sentimiento, una actitud–, ¿cómo puede utilizarse la calificación de verdadero? ¿Qué es un verdadero sentimiento? ¿Qué es el verdadero amor? ¿Qué es la verdadera vida? Este problema de la verdadera vida fue absolutamente esencial en la historia de nuestro pensamiento filosófico o espiritual. Y es este el tema al que me gustaría referirme de manera general, pero con el cinismo como punto de aplicación.<sup>197</sup>

---

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 202.

### 1.3.4.3. La verdadera vida es la vida otra

La cuestión por la vida verdadera principalmente se entiende a través del estudio del *dictum* del oráculo de Delfos a Diógenes el Cínico: “*parakharattein to nómisma* (alterar, cambiar el valor de la moneda)”<sup>198</sup>. Nos encontramos ante una sentencia oscura, difícil de descifrar. En este sentido, podemos encontrar un paralelismo entre Diógenes y Sócrates en tanto que ambos dos son apelados por el oráculo. Tanto a uno como a otro se les encomienda una misión. La vida verdadera toma el aspecto de la alteridad, el cambio del valor. Como resultado de un ejercicio hermenéutico, en el que se vinculan diferentes aspectos de la vida de Diógenes con referencias a diferentes autores, se llega a la conclusión de que ese principio delfico hace referencia a una filosofía de la alteridad<sup>199</sup>. Esta filosofía de la alteridad aparece en el corazón de la práctica cínica. Foucault se apoya en el sentido que el emperador Juliano<sup>200</sup> da a la reevaluación de la moneda, en su obra *Contra los cínicos ignorantes*, esto es, la sustitución de “la falsa moneda de la opinión que uno tiene de sí mismo y que los otros tienen de uno por una verdadera moneda que es la del conocimiento de sí”<sup>201</sup>.

*Nómisma* es la moneda, al mismo tiempo, comparte raíz con la palabra griega *nomos*, es decir, ley, costumbre. En este orden de ideas, “El principio de alterar el *nómisma* es también el de cambiar la costumbre, romper con ella, infringir las reglas, los hábitos, las convenciones y las leyes”<sup>202</sup>. La formulación de la vida verdadera a través del principio delfico que estamos comentando da pie a Foucault a entender que

la alteración de la moneda, el cambio de su valor, tan constantemente asociados al cinismo, quieren decir sin duda algo así: se trata de sustituir las formas y los hábitos que marcan de ordinario la existencia y le dan su rostro por la efigie de los principios tradicionalmente admitidos por la filosofía. Pero por el hecho mismo de aplicar esos principios a la propia vida, en lugar de limitarse a mantenerlos en el elemento del *logos*, por el hecho mismo de informar la vida como la efigie de una moneda informa el metal sobre el cual está impresa, se ponen de relieve las otras vidas, la vida de los otros, en cuanto no es otra cosa que una moneda falsa, una moneda sin valor. Al retomar esos principios que son los más tradicionales, los más convencionalmente admitidos, los más generales de la filosofía corriente, debido al mero hecho de darles como punto de aplicación, lugar de manifestación, forma de decir veraz, la existencia misma del filósofo, se pone en circulación,

---

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>199</sup> *Ibid.*, pp. 221-223.

<sup>200</sup> En esta obra, el emperador Juliano realiza una semblanza sobre la actitud cínica. Foucault también se apoya en otro discurso del mismo autor, *Contra el cínico Heraclio*, donde relaciona los principios delficos “conócete a ti mismo” y “altera el valor de la moneda”, lo cual le lleva a preguntarse: “¿Debe uno reevaluar su moneda para conocerse a sí mismo, o al conocerse a sí mismo puede reevaluar su moneda?”. En *ibid.*, p. 223.

<sup>201</sup> *Ídem.*

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 224.

por la vida cínica, la verdadera moneda con el verdadero valor. El juego cínico manifiesta que esa vida, que aplica verdaderamente los principios de la verdadera vida, es otra y no la que llevan los hombres en general y los filósofos en particular. Creo que con la idea de que la verdadera vida es la vida otra se llega a un punto de especial importancia en la historia del cinismo, en la historia de la filosofía y, a buen seguro, en la historia de la ética occidental.<sup>203</sup>

Sobre estas líneas termina de dibujarse el círculo, nunca cerrado, de este estudio sobre el decir veraz. La cuestión de la vida otra viene a decirnos que la única vida de verdad es la vida otra:

la vida, para ser verdaderamente la vida de verdad, ¿no debe ser una vida otra, una vida radical y paradójicamente otra? Radicalmente otra por estar en ruptura total y en todos los aspectos con las formas tradicionales de existencia, con la existencia filosófica admitida de ordinario por los filósofos, con sus hábitos, sus convenciones. ¿La verdadera vida no va a ser una vida radical y paradójicamente otra, por no limitarse a poner en acción los principios que la práctica filosófica corriente admite de manera más habitual? ¿La vida de verdad no es, no debe ser una vida otra?<sup>204</sup>

Mientras que el platonismo fija la temática sobre el otro mundo, una parte de este estudio en el que se referencia a Sócrates y el cinismo viene a manifestar la cuestión sobre la vida otra. En los textos *Alcibiades* y *Laques* se destaca que la temática a la que se hace mención es el cuidado del alma y el cuidado de la vida, ahora, desde este punto de vista, el foco se coloca sobre el arte de vivir y la manera de vivir. Aquí aparece la cuestión de la vida filosófica, “y la verdadera vida como vida otra. La vida filosófica, la verdadera vida, ¿no puede, no debe ser por fuerza una vida radicalmente otra?”<sup>205</sup>

La última clase que Foucault imparte en el *Collège de France* pone punto final a su estudio sobre la *parrhesía*, dado que el pensador francés muere en junio de este mismo año. Su intención en la última clase es la de articular sobre el desarrollo que realiza sobre la actitud cínica el decir veraz, esto es, de qué manera el cínico con su modo de vida era alguien capaz de ejercer la *parrhesía*. En este sentido, indica Foucault que existen varias maneras en el cinismo de decir la verdad.

En primer lugar, podemos indicar que el cinismo es un tipo de decir veraz en tanto en cuanto supone que de él se desprende una relación inmediata con la verdad “una relación de conformidad en la conducta, de conformidad incluso con la verdad en el cuerpo”. En segundo lugar, tenemos que resaltar que el cínico despliega “un exacto conocimiento de

---

<sup>203</sup> *Ibid.*, pp. 225-226.

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 227.

sí”, un “trabajo de la verdad de sí sobre sí”<sup>206</sup>. Esta relación de sí consigo mismo se completa justo cuando se apela al otro, esto es, un trabajo de “vigilancia con respecto a los demás”<sup>207</sup>. En esta línea de ideas, la vigilancia de sí que a la vez es vigilancia de los otros trae consigo un cambio que aparece en Epicteto bajo dos formas: “un cambio en la conducta de los individuos y un cambio, asimismo, en la configuración general del mundo”<sup>208</sup>.

Con respecto al cambio de conducta de los individuos, Foucault señala que el objeto de esta intervención viene a presentarle a los seres humanos “que se equivocan, que buscan en otra parte la verdad, que buscan en otra parte el principio del bien y del mal, que buscan en otra parte la paz y la felicidad, y no se dirigen efectivamente al lugar donde se encuentran”<sup>209</sup>. Esto a su vez se conecta con la cuestión de la vida otra, más concretamente, Foucault realiza de esta forma la conexión:

Vean toda la importancia que en este juego tienen la otra parte y el otro: buscamos en otra parte la paz y la felicidad, seguimos un camino que es un camino otro. Ahora bien, como recordarán, el principio del cinismo es justamente decir que la verdadera vida es una vida otra. Uno de los puntos esenciales de la práctica cínica radica precisamente en que, al retomar -lo vimos la vez pasada- los temas más tradicionales de la filosofía clásica, el cínico cambia el valor de esa moneda y pone de relieve que la verdadera vida no puede sino ser una vida otra con respecto a lo que es la vida tradicional de los hombres, incluidos los filósofos. Sólo puede haber verdadera vida como vida otra, y desde el punto de vista de esta última se mostrará la vida común y corriente de la gente común y corriente justamente como otra, distinta de la verdadera. Yo vivo de otra manera, y por la alteridad misma de mi vida les muestro que lo que ustedes buscan está en otra parte y no donde lo buscan, que el camino que toman es un camino otro en comparación con el que deberían tomar. Y la verdadera vida –a la vez forma de existencia, manifestación de sí, plástica de la verdad, pero también empresa de demostración, convicción, persuasión por medio del discurso– tiene por función mostrar que, aunque es otra, son los otros quienes caen en la alteridad, en el error, cuando no deben hacerlo. La tarea de la veridicción cínica es, por tanto, convocar a todos los hombres que no viven la vida cínica a esta forma de existencia que será la verdadera. No la otra, que se equivoca de camino, sino la misma, la que es fiel a la verdad.<sup>210</sup>

El objetivo de la *parrhesía* cínica es la de hacernos ver que no existe verdad sin cambio, no existe la verdad sin la posibilidad de la alteración. Dicho esto, se atisba en estas palabras que la verdad aviene con la trasmutación de los valores, de las costumbres, etc. El final del análisis de los cínicos se engarza con las líneas de una próxima investigación que queda inconclusa. Se trata de la vinculación de la vida otra cínica y la otra vida cristiana. El cristianismo absorbe el valor de la *parrhesía* cínica. No obstante,

---

<sup>206</sup> *Ibid.*, pp. 281-282.

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 284.

<sup>208</sup> *Ibid.*, p. 285.

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. 286.

<sup>210</sup> *Ídem.*

no queremos entrar en detalles y preferimos cerrar nuestro bosquejo de la *parrhesía*, del hablar franco, del decir veraz, con unas líneas que cierran el curso del 84 que no pronuncia Foucault en vida pero que se recuperan de su manuscrito.

#### 1.4. Conclusiones acerca del estudio de la *parrhesía*<sup>211</sup>

Estas líneas resitúan el contexto de sus cursos. Comienza por la justificación de su interés por las relaciones entre sujeto y verdad. El estudio de estas relaciones en la antigüedad clásica y su extensión hasta los principios del cristianismo viene amparado por la perspectiva de las prácticas de sí. La deriva de los análisis de la relación del sujeto consigo mismo nos conduce a la relación con el alma, con la *psykhé*. No obstante, Foucault precisa que quedarse meramente en las significaciones del término *psykhé* sería un tanto reduccionista, por ello, extiende la reflexión al *bíos*, a la vida. Estas relaciones se enmarcan en las prácticas de sí, las cuales son analizadas como objetos que son concebidos por una serie de procedimientos técnicos, cuya reflexión y modificación perfeccionan las prácticas en sí mismas, a la vez que se transmiten, se enseñan y aprenden mediante el ejemplo. Este proceder inculca en el sujeto una preocupación por sí mismo, deriva en un cuidado de sí cuya motivación es la construcción de un *ethos* particular. En este sentido se entiende como un ejercicio de libertad, en tanto que conduce al sujeto a una autonomía de sí.

En la base de estas relaciones, Foucault inscribe el proyecto del decir veraz. Por consiguiente, se llega a la conclusión de que en aquella constitución ética de sí se debe verter los *mathémata*, es decir, una serie de conocimientos sobre dominios propios y ajenos al sujeto, además de ser un conjunto de verdades prácticas aplicables a diferentes situaciones. Por otra parte, no debemos olvidar la importancia de la mirada volcada hacia sí mismo de la que no tiene porqué participar los *mathémata*, más bien da cuenta de ello los ejercicios sobre sí, el examen de sí, en definitiva, todo lo que significa la dimensión de la *áskesis*. En suma, no basta con estos dos aspectos, debemos sumar un tercero, el coraje de la verdad. De pronto aparece la cuestión de la *parrhesía*. Su estudio da cuenta de su origen político, el cual se desarrolla, sin perder de vista aquella génesis, pero mutando y absorbiendo el principio del cuidado de sí. En este punto, el juego

---

<sup>211</sup> Estas conclusiones cierran el estudio de Foucault sobre la *parrhesía*. *Ibid.*, pp. 306-307.

*parresiástico* aparece de dos formas: bien como “el coraje de decir la verdad a aquel a quien se quiere ayudar y dirigir en la formación ética de sí mismo” además de manifestarse como “el coraje de manifestar frente a todo y contra todo la verdad sobre sí mismo, mostrarse tal cual uno es.”<sup>212</sup>

El cinismo irrumpe en escena en este instante. Es aquel capaz de mostrar el coraje necesario en presentarse tal como es. Manifiesta osadía en su crítica a lo convencional, a las reglas, a las costumbres, etc. Foucault advierte sobre la sensación que desprende el presentar sus conclusiones de esta forma dado que parece reservar a la actitud cínica un papel principal en la filosofía antigua, cuando la realidad es que se trata de una posición marginal dentro de esta. Su intención es la de explorar un límite, “uno de los dos límites entre los cuales se despliegan los temas del cuidado de sí y del coraje de la verdad”<sup>213</sup>. En este sentido, según Foucault, existen varias maneras de unir el cuidado de sí y el coraje de la verdad. En esta investigación se exponen dos formas: la modalidad platónica y la modalidad cínica.

La modalidad platónica acentúa la cuestión de los *mathémata*. El conocimiento de sí adquiere la forma de la autocontemplación a la vez que concibe una división entre alma y cuerpo y entre mundo de las apariencias y mundo verdadero. En el caso de la modalidad cínica, el grueso de su práctica se encuentra en el alcance del conocimiento por la vía del ejercicio de sí, dando lugar a cierto modo de vida, a cierto *bíos*. En conclusión,

Al plantear la cuestión de las relaciones entre cuidado de sí y coraje de la verdad, parece un hecho que platonismo y cinismo representan dos grandes formas que se enfrentan, cada una de las cuales dio lugar a una genealogía diferente: por un lado, la *psykhé*, el conocimiento de sí, el trabajo de purificación, el acceso al otro mundo; por el otro, el *bíos*, la puesta a prueba de sí mismo, la reducción a la animalidad, el combate en este mundo contra el mundo.

Pero, para terminar, querría insistir en esto: no hay instauración de la verdad sin una postulación esencial de la alteridad; la verdad nunca es lo mismo; sólo puede haber verdad en la forma del otro mundo y la vida otra.<sup>214</sup>

---

<sup>212</sup> *Ibid.*, p. 307.

<sup>213</sup> *Ídem.*

<sup>214</sup> *Ídem.*

## 2. SEGUNDA PARTE: SOBRE LA ERA DE LA POSVERDAD

Con motivo de encontrar un punto de unión entre el análisis de la *parrhesía* y nuestro presente actual, nos referiremos a una serie de textos en los que Foucault se fija en un periodo intermedio: la modernidad. La dinámica de la mayoría de los escritos que diagnostican la posverdad apunta hacia la postmodernidad. Consideramos que una mala lectura de Foucault puede inducir a pensar que fue uno de los artífices que dinamitaron el concepto de verdad. La postmodernidad supone un cuestionamiento a los valores del proyecto ilustrado y tras él se cae en una crisis que deriva en la multiplicidad de verdades, diferentes puntos de vista, que alcanza tal grado que hablamos de algo distinto a la verdad, algo que la excede, esto es, posverdad.

El proyecto ilustrado, fue un momento histórico, un rayo de luz que ilumina con el foco de la razón el camino a seguir del ser humano. Antes de hablar de la crítica que de ella se hace en la postmodernidad, la cual parece conducirnos a la posverdad, fijaremos nuestra atención en las lecturas que Foucault hace de la *Aufklärung* y cómo se conecta con su trabajo sobre la *parrhesía*.

### 2.1. Sobre la Ilustración

Una vez realizado el bosquejo de la noción de *parrhesía* debemos prestar atención a la relación que Foucault establece con respecto a la Ilustración. Al relatar los comienzos del curso *El gobierno de sí y de los otros*, comentábamos el interés de Foucault por el texto *Was ist Aufklärung?* Nuestra intención al dejar su comentario en esta etapa de la investigación, en lugar de hacerlo siguiendo la dinámica del curso, responde a la conexión que pretendemos establecer entre las investigaciones de la última etapa de Foucault con nuestro presente. En efecto, al salvaguardar la investigación de la *parrhesía* bajo el análisis del artículo periodístico de Kant escrito para un diario berlinés, Foucault se inscribe en una deriva filosófica que nombra *ontología del presente* u *ontología de nosotros mismos*.

Esta ontología del presente o de nosotros mismos parte de la reflexión del sujeto que filosofa, del intelectual que piensa su tiempo, su presente, su relación con aquel; se trata de la respuesta a la pregunta ¿qué es este tiempo desde el cual escribo? Al cuestionarse

por la Ilustración, Kant representa la preocupación del filósofo por un acontecimiento en el cual se ve inmerso. En suma, Foucault no reconoce en este texto una lectura que interprete la Ilustración tanto como un acontecimiento que sucede en una línea temporal determinada, como sí un *ethos* particular, una actitud con respecto a su presente.

Esta forma de afrontar la Ilustración desecha en gran medida aquella opinión sobre el filósofo francés como antiilustrado que deriva de aquellos trabajos dedicados al funcionamiento de estructuras de poder en el periodo de las luces, no obstante,

la “teoría” foucaultiana del poder puede ser vista como un ejercicio de desenmascaramiento de la fe ilustrada en el progreso y en la razón, la mostración de su rostro oculto en el hecho de la domesticación violenta de los cuerpos y en los procesos de dominación implicados en las sociedades disciplinarias modernas.<sup>215</sup>

A la luz de obras como *Vigilar y castigar* o *El nacimiento de la clínica*, Foucault parece sumarse a aquella crítica postmoderna del proyecto ilustrado en el que la razón, que se erige como principio dominador, es colocada bajo sospecha. Bien es cierto, como apunta Javier de la Higuera, que la interpretación que realiza el filósofo francés de Kant cambia en relación con sus primeros escritos<sup>216</sup>. Concretamente, en el texto al que hacemos referencia, Foucault sitúa en Kant el principio de dos tradiciones críticas que se bifurcan desde la modernidad. En una parte encontramos la “analítica de la verdad” y por otra la ya mencionada “ontología de nosotros mismos”. La primera se dedica al estudio de las condiciones formales por las que el conocimiento se vuelve verdadero. Nace junto a las tres críticas trascendentales y significa la continuación de las preguntas tradicionales de la filosofía. La segunda tradición germina, según Foucault, con *Was ist Aufklärung?* texto que propone la pregunta por el presente: “¿qué es lo que pasa hoy día? ¿Qué es lo que pasa ahora? ¿Y qué es este “ahora” en cuyo interior nos encontramos unos y otros, y que define el momento en que escribo?”<sup>217</sup>

Las últimas publicaciones de Foucault, sus cursos y los trabajos realizados por comentaristas<sup>218</sup> que se han dedicado al pensamiento del filósofo francés, nos ayudan a

---

<sup>215</sup> De la Higuera, J., “Estudio preliminar”, en Foucault, M., *Sobre la Ilustración*. Madrid, Tecnos, 2003, p. XIII.

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. XXVII.

<sup>217</sup> Foucault, M., *Sobre la, op. cit.*, p. 54.

<sup>218</sup> Este ensayo se apoya en los comentarios a la obra de Foucault de autores como De la Higuera, Vázquez o Yágüez. No obstante, aunque no aparezcan citados, merecen especial mención otros autores como Miguel Morey o Ángel Gabilondo.



resituarse su obra. Con relación a la concepción de sujeto podemos diferenciar una etapa en la que este se encuentra determinado por relaciones de poder que lo sujetan y luego con el estudio de la *epiméleia*, las técnicas de sí y la *parrhesía* comprobamos que el sujeto es concebido como un espacio a construir, una exigencia por moldearse a sí mismo. El análisis de *Was ist Aufklärung?* es un puente que conecta aquellos dos islotes teóricos y concretamente responde a la pregunta: *¿cómo no ser tan gobernado?*

### 2.1.1. La lectura foucaultiana de *Was ist Aufklärung?*

Una de las curiosidades que queremos destacar sobre el texto de Kant es que se publica en una revista llamada *Berlinische Monatsschrift*, es decir, esto denota una relación importante entre el filósofo y el lector o entre filosofía y público en un soporte periodístico. Esta relación difiere del canal tradicional en el que se expresa el filósofo, esto es, la obra filosófica que, por lo general, va destinada a un lector habituado al lenguaje utilizado. En cambio, la relación que establece Kant con el público de una revista, sumada a la importancia de la pregunta a la que responde, amplía la recepción del discurso filosófico. A su vez, esta filosofía se postula 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 este, 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.<sup>219</sup>

A la vez que se pregunta por el “presente” sobre el cual se reflexiona, también nos recuerda la importancia de la relación entre el intelectual que escribe hacia un público (*Publikum*), apareciendo de este modo el “nosotros”, el cual “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”<sup>220</sup>. Estos dos ejes –la pregunta por el “presente” y la pregunta por el “nosotros”– sirven de sugerencia a este ensayo para pensar sobre nuestro presente y sobre nuestra sociedad. De modo que dejaremos momentáneamente apartadas estas cuestiones para volver a retomarlas más adelante.

---

<sup>219</sup> Foucault, M., *El gobierno*, op. cit., pp. 22-23.

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 21.

Continuando el análisis del texto kantiano, nos topamos con una interpretación extraída por Foucault en la que fundamentará todo el curso de 1983. Esto aparece una vez que se lee el significado de la Ilustración, a saber: “*La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad*”<sup>221</sup>. Nuestro pensador ofrece una de las claves sobre la que podemos fundar la lectura de su curso. La estancia del hombre en esa *incapacidad* o *minoría de edad* significa la delegación de la responsabilidad de dirección de sí. Mas no por ello debemos pensar que eso ocurre porque otros se hayan adueñado del poder, sino porque los hombres no son capaces de conducirse a sí mismos, mientras que los que detentan el poder se prestan a esa responsabilidad<sup>222</sup>. En la introducción al curso, salvaguardado bajo un texto de gran relevancia para la historia de la filosofía, aparece la cuestión de la conducción de sí:

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 viciada.”<sup>223</sup>

Esta lectura de Kant no parece hacer hincapié en los poderes que restringen la conducta del individuo, más bien, estos se ven en esta situación debido a “cierta relación con nosotros mismos”<sup>224</sup>. Se diagnostica, por tanto, un déficit en la propia autonomía del sujeto cuyo germen es la “pereza” o la “cobardía” (*Faulheit, Feigheit*). Tanto la pereza como la cobardía impiden que tomemos la decisión de servirnos de nuestra razón y moral. En consecuencia “lo que la *Aufklärung* deberá hacer, lo que está haciendo, es justamente redistribuir las relaciones entre gobierno de sí y gobierno de los otros”<sup>225</sup>. De aquí podemos extraer una interpretación paralela a la que se da por supuesto (la relación del individuo consigo mismo en el gobierno de sí), hablamos de la oposición entre cobardía y coraje. En esta oposición, el coraje es el impulso que hace del individuo un sujeto preparado para tomar las riendas de sí. Este coraje es el que luego Foucault introducirá en su esquema de la *parrhesía* como el *Coraje de la verdad*.

---

<sup>221</sup> Kant, E., “¿Qué es la Ilustración?”, en *Filosofía de la historia*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 25.

<sup>222</sup> Foucault, M. *El gobierno*, op. cit., pp. 35.

<sup>223</sup> *Ibid.*, pp. 37-38.

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>225</sup> *Ídem.*

Foucault pone de manifiesto que el sujeto debe dar cuenta de esta situación y actuar en consecuencia. Encabezar el estudio de la *parrhesía* tras este análisis de la Ilustración plantea el problema del gobierno de sí: se trata de un modo de subjetivación que actúa como resistencia ante la propia objetivación del individuo por parte del poder que lo sujeta. Tomar las riendas de sí, conducirse a sí mismo, cuidar de sí, ocuparse de sí, toda esta serie de responsabilidades del individuo para consigo mismo, que hemos analizado en el estudio de la *parrhesía*, significan un punto de resistencia ante aquella estructura de poder que lo determina. En este sentido, dentro del lenguaje foucaultiano, estaríamos hablando de la *actitud crítica*.

### 2.1.2. La actitud crítica

Es el propio Foucault quien, en un intento por resituar su obra, indica que sus esfuerzos intelectuales no se han dirigido al estudio de los fenómenos del poder sino en “crear una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura”<sup>226</sup>. Luego, también podemos observar en este acercamiento del filósofo francés a la Ilustración un ejemplo de su posición frente a ella, la cual no sería contraria como se puede pensar en un primer momento. Francisco Vázquez explica que, tanto en Alemania, como en Estados Unidos, la recepción de la obra del pensador francés ha sido tildada de “antiilustrada”. No obstante, advierte que esta conclusión se trata de una simplificación de los análisis y procesos investigados por Foucault<sup>227</sup>.

Siguiendo las reflexiones de Vázquez, desde finales de los años setenta, con motivo de aclarar sus propias posiciones teóricas, Foucault se afilia a la tradición crítica que emerge en el periodo de las Luces. Esta etapa concebida como proyecto racionalista basado en las ciencias empíricas que produce la servidumbre del individuo cede ahora su imagen a una nueva visión. En una conferencia titulada *Qu'est-ce que la critique?*<sup>228</sup> Foucault destaca que junto al nacimiento de las “artes de gobernar” que surgen en el siglo XV aparece simultáneamente la actitud crítica. Esta representa el arte de no ser

---

<sup>226</sup> Foucault, M., “El sujeto y el poder”. *Revista Mexicana de Sociología*, 50 (3) (1988), p. 3.

<sup>227</sup> Vázquez, F., “Nuestro más actual pasado. Foucault y la Ilustración”. *Daimon. Revista internacional de filosofía*, no. 7, pp. 133-144, 1993, (p. 137).

<sup>228</sup> En Foucault, M., *Sobre la, op. cit.*

gobernado, de manera que “pretende desconfiar, recusar, limitar, encontrar la medida justa, buscar el punto de escape, desplazar las formas de ser gobernado”<sup>229</sup>.

Según Vázquez, esta actitud crítica adquiere tres formas. En primer lugar, la actitud crítica toma el aspecto de resistencia frente a la obediencia ciega de las Sagradas Escrituras impuestas por la Iglesia tradicional. La Reforma de Lutero representa una nueva relación con la exégesis bíblica. La segunda forma de actitud crítica viene secundada por la resistencia ante el fiel acatamiento de las leyes y dictámenes del Estado. Esta confluye en una búsqueda de la racionalidad de aquellas normas. El tercer ejemplo de crítica postula el cuestionamiento del criterio de interpretación de los autores reconocidos históricamente por la tradición, es decir, no aceptar algo únicamente por un criterio de autoridad. La filosofía desde Descartes junto a la ciencia moderna es síntoma de esta tercera forma de crítica.<sup>230</sup>

Ahora bien, la actitud crítica de la modernidad recoge este triple proceso al identificarse en la forma de exigencia de autogobierno. El lema kantiano *sapere aude*, atrévete a saber, ten el coraje de saber, quiere decir que debemos romper lazos con aquellos que nos conducen, en favor de la creación de nuestra propia relación con nosotros mismos. No obstante, la actitud crítica fundamentada en la racionalidad científica, cuyo fin perseguía la comprensión de los fenómenos naturales, en este periodo es vista como la cristalización de “nuevas formas de control, nuevas técnicas de gobierno, nuevas servidumbres”<sup>231</sup>. Asimismo, junto a los procesos de tecnificación y racionalización de la productividad y la gestión administrativa de las poblaciones hunde sus raíces la ciencia positivista y la concepción del Estado como razón última de la historia. Frente a esta actitud,

surge en Alemania una crítica y una historia de la racionalidad moderna que se concreta, desde la izquierda hegeliana hasta la Escuela de Frankfurt, pasando por Marx, Weber, Nietzsche, Lukacs, Husserl y Heidegger en una crítica del positivismo, de la tecnificación de la existencia, de la identificación del conocimiento con la ciencia. El cientifismo y su crítica se convierten en temas de relevancia política, especialmente después de las dos guerras mundiales y de sus barbaries: ¿cómo es que la confianza en los poderes de la razón y de sus progresos, que auguraban para la Ilustración una nueva tierra prometida, nos han conducido a tanto furor y a tanta sangre?; ¿cómo es que esta racionalidad ha desembocado en un exceso de poder sobre los hombres y sobre la tierra?; ¿cómo tamaño sinsentido ha podido brotar de la razón, esto es, de la fuente del sentido?<sup>232</sup>

---

<sup>229</sup> Vázquez, F. “Nuestro, *op. cit.*”, p. 137.

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>231</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>232</sup> *Ídem.*

Así pues, surge el concepto contemporáneo de crítica. La filosofía, amparada por la actitud crítica, realiza la pregunta por el presente, por la actualidad. Esta forma de entender el trabajo filosófico representa una flecha disparada al corazón del presente, es decir, constituye una relación *sagital*<sup>233</sup> con la actualidad: “¿qué es lo que somos precisamente en este momento histórico?”<sup>234</sup>. La lectura de Foucault con respecto a la Ilustración no agota el proyecto, al contrario, rescata la pregunta por el nosotros y nuestro presente, de modo que se adquiere una posición crítica frente a la actualidad de la razón. No obstante, ante la pregunta por situarse a favor o en contra del periodo de las Luces, Foucault se desmarca de tomar parte. En este sentido, encontramos la metáfora de la “puerta giratoria” que utiliza para referirse al uso y crítica de todo uso de razón:

Nos encontramos en segundo lugar con el problema formulado por Habermas: si uno abandona la obra de Kant o de Weber, por ejemplo, corre el riesgo de caer en la irracionalidad. Estoy completamente de acuerdo pero, al mismo tiempo, nuestra interrogación es muy diferente: pienso que el tema central de la filosofía y del pensamiento crítico desde el siglo XVIII siempre ha sido, y continúa siendo, espero, la siguiente cuestión: ¿Qué es esta razón que usamos? ¿Cuáles son sus efectos históricos? ¿Cuáles son sus límites y sus peligros? ¿Cómo podemos existir, como seres racionales, abocados afortunadamente a utilizar una racionalidad que, desafortunadamente, está atravesada por peligros intrínsecos? Se debe permanecer lo más cerca posible de esta cuestión, teniendo en cuenta que es a la vez fundamental y extremadamente difícil de resolver. Además, es extremadamente peligroso decir que la Razón es el enemigo que hay que eliminar, tan peligroso como decir que cualquier interrogación crítica acerca de esta racionalidad lleva el riesgo de caer en la irracionalidad. No se debe olvidar –no estoy diciendo esto para criticar la racionalidad, sino para mostrar lo ambiguas que son las cosas– que el racismo se formuló sobre la base de la pujante racionalidad del darwinismo social, llegando a ser uno de los más duraderos y poderosos ingredientes del Nazismo. Éste era, desde luego, una irracionalidad, pero una irracionalidad que era al mismo tiempo, después de todo, cierta forma de racionalidad.

Esta es la situación en la que estamos y debemos combatir. Si los intelectuales, en general, tienen una función, y más específicamente aún, si el mismo pensamiento crítico tiene una función, es precisamente aceptar esta especie de espiral, esta especie de *puerta giratoria* de la racionalidad que nos remite a su necesidad, a su indispensabilidad, y al mismo tiempo, a sus peligros intrínsecos.<sup>235</sup>

Desde esta crítica al uso de la razón no debe deducirse una caída en la irracionalidad, sino la presentación de sus diferentes formas, sus límites, y, a la vez, pensar en sus peligros y aciertos. Asimismo, la Ilustración al preguntarse por ella misma se define en términos negativos, es decir, es la salida del hombre de la minoría de edad. Foucault reconoce un *ethos*, una actitud concreta que deriva en un comportamiento que exige

---

<sup>233</sup> “Sagital” es un adjetivo utilizado para indicar la relación del filósofo con su presente. Foucault, M., “Seminario sobre el texto de Kant “Was ist Aufklärung””. En *Sobre, op. cit.*, pp. 56-57.

<sup>234</sup> Vázquez, F., “Nuestro, *op. cit.*”, p. 139.

<sup>235</sup> Foucault, M., p. 249, citado en Vázquez, F., “Nuestro, *op. cit.*”, p. 142.

autogobierno. Sobre las reflexiones en torno a la pregunta kantiana, reconocemos la concepción de sujeto por la que Foucault se decanta en sus últimas obras. Este sería

un espacio por construir, en el interior de un contexto cultural preciso; ha de ser creado como núcleo de resistencia y afirmación. Esta exigencia de modelar por uno mismo, autónomamente, la propia subjetividad, gobernar la propia vida, es lo que Foucault identifica con la libertad y lo que entronca con el *sapere aude* kantiano: que otros no elijan por nosotros a la hora de forjar nuestra existencia; desafiar a las agencias sociales –hoy ya no se trata tanto de las Sagradas Escrituras y la dirección espiritual como de unidades de decisión administrativas, jurídicas, médicas, económicas, apoyadas en la autoridad de la ciencia– que nos sustituyen a la hora de decidir sobre nuestro destino y nuestra identidad.<sup>236</sup>

Tras un breve sobrevuelo sobre las reflexiones a propósito de la Ilustración y la concepción de crítica se abre un espacio nuevo para pensar al sujeto. Mientras que el sujeto en aquellas primeras investigaciones de Foucault es un ser inerte atravesado por los tentáculos del poder que lo moldea y transforma, con el estudio de la *epiméleia* y la *parrhesía* se ofrecen diferentes modos de subjetivación donde uno se preocupa, se ocupa de sí mismo. En esta línea de ideas, las dos nociones griegas evidencian el paso de considerar la verdad como ejercicio de transformación de sí hacia algo que alcanzamos únicamente mediante el conocimiento. Por tanto, acudir a la producción intelectual de Foucault en los últimos compases de su vida nos ayuda a acercarnos al problema de la verdad de un modo *otro*. En este sentido, como apunta Álvarez Yágüez, “como sucede siempre con Foucault, es aquí, hacia nuestro presente hacia donde apuntan sus trabajos. Es de nosotros de quien en el fondo en ellos se habla”<sup>237</sup>. Por consiguiente, “lo que intenta desarrollar con esta genealogía de la *epimeleia* es la comprensión de un problema: *el presente*”<sup>238</sup>.

## 2.2. Sobre la era de la posverdad

La línea argumentativa que sigue este ensayo pasa por anudar las cuestiones de la verdad y el presente. Nuestro interés por la posverdad es sintomático de la relación anterior. Podemos advertir que el problema por la posverdad es el horizonte de sentido en el que nos toca reflexionar sobre nuestra relación en el presente con la verdad. En suma, planteada la base sobre la que apostillamos nuestra forma de encarar la reflexión por la verdad en el presente, continuaremos hacia la segunda parte del ensayo.

---

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>237</sup> Yágüez, A., *El último*, op. cit., p. 257.

<sup>238</sup> Delgado Rubio, E., y M. F. Dionicio Lozano., “Sujeto, subjetivación y ontología de nosotros mismos: Una reflexión abierta e Inconclusa”. *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, Vol. 76, no. 290 Extra, 2020, pp. 505-520, (p. 511).

El título que encabeza la segunda parte del trabajo no es casual, hace referencia a un contexto concreto. *La era de la posverdad* es una frase utilizada en 2004 por Ralph Keyes en su libro titulado *The post-truth era: dishonesty and deception in contemporary life*<sup>239</sup>. No obstante, la primera aparición del neologismo es en 1992 en un ensayo titulado *A government of lies* escrito por Steve Tesich<sup>240</sup>. Su autor se apoya en los escándalos del Watergate e Irán-Contra para denunciar el desprecio a la verdad<sup>241</sup>. Asimismo, posverdad se populariza en 2016, fecha en la que se convierte en palabra del año, mismo año en el que se produce el Brexit y la elección de Trump como presidente en los EE. UU. Atendiendo a su definición al uso, posverdad remite a la creación de información basada en creencias y opiniones en lugar de en hechos objetivos. El núcleo de actuación por parte de los medios de comunicación ante el problema de la posverdad y las *fake news* es el de verificar las noticias, centrándose en el uso atropellado de datos que proporcionan una perspectiva objetiva al relato. Parece dar la sensación de que el periodismo se ha tomado la definición al pie de la letra y pretende enmendar la cuestión colocando el foco de atención sobre los hechos objetivos. ¡Cómo si solo bastara con ello!

La tendencia común a pensar el problema de la posverdad nos conduce a ciertas dicotomías: realidad/ficción, objetividad/subjetividad, dato/retrato, verdad/falsedad. Contra esa tendencia común se postula este ensayo. Contra el debate de posicionarse ante los pares anteriores se postula este ensayo. Pensar nuestro presente significa hacer genealogía de él. Significa hacer ontología del presente, ontología de nosotros mismos. Para ello, si queremos desentrañar el neologismo debemos desandar lo andado por otros. Un primer acercamiento a la noción nos encamina hacia la postmodernidad de la cual afirman que ha servido para debilitar el concepto de verdad. También podemos escuchar sobre la misma que ha constituido el germen de la posverdad y que su popularización ha dado pie al detrimento de la democracia o a la polarización de la sociedad. Para conocer el grado de certeza de estas afirmaciones debemos presuponer una serie de argumentos como por ejemplo que el fenómeno de la posverdad es totalmente nuevo o que la verdad antaño gozaba de un estatuto ontológico y epistemológico incuestionable.

---

<sup>239</sup> Keyes, R., *The Post-Truth Era. Dishonesty and Deception in Contemporary Life*. Nueva York, St. Martin's Press, 2004.

<sup>240</sup> Tesich, S., "A government of lies". *The nation*, 6 jan, 1992, in <https://www.thefreelibrary.com/A+government+of+lies.-a011665982>

<sup>241</sup> "We came to equate truth with bad news and we didn't want bad news anymore, no matter how true or vital to our health as a nation. We looked to our government to protect us from the truth." En *idem*.

Una pequeña indagación en los diferentes buscadores de artículos científicos o en los catálogos de las bibliotecas sobre la palabra posverdad da cuenta de la cantidad de información que se ha escrito al respecto. Este ensayo no tiene pretensión de decir nada nuevo, pero tampoco pretende caer en los errores en los que han caído otros. En este sentido, la dinámica que seguiremos pasará por reflexionar sobre la postmodernidad, en qué medida influye en la aparición de posverdad<sup>242</sup>. Seguidamente pensaremos en el neologismo posverdad. Por último, se articulará todo el ensayo y se explicará en qué consiste *el hablar franco en la era de la posverdad*.

### 2.2.1. Postmodernidad o la influencia de la sospecha

El cambio de perspectiva que supone el paso de la época moderna hacia la postmodernidad ha sido estudiado por multitud de teóricos. Esto nos ofrece una considerable cantidad de textos filosóficos al respecto que nos ayudan a pincelar algunos detalles sobre el estado de la cuestión. En paralelo, se relaciona con la dinámica discursiva de este escrito, facilitando una precomprensión de la concepción de la posverdad.

Hal Foster en su obra *La Posmodernidad*<sup>243</sup> realiza una recopilación de escritos en los que aparecen autores críticos como por ejemplo Rosalind Krauss y Douglas Crimp que definen el movimiento postmoderno como “una ruptura con el campo estético del modernismo”. Por otra parte, Gregory Ulmer y Edward Said “se ocupan del “objeto de la poscrítica” y la política de la interpretación en la actualidad”. Frederic Jameson y Jean Baudrillard “particularizan el momento posmoderno como un modo nuevo, “esquizofrénico” de espacio y tiempo”. También encontramos una marcada línea que representan Craig Owens y Kenneth Frampton, quienes “enmarcan su origen en el declive de los mitos modernos del progreso y la superioridad”. En este sentido, indica Foster que: “todos los críticos, excepto Jürgen Habermas, tienen una creencia en común: que el proyecto de la modernidad es ahora profundamente problemático”<sup>244</sup>.

---

<sup>242</sup> Sobre la relación entre postmodernidad y posverdad, aparte de los artículos y obras citadas, merece especial mención el texto de López, J. M., “De la condición postmoderna a la condición posverdadera: relocalización teórica de la posverdad a la sombra de la postmodernidad” en Mañas Viniegra, L.; Mariscal Vega, S. y Sacaluga Rodríguez, I., *Manifestaciones del humanismo en el siglo XXI*. [1a edición]. Valencia, Tirant lo Blanch, 2022, pp. 349-358.

<sup>243</sup> Foster, H., “Introducción al Posmodernismo” en *La posmodernidad. Selección y prólogo de Hal Foster*. Barcelona, Kairós, 2008, pp. 7-17.

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 7.



El proyecto de modernidad formulado en el siglo XVIII por los filósofos de la Ilustración consistió en sus esfuerzos para desarrollar una ciencia objetiva, una moralidad y leyes universales y un arte autónomo acorde con su lógica interna. Al mismo tiempo, este proyecto pretendía liberar los potenciales cognoscitivos de cada uno de estos dominios de sus formas esotéricas. Los filósofos de la Ilustración querían utilizar esta acumulación de cultura especializada para el enriquecimiento de la vida cotidiana, es decir, para la organización racional de la vida social cotidiana<sup>245</sup>.

Desde el punto de vista hermenéutico, o desde la epistemología, pasando por la estética y la ontología, la postmodernidad supone una disrupción con respecto al ideario marcado en la etapa moderna. Supone una sospecha de los postulados modernistas, lo cual no tiene por qué incurrir en una oposición de ambas corrientes. Siguiendo la línea de ideas que marca Foster, la modernidad no ha sufrido una derrota, puesto que actualmente hablamos de la perspectiva de cultura dominante, no obstante, sí que se ha visto absorbida. Como indica Habermas: “parece “dominante pero muerto””<sup>246</sup>.

Desde finales del siglo XIX la filosofía occidental se divide en dos corrientes: hermenéutica y analítica. En la corriente hermenéutica destacan autores como Nietzsche o Heidegger, mientras que en los analíticos encontramos nombres como Russell o Wittgenstein. Nuestro interés cae por el lado de la filosofía hermenéutica dado que, según Maurizio Ferraris<sup>247</sup>, su radicalización infiere en la aparición de posverdad. En consecuencia, expone que el uso indiscriminado de comillas al referirse a palabras como “verdad” o “realidad” desemboca en un efecto debilitador de dichos *ídolos*. Si sumamos el hecho de que la postmodernidad significa la desconfianza y crítica a la objetividad científica, no es extraño pensar que “la posverdad es el fruto, tal vez corrupto, de lo posmoderno”<sup>248</sup>.

La popularización de obras como *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, donde Nietzsche desvirtúa completamente el sentido que la tradición filosófica que le antecede otorga a la verdad, o *La crisis de las ciencias europeas* de Husserl quien deslegitima el estatuto preponderante de la ciencia como único modelo de razón ofrece a los hermeneutas los cimientos donde fundar sus elucubraciones. La expresión nietzscheana, *Gott ist tot*, pasando por la enunciación sobre el *fin des grands récits* de

---

<sup>245</sup> Habermas, J., “La modernidad, un proyecto incompleto”, en Foster, H., *La posmodernidad, op. cit.*, pp. 19-36, (p. 28).

<sup>246</sup> En Foster, H., *La posmodernidad, op. cit.*, p. 8.

<sup>247</sup> Nos basamos en Ferraris, M., *Posverdad y otros enigmas*. Madrid, Alianza Editorial, 2019.

<sup>248</sup> Ferraris, M. *Posverdad, op. cit.*, p. 21.

Lyotard, hasta el *anything goes!* de Feyerabend sirve de caldo de cultivo en el que la posverdad emerge y actualmente domina la acción comunicativa en nuestro presente.

La postmodernidad cuestiona los trabajos realizados por los filósofos ilustrados en la modernidad. En opinión nuestra, un cuestionamiento necesario. Esta duda ante la modernidad no debe suponer su rechazo. La postmodernidad no es la superación de la modernidad, ni su anulación, como la modernidad no lo es de la época medieval ni esta de la clásica griega. La filosofía es un ente que anida en el proceder de sus generaciones. Supone una herencia y suma, a la manera de Ortega<sup>249</sup>. Es un dialogar constante al que se le van añadiendo argumentos que confirman, reestructuran, cuestionan, eliminan, etc. El sentido de la mayéutica socrática aplicado a la filosofía en retrospectiva, esto es, considerar todas las partes de un diálogo que se amplía en el tiempo miles de años como parte necesaria para entender el todo.

Ahora bien, culpar a una serie de teorías aparecidas en el contexto de la postmodernidad de la proliferación de la posverdad parece excesivo. Más teniendo en cuenta que posverdad parece remitir a un problema que es tan antiguo como la riña entre Sócrates y los sofistas. Lo que sí parece congénito de nuestro presente es el soporte en el que se desenvuelve. Pero ya llegaremos a ello.

Siguiendo el hilo de la cuestión abordada, el término postmodernidad fue popularizado por Lyotard; su obra *La condición postmoderna*, publicada en 1979, “describe la situación de los saberes en el mundo contemporáneo, dando la primera y sustancialmente más conocida interpretación filosófica de la contemporaneidad como tiempo postmoderno”<sup>250</sup>. En este sentido, Lyotard evidencia una desconfianza con respecto a la modernidad que se traduce en una serie de características,

Primero, se ha perdido el sentido del espíritu científico, lo cual ha acaecido a raíz de una autoaplicación –de consecuencias nihilistas– de la aspiración a verdad científica de esta misma verdad. Segundo, se ha evidenciado la imposibilidad de contar con un metadiscurso universal. Es decir, por un lado, la jerarquía especulativa de los conocimientos se ha convertido en una red inmanente y “plana” de investigaciones: las antiguas facultades universitarias se fragmentan en instituciones de todo tipo, con lo que las universidades pierden su función de legitimación

---

<sup>249</sup> “Si nuestro pensamiento no repensase el de Descartes, y Descartes no repensase el de Aristóteles, nuestro pensamiento sería primitivo –tendríamos que volver a empezar y no sería un heredero. Superar es heredar y añadir”. Ortega y Gasset, J., *¿Qué es filosofía?* Madrid, Alianza Editorial, 1985, p. 190.

<sup>250</sup> Marín-Casanova, J. A., “El peregrinaje filosófico de Jean François Lyotard”. *Thémata*, no. 19, 1998, pp. 243-247, (p. 245).

especulativa. Por otro lado, a la ciencia ya no le es dado legitimar, en cuanto metalenguaje último, todas las otras formas de conocimiento y acción: la ciencia se limita a jugar su propio juego sin poder legitimar los demás juegos y, lo que es más, sin poder legitimarse en sí misma.<sup>251</sup>

Postmodernidad significa literalmente lo que viene después de la modernidad. Sin embargo, el significado de postmoderno no pretende señalar tanto una periodización cronológica como sí una relación con la modernidad que no sería ni la oposición ni la superación. Eso no quita que existan pensadores postmodernos que se postulen abiertamente como antimodernos. Aunque no sea el signo del fin de la modernidad, sí que asume esta sensibilidad intelectual. El postmoderno está ligado a una experiencia de ruptura, las grandes líneas trazadas en la modernidad ya no sirven para explicar el mundo y entran en crisis. Aparecen ciertos discursos apocalípticos, sobre todo a los finales de los 60: el final del arte, final de la filosofía, final de la historia, final de la política, de la novela, del teatro. De alguna manera, por inercia, la postmodernidad se considera afín a estas manifestaciones apocalípticas.

La modernidad se afirmó como ejemplo de racionalización del mundo. En este sentido, la cultura postmoderna discute la confianza ilustrada en el progreso y la capacidad humana de asumir el papel de guía. Es decir, se ha puesto en cuestión los límites del racionalismo moderno. Esta racionalización constituye uno de los objetivos políticos de los movimientos filosóficos modernos. Contra esta uniformización hay que entender ciertos aspectos de lo postmoderno que dan cuenta de la multiplicidad de las experiencias distintas, en particular de la experiencia estética que no se deja objetivar. Esto también es experiencia, esto también es humano. Empero, no por ello se debe caer en la irracionalidad, pero sí dar cuenta de los límites de la racionalidad<sup>252</sup>.

Desde Nietzsche hasta Lyotard se atribuye a los postmodernos una controvertida acusación, la cual presupone que para no caer en las mismas trampas que han denunciado, es decir, para no imponer una jerarquía autoritaria de pensamiento se ha debilitado dicha idea hasta tal punto que han aparecido los hechos alternativos y las verdades múltiples<sup>253</sup>. En consecuencia, el cuestionamiento al garante que ofrecía pensar la Historia como una

---

<sup>251</sup> *Ibid.* p. 246.

<sup>252</sup> Tanto este párrafo como el anterior son apuntes recogidos en las clases de José Antonio Marín Casanova en la asignatura de “Modelos de la Razón en la Cultura Moderna” durante el curso 2020-2021.

<sup>253</sup> Vaccaro, S., “Foucault, parresía y posverdad”. *Soft Power Revista euro-americana de teoría e historia de la política y del derecho*, Vol. 6, no. 2 Julio-Diciembre, 2019, pp. 55-74, (p. 8).

gran narrativa general deriva en una serie de sospechas que rompen con el orden del saber constituido en occidente. La respuesta postmoderna fue la adquisición de una postura irónica que trataba de derrocar cualquier pretensión de verdad lo que confluye en una crítica a esta posición tildándose como relativista. En suma, “al pluralismo ontológico que opone el ser al devenir anticipa un caos teórico y práctico que alimentaría la desconfianza en las reglas de la democracia abriendo el camino al populismo”<sup>254</sup>.

### 2.2.1.1. La rotura del cristal

Luego de dar algunas pinceladas que sirven para tener una ligera idea de lo que significa la postmodernidad, pasaremos a explicar en qué sentido se le atribuye la existencia de posverdad. El postmodernismo, para muchos intelectuales, infiere en el contexto que germina la semilla de la posverdad. El surgimiento de la política *post-truth* generalmente se vincula con el debilitamiento de la verdad científica a manos de la corriente postmoderna<sup>255</sup>. Podríamos anclar nuestros argumentos a partir de la famosa frase nietzscheana del *no existen hechos, solo las interpretaciones*:

Contra el positivismo que se detiene ante los fenómenos: “sólo hay hechos”, yo diría: no, los hechos por sí solos no existen, sino sólo las interpretaciones. No podemos ver ningún hecho “en sí mismo”; quizás sea absurdo querer algo así. En la medida en que la palabra “conocimiento” tiene sentido, el mundo es conocible; pero puede ser interpretado de diferentes maneras, no tiene sentido detrás de él, sino innumerables sentidos. “Perspectivismo”. Son nuestras necesidades las que interpretan el mundo: nuestros instintos y sus pros y contras. Cada instinto es una especie de sed de dominación, cada uno tiene su propia perspectiva, que le gustaría imponer como norma a todos los instintos.<sup>256</sup>

Precisamente, lo que parece evidenciar Nietzsche es el instinto de dominación de la jerarquía del saber, esto es, “la pretensión de colocar la propia posición particular en una posición jerárquica de visión omnisciente desde cuya verticalidad se domina cualquier otro punto de vista autoasignándose el valor universalmente válido de la verdad”<sup>257</sup>. El exceso de confianza del positivismo en la actitud científica quedaba plasmado en un cristal que el filósofo del martillo acaba rompiendo. El eco de la rotura del cristal acompaña al siglo XX y resuena en la crítica postmoderna.

---

<sup>254</sup> *Ídem*.

<sup>255</sup> *Ibid.*, pp. 7-8.

<sup>256</sup> Nietzsche, F., *Fragmentos Póstumos. Vol. IV (1885-1889)*. Madrid, Tecnos, 2006, p. 6.

<sup>257</sup> Vaccaro, S., “Foucault, *op. cit.*”, p. 10.

La denuncia, por tanto, deriva del retrato de mundo que el científicismo hacía de él, de su pretensión de erigirse como el reflejo de la naturaleza. La primacía del método cuantitativo experimental, la objetividad, confluye en la matematización de la naturaleza y de las disciplinas humanistas. La reducción de la naturaleza al objeto a través del dominio técnico conduce a pensar la experiencia como lo experimentable. La experiencia es homologada por las condiciones metodológicas de la actitud científica y la verdad se convierte en método. “Meras ciencias de hechos hacen meros seres humanos de hechos”<sup>258</sup>. En este sentido,

la aplicación del principio de realidad (...) ha acabado con la realidad. La técnica en su empeño objetivador nos ha terminado revelando que el mundo objetivo es nuestro mundo, la objetivación del sujeto tecnológico. La técnica buscando la máxima fidelidad a lo real nos devuelve nuestra imagen, nos revela la virtualidad de lo real. Es así *wie die wahre Welt endlich zur Fabel wurde*.<sup>259</sup>

Por tanto, el tener un método por el cual alcanzar la verdad puede significar la conjunción de la realidad en base a unos parámetros. En suma, no es muy distinto decir que la verdad es ficticia, creada. La verdad es un consenso que hemos articulado sobre una creencia. Ya Nietzsche hablaba en estos términos en *Sobre verdad y mentira*, así pues, se preguntaba

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal.<sup>260</sup>

Esta sería la estela que sigue la crítica postmoderna a la verdad y a la actitud científica. Asimismo, este es el sustento que nutre la crítica a la postmodernidad, es decir, el desenmascaramiento que se realiza sobre la objetivación de la realidad es concebido como un debilitamiento del canon científico y, en consecuencia, aparece la posverdad. Según Mauricio Ferraris, “lo que se conoce como “posverdad” no es sino la popularización del principio fundamental de lo posmoderno (es decir, la versión más radical de la hermenéutica), según el cual “no existen los hechos, solo las interpretaciones””<sup>261</sup>. No obstante, “Aunque parezca que Nietzsche promueve una prefiguración de la posverdad,

---

<sup>258</sup> Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008, p. 50.

<sup>259</sup> Marín-Casanova, J.A., “Tics de la postmodernidad, o cómo se acabó el cuento de (la historia y la filosofía en) la modernidad”, en Almagro Jiménez, M., (ed.), *Representaciones de la postmodernidad: Una perspectiva interdisciplinar*. Sevilla, ArCibel Editores, 2011, pp. 23-68, (p. 56).

<sup>260</sup> Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 2003, p. 25.

<sup>261</sup> Ferraris, M., *Posverdad*, op. cit., pp. 15-16.

es necesario aclarar que, lejos de lo anterior, lo que él busca es abandonar las certezas del dogmatismo cristiano tanto en epistemología como en moral”<sup>262</sup>. El efecto emancipador que se presupone al descubrir el efecto metafórico de la verdad ha dado pie, en opinión de Ferraris, a políticos impresentables que han jugado con el principio nietzscheano a su antojo.

Este ensayo se postula a la contra de esta última idea. Los hechos siempre han sido impugnados y la política alimentada por mentiras. La posverdad no es más que el viejo problema que tiene el ser humano con la verdad. “La pérdida del sentido de la verdad en la dirección de la posverdad aludiría con mala perspectiva a una época en la que la política y la verdad se combinaban correctamente, en una especie de edén de la política”<sup>263</sup>. El tema de la posverdad es nuevo, al contrario ocurre con el efecto de la posverdad<sup>264</sup>.

De hecho, los humanos siempre vivieron en la edad de la posverdad. Homo sapiens es una especie posverdadera, cuyo poder depende de crear y creer ficciones. Desde la Edad de Piedra, los mitos autorreforzantes han servido para unir colectivos. De hecho, Homo sapiens conquistó este planeta gracias, sobre todo, a la habilidad exclusivamente humana de crear y extender ficciones. Somos los únicos mamíferos que pueden cooperar con numerosos extraños sólo porque podemos inventar historias ficticias, difundirlas, y convencer a otros millones de creer en ellas. En tanto en cuanto todos creen en las mismas ficciones, todos obedecemos las mismas leyes, y con ello podemos cooperar efectivamente.<sup>265</sup>

En la base de la antropogénesis se encuentra la capacidad humana de construir ficciones. Esta es, quizás, la diferencia específica del ser humano<sup>266</sup>. Este elemento diferenciador ha conseguido que grandes cantidades de extraños cooperen en conjunto. En este sentido, la realidad es una ficción humanamente compartida. Entre la objetividad exterior y la subjetividad interior se encuentra la intersubjetividad.

La intersubjetividad es lo que nos especifica como humanos. (...). Su realidad es siempre simbólica y como tal artificial, puesta por el hombre en el acto performativo de su autocreación. Dicho para los de ciencias: el humano es ingeniero de sí mismo. Dicho para los de letras: el humano es novelista de sí mismo. Dicho para todos: el humano es creador de sí mismo.<sup>267</sup>

La intersubjetividad se encuentra en contraste con los fenómenos objetivos y subjetivos. Mientras que los primeros hacen referencia a fenómenos acaecidos

---

<sup>262</sup> Ramírez-Grimaldo, C. A. y Palacio-Mesa, R. D. “Atravesar a decir la verdad desde el buen ciudadano griego, al relativismo de Nietzsche y el cuidado de sí en Foucault”. *Sophia*, no. 33, 2022, pp. 199-224, (p. 217).

<sup>263</sup> Vaccaro, S., “Foucault, *op. cit.*”, p.7.

<sup>264</sup> Marín-Casanova, J. A., “Posverdad y fake news ¿Moda o modo?”, *Ámbitos: revista de estudios de ciencias sociales y humanidades*, no. 41, 2019, pp. 105-111, (p. 106).

<sup>265</sup> Harari, Y. N., *21 Lessons for the 21st Century*, London, 2018, p. 233.

<sup>266</sup> Marín-Casanova, J. A., “Posverdad, *op. cit.*”, p. 107.

<sup>267</sup> *Ídem*.

independientemente de la conciencia humana, los segundos son dependientes de ella. La intersubjetividad se manifiesta en la comunicación humana: “Las realidades intersubjetivas existen solamente en la fantasía compartida; sin embargo, no siendo naturales tienen una repercusión enorme en las realidades objetivas y subjetivas; de hecho, atrapan en su malla a los objetos y sujetos transformando su realidad, su re(d)alidad”<sup>268</sup>. *El ocaso de los ídolos* anunciado por Nietzsche no es más que la visión que afirma que la realidad es ficción, la verdad creada y los dioses, el Derecho, el dinero y las naciones son formas en las que los seres humanos construimos nuestro ideario común:

el hombre, tanto por necesidad como por hastío, desea existir en sociedad y gregariamente, precisa de un tratado de paz (...). Este tratado de paz conlleva algo que promete ser el primer paso para la consecución de ese misterioso impulso hacia la verdad. En este mismo momento se fija lo que a partir de entonces ha de ser “verdad”, es decir, se ha inventado una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, y el poder legislativo del lenguaje proporciona también las primeras leyes de verdad, pues aquí se origina por primera vez el contraste entre verdad y mentira.<sup>269</sup>

En consecuencia, podemos pensar que “Quizá la mejor enseñanza de la Hermenéutica sea que no tiene sentido fuerte la distinción ontológica entre mundo verdadero y mundo fabuloso”<sup>270</sup>. Por tanto, los seres humanos convivimos en una *interpretación* del mundo: “el significado de las cosas no está en las cosas, sino en su *descripción*”. En suma, “Habitar un mundo es habitar una descripción de las cosas: sólo podemos vivir en el mundo de la representación”<sup>271</sup>.

### **2.2.2. El prejuicio de posverdad: desde el prejuicio hacia el (post-)juicio de la posverdad**

Una vez que hemos reflexionado sobre el prejuicio que se tiene con respecto a la relación entre postmodernidad y posverdad, entraremos en discusión con esta última. Ensayaremos una propuesta: la de pensar este problema desde el punto de vista de la comunicación social con el enfoque que ofrece el análisis de la *parrhesía*, lo cual supone pensar el problema de la posverdad, no desde la caracterización de esta como un problema de conocimiento sino desde una perspectiva ética. Asimismo, la lectura que Foucault

---

<sup>268</sup> *Ídem*.

<sup>269</sup> Nietzsche, F., *Sobre, op. cit.*, p. 20.

<sup>270</sup> Marín-Casanova, J. A., “Posverdad, *op. cit.*”, p. 107.

<sup>271</sup> *Ibid.*, pp. 107-108.

realiza de la Ilustración rescata la idea del autogobierno de sí como modo de subjetivación que resiste ante la objetivación del individuo por parte de los poderes. Estos dos ejes de actuación se verán en confluencia una vez bosquejados los principales prejuicios que los medios de comunicación arrojan sobre la posverdad.

La posverdad es el signo de nuestro tiempo. Es el lugar de encuentro de los sustantivos post- (post-historia, post-democracia, post-industrial, post-moderno). Supone, la relación que tenemos en nuestro presente con el viejo problema de la verdad. Como indicábamos anteriormente, se trata de un tema ya observado dentro de la historia del pensamiento humano. La diferencia es la relación que tenemos con la verdad en el contexto actual, de redes sociales, internet, en definitiva, con el avance que hemos sufrido en materia tecnológica. En este sentido, cualquier neologismo señala un quiebre del lenguaje, esto es, la imposibilidad de definir algo con el vocabulario vigente<sup>272</sup>.

En primer lugar, debemos preguntarnos por la verdad a la que se hace referencia. Podemos pensar en la Verdad en mayúscula, fundamental, universal; por otra parte, tenemos el pluralismo de la verdad, el perspectivismo<sup>273</sup>. También podemos pensarlo en términos filosóficos o cotidianos, es decir, resultado de un estudio profundo o de un decir sincero sobre lo que ocurre en un día normal<sup>274</sup>. Entonces, ¿a qué tipo de verdad apela posverdad? Si recurrimos a las definiciones al uso encontramos por ejemplo el significado que maneja el *Diccionario Oxford* sobre posverdad: “Relating to or denoting circumstances in which objective facts are less influential in shaping public opinion than appeals to emotion and personal belief”<sup>275</sup>; mientras que en el DRAE podemos leer: “Distorsión deliberada de una realidad, que manipula creencias y emociones con el fin de influir en la opinión pública y en actitudes sociales”<sup>276</sup>.

---

<sup>272</sup> Barba-Kay, A., “La red de posverdad” en Flamarique, L y Carbonell, C., *La posverdad o el dominio de lo trivial*. Madrid, Encuentro, 2019, pp. 59-79, (p. 60).

<sup>273</sup> Lobeiras, M. J. V., “La verdad de las verdades: ensayo de una respuesta a las provocaciones de la posverdad”, en Flamarique, L y Carbonell, C., *La posverdad, op. cit.*, pp. 80-99. (p. 81).

<sup>274</sup> Nicolás, J. A., “¿Posverdad? No gracias”, en Flamarique, L y Carbonell, C., *La posverdad, op. cit.*, pp. 32-58, (p. 32).

<sup>275</sup> Oxford University. “Post-truth”. En *OED Online*. Recuperado de <https://en.oxforddictionaries.com/definition/post-truth> [fecha de consulta: 2 de junio del 2022].

<sup>276</sup> Real Academia Española. “Posverdad”. En *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed., [versión 23.5 en línea]. Recuperado de <https://dle.rae.es/posverdad?m=form> [fecha de consulta: 2 de junio del 2022].



Podemos partir de la base de que “algo pasa con la verdad”<sup>277</sup>. Atendiendo a las definiciones a las que cualquiera puede acceder, observamos una primera separación por par: hechos objetivos y emociones o, dicho de otra forma, objetividad y subjetividad. En suma, se observan otros conceptos clave como opinión pública, actitud social, creencias, etc. Esto denota el alcance a nivel social que presume la problemática que abordamos.

En primer lugar, atenderemos a la dicotomía expuesta, es decir, a partir de la anterior oposición “se extrae también la convicción de que la objetividad, en el sentido de neutralidad epistemológica, es incompatible con las emociones; o dicho al revés, que las emociones y sentimientos son una interferencia y una distorsión del conocimiento objetivo y verdadero”<sup>278</sup>. Al hilo de lo expuesto, ya Zubiri en *Inteligencia sintiente* efectúa un análisis sobre la “intelección como aprehensión de lo real” donde se articula conjuntamente al sentimiento que es “afecto de lo real”<sup>279</sup>. Es decir, la separación de las facultades intelectivas es resultado de la pura abstracción. También podemos leer la artificialidad de la separación entre racionalidad y emocionalidad en *El error de Descartes*<sup>280</sup>, donde Antonio Damasio desmiente a nivel neuronal la división histórica que se hace desde principios de la filosofía moderna entre ambos pares.

Sin embargo, los medios de comunicación parecen haberse tomado la definición de posverdad al pie de la letra. Por ello observamos un incremento del uso de datos que se utilizan para desmentir *fake news*, lo conocido como el *fact-checking*. Se ha popularizado la frase de *dato mata a relato* como si el dato en sí mismo dijese algo, sin caer en la cuenta (o sí) de que al dato le hacemos hablar nosotros: *los datos hablan por sí mismos* también es una *fake new*. Si partimos del prejuicio en el que se basa la propia definición de posverdad llegamos a concluir que responde a las estrategias de actuación de los medios, es decir, pensar que solo con mostrar el hecho en sí desaparece la desinformación.

En los últimos años hemos podido comprobar un auge en el ámbito periodístico de las plataformas de verificación, también conocido como *fact-checking*. Estas plataformas se dedican a localizar las falsedades que se pretenden propagar hacia el público que

---

<sup>277</sup> Nicolás, J. A., “¿Posverdad, *op. cit.*”, p. 32.

<sup>278</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>279</sup> Zubiri, X., *Sobre el sentimiento y la volición*. Madrid, Alianza Editorial, 1993, p. 10.

<sup>280</sup> Damasio, A. R., *El error de Descartes. La razón de las emociones*. Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1997.

consume la información. En este sentido, Zarzalejos<sup>281</sup> indica que el remedio para lidiar contra las *fake news*, bulos o verdades alternativas o cualquier otro término que se refugie bajo la noción de posverdad es el *fact-checking*. En España tenemos ejemplos de medios que se dedican a la verificación de noticias como *Maldita hemeroteca* de *La Sexta*, *Mediador de mentiras y medias verdades* de *El País*, también podemos hacer referencia a *Newtral* o *Maldito Bulo*. Por otra parte, desde la Unión Europea se han lanzado propuestas para legislar las *fake news*<sup>282</sup>.

En esta línea de ideas, podemos decir que el periodismo se ha posicionado en favor de la recuperación del valor periodístico tradicional. Un famoso artículo escrito por Katherine Viner, directora del *The Guardian*, indica que se debe poner en valor el periodismo serio, tradicional y riguroso: “Traditional news values must be embraced and celebrated: reporting, verifying, gathering together eyewitness statements, making a serious attempt to discover what really happened”<sup>283</sup>. De esta forma se crearía un distintivo de calidad que proporcionará una información veraz ante la multiplicidad de voces que supone la era digital y la expansión de noticias falsas y mentiras.

Continuando con las reflexiones de Marín-Casanova, no debemos reprobar la falsedad de la posverdad sino las pretensiones absolutistas en torno a la verdad. Es decir, oculta tras esta estrategia de los medios, parece encontrarse una nostalgia por una época en la que la verdad no era cuestionada y la democracia no se encontraba salpicada por la impugnación de los hechos. En consonancia con lo ya abordado en epígrafes anteriores: *no podemos ver ningún hecho “en sí mismo”*; por tanto, los *mass media* “no nos ponen en contacto con el mundo, sino con “su” representación, la representación de un mundo que, como tal mundo, no existe fuera de ella, lo cual pone de manifiesto “la contingencia, relatividad y no definitividad del mundo “real””<sup>284</sup>. Este periodismo de corte objetivista

---

<sup>281</sup> “La única manera de idear el periodismo y la comunicación corporativa futuros consiste en el chequeo de los datos, de las tesis de los discursos y en la proactividad informativa para detectar en ellos las falsedades y destruirlas y desproveerlas de cualquier reputación. O sea, el periodismo, por una parte, y la comunicación deontológica, por otra, deben regresar a rescatar el relato veraz, contener el sentimentalismo, apaciguar y moldear los peores instintos y proclamar la superioridad de la inteligencia sobre la visceralidad. Ese es el fact-checking”. Zarzalejos, J. A., “Comunicación, periodismo y “fact-checking””, *Uno* (27), 2017, pp. 11-13.

<sup>282</sup> Nicolás, J. A., “¿Posverdad, *op. cit.*”, p. 57.

<sup>283</sup> Viner, K., “How technology disrupted the truth”, *The guardian*, 12 July of 2016 in <https://www.theguardian.com/media/2016/jul/12/how-technology-disrupted-the-truth>

<sup>284</sup> Marín-Casanova, J. A., “Posverdad, *op. cit.*”, p. 108.

tiene su razón de ser a principios del siglo pasado. En el siguiente apartado se mostrará su basamento.

### 2.2.3. La construcción de la racionalidad periodística

El edificio periodístico se cimenta sobre una teoría objetivista inspirada en el positivismo. Esto promete el asentamiento de los conocimientos bajo el filtro de un método en el cual, el objeto de estudio, en este caso los hechos, son trasladados al público con la pretensión de estar mejor informados. La teoría periodística tradicional proviene de esta cristalización sucedida entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX.

El periodismo como ámbito interdisciplinario añade en su método principios paradigmáticos de la sociología. La materia con la que se trabaja en los medios son los hechos sucedidos en una determinada comunidad. Estos hechos son tratados como cosas, muy en la línea de las reglas que Durkheim aplica a la observación de los hechos sociales: “La primera regla y la más fundamental consiste en considerar los hechos sociales como cosas”<sup>285</sup>. Por otra parte, cabe añadir que Durkheim advierte de no caer en la confusión de añadir a los fenómenos sociales las implicaciones de los fenómenos psíquicos propios de la conciencia individual. Estos elementos que el periodismo anuda en la praxis son representados en una frase que sirve como eje vertebrador de la profesión en su vertiente más dominante y atribuida a C.P. Scott, director del Manchester Guardian en 1921: “Facts are sacred, comments are free”<sup>286</sup>. Esto implica la inauguración de la dirección profesionalizada del quehacer periodístico salvaguardada en los postulados del positivismo. El periodista estadounidense Walter Lippmann aseguraba la calidad de la profesión periodística si esta adquiere, desde el positivismo, una serie de pautas metodológicas que asegurasen una información verdadera<sup>287</sup>.

El positivismo fue tomando un importante papel en la sociedad de finales del siglo XIX y principios del XX. En el terreno de la sociología destaca la observación de un objeto de estudio, los hechos y los métodos que confluyen en la revelación de esta materia

---

<sup>285</sup> Durkheim, E., *Las reglas del método sociológico*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 53.

<sup>286</sup> En Chillón A., Llovet, J., y Vázquez Montalbán, M., *La palabra facticia: literatura, periodismo y comunicación*. Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 2014, p. 118.

<sup>287</sup> Chillón, J. M., *Periodismo y objetividad: entre la ingenuidad y el rechazo: [esbozo de una propuesta]*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, p. 104.

prima deben ser medibles, calculables y su finalidad debe ser la de formular leyes universales aplicables a diferentes objetos de estudio. La independencia de este método de la subjetividad quedaba patente al considerar que apartar la opinión o la emoción del proceso de investigación proporciona el éxito del estudio. El periodismo, bajo estos preceptos, erige la producción informativa acercándose a las fuentes para preguntar por el suceso acontecido, recoger los datos correspondientes y llevar este material para que, por último, en su cabecera sea procesada y difundida.<sup>288</sup>

Las empresas periodísticas que se precien deben añadir los postulados positivistas amoldados a las exigencias de los materiales que pretendían investigar. Las noticias que acontecen diariamente eran representadas bajo una serie de pesquisas para pretender la ansiada objetividad. La *Associated Press* fundada en Estados Unidos en 1848 promovió la incorporación de las respuestas a las seis preguntas *what, who, how, why, when, where* (qué, quién, cómo, por qué, cuándo, dónde) en la estructura de pirámide invertida. De este modo, la nueva estructura prometía la objetividad en la información puesto que el periodista, al armarse con estas seis preguntas, podría acercarse al hecho acontecido y, dejando a un lado la opinión, aprehender, amoldar y redactar una noticia. El estilo de narración periodística bajo la estructura de pirámide invertida conjugaba los hechos de forma que responden a un orden descendente de importancia informativa desde el titular, el lead (primer párrafo de la noticia) y el cuerpo de texto. En consecuencia, se daban efectos de neutralidad, objetividad e imparcialidad tan perseguidos por el positivismo<sup>289</sup>.

En nuestra opinión, esta actitud periodística ha creado una ilusión de objetividad, una forma en la que recibimos la información y precisamente las *fake news*, paradigma informativo de la posverdad, replica esta misma forma de presentarse ante el consumidor de información<sup>290</sup>. Los lectores, oyentes, espectadores y navegadores de internet han interiorizado la manera en la que se reciben las noticias que suceden en el día a día. Nuestro ensayo pasa por pensar el debate sobre la posverdad enfocado no desde una

---

<sup>288</sup> Guzmán, A. C., “Hacia la redefinición y reconstrucción de conceptos periodísticos: Primera tarea-visibility de las huellas positivistas en el periodismo”. *Journal de Comunicación Social*, no. 1(1), 2013, pp. 111-135.

<sup>289</sup> *Idem*.

<sup>290</sup> “un factor de éxito de las *fake news* radica en la efectividad de las estrategias de *ficcionalización* como modo de hacerlas parecer reales y alcanzar objetividad”. Suárez Andrés, J. B., “Fake News: desmontando la objetividad: Un acercamiento crítico a las noticias falsas desde la teoría de Lippmann.” *Filo de Palabra*, no. 25, 2018, pp. 7-17, (p. 8).

posición dualista. El método que empleamos, prestado por Foucault, pasa por hacer *ontología de nosotros mismos*. Desde esta perspectiva, el problema de la verdad no remite a un problema de conocimiento sino de nosotros mismos, de nuestra relación con la verdad, nuestra responsabilidad al enunciarla. Es un problema ético. En este sentido nos ayuda el análisis de la *parrhesía*, en tanto que pensamos la verdad dejando a un lado la veracidad del propio enunciado, atendiendo a nuestra relación con nosotros mismos y los demás. En la *parrhesía* para decir verdad, primero debemos cuidarnos, atendernos, tomar las riendas de nosotros mismos, es decir, cultivar el gobierno de sí para luego cultivar el gobierno de los otros basado en el coraje de la verdad.

#### **2.2.4. *Parrhesía* y posverdad**

A la vez que desarticulábamos la noción de posverdad, nos posicionábamos en contra de entablar este debate desde las posiciones más extendidas. Esto es, primero, desde la posición de los medios de comunicación, los cuales presentan una solución que pasa por reforzar la división entre objetividad y subjetividad: el *fact checking*; segundo, no rechazar los postulados de la postmodernidad, sino acomodarlos a nuestro planteamiento apartando las posiciones más radicales y redefiniendo la relación con la modernidad. Los últimos trabajos de Foucault sirven de apoyo para guiarnos en esta tarea. Mientras que su análisis de la *parrhesía* es el enfoque con el que reflexionamos sobre la posverdad como un problema del *ethos*, la relectura del texto *Was ist Aufklärung?* nos invita a reexaminar la relación entre modernidad y postmodernidad. En suma, no por ello queremos decir que sean métodos de actuación que funcionen separados, al contrario, se anudan en la relación sujeto-verdad-poder o dicho en lenguaje foucaultiano, subjetividad, verdad y gubernamentalidad. La última parte de este ensayo no viene a resolver el problema, pero sí que presenta una serie de elementos que por lo menos ofrecen una perspectiva *otra*.

Si pensamos en la comunicación mediática actual a la vez que trazamos análogamente una relación con la teorización del discurso público en filosofía, nos topamos con la tensión irresuelta entre retórica y verdad. En este sentido, el desarrollo de la *parrhesía* también presenta un debate entre retórica y verdad. No obstante, la *parrhesía* tiene una dimensión afectiva, por tanto, en lugar de entablar esta cuestión desde la separación entre hechos objetivos y creencias y opiniones, partimos desde su acción conjunta en cuanto creadora de realidad social. Asimismo, podemos analizar algunos aspectos que componen

esta problemática desde la intersubjetividad que se encuentra a medio camino entre los fenómenos objetivos y subjetivos.

En esta ocasión nos serviremos de la *Retórica* de Aristóteles advirtiendo que esta disciplina “regula el uso comunicativo y público del lenguaje, que establece las reglas de un discurso persuasivo sobre las cuestiones de la *polis*, sobre las que cabe tomar partido y acerca de las cuales hay que decidirse”<sup>291</sup>. La retórica se divide en *ethos*, *pathos* y *logos*, de esta forma, tenemos tres grupos retóricos o argumentos de persuasión que se encuentran interconectados. Estas son suministradas por el propio discurso (*dia tou lógou*), por consiguiente, tienen carácter racional. El primer grupo retórico, *ethos*, refiere al talante y credibilidad del orador; el *pathos* señala la capacidad de influencia en quien escucha, por lo tanto, se apela a la emotividad del público; por último, tenemos el discurso mismo, *logos*<sup>292</sup>. Ahora bien, si el *logos* está vinculado a la capacidad dialéctica, “los primeros dos elementos responden a un dominio de tipo psicológico/sociológico. Es precisamente la inclusión del factor emotivo lo que diferencia en últimas la argumentación retórica de la dialéctica”<sup>293</sup>.

Traer a colación esta definición de la retórica nos ayuda a comprender la imposibilidad de separar en el discurso público los aspectos que apelan a la emotividad y a la fáctico. Aristóteles destaca la capacidad heurística (*heureîn*) del lenguaje, es decir, la capacidad de creación del discurso que influye en la construcción del personaje que habla a un público. Por ejemplo, la credibilidad de dicho personaje se inventa desde la forma en la que este aparece ante los oyentes: si parece honrado se garantiza el éxito del discurso<sup>294</sup>. Dependiendo del grado de emotividad que sea capaz de generar entre el público, este reprende o adapta el discurso a sí mismo: “*las cosas no son*, desde luego, iguales para el que siente amistad, que para el que experimenta odio, ni para el que está airado que para el que tiene calma, sino que o son por completo distintas o bien lo son al menos en grado”<sup>295</sup>. Por tanto, “el reconocimiento del papel de la emoción le da al orador el poder de mover al auditorio”<sup>296</sup>. A su vez, su maestro Platón destacaba el carácter

---

<sup>291</sup> Carbonell, C., “El arte de la verdad en el espacio público” en Flamarique, L y Carbonell, C. *La posverdad*, op. cit., p. 14.

<sup>292</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>293</sup> *Ídem.*

<sup>294</sup> *Ídem.*

<sup>295</sup> Aristóteles, *Ret.* 1377b31-78a1, citado en *ibid.*, p. 17.

<sup>296</sup> *Ibid.*, p.18.

psicagógico del lenguaje: “el poder de las palabras se encuentra en que son capaces de guiar las almas”<sup>297</sup>.

A la postre de estas últimas ideas encontramos relación con el desarrollo del análisis de Foucault de la *parrhesía*. Existe una confrontación entre retórica y *parrhesía*, no obstante, la segunda necesita de la primera para decir verdad. En suma, tanto la retórica como la *parrhesía* demuestran un carácter psicagógico, esto es, la capacidad de guiar las almas. El peligro de la retórica es la adulación, es decir, ganar la adhesión del público en base a la apelación a una serie de ideas que ya piensan de antemano. La adulación guía al auditorio de forma que mueve su emotividad hacia donde el orador pretende dirigir las. En este sentido, las estrategias políticas se centran en un público objetivo, asimismo sucede con los medios de comunicación. Se realizan análisis del público, de sus tendencias, de sus gustos, de sus animadversiones, etc. y se formula un discurso acorde a ellos. Por ello el público se acerca más a aquel discurso que refuerza su manera de pensar, en suma, rechaza el que va a la contra de la misma: “Se da a la vez una desconfianza firme hacia aquello que nos produce “ruido”, y una no menos firme y acrítica confianza en aquello que nos confirma en lo que somos”<sup>298</sup>.

La capacidad inventiva del lenguaje genera caracteres, personajes, cuya credibilidad depende de las tendencias del público<sup>299</sup>. Esta forma de presentarse se retroalimenta desde el orador al público y viceversa. De la misma forma sucede en las estrategias de comunicación mediáticas dado que al reforzar el pensamiento del público al que se dirige se construye unas opiniones y creencias comunes sobre los diferentes aspectos que conforman su realidad social. A su vez, se rechaza aquella información que no encaja con nuestro sistema de creencias. En este sentido, indica Lakoff que “La verdad, para ser aceptada, tiene que encajar en los marcos de la gente. Si los hechos no encajan en un determinado marco, el marco se mantiene y los hechos rebotan”<sup>300</sup>. Así comprendemos que el público es objetivado en base a sus tendencias y estas se refuerzan cada vez más atrapando a los sujetos en formas concretas de recibir la información.

---

<sup>297</sup> Platón, *Fedro* 271c, citado en *idem*.

<sup>298</sup> Nicolás, J. A., “¿Posverdad, *op. cit.*”, p. 43.

<sup>299</sup> Carbonell, C., “El arte, *op. cit.*”, pp. 16-17.

<sup>300</sup> Lakoff, G., *No pienses en un elefante*. Madrid, Editorial Complutense, 2004, p. 16

Al pensar la verdad desde el punto de vista de la *parrhesía* partimos de la premisa que advierte de la inseparabilidad del sujeto y del poder que lo conforma. La *parrhesía* es desujeción que responde a la forma en la que Foucault define la *actitud crítica*. La *parrhesía* viene salvaguardada por aquella actitud crítica que se inaugura con Kant, que busca la autonomía del sujeto, es decir, tomar las riendas de sí. La *parrhesía* salva principios de la *Aufklärung*, a la vez, adapta la postmodernidad a su visión de mundo.

Volviendo al asunto de la comunicación pública, si recordamos la caracterización que hace Foucault de la *parrhesía* política nos topamos con la cuestión del ascendente. Este se pervierte una vez que aparecen oradores que, en lugar de decir verdad, adulan a su público. En consecuencia, para decir verdad, en ocasiones incluso se debe enfrentar contra los deseos de la mayoría. Esto resulta peligroso, de ahí se destaca el *coraje* del *parrhesiasta* que, dispuesto a ser franco, pone en riesgo su propia seguridad. El *parrhesiasta* presta un servicio a los demás en tanto que les ayuda a crear una relación consigo mismo. El objetivo es crear la independencia del sujeto. En contraposición, el adulator se sirve de la dependencia del sujeto, ofreciéndole un discurso que mantiene viva aquella relación viciada que lo mantiene preso de sí.

La comunicación pública de masas está dominada por esta última dinámica. Si nos fijáramos en la declaración de principios de los medios o sus líneas editoriales observaríamos que ya existe una predisposición a informar desde cierto sesgo. El público elige a qué medio adscribirse creando así una relación de dependencia que consiste en el refuerzo y la confirmación de las creencias y opiniones que comparten emisor y receptor. Cuando hablamos de posverdad, no podemos pasar por alto este efecto. La confianza que deposita el consumidor de información en los medios se pervierte en base al derecho del ciudadano a estar informado.

La cantidad de información que inevitablemente se le viene encima a cualquier ciudadano normal de nuestras sociedades rebasa con mucho lo incorporable conscientemente al repertorio mental. Esto da lugar a dos efectos perversos. Uno, la sensación (y la realidad) de desbordamiento, la incapacidad de asumir la información que llega. Y dos, la imposibilidad de valorar y verificar la validez de toda esa masa de información. (...) hasta hace unas décadas el desafío para la mayoría de las sociedades era el acceso a la información, en la actualidad el reto es justamente el contrario. Ahora se trata de discriminar el valor de la información que nos llega. Lo valioso ahora es seleccionar con un criterio fiable lo mejor entre la selva de informaciones que nos inunda. Y curiosamente, la situación de desbordamiento imparable ha dado lugar a que este necesario criterio de selección ha adquirido el formato de una cierta versión de un principio de autoridad. Puesto que



estamos invadidos por cantidades ingentes de informaciones en ámbitos en los que no somos expertos, se recurre a la confianza en el medio en que se difunde la información.<sup>301</sup>

En este sentido, los medios generalistas se han convertido en una autoridad ante la sociedad en tanto que garantizan una información que nutre la relación del ciudadano con su mundo circundante. Esta autoridad se ha trabajado de acuerdo con unos principios metodológicos prestados desde la sociología e inspirada en los postulados positivistas. No obstante, el resultado ha sido la pluralidad de visiones de la realidad dependientes de la relación del medio con la actualidad subyacente que comparte con su público objetivo. Cuando decimos que la confianza se ha pervertido, nos referimos a que la necesidad del público de ser informado se utiliza para deslizar información sesgada hacia ellos cortocircuitando su capacidad crítica dado que se refuerza aquella descripción del mundo acorde a sus imágenes preestablecidas. No resulta descabellado apuntar que de esta forma resulta más fácil que el consumidor de información acepte como verdaderas algunas *fake news*, dado que si la misma comparte esa serie de creencias y opiniones preestablecidas será más difícil encontrar resistencia ante el público.

### 2.2.5. ¿Por qué *parrhesía*?

Este último apartado pretende aportar los argumentos finales que servirán de justificación del porqué acercarnos al análisis de la *parrhesía* para encarar el problema de la posverdad. La primera parte de este ensayo se dedica a bosquejar el desarrollo de la *parrhesía*. Desde su primera aparición en los textos de Eurípides, pasando por su caracterización política y luego ética, el tratamiento de la verdad responde a una cuestión del *ethos*. Este mismo desarrollo nos permite concebir la problematización de la posverdad desde el punto de vista de la comunicación pública hasta la pregunta por el nosotros. Es decir, el diagnóstico que hacemos de la actualidad dominada por la posverdad viene precedido por la relación que tenemos nosotros en el presente con la verdad.

Hacemos hincapié en esta idea, puesto que da la sensación de que no se le dedica demasiada atención a la dimensión ética del debate sobre la posverdad, al menos desde la comunicación mediática. Más bien, se pretende una vuelta a los valores tradicionales

---

<sup>301</sup> Nicolás, J. A., “¿Posverdad, *op. cit.*”, p. 46

objetivistas que sirvieron para profesionalizar el periodismo. De la misma forma, se culpa a la multiplicidad de maneras de informarnos que existen en internet, desde las rr.ss, medios alternativos, blogs, etc. que, según el periodismo tradicional, no realizan el riguroso trabajo que ellos efectivamente sí hacen. En suma, una parte de la autocrítica que realizan los medios pasa por apuntar a la propia lógica empresarial centrada en la rentabilidad. Esto se traduce en informar sin verificar o incentivar el *clickbait* o “noticias gancho” que responden a la inquietud por multiplicar visitas lo que se traduce en mayores ingresos<sup>302</sup>.

Nuestro ensayo, alejado de entrar en el debate en estos términos señala la relación del periodismo con su público. El periodismo, en principio, se postula como la punta de lanza de la sociedad para la crítica al poder. No obstante, su relación con el poder es más bien afín. Aplicar los principios de la *parrhesía* significa la desujeción, en primer lugar, del medio con el poder y, segundo, del público con respecto al medio. Mientras que la primera se antoja compleja, la segunda no lo es tanto. No obstante, en ambas resulta preponderante la acción del profesional en comunicación. Como vimos con la *parrhesía*, no todos pueden decir verdad, el proceso por el cual alcanzar tal deber es un arduo camino al alcance de pocos. El primer paso es reconocerla, saber quién es capaz de enunciarla y dar voz a estos en el debate público. También es importante adquirir un mayor grado de responsabilidad con respecto aquello que se publica a la opinión pública, lo cual, en nuestra opinión, se pierde tras el escudo de la clamada objetividad. Esta última idea merece la pena desarrollarla.

En un famoso artículo escrito por Gaye Tuchman<sup>303</sup> se realiza un análisis de la objetividad periodística presentándose como “rompeolas” entre la crítica y el periodista. Tuchman recopila, como observadora participante en un periódico diario de gran tirada, una serie de prácticas realizadas por los periodistas calificando la objetividad periodística como un “ritual” estratégico que sirve al periodista de protección ante los riesgos que pueda acarrear su trabajo:

---

<sup>302</sup> Viner, K. “How technology, *op. cit.*”.

<sup>303</sup> Tuchman, G. “La objetividad como ritual estratégico: un análisis de las nociones de objetividad de los periodistas.” *CIC. Cuadernos de Información y Comunicación*, no. 4, 1998, pp. 199-218.

Cuando se les ataca porque han hecho una presentación de los "hechos" controvertida, los periodistas invocan su objetividad casi del mismo modo en que un campesino mediterráneo se cuelga una ristra de ajos del cuello para ahuyentar a los malos espíritus.<sup>304</sup>

El análisis de Tuchman examina tres factores que determinan la noción de objetividad periodística: “forma, relaciones interorganizativas, y contenido”<sup>305</sup>. El primero de estos factores, la forma, comprende aquellos atributos de las noticias que señalan procedimientos informativos, como por ejemplo el uso de comillas. En cuanto a la relación interorganizativa y el contenido, Tuchman explica que se relacionan entre sí, en tanto que el contenido indica aquellas nociones de la realidad que son dadas por sentadas por parte de los periodistas, de la misma forma, la experiencia que el periodista tiene con aquella organización también conduce a reforzar esas nociones<sup>306</sup>. En este sentido,

Cada noticia periodística es una colección de “hechos” establecidos y estructurados por los periodistas. Los periodistas son responsables de la exactitud de cada uno de esos “hechos”. Los “hechos” los leen tanto los consumidores generales de noticias como los consumidores “implicados” en esas noticias (...). En suma, cada noticia conlleva peligros para el personal del periódico y para toda la organización informativa. Cada noticia afecta potencialmente a la disponibilidad de los periodistas para cumplir sus tareas diarias, afecta a su solvencia ante sus superiores, y afecta a la posibilidad de que la empresa informativa consiga o no beneficios. Dado que un periódico se compone de muchas noticias, esos peligros se multiplican y hacen omnipresentes. Los periodistas afrontan estas presiones subrayando su “objetividad”, arguyendo que los peligros pueden minimizarse si se siguen unas estrategias informativas que identifican con las “noticias objetivas”.<sup>307</sup>

El artículo de Tuchman fue publicado en 1999, no obstante, su vigencia sigue presente, solo hace falta ver como son descritas las estrategias que realizan los periodistas y las presiones a las que son sometidos y compararlo con el ejercicio de la profesión hoy día<sup>308</sup>. Cuando aludíamos líneas arriba a la responsabilidad del periodista nos referimos por una parte a la relación que tiene con la realidad, es decir, con aquellos aspectos de la realidad que se dan por sentado, que considera verdad; por otra, también hacemos referencia a la responsabilidad del periodista con aquello que escribe. Ambos elementos manifiestan una dimensión ética, a la vez son condiciones necesarias para el hablar franco característico de la *parrhesía*, en tanto que se requiere un cuestionamiento de aquello que consideramos verdad, además de tener por condición necesaria la vinculación de quien

---

<sup>304</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>305</sup> *Ídem.*

<sup>306</sup> *Ibid.*, p. 199-200.

<sup>307</sup> *Idid.*, p. 202.

<sup>308</sup> Léase el caso del exministro británico David Cameron narrado en el artículo ya citado de Katherine Viner o el caso narrado por Luis Meyer sobre un desahucio en Meyer, L., “No lo llames ‘posverdad’, llámalo ‘posperiodismo’” *Ethic*, 18 de enero de 2017, en <https://ethic.es/2017/01/no-lo-llames-posverdad-llamalo-posperiodismo/>

dice verdad con su propio enunciado: yo soy quien dice esto y acepto las consecuencias que de aquí emergen.

Frente a un mundo cegado por el consumismo, la burocracia y los medios de comunicación, la *parrhesía* se erige como compromiso sincero con la verdad y como una oportunidad de transformación propia en aras de aportar a la construcción de un mundo mejor. Ahora bien, en la actualidad existe una relación directa entre el decir la verdad y la subjetividad, en otras palabras, se dice lo que conviene y como conviene, teniendo en la cuenta tanto a quien lo dice como al que escucha, lo que inevitablemente afecta el ejercicio correcto de la *parrhesía*. En muchas ocasiones se hace imposible ejecutar dicho ejercicio de la manera que filósofos como Diógenes lo practicaban en la Grecia Antigua, por el contrario, debemos entender que, aunque la información provenga de parte del *parrhesiastés* del contexto o del receptor, no se está completamente preparado para aprehender dicha verdad y de hacerlo las consecuencias en vez de apuntalar al cuidado de sí van en detrimento de esta, incluso al punto de la deconstrucción de la identidad propia del sujeto.<sup>309</sup>

Tomar el camino de la ascesis en *pos* de albergar la verdad conlleva coraje; un coraje necesario para salvar la cobardía y la pereza que nos sujeta en formas de ser objetivadas por el poder. El reconocimiento, por parte de la profesión periodística, de la responsabilidad que tiene con la sociedad, por su *ethos*, debe significar la revisión de su quehacer. La crítica por la posverdad debe encaminarse a la crítica a las estrategias de comunicación social. Este acercamiento a la filosofía, en primer lugar, enjuicia la situación, y segundo ofrece una dirección a tomar. Por ello destacamos que el bosquejo de las técnicas de sí, el cuidado de sí, en definitiva, de las formas de la *hermenéutica del sujeto*, son proclives al conocimiento de sí mismo. En este sentido, *gobierno de sí y de los otros*, en base al *coraje de la verdad*.

El estudio de la *parrhesía* en cierto modo es un ejercicio de educación en la verdad. Contamos con muchas teorías de la verdad, en el periodo que comprende la modernidad se formulan hasta siete teorías diferentes<sup>310</sup>. En este sentido, el hablar franco es una exposición de diferentes formas en las que la verdad se ejemplifica en boca de los diferentes personajes que analiza Foucault en los últimos cursos que dicta en el *Collège de France*. La verdad pasa de ser identificada en los enunciados a ser algo que atraviesa al sujeto convirtiéndolo en alguien capaz de decir veraz. Es un ejercicio que libera al sujeto de aquel poder que lo determina. Un modo de desujeción que otorga autonomía a sus practicantes. En suma, es un ejercicio de alteridad, de ser de otra manera; el devenir

---

<sup>309</sup> Ramírez-Grimaldo, C, A. y Palacio-Mesa, R. D., “Atreverse a decir, *op. cit.*”, p. 220

<sup>310</sup> Nicolás, J. A., “¿Posverdad, *op. cit.*”, p. 35.

de una *vida otra* que pasa por el cuestionamiento de la propia vida, de sus normas, convencionalismos, cuyo resultado es el devenir de un *mundo otro*.

## Conclusiones.

Nuestra principal pretensión fue trasladar una formulación del problema de la posverdad desde una dimensión ética. Hablamos del problema de nosotros, en nuestro presente, con nuestra relación con la verdad. La forma en la que pretendimos mostrar este fenómeno venía inspirada por las investigaciones de Foucault sobre los modos de subjetivación de la filosofía antigua. Esta mirada fue llevada al presente donde nos enfrentamos al fenómeno de la posverdad. Esta relación se ha problematizado de la siguiente forma:

En primer lugar, el bosquejo de la *parrhesía* aseguraba el modo en el que nos acercábamos a comprender la verdad. Debemos entenderla más allá de su significado etimológico, esto es, “decirlo todo”, “hablar franco”. Se trata de un deber, una obligación moral por parte del sujeto para con la verdad. Es una obligación, recordemos, acompañada de un riesgo. Por tanto, se necesita de la virtud ética del coraje. Sus funciones pedagógica y psicagógica alcanzan al modo de ser. Por otra parte, también se expone la dimensión patética de la *parrhesía*, es decir, de su relación con el *pathos*. El desarrollo de la noción debe entenderse como un todo, ya que se inspira en una filosofía práctica. Por lo tanto, esta visión volcada hacia la comprensión de la verdad en la actualidad, en nuestra opinión, puede resultar útil a la hora de encontrar nuevas posibilidades de actuación. Por consiguiente, la *parrhesía* esboza una relación entre verdad, coraje y ética. Es la pregunta por el quién es capaz de decir verdad, por cómo distinguir el que dice la verdad de quien adula, por cuál ha de ser la educación necesaria para ello.

Una vez analizados los cursos de Foucault, vislumbramos que debía ser necesario presentar un bosquejo del desarrollo de la noción. Es por eso por lo que este proceder ocupa buena parte de este ensayo. La intención de Foucault es la de influir en nuestra percepción sobre el problema de la verdad, en consecuencia, un simple resumen de lo que significa *parrhesía* no alcanza a dar cuenta de su dimensión. No obstante, siempre recomendamos acercarnos a su obra y a los comentarios de sus analistas para acrecentar dicha comprensión.

Con respecto al orden que se ha seguido a la hora de realizar nuestro ensayo, podríamos preguntarnos, ¿por qué explicar primero la *parrhesía*? A nuestro parecer,

explicar en primer lugar el fenómeno de la posverdad seguido del análisis de la *parrhesía*, podría dar la sensación de que la noción griega vendría a solucionar este problema. Esta no era nuestra pretensión. La *parrhesía* es un modo de estar en el mundo y como tal, una manera de relacionarnos con la verdad no exenta de dificultades. Solo hace falta recordar algunos episodios referidos en este ensayo a propósito del mal uso del decir veraz. Este modo de subjetivación es una perspectiva útil que conduce al individuo a una “desujeción”. En tanto que se trata de una veridicción filosófica, se presenta frente al poder político existiendo como resistencia ante él.

Recordemos que la *parrhesía* agrupa tres formas del coraje del decir veraz. El primero de ellos es el coraje del orador que se presenta ante un auditorio y dice: “yo soy quien dice esto o aquello, y por tanto soy responsable del riesgo que se deduzca tras lo dicho”. Esta forma es la *parrhesía* política. La segunda forma, la *parrhesía* socrática define el coraje como la virtud de los hombres que se ocupan de sí mismos, que instan a los demás a que rindan cuentas de sí mismos, que se liberen de las malas opiniones. El decir veraz se dirige tanto hacia los demás como hacia nosotros mismos. Junto a la figura de Sócrates, la *parrhesía* va ligada al cuidado de sí, ese cuidado pasa por vencer las malas opiniones, en este sentido, curarnos de ellas. En suma, nos exhorta a rendir cuentas de nosotros mismos, de nuestro estilo de vida, de nuestra forma de vivir. Esto nos conduce a la alteridad, a la *parrhesía* cínica, a comprender el modo de vida como un estilo de existencia. La *parrhesía* cínica es la revaluación de la moneda, esto es la falsa moneda de la opinión que uno tiene de sí y que los otros tienen de uno, transfigurada en la verdadera moneda del conocimiento de sí. La moneda, *nómisma*, es también *nomos*, es decir, ley, costumbre, por consiguiente, el principio de alterar el *nómisma* es también cambiar la costumbre, las convenciones, los hábitos.

El acercamiento del filósofo francés a las técnicas de subjetivación que rastrea en el periodo griego clásico y en las escuelas filosóficas helenísticas no se trata únicamente de hacer doxografía de ciertos términos. Apoyados en los comentaristas a la obra de Foucault dimos cuenta de que hacia donde miran sus trabajos es hacia el presente. Rescatar la idea de filosofía como modo de vida abre la posibilidad de romper con los lazos que creamos los individuos con los directores de conciencia. En este sentido, crear una relación con nosotros mismos salvaguardada en las enseñanzas aquí presentadas permite concebir de otra manera las dificultades que encierra el hecho de pensar el horizonte de sentido que

se nos abre ante el fenómeno de la posverdad. No es una solución, es un modo de sumergirnos en la problemática.

Nuestro ensayo ha mostrado una forma concreta de acercarnos a la verdad, para luego entender la cuestión de la posverdad en términos diferentes a los expuestos por el propio debate que de aquí emerge. Es decir, el estudio de la posverdad nos enreda en su propia lógica porque entiende la verdad de una determinada forma. Desde el punto de vista de la comunicación social hablábamos de la desinformación producida por alejarnos de los hechos objetivos y dejarnos llevar por las creencias y emociones. Esta perspectiva nos resulta problemática en tanto que no responsabiliza a los que emiten la información. El debate se centra en una disonancia a nivel epistemológico que eclipsa el apartado ético. En estos términos, la posverdad es un desequilibrio entre dos pares históricamente enfrentados, objetividad y subjetividad, y decantado en favor de aquel que nos aleja del conocimiento objetivo, real y verdadero.

La responsabilidad ética del profesional de la información quedaba al margen. Más si cabe, cuando su estrategia consiste en reforzar aquella división por medio del hecho objetivo, del dato, aduciendo que la solución pasa por reconstruir una concepción de verdad idealizada. En este sentido, vimos necesario también hacer especial mención a la postmodernidad, que, a la postre de esta visión, sería la culpable de que hablemos de posverdad. En la postmodernidad se problematiza la verdad y se critica la objetividad científica como modelo de razón. Cierta parte de la recepción del debate surgido en la postmodernidad responsabiliza a la misma por el actual efecto de posverdad. Nuestro ensayo apuesta por adaptar el debate que de aquí emerge para enfrentarnos a la posverdad.

La postmodernidad, en nuestra opinión, merece una revisión que amolde sus enseñanzas a las dificultades del tiempo presente, en lugar de perpetuar su rechazo. No obstante, somos conscientes de que en todas las etapas de la filosofía se encuentran teorías problemáticas. Por ello resulta vital la recalificación, la resignificación y el reexamen crítico de ciertos postulados. En este sentido, diagnosticar el problema de la posverdad desde la postmodernidad, a nuestro entender, aparta nuevas posibilidades de entendimiento. Este ensayo, por tanto, ha desarrollado una propuesta diferente que sobrevuela tanto la modernidad como la postmodernidad en aras de comprender la complejidad del reto al que nos enfrentamos. El acercamiento a la modernidad también



viene amparado por los análisis foucaultianos a propósito de la *Aufklärung*. Su concepción de la *actitud crítica* o la pregunta por el presente son herederas de la pregunta kantiana, además significan una revisión de la modernidad, a la vez que afronta las dificultades que emergen en la postmodernidad, de la que Foucault es partícipe. Nuestro ensayo se inspira en este proceder y alberga ciertas ideas que pueden ser tomadas en cuenta en nuestro presente.

La construcción de esta perspectiva enfocada a analizar la comunicación social nos permite ampliar las vías por las que podemos apostar y mejorar las relaciones humanas. A la orden de estas ideas, la posverdad sería una relación viciada del sujeto consigo mismo. Por tanto, debemos responsabilizarnos de nosotros mismos y dar cuenta de que algo sucede con la verdad. Los medios de comunicación son la primera toma de contacto que tienen los individuos a la hora de concebir la realidad. A partir de ellos se conforman las creencias y opiniones comúnmente más aceptadas. Por tanto, las relaciones que mantienen los sujetos con los medios de comunicación deben repensarse y encontrar vías que los liberen de la objetivación a las que están sometidos. El cuarto poder alcanzará verdaderamente esa calificación en cuanto se presente como un verdadero contrapoder mediador entre los sujetos, la verdad y el poder.

En definitiva, este ensayo ha abogado por encarar la posverdad desde la dimensión ética. En este sentido, indagar sobre un modo de subjetivación basado en la verdad prepara el *ethos* del sujeto para crear una relación consigo mismo que recorre el camino de la *áskesis* filosófica. El fin es el gobierno de sí proyectado hacia el gobierno de los otros. El estudio de la *parrhesía* es un análisis de los decires veraces, pero el enunciado queda apartado, destacando, sobre todo, la manera de ser del enunciador. Por tanto, en el contexto de posverdad, este prisma, nos ayuda a preguntarnos por nosotros mismos, por nuestra relación con la verdad en el presente. La pregunta no comienza por pensar si somos capaces de decir la verdad, la principal cuestión es si somos capaces de que la verdad nos transforme en sujetos capaces de saber escuchar a los que la enuncien, saber aceptarla venga de donde venga y por último alcanzar el decir veraz.

## **Bibliografía.**

Chillón A., Llovet, J., y Vázquez Montalbán, M., *La palabra facticia: literatura, periodismo y comunicación*. Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 2014.

Chillón, J. M., *Periodismo y objetividad: entre la ingenuidad y el rechazo: [esbozo de una propuesta]*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

Damasio, A. R., *El error de Descartes. La razón de las emociones*. Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1997.

Delgado Rubio, E. y M. F. Dionicio Lozano, “Sujeto, subjetivación y ontología de nosotros mismos: Una reflexión abierta e Inconclusa”. *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, Vol. 76, no. 290 Extra, 2020, pp. 505-520.

Dumézil, G., *Nostradamus – Sócrates*. México D. F., F.C.E., 1992.

Durkheim, E., *Las reglas del método sociológico*. México D.F., Fondo de cultura económica, 2001.

Eurípides, *Orestes*, en *Tragedias libro III*. Madrid, Editorial Gredos, 1979.

Eurípides, *Ión*, en *Tragedias, libro II*. Madrid, Editorial Gredos, 1985.

Ferraris, M., *Posverdad y otros enigmas*. Madrid, Alianza Editorial, 2019.

Flamarique, L. y Carbonell, C., *La posverdad o el dominio de lo trivial*. Madrid, Encuentro, 2019.

Foster, H., *La posmodernidad. Selección y prólogo de Hal Foster*. Barcelona, Kairós, 2008.

Foucault, M., “El sujeto y el poder”. *Revista Mexicana de Sociología*, no. 50 (3), 1988, pp. 3-20.

Foucault, M., *Sobre la Ilustración*. Madrid, Editorial Tecnos, 2004.

Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1982)*. Madrid, Akal, 2005.

Foucault, M., *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1983)*. Madrid, Akal, 2011.

Foucault, M., *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso del Collège de France (1984)*. Madrid, Akal, 2014.

Foucault, M., *Del Gobierno de los vivos. Curso del Collège de France (1979-1980)*. Madrid, Akal, 2016.

Foucault, M., *Subjetividad y verdad. Curso del Collège de France (1980-1981)*. Madrid, Akal, 2020.

Gadamer, H., *Verdad y método I*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1999.

Guzmán, A. C., “Hacia la redefinición y reconstrucción de conceptos periodísticos: Primera tarea-visibilización de las huellas positivistas en el periodismo”. *Journal de Comunicación Social*, no. 1(1), 2013, pp. 111-135.

Harari, Y. N., *21 Lessons for the 21st Century*. London, 2018.

Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008.

Kant, E., “¿Qué es la Ilustración?”, en *Filosofía de la historia*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1992.

Keyes, R., *The Post-Truth Era. Dishonesty and Deception in Contemporary Life*, Nueva York, St. Martin's Press, 2004.

Lakoff, G., *No pienses en un elefante*. Madrid, Editorial Complutense, 2004.

López, J. M., “De la condición postmoderna a la condición posverdadera: relocalización teórica de la posverdad a la sombra de la postmodernidad”, en Mañas Viniegra, L.; Mariscal Vega, S. y Sacaluga Rodríguez, I., *Manifestaciones del humanismo en el siglo XXI*. [1a edición]. Valencia, Tirant lo Blanch, 2022, pp. 349-358.

Marín-Casanova, J. A., “El peregrinaje filosófico de Jean François Lyotard”. *Thémata*, no. 19, 1998, pp. 243-247.

Marín-Casanova, J.A., “Tics de la postmodernidad, o cómo se acabó el cuento de (la historia y la filosofía en) la modernidad”, en Almagro Jiménez, M., (ed.), *Representaciones de la postmodernidad: Una perspectiva interdisciplinar*. Sevilla, ArCibel Editores, 2011, pp. 23-68.

Marín-Casanova, J. A., “Posverdad y fake news ¿Moda o modo?”. *Ámbitos: revista de estudios de ciencias sociales y humanidades*, no. 41, 2019, pp. 105-111.

Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid, Tecnos, 2003.

Nietzsche, F., *Fragmentos Póstumos. Vol. IV (1885-1889)*. Madrid, Tecnos, 2006.

Ortega y Gasset, J., *¿Qué es filosofía?* Madrid, Alianza Editorial, 1985.

Oxford University. “Post-truth”. En *OED Online*. Recuperado de <https://en.oxforddictionaries.com/definition/post-truth> [fecha de consulta: 2 de junio del 2022]

Platón, *Diálogos III. Fedón. Banquete. Fedro*. Madrid, Editorial Gredos, 1988.

Platón, *Apología de Sócrates. Critón. Carta VII*. Madrid, Austral, 2004.

Polibio, *Historias*. Madrid, Editorial Gredos, 1981.

Ramírez-Grimaldo, C, A. y Palacio-Mesa, R. D., “Atreverse a decir la verdad desde el buen ciudadano griego, al relativismo de Nietzsche y el cuidado de sí en Foucault”. *Sophía*, no. 33, 2022, pp. 199-224.

Real Academia Española. “Posverdad”. En *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed., [versión 23.5 en línea]. Recuperado de <https://dle.rae.es/posverdad?m=form> [fecha de consulta: 2 de junio del 2022].

Séneca, *Epístolas morales a Lucilio (libros I-IX. Epístolas 1-80)*. Madrid, Editorial Gredos, 1986.

Suárez Andrés, J. B., “Fake News: desmontando la objetividad: Un acercamiento crítico a las noticias falsas desde la teoría de Lippmann”. *Filo de Palabra*, no. 25, 2018, pp. 7-17.

Tesich, S., “A government of lies”. *The nation*, 6 jan, 1992, in <https://www.thefreelibrary.com/A+government+of+lies.-a011665982>

Tuchman, G. “La objetividad como ritual estratégico: un análisis de las nociones de objetividad de los periodistas.” *CIC. Cuadernos de Información y Comunicación*, no. 4, 1988, pp. 199-218.

Vaccaro, S., “Foucault, parresía y posverdad”. *Soft Power Revista euro-americana de teoría e historia de la política y del derecho*, Vol. 6, no. 2 Julio-Diciembre, 2019, pp. 55-74.

Vázquez, F., “Nuestro más actual pasado. Foucault y la Ilustración”. *Daimon. Revista internacional de filosofía*, no. 7, 1993, pp. 133-144.

Viner, K., “How technology disrupted the truth”. *The guardian*, 12 July of 2016 in <https://www.theguardian.com/media/2016/jul/12/how-technology-disrupted-the-truth>

Yágüez, J. A., *El último Foucault. Voluntad de verdad y subjetividad*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2013.

Zarzalejos, J. A., “Comunicación, periodismo y “fact-checking””. *Uno*, no. 27, 2017.

Zubiri, X., *Sobre el sentimiento y la volición*. Madrid, Alianza Editorial, 1993.