

# ***Parrhesía y compromiso discursivo ciudadano: La paradoja de Sócrates y la diferencia del coraje de la verdad\****

Rafael Alejandro Betancourt Durango\*\*

**Resumen:** Este artículo explora el carácter discursivo de la *parrhesía* y su veridicción, su dimensión ético-estética, el problema de la formalidad lógica de la verdad y siete rasgos desde su perspectiva discursiva. Resalta la función de la *parrhesía* como *homología* y plantea la inversión participativa del discurso del *parrhesiasta* entendido como el afirmador de la verdad.

**Palabras clave:** *parrhesía*, persona, veridicción, discurso, homología, compromiso

**Abstract:** This paper explores the discursive nature of the *parrhesía* and its veridiction; its ethical-aesthetical dimension; the problem of the logical formality of truth; seven traits it has from a discursive viewpoint. The paper highlights the *parrhesía* functioning as homology, and points out the participative inversion of the discourse of the *parrhesiast*, as the one who states the truth.

**Key words:** *parrhesía*, person, veridiction, discourse, homology, commitment

## **I. El compromiso con la veridicción**

La reflexión respecto a la relación entre discurso, participación democrática y persona que se propone en este artículo es al mismo tiempo polémica y sugerente. Particularmente, es polémica debido a los juegos de sentido que aventura a plantear respecto a la continuidad del pensamiento por lo público, juegos con los cuales se compromete. Es de igual manera, sugerente, toda vez que la política como arte de lo posible reclama un agenciamiento que, de modo implícito, acepta que tal posibilidad se reduce a la actuación de una persona específica en una situación específica.

En efecto, el dilema profundo que se enfrenta aquí es el de la realización individual, señalable con el dedo, de la justicia como principio fundamental del quehacer colectivo, es decir, de su capacidad de tener expresión concreta en la democracia que admite el discurso polémico.

Esta relación tripartita democracia-justicia-persona es polémica porque puede sorprender que se le dedique un esfuerzo filosófico profundo a establecer una relación entre la democracia de la actualidad con el planteamiento de los textos de Platón, quien, habiendo pertenecido a la civilización que la propuso, fue tan severo con ella. Dado que el tema

\* Artículo resultado de la investigación *Dimensión ética del concepto de ciudadanía*, adelantado en la Maestría en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana, dirigido por el docente Juan Edilberto Rendón Ángel, Magister en Filosofía y candidato a doctor de la Universidad de Antioquia.

\*\* Abogado de la Institución Universitaria de Envigado y candidato a Magister en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Especialista en Seguridad Social de la Fundación Universitaria María Cano. Docente investigador de la Facultad de Derecho de la Institución Universitaria de Envigado, miembro activo del grupo de investigación *Auditorio Constitucional*. Correo electrónico: alebetadura@hotmail.com

fundamental que vincula a la filosofía y al derecho en este punto es la justicia, sorprende que autores como Przeworski (2010, 2012), Dworkin (2010) y Sandel (2009) apenas si hagan referencia a Platón en su esfuerzo reflexivo respecto a la relación tensionada entre este principio fundamental y su funcionalidad democrática. No cabe duda de que el planteamiento político platónico es elitista, y que su desconfianza y reserva hacia la democracia adquiere los lineamientos del desprecio.

En ese sentido, en Platón es clara la influencia pesimista de Heráclito respecto a lo público, por lo que sorprende la elisión, intencional o inadvertida, que hacen de Platón muchos de los autores que en la actualidad piensan la relación entre democracia y justicia. De ahí que la persona, la cual no se ignora ni se omite, tampoco cumple con el rol central que se le quiere conceder en lo que sigue.

Para que esta propuesta sea posible, se hace necesario que exista un elemento que dé relevancia al esfuerzo, y que lo haga viable y sugerente. Y es que hay una diferencia fundamental entre la postura de Platón como autor de los diálogos, particularmente el *Gorgias*, el *Protágoras* y la *Apología*, y la influencia que Sócrates, como fuente y fuerza inspiradora, tuvo sobre él en esa relación paradójica entre el maestro querido pero silencioso –el maestro que no escribe– y el discípulo genial y comprometido que trató de llenar de significado ese silencio.

En efecto, uno de los rasgos básicos de la filosofía platónica es que no es uniforme, y hay un sector de la obra, el que se considera la primera parte o *de juventud*, que tiene una indudable influencia directa del *maestro* en lo que respecta al valor político-democrático de las reflexiones que se llevan a cabo en ella.

En efecto, a pesar de que es imposible determinar a cuál de los dos filósofos pertenecen

las reflexiones dado que quien escribió fue Platón pero en un clima emotivo y teórico influenciado por Sócrates, esta parte de la obra está abierta a una lectura no solo *política* sino *democrática*. Esto se debe a que aquella cumple un papel de hecho y el papel que puede cumplir en teoría el ciudadano en cuanto persona, es decir, caracterizado por la doble vertiente del compromiso público y de la aspiración privada.

Como se verá, en Sócrates no se puede establecer una distinción entre ambas vertientes, pues el hijo de Sofronisco dedicó su vida a tratar de comprender el oráculo negativo del dios de Delfos, el cual respondió que *no* a la pregunta de si había alguien más sabio que Sócrates en la Hélade. Pero esa dedicación hizo necesaria una interacción pública, y por tanto política, que tuvo interesantes implicaciones que, de la mano de Michel Foucault, vale la pena precisar como eminentemente democráticas, a pesar de que sea la democracia misma la que, después de condenar a Sócrates a muerte, queda en entredicho.

Esto último demuestra que en la obra de Platón hay elementos de interpretación de la democracia como un sistema de gobierno que, por muy reprochable que sea, fue el sistema de la Atenas clásica, el mismo que Sócrates honró al obedecerlo, aunque de modo claramente paradójico al cumplir con una sentencia que creía injusta. Platón pensó que, al condenar a muerte a Sócrates, la democracia se condenaba a sí misma como sistema de gobierno injusto. Pero la obediencia misma de Sócrates es un aspecto polémico, irónico si se quiere, que no haya sido tenido debidamente en cuenta, y que puede estar indicando que vale la pena preguntarse por la viabilidad de la democracia, a pesar de su imperfección, o quizá debido a la misma.

De acuerdo con lo anterior, cabe plantear que en la obra platónica existe un campo de

exploración en el que se puede proponer una relación conflictiva pero prometedora entre democracia, persona y palabra. Dicha relación es la que se establece entre justicia y verdad, es decir, un problema que es al mismo tiempo ético, jurídico y epistemológico. Y es Sócrates, en cuanto paradoja política y enigma teórico, la persona en la que confluyen.

Por tanto, el presente artículo busca proponer una reflexión respecto a la aparente contradicción que rodea a Sócrates en cuanto figura política. A pesar de que, al realizar tal reflexión, aparentemente se realiza un esfuerzo interpretativo que contraviene sus propias afirmaciones, se puede plantear una lectura que proponga el rasgo *público*, y por tanto activamente *político*, de la enigmática figura de Sócrates como parrhesiasta.

Esta alternativa es plausible si se recurre a la actitud ambigua y elusiva de Sócrates mismo, quien a pesar de haber asegurado que no tenía discípulos –porque solo quien puede enseñar algo los tiene– y que nunca escribió, llega hasta la actualidad gracias al esfuerzo narrativo de su discípulo Platón.

Lo anterior quiere decir que, inevitablemente, es necesario enfrentar el encubrimiento, y hasta cierto punto, la adulteración que imponen las palabras, y el reto de comprensión de la lejanía temporal y de las transformaciones culturales. Pero el esfuerzo vale la pena porque la fuerza misma de la personalidad de Sócrates influyó directamente a Platón de forma tal, que en lo que respecta a los temas de los diálogos helénicos de su juventud, y una parte importante de los diálogos del período intermedios –presentes a mitad de camino entre la dialéctica y la erística–, hace que resulte imposible resolver el enigma de lo que *realmente* le proviene del *maestro* Sócrates y de lo que *propiamente* se debe al genio creativo del *discípulo* Platón. Por eso vale la pena volver a plantear la pregunta de por qué resulta tan cautivante.

Pero no es necesario ir demasiado lejos ni ser demasiado aventurados para responder esta pregunta. Sócrates es, en gran medida, un invento del genio de Platón. Sin embargo, la vigencia y pertinencia hace que la obra del mismo Platón resulte siendo un medio y, conviene insistir, en un enigma que se encara con la intención de conferirle un nuevo significado, lo cual es plausible, antes que de pretender resolverlo. En este sentido, es imposible resolver este enigma en la medida en que siga habiendo una democracia que se deba a la tradición que comienza en la Atenas del siglo V a. C.

## II. El problema de la formalidad lógica de la verdad

La lógica formalista de la verdad es insuficiente para comprender la riqueza y complejidad de la persona en su dimensión ciudadana. De ahí que la reflexión meramente funcional de la misma, construida a partir de una generalización de derechos y deberes con un sistema de castigo que no posee correlato, resulte siendo tan insuficiente como polémica.

En efecto, cuando se dice ciudadano es fácil pensar en contribuyente, en votante, en sindicado. Resulta siendo un procedimiento que simplifica la valoración legislativa y judicial que hace de la persona un individuo, tipificable, reductible y hasta analizable, pero que al mismo tiempo prescinde de toda una serie de aspectos de carácter político que son tan importantes como elusivos. Formalizar la persona la convierte en un individuo, pero del mismo modo, trivializa u omite los aspectos que son cruciales en la reflexión que sigue.

A ese respecto, se trata de una insuficiencia que solo se puede subsanar planteando una alternativa no formalista del rol del ciudadano, la cual abandona la aspiración por realizar efectivamente una coincidencia entre un

modelo predeterminado de verdad. En otras palabras, se debe dar un patrón de ciudadano que cumpla con una serie de requisitos normativos, al que se debe acomodar la serie de casos específicos que constituye la confirmación práctica de un modelo teórico. La dimensión en la que se puede plantear la alternativa no formalista *adopta la clave de lo ético-estético*, incluyendo la aceptación de la paradoja fundamental de la diferencia expresada por Sócrates frente a la democracia ateniense por y en la que vivió, y que lo condenó a muerte precisamente por configurar esa diferencia que no podía explicar ni reducir.

Se tratará, por tanto, la logicización de la verdad como un formalismo excesivo que sobresimplifica la persona, para plantear luego la alternativo veridictiva Foucaultiana.

En términos del pensamiento ético y del compromiso ciudadano, la verdad resulta siendo un problema que se plantea en lugar de una pregunta que se responde o una variable que se responde. Porque el *ser verdadero* no se puede concebir sin el ser justo. Y, por su parte, el ser justo no se puede concebir sin el ser bueno, ni el ser bueno sin el ser bello. Con lo que a las exigencias de carácter epistémico se agregan como corequisitos las exigencias de carácter político, ético y estético. Se trata, por tanto, de una postura holística de un alto nivel de exigencia. El aspecto formal está intrínsecamente relacionado con el aspecto lógico, y ambos con el aspecto jurídico de carácter normativo.

Este planteamiento resulta siendo muy difícil de comprender cuando la verdad se ha especializado de un modo tan radical como en la actualidad. Ya parece un síntoma de nostalgia metafísica hablar de la verdad o de una verdad. El pluralismo llegó primero a la epistemología, como sucede con los rasgos que son propios del relativismo caprichoso de las verdades en plural que, lejos de rei-

vindicar las posturas autóctonas, lo que hacen es autorizar un eclecticismo tan disperso como sospechoso y dañino. La admisión a la verdad hace que cualquier cosa lo sea, con lo que el nivel del compromiso llega a niveles mínimos que, de lo bajo, resultan siendo bajezas.

El reto aparenten, superado por darle cabida a formas no institucionalizadas de la verdad, ha hecho que la pregunta misma pierda la competencia que, al menos para la filosofía y el derecho, está obligada a tener. La verdad relativizada y trivializada hace que la pregunta por la justicia se banalice hasta el punto de que el que entra en crisis, debido a esa falencia fundamental en el concepto mismo de Estado. Si se trivializa la verdad se trivializa la justicia; un Estado incapaz de administrar justicia entra de suyo en una crisis de legitimidad.

Pero el problema de la verdad tiene aquí elementos de carácter lógico y formal que desvían la preocupación fundamental. Se trata de aplicaciones procedimentales del derecho que lo formalizan de un modo radical, hasta el punto de establecer jerarquías entre la forma y el fondo que subordinan el segundo a la primera. El error básico de esta postura es el de asumir que el formalismo lógico, y su estructuración eslabonada y discreta que se asemeja a los pasos de un ensamblaje de piezas o de una receta, garantiza la calidad y limpieza en el tratamiento del contenido. Por tanto, no importa lo que se procese en la medida en que el proceso se guíe por un método preestablecido que se asume como claro y distinto. Si se garantiza la transitividad consistente de un paso a otro a partir de pruebas debidamente recolectadas, el resultado debe ser una verdad de carácter objetivo, es decir, verificable, confiable y concluyente.

En efecto, se trata de un error, pues esta postura formalista radical eleva el silogismo a la

categoría de lo universal y necesario, y pretende hacer que una conclusión que cumple con las condiciones de subordinación es por fuerza verdadera. Así, cuando se trata de la pregunta por lo justo, la estructura puede ser inadecuada, por no decir incorrecta, dado que el silogismo funciona muy bien en el contexto de lo objetivo, pero es altamente riesgoso en términos de lo subjetivo, dado que su validez formal no basta: se tiene que tener presente su contenido semántico.

Un ejemplo simple de lo anterior, tomado del texto de Gula (2007, p. 206), es el siguiente: *Los anarquistas están inconformes con el gobierno es la premisa mayor; Harry está inconforme con el gobierno es la premisa menor. La conclusión que la forma hace posible es que Por tanto, Harry es anarquista. Harry, entonces, no será simplemente un inconforme con el gobierno: está a un paso de convertirse en terrorista. Esto quiere decir que la forma del silogismo es ciega para el contexto: Harry bien podría ser integrante del partido que no está en el poder, o un profesor de filosofía política, o un senador de la oposición que hace control político. De hecho, el silogismo es un problema aun en lo objetivo, como lo expresa el siguiente ejemplo: Todos los pingüinos son aves, Pascual es ave, Por tanto, Pascual es pingüino. Pascual podría ser un ave diferente, un loro o un águila, por ejemplo. El silogismo es formalmente válido, pero semánticamente impreciso. A diferencia del error epistemológico de este último ejemplo, que se puede solucionar con una corrección objetiva, el primero introduce un riesgo subjetivo con importantes consecuencias en términos políticos.*

¿Qué alternativa queda, si el problema lógico expresa una insuficiencia estructural que debe abrir el debate sobre el excesivo formalismo? Existe una posibilidad de abandonar este camino excesivamente formalista y plantear una alternativa de carácter filosó-

fico. En efecto, es conveniente dejar la obsesión con el formalismo logicista de la verdad –herencia desafortunada del paso de la reflexión jurídica por el tamiz del positivismo–, y buscar una alternativa que integre de alguna manera los requisitos formales con las intenciones significativas. De este modo, antes que buscar una improbable síntesis integradora de carácter hegeliano, se debe plantear una opción no epistemológica, sino una que adopte un formato significativo de carácter ético-estético. Se trata del *criterio de veridicción parrhesiástico* propuesto por Foucault (2010, pp. 42-45) en su proyecto de construcción hermenéutico-subjetiva.

### III. Dimensión ético-estética de la parrhesía

Es, pues, la diferencia veridictiva de la *parrhesía*, a saber, el coraje de la verdad como expresión de la participación política activa que no está interesada en el poder, la que permite plantear un rol ciudadano de la persona que no se reduce al mero cumplimiento de las normas y al ejercicio del voto de elección representativa. Un criterio meramente lógico-formal, es decir, positivizado, es insuficiente porque es extremadamente funcional. De hecho, dicho criterio no alcanza a ser ni siquiera una condición *sine qua non*, habida cuenta de las conclusiones inexactas en las que incurren, por ejemplo, las conclusiones del más mecanismo fundamental de la validez: el silogismo.

Cabe, por tanto, realizar una caracterización del concepto mismo de persona de modo negativo, o mejor, *negativizado*, en la medida en la que el énfasis está puesto en un compromiso que interactúa con el contexto democrático de forma que rete a la democracia misma a reivindicarse como sistema político competente, vigoroso y, por tanto, justo y legal. Esta negativización parrhesiástica se comprende como una participación en política desde la periferia, es decir, desde

la opinión, la contradicción, la denuncia, la pregunta incómoda, la caricatura. El *parrhesiasta* es el demócrata atento a las maniobras y gestos del cinismo democrático, una suerte de custodio de la democracia que se ve en la situación de comportarse de un modo que solo en la superficie parece antidemocrático.

En efecto, este carácter negativo del *parrhesiasta* frente a la democracia a la que pertenece será tratado con detenimiento en el apartado siguiente, por lo que la comprensión de su vigor depende de establecer un enlace entre la veridicción Foucaultiana y la función negativa del mismo frente a la democracia. Sin esta negativización política, el *parrhesiasta* sería el individualista desatento o atento solo para su propia conveniencia que, como lo asegura Castoriadis (2012, pp. 100-101), es una molestia y una carga para la *polis*, pero porque tiene un discurso incómodo, no porque sea un mal ciudadano.

En efecto, un aspecto fundamental de la democracia ateniense que sigue sin ser debidamente comprendida, y que abre el espectro de la participación política alternativa, es que la indiferencia, la desatención y el oportunismo –manifestadas discursivamente– son pecados en la política democrática. De ahí que sea una obligación participar en el gobierno de la *polis*, o en este caso, del Estado, de la manera que sea posible.

En el caso actual, ya que la democracia es representativa, se hace necesario participar por medio de la opinión, del ejercicio de hablar franco, esa vía negativa del cuarto criterio de veridicción de Foucault. Ya que Przeworski (2012, p. 111-117) mismo se pregunta con preocupación qué hacen los electores cuando no hay elecciones, a qué se dedican durante ese largo período se deben convertir en un mecanismo de control democrático. Si Colombia vive en un perpetuo período de elecciones, se debe en gran medida a que los electores solo adoptan

una actitud activa depositando los votos en las urnas. Sin duda, es un gesto muy breve para ser celebrado como fiesta democrática. La alternativa es, sin duda, la participación negativizada, el hablar franco, el coraje de la verdad. Se trata de un uso políticamente competente de la libertad de opinión como derecho fundamental.

Ahora bien, en esta reflexión de índole filosófico-política puede parecer absurdo asegurar que el criterio de veridicción *parrhesiasta* posee rasgos ético-estéticos. El primer elemento es perfectamente comprensible desde el punto de vista de la filosofía práctica. El que resulta extraño, por no decir que irrelevante, es el *estético*.

Pero es a partir de este elemento estético el que se puede configurar la operatividad negativa del *parrhesiasta* para la democracia. En lugar de ser un elemento ajeno al que se le quiere ajustar por fuerza, es el que reivindica la participación ciudadana en un contexto democrático masificado como el actual. Este es el que expresa la actualidad del compromiso socrático, el del hombre que participó en la democracia solo porque era su deber como ciudadano, el del que prefirió el perfeccionamiento de su propia persona y la obediencia a un pronunciamiento oracular a su propia vida.

La paradoja es manifiesta. Esa es la razón por la que se propone esta actitud socrática como una participación democrática ético-estética indirecta, o mejor, negativa. Es un aspecto del ciudadano que ha sido dejado de lado por las excesivas exigencias formalistas de las normativas y por el distanciamiento al que los ciudadanos han sido sometidos a causa de la representatividad que es el mal necesario de la democracia compuesta por millones de ciudadanos.

En efecto, si se trata del arte de vivir como lo plantea Nehamas (2005), y del gobierno

de sí y de los otros como lo sugiere Foucault (2009), la pregunta por la vida justa es, necesariamente, la pregunta por la vida bella: lo ético se hace también estético. Mucho fue lo que perdió la pregunta por la política cuando consideró que su objeto podía prescindir de este rasgo fundamental que ha convertido a Sócrates en el perpetuo ausente en el esfuerzo por comprender la pertinencia de la democracia y a Platón en un crítico muy agudo al que no parece ser necesario responderle porque es un antidemócrata. ¿No debería ser, al contrario, esta la figura central de toda la preocupación por reivindicar la democracia como el sistema de gobierno menos objetable?

Todos estos elementos están por ser debidamente considerados pues el proyecto de cuidar de sí, de conocerse a sí mismo, es también un proyecto de construirse a sí mismo. La participación en la democracia es también un gesto de carácter estético, y tal participación no es un mero activismo caprichoso porque es, conviene insistir, de carácter negativista. La veridicción, como alternativa a la verdad lógica, es un criterio ético que incluye ese aspecto estético. Es en Sócrates, el hombre de la *polis*, en el que se presenta tal coincidencia afortunada y esa actitud negativista.

#### IV. Cuatro rasgos de la parrhesía según Foucault

El filósofo francés señala cuatro elementos constitutivos de la parrhesía. El primero, es que “Se trata de un decir veraz, un decir veraz irruptivo, un decir veraz que genera una fractura y abre un riesgo: posibilidad, campo de peligros o, en todo caso, eventualidad no determinada” (Foucault, 2009, p. 79).

El segundo aspecto es que la parrhesía no es indiferente: “es siempre una especie de formulación de la verdad en dos niveles: un primer nivel que es el del enunciado de

la verdad misma” (Foucault, 2009, p. 80) y “un segundo nivel del acto parrhesiástico, de la enunciación parrhesiástica, que es la afirmación de la verdad de lo que se dice: uno mismo lo cree, lo estima y lo considera en concreto como auténticamente verdadero” (Foucault, 2009, p. 80). Es decir que no se puede ser vocero de la parrhesía, que la parrhesía habita en quien la expresa, pues la parrhesía es algo más que la siempre manifestación de una verdad. Se trata de habitar una verdad riesgosa: “Digo la verdad y creo verdaderamente que es verdad, y creo verdaderamente que digo la verdad en el momento de decirla” (Foucault, 2009, p. 80).

El tercer rasgo es que “al margen del estatus y de todo lo que pueda codificar y determinar la situación, el parrhesiasta es quien hace valer su propia libertad de individuo que habla” (Foucault, 2009, p. 81). Es decir que se trata de cierta manera de hablar, de decir la verdad y, por tanto, de exponerse al riesgo por decir esa verdad.

Y finalmente, el cuarto es:

La *parrhesía* es una manera de abrir ese riesgo ligado al decir veraz al constituírnos en cierta forma como interlocutores de nosotros mismos cuando hablamos, al ligarnos al enunciado y la enunciación de la verdad. Para terminar, la *parrhesía* es una manera de ligarnos a nosotros mismos en la forma de un acto valeroso. Es el libre coraje por el cual uno se liga a sí mismo en el acto de decir la verdad. E incluso es la ética del decir veraz, en su acto arriesgado y libre (Foucault, 2009, p. 82).

Porque en efecto, “el parrhesiasta, quien utiliza la *parrhesía*, es el hombre verídico, esto es: quien tiene el coraje de arriesgar el decir veraz, y que arriesga ese decir veraz en un pacto consigo mismo, en su carácter, justamente, de enunciador de la verdad. Es el verídico” (Foucault, 2009, p. 82).

De forma concluyente, conviene insistir en dos definiciones que proporciona Foucault: La primera es que “La *parrhesía*, por consi-

guiente, es la actitud por la cual es sujeto mismo se liga al enunciado, [a] la enunciación y a las consecuencias de uno y otra” (Foucault, 2009, p. 83). La segunda, que “la *parrhesía* es exactamente lo que podríamos calificar de uno de los aspectos y una de las formas de la dramática del discurso verdadero” (Foucault, 2009, p. 84). Es, por tanto, una puesta en escena de la verdad que no separa el discurso de su ámbito vital, es una *dimensión que abre la manifestación discursiva y vital de la verdad*.

### V. Tres características adicionales de la *parrhesía* en dimensión discursiva

Pero estos rasgos señalados directamente por Foucault no son los únicos. Hay tres más que tienen mucha importancia para expresar por qué la *parrhesía* está ligada a la democracia y la fortaleza de la misma.

El primer rasgo básico de la *parrhesía* es que se trata de “cierta manera de decir la verdad” (Foucault, 2009, p. 73), pero “ésta no forma parte ni de la erística, y un arte de discutir, no de la pedagogía y un arte de enseñar, no de la retórica y un arte de persuadir, y tampoco de un arte de la demostración” (Foucault, 2009, p. 74). Por eso, “para esa palabra que, en su uso limitado a la dirección de conciencia, se traducía como ‘hablar franco’, creo que podemos, si se [le] da esta definición un poco amplia y general, proponer [como traducción] el término ‘veridicidad’” (Foucault, 2009, p. 82). Asegura Foucault que “la *parrhesía* no se encuentra en lo que podríamos llamar estrategias discursivas” (Foucault, 2009, p. 74). De hecho, “la práctica de la *parrhesía* se opone punto por punto, al arte de la retórica” (Foucault, 2010, p. 32).

Lo anterior es muy importante porque se trata de la *expresión activa de esa negatividad de la figura de Sócrates*: “La *parrhesía* debe buscarse en el efecto que genera en el interlocutor, el efecto de contragolpe que el

decir veraz puede producir en el locutor a partir del efecto que genera en el interlocutor” (Foucault, 2009, p. 74). Se trata de una consecuencia diferente a la de la retórica, a partir de la cual todo estímulo positivo, toda indicación de *haz esto o aquello, cree esto o aquello*, es visto como un gesto de superioridad y desprecio adulatorios, como mecanismos retóricos de engaño y alienación.

El segundo aspecto es que el comportamiento del *parrhesiasta* parece temerario, es decir, desdeñar el riesgo de muerte. Es cierto que:

Las personas que practican el *parrhesiásthai*, que practican la *parrhesía* son las que “dicen actualmente la verdad y, al decirla, se exponen, ellos que la han dicho, a pagar el precio o cierto precio por haberla dicho. Y en este caso no es cualquier precio el que están dispuestos a pagar y el que en el decir veraz afirman estar dispuestos a pagar: ese precio es la muerte (Foucault, 2009, p. 74).

Lo sorprendente es que, más que temeridad, se trata de una especie de desinterés por sí mismos que va ligado a la manera como establecen sus prioridades:

Los sujetos se proponen por voluntad propia decir la verdad, y aceptan en forma voluntaria y explícita que ese decir veraz podría costarles la vida. Los *parrhesiastas* son aquellos que, en última instancia, aceptan morir por haber dicho la verdad. O, más exactamente, son aquellos que se proponen decir la verdad a un precio no determinado, que puede llegar hasta su propia muerte. Y bien, ahí está, me parece, el nudo de lo que es la *parrhesía* (Foucault, 2009, p. 73-74).

Para el *parrhesiasta*, por tanto, es más importante atreverse a decirle la verdad a su ciudad, aun cuando ese atrevimiento ponga en riesgo su vida.

Pero la muerte es una consecuencia mediata, la situación extrema de la práctica del coraje de la verdad. El tercer aspecto –de enorme relevancia filosófica– es que la *parrhesía* es un decir veraz de carácter negativo o disuasivo, tal como lo propone la voz daimónica

de Sócrates. En efecto, la parrhesía debe ser negativa porque el parrhesiasta debe tener el coraje de decirle a la democracia lo que está haciendo mal o lo que no debe hacer. Será la democracia la que se responsabilice del hacer positivo, de tomar decisiones diferentes.

De ahí que en la parrhesía:

La introducción, la irrupción del discurso verdadero determina una situación abierta o, mejor, abre la situación y hace posible una serie de efectos que, justamente, son desconocidos. La *parrhesía* no produce un efecto codificado: abre un riesgo indeterminado. Y ese riesgo indeterminado está, indudablemente, en función de los elementos de la situación (Foucault, 2009, p. 78-79).

Foucault lo señala en una situación en la que el parrhesiasta se atreve a enfrentar al tirano, pero la continuidad con la democracia actual está determinada por la función que cumplen quienes ejercen la parrhesía en la actualidad.

No se puede ni olvidar ni minimizar en este punto un elemento de alto nivel de complejidad: que la democracia participativa es una forma de poder que puede tener serios problemas de autoreferencia e incapacidad de autocrítica que llegan a extremos análogos a los de la tiranía. El parrhesiasta cumple con una función de toma de conciencia que es valiosa en ambas situaciones. De hecho, su valor consiste en que siempre estará dispuesto a desenmascarar a la democracia cuando deje de portarse como tal. Su labor es, por tanto, permanente. De ahí que “la voluntad de dar muerte a quien ha dicho la verdad” (Foucault, 2009, p. 79) no es un gesto de rechazo exclusivo del tirano. Lo que se debe plantear aquí es por qué en una democracia también existe esa indeterminación riesgosa que puede llevar a la muerte de quien tiene el coraje de decir la verdad.

La tercera característica de la parrhesía se puede plantear a partir de tres interrogantes:

¿Qué es el coraje de la verdad? ¿Por qué se tiene que tener coraje para decir la verdad? ¿Qué tipo de verdad es para que exija coraje? Pues bien, la parrhesía es *un decir veraz negativo*, tal como lo propone la voz daimónica de Sócrates.

Sorprende, por tanto, considerar este criterio ético como elemento diferenciador paradójico que acontece en la democracia. Es paradójico porque tal acontecimiento se presenta contra ella, pero gracias a ella: si bien “la democracia no puede hacer lugar a diferenciación ética de los sujetos que hablan, deliberan y deciden” (Foucault, 2010, p. 64) Lo cierto es que la reacción de la democracia ateniense restaurada contra la diferenciación ética que Sócrates era indica que había un claro rechazo de tal práctica, pero se trataba de un rechazo configurado por la coincidencia del prejuicio general contra lo diferente y una estructura decisoria que empleaba la votación como medida antideliberativa.

No obstante, este rechazo es una expresión de *rechazo activo*, es decir, de *hostilidad manifiesta*, hacia la peculiaridad que era Sócrates, pero sin comprender la monición que el mismo Sócrates era. No era un sabio, ni un profeta, ni un *technites*. Era la diferencia ética en el modo de un criterio de veridicción que enlaza el conocimiento con el obrar y con el saber vivir, es decir, del discurso que no se distingue de la vida porque vida y discurso coinciden en Sócrates:

Se trata de hacer fracasar, por una parte, a Calicles, símbolo de esos hombres que piensas que la actividad no tiene otro sentido que el del goce que cada cual, según su energía, puede sacar de ella y, por otra parte, a los mitos antiguos, a las leyendas que estorban el pensamiento llenándolo de tradiciones confusas e inmorales. Platón reconstruye así, en abstracto, el devenir de la humanidad, a fin de proporcionar a sus coetáneos un modelo que les permita comprender cuál es el camino de la degeneración y, si se les presenta el caso, resistir a sus atractivos (Châtelet, 1995, pp. 145-146).

¿Cuál es la diferencia que planteó Platón y que tiene tanta relevancia para los esfuerzos por reivindicar la palabra en la actualidad? Es el mismo Châtelet el que proporciona la respuesta:

He aquí lo que Platón nos dice en definitiva: Si la Razón carece de sentido, si las sombras que a la Razón oscurecen, como lo irracional, el mito y la dificultad de expresarse, no se insertan en el proyecto de la racionalidad, entonces tanto valen la violencia y Calicles, y tanto vale el hombre bestializado (Châtelet, 1995, p. 153).

Y el autor francés insiste en la importancia de este esfuerzo: “Repitémoslo: el adversario serio de Sócrates y de Platón no lo son los filósofos que hayan oscuras su teoría de la participación o su doctrina del lenguaje; lo es Calicles” (Châtelet, 1995, p. 159), es decir, el hombre de la crudeza realista que señala cómo son las cosas y no cómo deben ser:

Lo que Platón inventa y viene a ser como la institución misma del filosofar es que el término mediato, gracias al cual se revelará el quid del Ser y el del hombre, es el hombre mismo en cuanto que se introduce, a sabiendas, en la coercitividad del diálogo. El diálogo es la relación verdadera. Aparentemente, según una pseudo-naturaleza, la relación decisiva se manifiesta como una relación de potencia o de violencia. Gorgias sin agresividad, y Polos, Kalikles y Trasímaco con incontenida violencia todos ellos, se oponen al ingenuo Sócrates, que cree en la virtud de la palabra. Ellas han experimentado, directa o indirectamente, las infinitas posibilidades que ofrece el lúcido ejercicio de la violencia. Pueden aducir pruebas históricas: testigo, ese Arquelao que, perjuro y asesino, ha llegado a ser, contra toda ‘justicia’, soberano de Macedonia y disfruta de los placeres que proporciona el poder absoluto (Châtelet, 1995, p. 86).

Ahora bien, lo que resulta siendo muy llamativo es que:

de todos modos, discuten con Sócrates. Como éste cuestiona sus creencias, juzgan ellos necesario justificarse y explicar por qué piensan y obran así y no de otra manera. De repente, se notan perdidos. Se habían metido –según pensaban –en un juego convenido: no habían llegado a entender que, en realidad, el tipo de diálogo impuesto por Sócrates

les relegaba a un papel defensivo que ya significaba claramente una derrota. Asimismo, Kalikles, en el Gorgias, se ve forzado a admitir, ante la rígida argumentación de Sócrates, que ya no le quedan más recursos y que el único elemento decisivo el que en adelante podría apelas es el de los ‘apaleadores’... (Châtelet, 1995, pp. 86-87).

Y es aquí cuando el parrhesiasta adquiere su relevancia, cuando su figura lumina, que se encuentra en el lindero de la política, pero que está preocupado en primera instancia por encontrar la clave que le permita decir de su propia vida que fue vivida de modo auténtico, resulta siendo un ejemplo de compromiso colectivo, aún a pesar de la insistencia por afirmar que no se trató nunca de un gesto político. El compromiso no se disocia ni se separa de la vida misma, y esta vida se encuentra precisamente en el esfuerzo por insistir en el valor de la palabra:

La alternativa es inequívoca: entre la violencia y el diálogo, entre aquel para quien la palabra es mero grito de cólera y de pasión o de injuria, y aquel a quien cada momento le interesa saber qué se dice, por qué se dice y qué quiere decir aquello. Hay que escoger necesariamente. El rodeo consiste en esto: en confiarse a la virtud del diálogo, en dejarle actuar plenamente, lo cual es comprender ante todo las aporías de la opinión; es también, y principalmente, establecer entre los hombres una relación nueva que permita a cada cual desembarazarse de sus inclinaciones fugaces y de la vil tiranía de los intereses (Châtelet, 1995, p. 87).

La interpretación de Châtelet (1995) es, por tanto, que Sócrates como el negativo que debe morir para que prevalezca una positividad engañosa y dañina para la democracia. En efecto, la *parrhesía* debe ser negativa porque el parrhesiasta debe tener el coraje de decirle a la democracia lo que está haciendo mal o lo que no debe hacer. Será la democracia la que se responsabilice del hacer positivo, de tomar decisiones diferentes.

Aunque:

no se trate de un tirano que tiene poder de vida y muerte sobre la persona que habla, lo que va a de-

finir el enunciado de la *parrhesía*, lo que va a hacer precisamente del enunciado de su verdad bajo la forma de la *parrhesía* algo absolutamente singular, entre las otras formas de enunciados y las otras formulaciones de la verdad, es que en la *parrhesía* se abre un riesgo. En el progreso de una demostración que se hace en condiciones neutras no hay *parrhesía* aunque haya enunciado de la verdad, porque quien enuncia de tal modo ésta no corre ningún riesgo. El enunciado de la verdad no abre riesgo alguno si sólo lo consideramos como un elemento en un proceder demostrativo. Pero a partir del momento en que el enunciado de la verdad, sea además desde adentro –piensen en Galileo – o desde afuera de un proceder demostrativo, constituye un acontecimiento irruptivo, que expone al sujeto que habla a un riesgo no definido o mal definido, puede decirse que hay *parrhesía* (Foucault, 2009, p. 79).

Así pues, la *parrhesía*, es en un primer momento el coraje de correr el riesgo de decir la verdad.

## VI. Parrhesía como *homología*

El que puede ser considerado el elemento más importante de la *parrhesía* es que quien la ejerce está movido por una disposición ética muy particular, que es al mismo tiempo una forma de valorarse a sí mismo y de tener una actitud política auténtica que lo lleva a tomarse muy en serio su compromiso con la verdad. Es aquel que considera que quienes necesitan escucharla son sus iguales.

Si bien “la *parrhesía* filosófica, tal como aparece en Sócrates, no es directa, inmediatamente política. Es una *parrhesía* distanciada de la política” (Foucault, 2009, p. 327), y que se trata de “una *parrhesía* en la que se trata de la salvación del sujeto actuante y no de la salvación de la ciudad” (Foucault, 2009, p. 327), es necesario distanciarse de estas afirmaciones del filósofo, porque toda manifestación discursiva de la verdad no se queda en el ámbito de influencia privada. Sócrates mismo asegura que abandonó muchos temas de carácter familiar y privado por atender la negación del Oráculo. La *parrhesía* no es solo palabra, sino una puesta

en escena en la que no parece hacer nada tras el telón:

Esta *parrhesía* filosófica no pasa ni forzosa ni exclusivamente por el *logos*, por ese gran ritual del lenguaje mediante el cual uno se dirige a la colectividad e incluso a un individuo. Después de todo, la *parrhesía* puede aparecer en las cosas mismas, en las maneras de hacer y en las maneras de ser (Foucault, 2009, p. 327).

Como recién se dijo, Foucault proporciona aquí importantes elementos para criticar su postura. Sorprende que el filósofo no se percate de que la *parrhesía* filosófica, tal como la plantea, no es un simple intelectualismo desprendido de su realidad contextual inmediata, de su situación política. Sí, es cierto que se trata, en primera instancia, de un proyecto de perfeccionamiento privado, que *una vida sin examen no merece ser vivida*, pero se debe tomar con muchas reservas una afirmación como la siguiente: “La desaparición de las estructuras democráticas no hace desaparecer del todo la cuestión de la *parrhesía* política, pero es obvio que restringe mucho su campo, sus efectos y su problemática” (Foucault, 2009, p. 346). Al contrario, la democracia es la estructura política en la que la *parrhesía* puede hacer todo el despliegue de su diferencia ética básica, en la medida en que el *parrhesiasta* sabe que él es la diferencia ética, pero debido a su compromiso y a la realización efectiva de este compromiso.

En términos políticos, sus conciudadanos son sus *homologoi*, sus iguales. De ahí que el *parrhesiasta* sea una diferencia ética, pero teniendo muy claro que eso no lo convierte en alguien superior. De ahí que la muerte no pueda ni atemorizarlo ni desanimarlo:

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 parrhesiasta mismo, un riesgo que puede llegar hasta la muerte. La guía 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 (Foucault, 2009, p. 346).

Sorprende, por esto, que Foucault pareciera no percatarse de que si la expresión del parrhesiasta es en primera instancia como ciudadano, entonces es al mismo tiempo una forma de cuidar de sí mismo tal como lo señala el filósofo, y una forma de comprometerse con la democracia. Y es que, en efecto, Sócrates es el personaje que:

En las calles de Atenas, al negarse de manera sistemática a participar en la asamblea y dirigirse al pueblo, habla el lenguaje de todo el mundo y de todos los días. ¿Y por qué utiliza ese lenguaje de todo el mundo y de todos los días? Con el objeto de poder ocuparse de sí mismo rechazando de manera visible y manifiesta las injusticias que se le puedan infligir, pero también incitando a los otros, interrogándolos con desenvoltura, [a fin de] ocuparse de ellos para mostrarles que, como no saben nada, deberían en verdad ocuparse de sí mismos. El otro peligro que entraña una actividad como ésta, y bien, él lo asume. Lo asume hasta su último aliento, lo asume hasta la muerte aceptada (Foucault, 2009, p.356).

¿Y por qué la parrhesía, siendo el coraje de la verdad que brota de la aspiración a ser consistente con la propia vida, es también un gesto de compromiso político? Porque en tanto compromiso auténtico con la verdad en acción, es la antítesis de la retórica adulatoria: “la *parrhesía* filosófica se sitúa en una relación, ya no de cara a cara o de exterioridad correlativa con respecto a la política, sino de oposición y exclusión con respecto a la retórica” (Foucault, 2009, p. 356). La retórica, afirma Foucault (2009, p. 374): “es el instrumento para volver a hacer desigual una sociedad a la cual se ha procurado imponer una estructura igualitaria por medio de leyes democráticas”

Foucault (2009) considera que en el *Gorgias* hay una relación parrhesiástica psicagógica, es decir, de educación del alma de quien es-

cucha esa verdad incómoda, sin duda alguna porque Sócrates acepta que esos interlocutores agresivos y potencialmente mortales son sus iguales:

La filosofía no tiene que decir lo que hay que hacer en política. Tiene que ser una exterioridad permanente y reacia con respecto a la política, y de este modo será real. Segundo, la filosofía no tiene que dividir lo verdadero de lo falso en el ámbito de la ciencia. Debe ejercer perpetuamente su crítica con referencia a lo que es embuste, engaño e ilusión, y de ese modo practicará el juego dialéctico de su propia verdad. Tercero y último, la filosofía no tiene que desalienar al sujeto. Debe definir las formas en las cuales la relación consigo puede eventualmente transformarse. La filosofía como ascesis, la filosofía como crítica, la filosofía como exterioridad reacia a la política (Foucault, 2009, p. 359).

Considera Foucault (2009) que este es el vínculo de continuidad entre la filosofía Antigua y la moderna. Este artículo se apoya esa afirmación.

Pero conviene hacer una precisión de suma importancia. La exterioridad a la que Foucault se refiere no es un extrañamiento del parrhesiasta ni un desentenderse o un aislarse de modo radical. Es una exterioridad, un aislamiento de carácter táctico. El parrhesiasta no tiene interés en pertenecer a la estructura de poder democrático. De hecho, para ejercer la parrhesía no puede hacer parte de ella. Pero no por una neutralidad que es imposible para un ciudadano comprometido, sino porque su función de denuncia le exigen esa postura, a pesar de las objeciones que surgen de que se puede terminar convirtiéndose en un marginado o en un señalado, en una especie de víctima propiciatoria. Parrhesía implica correr el riesgo de la injusticia ajena: “lo importante no es escapar a la injusticia de los otros. Lo importante es no cometer uno mismo una injusticia” (Foucault, 2009, p. 367). De hecho, la afirmación del *Gorgias* en 479d es más valiente, más aventurada: “El segundo de los males en magnitud es cometer injusticia; pero cometerla y no pagar la pena es,

por naturaleza, el mayor y el primero de todos los males” (Platón, 1992, p. 75). El parrhesiasta es el que le dice a la democracia a la que pertenece cuándo está cometiendo la injusticia, los casos concretos en los que se manifiesta su ser-injusta. Está dispuesto a correr ese riesgo porque sabe diagnosticarlo al estar fuera de la estructura política.

Esta exterioridad tiene otra consecuencia crucial, y es el rol de *básanos* que cumple el parrhesiasta, es decir, la metáfora de la piedra de toque. Sócrates pone a prueba la autenticidad de las almas con las que entra en contacto, debe haber una “afinidad entre sí misma y el elemento que somete a prueba, por la cual la naturaleza de este último se revelará en virtud de lo probado por ella” (Foucault, 2009, p. 375). Además, “la piedra de toque actúa en dos registros. Actúa en el registro de la realidad y actúa en el registro de la verdad” (Foucault, 2009, p. 375). No es, por tanto, una relación agonística, sino de puesta a prueba (Foucault, 2009, p. 375), de sometimiento a un criterio de autenticidad que es al mismo tiempo discursivo y vital.

Lo anterior tiene una exigencia, y es que el parrhesiasta plantea su reto en pie de igualdad con el otro, es decir, que nunca lo considera ni superior ni inferior, lo que Foucault llama *homología*, “es decir la identidad del discurso entre dos personas” (Foucault, 2009, p. 376), que demuestre la calidad del alma, tiene que cumplir con tres criterios: “*episteme*, *eunóia* y *parrhesía*” (Foucault, 2009, p. 376).

Gracias a esta igualdad, el problema directo que plantea el ejercicio de la parrhesía es que es el contrario de la adulación retórica, un reto de autenticidad que no es dictado ni por el desprecio de quien se siente superior, ni por el resentimiento de quien se cree inferior: “Adular significa tomar lo que el oyente ya piensa, formularlo por cuenta de uno

mismo como discurso propio y devolverlo al oyente que queda con ello tanto más fácilmente convencido y seducido cuanto que se trata de lo que él dice” (Foucault, 2009, p. 376). Adular es, por tanto, un síntoma de que no existe homología. Por el contrario, “La *parrhesía* establece, pues, entre quien habla y lo que dice un lazo fuerte, necesario, constitutivo, pero abre bajo la forma del riesgo el vínculo entre el hablante y su interlocutor” (Foucault, 2010, p. 33), en la medida en que esa homología, ese ser-igual-en-el-discurso, no implica una igualdad de poder o de autoridad.

¿Quién son, entonces, el hablante y el interlocutor? No se trata del gobernante con su consejero, como podría serlo en una monarquía (Foucault, 2009, p. 244). Como ya se dijo, hay una compatibilidad indudable entre quien habla y quien escucha, que es de un tipo específico que guarda indudables semejanzas con la retórica. Sin embargo, la retórica establece una *apariencia* de identidad entre ambos que no constituye homología (Foucault, 2009, p. 376). En este caso, “lo idéntico no es el logos mismo, sino las pasiones, los deseos, los placeres, la opiniones, todo lo que es ilusorio y falso. Eso es lo que se restituye y repite en la adulación” (Foucault, 2009, p. 376). La retórica adula porque quien habla dice lo que quien escucha quiere oír y no lo que necesita oír. La adulación es, por eso, engaño.

Así, pues, la homología es un criterio de consistencia, no de igualdad: “la *homología* del discurso es un auténtico criterio de verdad. Y el hecho de que los dos interlocutores sostengan el mismo logos no será adulación con una condición, que ambos estén dotados *episteme*, *eunoia* y *parrhesía*” (Foucault, 2009, p. 376).

Ahora bien, ¿Qué son *episteme*, *eunoia* y *parrhesía*? La *episteme* “no se refiere tanto a lo que el o los interlocutores saben en vir-

tud de un saber que hayan aprendido, sino [al hecho] de que nunca dicen lo que dicen si no saben efectivamente que es verdad” (Foucault, 2009, p. 377). Respecto a la *eunoia*, “para que la homología tenga en efecto valor de ámbito de formulación y prueba de la verdad, será menester que cada uno de los dos interlocutores tenga, por el otro, un sentimiento de benevolencia que suponga la amistad (*eunoia*)” (Foucault, 2009, p. 377). Y, finalmente, sobre la parrhesía asegura Foucault (2009) que:

Para tener la certeza de que la homología no es simplemente la analogía del decir en la adulación, será preciso que cada uno de los dos utilice la *parrhesía*, es decir [que nada], sea del orden del temor, la timidez o la vergüenza, limite la formulación de lo que se cree cierto. Es necesario un coraje parrhesiástico (Foucault, 2009, p. 377).

Así, pues:

la *episteme* por la cual se dice se dice lo que se cree cierto, la *éunoia* por la cual solo se habla en virtud de la benevolencia hacia el otro, la *parrhesía* que infunde el coraje de decir todo lo que se piensa, a despecho de las reglas, las leyes, las costumbres: ésas son las tres condiciones [bajo] las cuales la homología, esto es, la identidad del logos en uno y otro podrá cumplir el papel de básanos (Foucault, 2009, p. 377).

Se puede plantear, por tanto, que el compromiso parrhesiástico adquiere su relevancia actual en la medida en que se empeña en efectuar el señalamiento de los desajustes, problemas e inaplicaciones de la democracia.

El planteamiento es, como se puede notar, de una alta exigencia. Los requerimientos son al mismo tiempo epistemológicos, éticos y estéticos. No se trata de saber una verdad, sino vivir de acuerdo con ella, y como el rasgo que caracteriza y distingue dentro de una comunidad democrática a la que, a su vez, esa presencia veridictiva reta a asumir esa voz que demuestra su compromiso dando la apariencia de ser disidente.

El parrhesiasta es un ilustrado que aplica la libertad de conciencia, es un revolucionario que no se sale nunca del ámbito democrático y que le permite a la misma democracia entrar en la dinámica de autoinstitución que le permitirá.

## VII. La inversión participativa del parrhesiasta: el poder de la palabra veraz

El sacrificio de Sócrates indicó que había triunfado la ética de la diferencia que desconoce el reconocimiento, es decir, la enemistad y la sospecha. Calicles y los retóricos triunfaron, pero esto significó la caída de la democracia en una práctica de adulación que sospecha del parrhesiasta y, por tanto, es deliberadamente ciega para sus propios errores. En este aspecto se encuentra la actualidad y relevancia de Sócrates para el presente de la democracia colombiana, en cuanto figura fundamental del coraje de decir la verdad.

¿Qué alternativa le queda, entonces, a la parrhesía? El humor, la caricatura, la parodia y la denuncia son formas no políticas, es decir, negativas, de la participación política. La democracia demuestra su vigor en la medida en la que *no mata a sus parrhesiastas*, a los negativistas que denuncian, señalan, incomodan, resisten, pero que, en ese mismo sentido, contribuyen a darle vigor a la democracia misma.

Por tanto, el vigor democrático se expresa al propiciar espacios y mecanismos para que sus objetores se expresen. De hecho, hay situaciones límite como la protesta que se convierte en asonada, el chiste ofensivo con el personaje público o el graffiti, que se le presentan a la democracia como expresión del coraje de la verdad que se hace escándalo, la manifestación valiente que se hace caótica.

Es crucial comprender, entonces, que esta diferencia ético-estética propuesta por el parrhesiasta es un caso no típico. Pocos son los que tienen el coraje de hacer una diferencia parrhesiástica para la democracia a la que pertenecen.

Cabe entonces formular la pregunta de la que parte toda actitud parrhesiasta: ¿Qué hace un ciudadano demócrata en tiempos que no son de elección? Pues bien, lo que hace es cumplir con el papel crítico de quien ha realizado una inversión pública muy costosa. El capital político y el análisis económico del derecho deberían tener un enfoque de carácter ético. El ciudadano es un inversionista que debe cuidar la inversión que ha realizado para que no sufra descapitalización, pues no otra cosa es la justicia y la falsedad. ¿Qué tasa de descuento puede aceptar o admitir un ciudadano demócrata en los valores que asegura compartir? La pregunta abre todo el campo de debate político, desde la función estatal, pasando por la corrupción y llegando a la crisis permanente de aplicación de los derechos humanos. Pero en este artículo se propone una respuesta más básica, menos ambiciosa, pero fundamental: el ciudadano debe comprometerse con la crítica permanente a la democracia que lo reivindica. La democracia se legitima permitiendo esta práctica. No tiene necesidad de fomentarla, pero entrara en crisis si no la garantiza:

la *parrhesía*, (el hablar claro, la libertad) es exactamente la antiadulación. Lo es en el sentido de que, en la *parrhesía*, en efecto, tenemos a alguien que habla y que habla al otro, pero lo hace de tal manera que ese otro, a diferencia de lo que pasa con la adulación, va a poder establecer consigo mismo una relación autónoma, independiente, serie y satisfactoria. La meta final de la *parrhesía* no es hacer que el interpelado siga dependiendo de quién le habla, cosa que sí sucede en la adulación. El objetivo de la *parrhesía* es actuar de modo tal que el interpelado esté, en un momento dado, en una situación en la que ya no necesite el discurso del otro. ¿Cómo y por qué no va a necesitar del discurso del otro? Precisamente, porque el discurso del otro fue verdadero (Foucault, 2006, p. 361).

De acuerdo con lo anterior, la misión de Sócrates es someter a prueba el oráculo negativo que le afirmó a Querefonte que en la Hélade no había nadie más sabio. Esa misión tiene, de acuerdo con Nehamas (2005), tres características. La primera es “su intento individual de enfrentar a otros individuos con algunas verdades potencialmente perturbadoras acerca de ellos mismos” (Nehamas, 2005, p. 255). La segunda, “el examen que él les hace pasar a sus conciudadanos para determinar si de hecho ellos lo sobrepasan en sabiduría” (Nehamas, 2005, p. 255). Y la tercera, “el *elenchos*, crea gran hostilidad, cuya consecuencia principal serán los cargos que muy pronto causarán su muerte” (Nehamas, 2005, pp. 255-256).

Aquí es donde se puede plantear la gran paradoja de la parrhesía frente a la estructura política:

Los peligros de su misión no previenen de ninguna manera a Sócrates de perseverar en ella. Un rasgo crucial, entonces, de la *parrhesía* socrática es [que] el riesgo de muerte, el riesgo que, según él mismo, lo prevenía de jugar un rol político se encuentra en el centro de su propia empresa (Nehamas, 2005, p. 256).

Porque la muerte de Sócrates, tal como lo expresa Platón en la Apología (38c-40c), fue una decisión de carácter político: la asamblea sea divide en dos grupos a partir de la aceptación de la diferencia que Sócrates le plantea a Atenas. Pero la *polis* está demasiado condicionada por el discurso adulator, es decir, por la *antiparrhesía*, y demasiado temerosa por la guerra recién perdida con Esparta, para no ceder a la tentación de convertir a Sócrates en el chivo expiatorio de todos sus errores y frustraciones.

Pero esta paradoja puede tener un enorme valor para el discurso político actual, pues Colombia se declara a sí misma deudora de los valores democráticos que surgieron en Atenas:

La voz divina que previene a Sócrates de práctica política, por lo tanto, marca una distinción inmensamente importante. Coloca en un lado la *parrhesía* tradicional, la política, la práctica pública de decirles la verdad a los gobernantes y a los conciudadanos, una verdad que probablemente no desearán escuchar y la cual podría atraer el castigo a quien la dijera. Coloca, en otro lado, una práctica diferente de decir la verdad, de un carácter más privado tan arriesgada y peligrosa como el propio destino de Sócrates atestigua (Nehamas, 2005, pp. 256-257).

Pero en este pasaje hay, sin duda, una paradoja. Sócrates desestima repetidamente la función política de su misión. Y sin embargo, Nehamas (2005) señala “la insistencia de Foucault en la utilidad de Sócrates a su ciudad, la importancia de su figura para sus conciudadanos y en el beneficio para sus amigos” (Nehamas, 2005, p. 260).

Se presenta, por tanto, una aparente disyuntiva entre política y libertad de expresión: “O democracia o decir veraz” (Foucault, 2010, p. 63), pues “la democracia no puede hacer lugar a la diferenciación ética de los sujetos que hablan, deliberan y deciden” (Foucault, 2010, p. 64). Sin embargo, lo que se quiere plantear aquí es precisamente una dimensión no política, o política de otro modo, que haga de la parrhesía una manifestación del vigor de una democracia.

Así, pues, dado que la parrhesía es “la verdad con riesgo de violencia” (Foucault, 2010, p. 30), a la democracia se le plantea como reto de autolegitimación que esté en capacidad de darle voz al parrhesiasta, de aceptar sus denuncias y su coraje sin que esa violencia se llegue a ejercer, es más, logrando que el índice de posibilidad de esa violencia dismi-

nuya. La democracia no es la que ejerce la violencia, como en Atenas, pero es la que debe impedir que, dentro de su esquema de legitimación, esta sea ejercida sobre quien tiene el coraje de decirle la verdad que la democracia necesita escuchar. De lo contrario, seguiremos el cauce turbio de los juegos de poder, donde la ciudadanía representa la plataforma política de los oradores, ajenos a la convicción ética y estéticas de una democracia real.

## Referencias

- Castoriadis, C. (2012). *La ciudad y las leyes*. Buenos Aires: FCE.
- Chatelet, Francois. (1995). *El pensamiento de Platon*. Madrid: Labor
- Dworkin, R. (2010). *Justice for hedgehogs*. London, Cambridge: Harvard University Press.
- Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad*. Buenos Aires: FCE.
- Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: FCE.
- Gula, R. (2007). *Nonsense*. Mount Jackson: Axios Press.
- Nehamas, A. (2005). *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*. Madrid: Pre-textos.
- Platón. (1992) *.Diálogos*. Trad. J. Cogen Ruiz. Madrid: Gredos.
- Przeworski, A. (2010). *Democracy and the Limits of Self-Government*. New York: Cambridge.
- Przeworski, A. (2012). *¿Qué esperar de la democracia?* Madrid: Siglo XXI.
- Sandel. (2009). *Justice. What's the right thing to do?* New York: Farrar, Strauss, and Giroux.