

DECIR VERDADERO, DEMOCRACIA, DESOBEDIENCIA CIVIL. ¿ES POSIBLE REPENSAR LA RELACIÓN ENTRE ÉTICA Y POLÍTICA?

Daniele Lorenzini

d.lorenzini@sns.it

Université Paris-Est Créteil / Sapienza Università di Roma

RESUMEN

En este artículo, apoyándome en los trabajos de Michel Foucault y Stanley Cavell, planteo el problema siguiente: ¿cómo sería necesario concebir la relación entre ética y política, en el interior de un pensamiento que considera el trabajo de sí como el corazón mismo del trabajo filosófico? Intento mostrar, pues, que esta relación ha de concebirse, no sólo bajo la forma de un tránsito, sino más bien de una co-implicación, donde la dimensión ética asume en sí misma un valor político, en tanto que lugar privilegiado de una transfiguración radical de nuestra idea de lo que es la «política».

PALABRAS CLAVE: Foucault, Cavell, ética, política, decir verdadero, democracia, desobediencia civil.

ABSTRACT

«Truth-telling, Democracy, Civil Disobedience. Is it Possible to Rethink the Relationship between Ethics and Politics?». In this article, bearing on the work of Michel Foucault and Stanley Cavell, I ask the following question: how should we conceive the relationship between ethics and politics, within a perspective that considers the work of oneself on oneself as the core of the philosophical task? I try to show that this relationship does not have to be conceived as a passage, but as a co-implication, where the ethical dimension receives in itself a political value, since it is the privileged field of a radical transfiguration of our idea of 'politics'.

KEY WORDS: Foucault, Cavell, Ethics, Politics, Truth-telling, Democracy, Civil Disobedience.

En este artículo, me gustaría indagar acerca de la significación, el valor y los eventuales límites de una ética y de una política *de nosotros-mismos*; es decir, de una perspectiva a la altura de la filosofía contemporánea, que ponga el acento sobre el trabajo ético de sí sobre sí, así como sobre sus consecuencias a nivel político —y que lo haga, si bien no de manera exclusiva, *sobre todo* a partir de los trabajos sobre la filosofía antigua de Michel Foucault y Pierre Hadot, aunque también tomando



en consideración los textos de Stanley Cavell que tratan del 'perfeccionismo moral'¹. De manera más particular, quisiera abordar un tema que me parece problemático y digno de una atención especial, a saber: ¿cómo sería necesario concebir la relación entre dimensión ética y dimensión política, en el interior de un pensamiento que considera el trabajo 'espiritual' (para decirlo con Hadot) o 'perfeccionista' (para decirlo con Cavell) de sí sobre sí como el corazón del mismo trabajo filosófico? En otros términos, en la expresión 'ético-política', tan a la moda hoy en día, ¿cómo interpretar el guión que vincula, y a la vez separa, el término 'ética' y el término 'política'? Se trataría de pensar bajo la forma de un *pasaje* de la ética a la política —y, en este caso, ¿qué tipo de pasaje? ¿Se trataría de un pasaje que tiene la forma de una implicación lógica, de una constatación factual o de una simple sucesión cronológica? ¿Poseería una única dirección, que iría de la ética a la política o, más bien, requeriría también que se recorriera el camino inverso —para indicar de esa forma una suerte de 'retorno' de la política sobre la ética?

Es posible, en todo caso, que no sea necesario concebir la relación entre la ética y la política bajo la forma de un pasaje, pensándola más bien como una relación de co-implicación, donde el campo ético del 'arte de vivir' y de los ejercicios de sí sobre sí sería por sí mismo político, como la fórmula 'política de nosotros-mismos' parece sugerir. En este caso, que me gustaría tomar en serio, la dimensión ética asumiría un valor político por sí misma, en tanto que lugar privilegiado de una *transfiguración* de nuestra idea de lo que es 'político' y de lo que no lo es. Una transfiguración que, en consecuencia, exigiría problematizar nuestro hábito de identificar el campo político con el de las instituciones de gobierno (el del 'Poder'), y la tentación, muy recurrente en la historia de la filosofía política, a partir de Platón, de acantonarse en el elitismo de una perspectiva que abocaría sobre el ideal político utópico de la buena ciudad, regida por una monarquía o una aristocracia de filósofos.

Al final de su importante libro, *Cities of Words*, Cavell traza una lista de 'temas' del perfeccionismo moral, extraída en particular de su lectura de la *República* de Platón². Se trata de una lista precisa, que no pretende ser ni definitiva ni exhaustiva (el hecho de que no lo sea es, desde luego, una *necesidad* para él), lo que no impide, sin embargo, que posea a mi modo de ver una importancia considerable y que pueda desempeñar la función de punto de apoyo, de 'piedra de toque', para mis reflexiones.

¹ Ha sido Arnold I. Davidson quien, por primera vez, ha intentado comparar de modo coherente estas tres perspectivas filosóficas. Ver, por ejemplo, A.I. DAVIDSON, «Foucault, le perfectionnisme et la tradition des exercices spirituels», en S. LAUGIER (ed.), *La voix et la vertu: variétés du perfectionnisme moral*, PUF, Paris, 2010, pp. 449-467. Yo mismo, a continuación, he avanzado algunas hipótesis de trabajo en D. LORENZINI, «La vie comme 'réel' de la philosophie. Cavell, Foucault, Hadot et les techniques de l'ordinaire», en S. LAUGIER (ed.), *La voix et la vertu, op. cit.*, pp. 469-487, y en «Must We Do What We Say? Truth, Responsibility and the Ordinary in Ancient and Modern Perfectionism», *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, II, 2, 2010, pp. 16-34. Me permito remitir al lector a estos artículos, para toda ulterior precisión bibliográfica.

² Cf. S. CAVELL, *Cities of Words. Pedagogical Letters on a Register of the Moral Life*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 2004; trad. fr. *Philosophie des salles obscures*, Flammarion, Paris, 2011, pp. 513-516.



En los puntos que van del primero al décimo segundo, Cavell presenta el perfeccionismo moral como «un modo de conversación entre amigos», en el cual uno de ellos posee una autoridad intelectual, en relación al otro o a los otros, autoridad que se fundamenta en la ejemplaridad de su vida (Cavell utiliza aquí la palabra *exemplary*, cuyo sentido preciso se pierde en la palabra francesa *modèle*), y lo otro o los otros, en consecuencia, son impulsados a llevar a cabo una revolución, una metamorfosis, una conversión de su ‘yo’ (de su *self*). Su ‘yo’ queda comprometido en lo que Cavell llama «un proceso de educación», es decir, «un recorrido ascendente hacia un estado más avanzado de sí mismo»³. Por tanto, hasta allí donde se está en el ‘puro’ dominio de la ética. Pero, entre los puntos décimo segundo y décimo tercero, se produce algo interesante: de repente, nos encontramos proyectados en una dimensión política o, por mejor decir, *socio-política*. Cavell escribe: «es una transformación del yo que encuentra su expresión en el momento en que imaginamos una transformación de la sociedad»⁴. El texto original es, en realidad, algo diferente: Cavell, de manera más precisa, sostiene que la transformación ética del yo encuentra su expresión *en* («*finds expression in*») la imaginación de una transformación de la sociedad. Es una afirmación mucho más poderosa, y que desde luego toca el corazón del problema que quisiera plantear en este artículo. Cavell está sugiriendo que, en la *República* de Platón, la transformación ética de sí que se realiza a través de este proceso de educación «encuentra expresión en» el proyecto de transformación de la sociedad —un proyecto que es, de suyo, también *político*.

Por esto, me parece posible encontrar, en estas palabras, la clave para comprender la forma en que Cavell concibe la relación entre ética y política, y no solamente en esta tradición *específica* del perfeccionismo moral que él hace remontar hasta Platón⁵. Esta relación entre ética y política, nos dice Cavell apoyándose sobre su lectura tan original de la *República* de Platón, es por tanto una relación *de expresión*, ya que el ‘yo más avanzado’ al que se tiende en la dinámica de transformación perfeccionista de sí mismo, quedaría *inexpresado* sin su doble complementario constituido por el proyecto *político* de transformación de la sociedad. Las dos transformaciones, ética y socio-política, van consecuentemente unidas — lo que, por supuesto, Cavell afirma en varias ocasiones también en otros textos, a propósito de otros autores, y en casi todas las ‘definiciones’ que da de su perfeccionismo moral. Por ejemplo, en *Conditions Handsome and Unhandsome*, explica que,

en mi visión de las cosas, el perfeccionismo no es una teoría (una más) de la vida moral, sino algo como una dimensión, o una tradición, de la vida moral que puede encontrarse a lo largo de todo el pensamiento occidental y que se refiere a lo que llamaríamos el estado de nuestra alma: esta dimensión concede una gran importancia

³ *Ibidem*, pp. 514-515.

⁴ *Ibidem*, p. 515.

⁵ Tengo que precisar, al paso, que en efecto hay *otras* ‘tradiciones’ de perfeccionismo moral, tan legítimas y fundamentales en la historia de la filosofía, de la literatura y de las artes, como esta tradición platónica y que, sin embargo, no pueden identificarse simplemente con ella.



a las relaciones personales y a la posibilidad, o la necesidad, *de nuestra transformación y de la transformación de nuestra sociedad*⁶.

Para intentar encontrar una fórmula eficaz, que precisaré y discutiré más ampliamente al final de mi artículo. No obstante, podríamos decir que en Cavell la política es la *expresión* de la ética, y que la ética *encuentra su voz* en la política — a condición, claro está, de entender el término ‘política’ en un amplio sentido, si se quiere a la manera Foucault, es decir, no identificándolo solamente al ámbito de las instituciones y del gobierno, sino refiriéndolo más bien al conjunto múltiple y proteiforme de las relaciones de poder y las prácticas de libertad que inervan (y de una cierta forma, constituyen) la sociedad⁷. En otros términos, en Cavell las dos transformaciones (ética y política) están vinculadas mediante una relación muy específica, donde la transformación ética de sí *debe* expresarse en un proyecto político de transformación de la sociedad (de otra forma, quedaría sin voz, muda), y, a la inversa, el proyecto político de transformación de la sociedad existe *solamente* porque da voz a una transformación ética de sí (de otro modo, no tendría contenido alguno, permanecería vacío — el «sueño vacío de la libertad»⁸, diría Foucault).

Acto seguido, en *Cities of Words*, Cavell prosigue su ‘lista’ evocando una serie de trazos y de temas ‘perfeccionistas’ vinculados de forma mucho más específica a la *República* de Platón. Sostiene, en efecto, que esta transformación de la sociedad que se imagina posee la forma de «algo que se asemeja a una aristocracia, en la que el más estimado por la sociedad constituye un modelo para, y se modela sobre, lo que es mejor para el alma individual, este ‘mejor’ referido a algo nuevo, a un reino de otro mundo — el mundo de lo verdadero, del Bien, que alberga la buena ciudad, la Utopía»⁹. Sin embargo, para discutir y comprender este pasaje, donde en mi opinión Cavell no describe sino *una* de las tradiciones del perfeccionismo moral (la que encuentra su origen en la metafísica platónica del alma), me gustaría introducir ahora la perspectiva de Foucault y, en particular, su estudio de la *parresía*¹⁰.

En la primera lección de su curso en el Collège de France de 1984, Foucault precisa (en efecto, correctamente) que, desde el punto de vista histórico, la noción de *parresía* es, ante todo, una noción política, que ha asumido toda su relevancia en

⁶ S. CAVELL, *Conditions Handsome and Unhandsome. The Constitution of Emersonian Perfectionism*, The University of Chicago Press, Chicago, 1991; trad. fr. *Conditions nobles et ignobles. La constitution du perfectionnisme moral émersonien*, Éditions de l'éclat, Paris, 1993, retomado ahora en S. Cavell, *Qu'est-ce que la philosophie américaine ? De Wittgenstein à Emerson*, Gallimard, Paris, 2009, pp. 208-209 (el subrayado es mío).

⁷ Ver, por ejemplo, M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976, pp. 123-127.

⁸ M. FOUCAULT, «Qu'est-ce que les Lumières ?», *Dits et écrits II, 1976-1988*, Gallimard, Paris, 2001, p. 1393.

⁹ S. CAVELL, *Philosophie des salles obscures*, op. cit., p. 515.

¹⁰ Para un desarrollo más amplio de este tema, y para toda precisión bibliográfica ulterior, me permito remitir a D. LORENZINI, «Foucault, il cinismo e la ‘vera vita’», en L. BERNINI (ed.), *Michel Foucault, gli antichi e i moderni. Parrhesia, Aufklärung, ontologia dell'attualità*, ETS, Pisa, 2011, pp. 75-99.



el contexto de la democracia ateniense del siglo v a. C., pero que, acto seguido, ha experimentado un deslizamiento claro y neto hacia la esfera de las relaciones personales y de la constitución del sujeto moral¹¹. De entrada, en el contexto de la *polis* griega del siglo v (y en particular, de la *polis* democrática por excelencia, Atenas), la palabra *parresía* designaba el derecho de todos los ciudadanos libres, hombres y adultos (un derecho que no podía ser reclamado por los esclavos, los metecos, los extranjeros, las mujeres o los menores) de hablar ante la Asamblea y expresar *libremente* su opinión sobre toda cuestión de interés público. En otros términos, la *parresía* era un privilegio estrechamente vinculado al estatuto del ciudadano en la democracia ateniense, un derecho que, en su origen, pertenecía en consecuencia por entero al campo de lo político — incluso si es posible encontrar un fundamento de orden ‘moral’ (o supuestamente tal) en su justificación ‘ideológica’, a saber: la creencia de los ciudadanos de Atenas en su naturaleza ‘autóctona’ y, en consecuencia, en su superioridad, no solamente intelectual y política, sino también moral, en relación a otros pueblos¹².

Este derecho político de la *parresía* estaba, por tanto, estricta y esencialmente ligado a la forma democrática de Atenas durante este período. Pero, como, entre otros, Josiah Ober ha mostrado, en este contexto histórico y político preciso, las élites cultivadas desempeñaron generalmente un papel crítico en relación al gobierno del *demos*¹³ — y la *República* de Platón sería uno de los posibles ejemplos de ello. Lo que me gustaría entonces esclarecer es que el estudio foucaultiano de la *parresía* puede ser muy útil para comprender mejor los contornos y las especificidades de esta polémica entre élites cultivadas y *demos* en la Atenas clásica. Durante la primera hora del curso en el Collège de France del 8 de febrero de 1984, en efecto, Foucault habla de la ‘crisis’ de la *parresía* entre finales del siglo v y el siglo iv a. C., evocando los textos de Platón, de Isócrates, de Demóstenes, donde precisamente la democracia es objeto de una severa crítica y la *parresía* sufre una problematización¹⁴. Estos textos se ocupan de negar que la *parresía*, en tanto que noción estrictamente política (es decir, en tanto que derecho de todos los ciudadanos de hablar libremente ante la Asamblea), tenga efectos positivos sobre o para la ciudad. Por el contrario, por una parte, la *parresía* sería peligrosa para la ciudad precisamente porque da a todo el mundo la posibilidad de hablar y proponer cualquier cosa: el ‘decirlo todo’ de la *parresía* toma por tanto aquí, en este género de críticas, el sentido negativo de ‘decir cualquier cosa’. Para ser bien gobernada, la ciudad debería ser gobernada por personas competentes, por expertos, o bien por filósofos. En efecto, como lo resume eficazmente Foucault en *Le gouvernement de soi et des autres*, «no porque todo el mundo pueda hablar, todo el mundo puede decir la verdad»: «sólo algunos pueden decir la verdad». Así, una dife-

¹¹ Cf. M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*, Seuil/Gallimard, Paris, 2009, pp. 9-10.

¹² Cf. J. OBER, *The Athenian Revolution. Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory*, Princeton University Press, Princeton, 1996, p. 148.

¹³ Ver, en particular, J. OBER, *Political Dissent in Democratic Athens. Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton University Press, Princeton, 1998.

¹⁴ Cf. M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité, op. cit.*, pp. 33-51.





rencia, una ruptura se introduce, desde el punto de vista de las élites cultivadas, entre *isegoría* y *parresía*: la *parresía* «no se reparte y no puede repartirse igualitariamente en la democracia, de la misma forma que la *isegoría*»¹⁵. Es aquí, evidentemente, donde se encuentra el núcleo de la célebre crítica de la democracia que Platón formula en la *República*, así como la raíz de su proyecto utópico de una aristocracia filosófica. Pero conviene sin duda subrayar que se trataría de una crítica muy frecuente en Atenas, en los medios intelectuales, una crítica que se fundaba esencialmente en el rechazo de uno de los principios fundamentales de la democracia ateniense, a saber: la fe en la racionalidad colectiva, la convicción (ampliamente extendida en la época) de que una decisión tomada, después de haber escuchado varias opiniones divergentes, por todos los ciudadanos reunido en Asamblea, tenía más posibilidades de ser buena que una decisión tomada por una sola persona, fuera cual fuese su competencia¹⁶.

Por otra parte, a los ojos de las élites cultivadas, en el seno de la democracia ateniense la *parresía* era peligrosa, no solamente para el bien de la ciudad, sino también y muy concretamente para los individuos que tenían *verdaderamente* el derecho y la posibilidad de ejercerla — podemos evocar a Sócrates como ejemplo paradigmático. Porque el *demos*, llamado a tomar una decisión después de haber escuchado varias opiniones divergentes, lo más a menudo no era capaz de reconocer al verdadero *parresiasta*, es decir, aquel que no había hablado para adularlo, sino que su discurso se orientaba realmente al buscar el bien de la ciudad — o por decirlo mejor, que tenía como objetivo el ‘verdadero bien’ de la ciudad. En otros términos, y para utilizar un lenguaje platónico, según estas críticas el *demos* no era capaz de reconocer a aquel que dice-verdad y que puede decir la verdad porque ve el Bien y, en consecuencia, gracias a esa visión del Bien, sabe cómo es preciso ordenar su alma y regular su comportamiento y, al mismo tiempo, cómo sería necesario gobernar la ciudad entera. Es la *República*, naturalmente, pero también el *Alcibiades*, donde Sócrates explica que para cuidar de los otros, para saber cómo gobernar a los otros de cara a su verdadero bien, es preciso tomar antes cuidado de sí mismo y, más precisamente, del alma, del elemento divino que está en el alma¹⁷.

¹⁵ M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, Seuil/Gallimard, Paris, 2008, p. 167. Como se sabe, la *isegoría* designaba la igualdad de derecho de palabra para todos los ciudadanos en la Asamblea.

¹⁶ Cf. J. OBER, *The Athenian Revolution, op. cit.*, p. 149. Ver también J. OBER, *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*, Princeton University Press, Princeton, 1989, p. 156: «Athenian procedures for making important political decisions, both at the level of legislation (in the Assembly and by boards of *nomothetai*) and at the level of the judiciary, always involved public discussion before a large group of citizens, followed by a group vote. The decision reached was typically binding on the society as a whole. Thus, Athenian decision making was explicitly predicated on the belief that group decisions were likely to be right decisions». El *demos* fue siempre consciente de la importancia, en vistas del bien de la ciudad, del papel desempeñado por los políticos profesionales (*rhéttores*), que forzosamente tomaban a menudo la palabra en la Asamblea (cf. *ibidem*, pp. 84-86, 317-318).

¹⁷ Cf. M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Seuil/Gallimard, Paris, 2001, pp. 32-40, 50-54. Ver también M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité, op. cit.*, pp. 117-118.

En pocas palabras, la crítica que las élites cultivadas atenienses dirigen a la *parresía* en tanto que noción estrictamente política, forjada en el contexto de la Atenas democrática del siglo v, se orienta justamente a negar que ella pueda ser una noción *exclusivamente* política. Por el contrario, para ‘salvarla’, sería necesario darle un fundamento ético. Esta crítica se apropia, por tanto, la noción de *parresía*, reformulándola, y es solamente tras esta reformulación que la *parresía* entrará en el dominio de la filosofía y tomará el sentido de «decir verdadero»¹⁸, de un «decirlo todo» indexado en la verdad¹⁹. No siendo otra cosa que un simple derecho político garantizado a todos los ciudadanos, en estos textos de las élites cultivadas atenienses la *parresía* se transforma en una arriesgada actividad verbal, ligada al conocimiento de la verdad. Y puesto que, en la filosofía antigua, el conocimiento de la verdad no estaba nunca separado de una cierta excelencia ética (adquirida al precio de un largo trabajo de sí sobre sí, que no está ciertamente al alcance de todo el mundo²⁰), podemos concluir con Foucault que la *parresía* deviene así una noción ética, o por mejor decir, *ético-filosófica*. Es esta transformación de la *parresía* lo que Foucault nos invita a tomar en consideración,

es decir, el paso de una práctica, de un derecho, de una obligación, de un deber de decir la verdad, definidos por relación a la ciudad, a las instituciones de la ciudad, al estatuto del ciudadano; a otro modo de decir la verdad, a otro tipo de *parresía*, que será definido en relación, no a la ciudad (la *polis*), sino a la manera de hacer, de ser y de conducirse de los individuos (el *ethos*), por relación también a su constitución como sujeto moral. Y, a través de esta transformación de una *parresía* orientada hacia, indexada en la *polis*, en una *parresía* orientada hacia e indexada en el *ethos*, querría mostrarles [...] cómo ha podido constituirse, al menos en algunos de sus rasgos fundamentales, la filosofía occidental como forma de práctica del discurso verdadero²¹.

Salvo que, para situarse del lado de la *parresía*, ahora será necesario rechazar, desembarazarse de la democracia. En efecto, ya lo hemos visto, aquellos que son capaces de tener cuidado de sí mismos, y que, en consecuencia, tienen la posibilidad de conocer la verdad y de ejercer la *parresía*, son muy poco numerosos. El *demos* en

¹⁸ Cf. G. SCARPAT, *Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in latino*, Paideia, Brescia, 1964, p. 58.

¹⁹ M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 12.

²⁰ Cf. M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., pp. 16-18.

²¹ M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 33. Ver también M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., pp. 312-313, donde precisa: «No quiero [...] en absoluto decir que esta cuestión de la *parresía* fuera confiscada de una vez para siempre por la filosofía. Tampoco quiero decir, lo que sería un error histórico tan grande, que la filosofía haya nacido gracias a esta transferencia de la *parresía* política a otro lugar. La filosofía existía antes de que Sócrates, claro está, ejerciera su *parresía*. Quiero decir, simplemente, [...] que hay una especie de desplazamiento progresivo de la *parresía*, en el que una parte al menos y un conjunto de sus funciones fueron derivadas hacia y en la práctica filosófica, y que esta derivación de la *parresía* política en el campo de la práctica filosófica induce, no ya todo el nacimiento mismo de la filosofía, ni mucho menos actúa como su origen radical, sino una cierta inflexión del discurso filosófico, de la práctica filosófica, de la vida filosófica».





su gran mayoría no posee las cualidades éticas necesarias para alcanzar la verdad, ni incluso para reconocerla cuando el *parresiasta* la pronuncia, puesto que es demasiado sensible a los giros retóricos y a los seductores halagos, que refuerzan las opiniones corrientes más que guiarlo hacia el conocimiento seguro y hacia el verdadero bien (se reconoce aquí la antigua lucha de la filosofía contra las artes de la sofística y la retórica). En consecuencia, hay otra tesis fundamental que se encuentra bajo todos los textos políticos salidos de la élite cultivada ateniense de este período, a saber, que el buen gobierno de la ciudad debe estar fundado sobre una «diferenciación ética»²²: únicamente los ‘mejores’ son capaces (y por tanto tienen derecho) de gobernar, porque son los únicos que conocen el verdadero bien de la ciudad — lo que, con Foucault, podríamos llamar la tesis de la «realidad de la virtud», o de la «monarquía de la virtud». Esta tesis se impone, nos dice, «desde que la democracia intenta plantear la cuestión de la excelencia moral»²³. Así comienza para la *parresía* una historia diferente, en la que estaría vinculada al dominio del *ethos* y de las relaciones personales, tanto como al conocimiento de la verdad y al coraje de decirla, a sus riesgos y peligros. Una historia que, a través de las prácticas de la dirección (filosófica) de la conciencia en la época imperial, abocará en la espiritualidad cristiana, en la que se «pasará de un sentido de la noción de *parresía* que la sitúa como obligación por parte del maestro de decir lo que es verdad al discípulo, a una *parresía* que obliga al discípulo a mostrar la realidad de sí mismo al maestro»²⁴. Pero, cuando nos referimos a esta larga historia de las transformaciones de la *parresía*, que desde el campo político pasa primero al campo ético-filosófico y finalmente al campo religioso, conviene siempre recordar que fue inaugurada por la desconfianza de las élites cultivadas y de los filósofos atenienses en relación de la democracia, tal como ésta existía en Atenas. Esta democracia, por tanto, no ha sido solamente el lugar ‘positivo’ del nacimiento histórico de la noción de *parresía*: también ha desempeñado, en seguida, el papel ‘negativo’ de objetivo polémico, permaneciendo, no obstante, como la verdadera condición de posibilidad de esas mismas críticas, a causa de la notable libertad de palabra que ella garantizaba a todos los ciudadanos²⁵.

En la tradición platónica inaugurada por el *Alcibiades* y la *República*, la *parresía* es, por tanto, el signo exterior de una excelencia ética que uno adquiere previamente y que nos garantiza el acceso a la verdad. Se trata de la misma tradición del perfeccionismo moral de la que habla Cavell en *Cities of Words*, y que, con Foucault, propongo denominar la tradición de la «metafísica del alma»: para cuidar de los otros, para ser capaz de gobernarlos y conducirlos hacia su propio bien, es preciso previamente aprender a gobernarse a sí mismo, a cuidar de sí mismo, en particular a cuidar su alma (*psukhê*) — realidad ontológicamente distinta del cuerpo que ha de ser reconducida (gracias al discurso *parresíastico* del maestro, en este caso

²² M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 35.

²³ Ibídem, p. 51.

²⁴ M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., p. 47.

²⁵ Cf. J. OBER, *Political Dissent in Democratic Athens*, op. cit., p. 7.

de Sócrates) al mundo que es el suyo, el mundo verdadero, el de las Ideas. Porque solamente contemplando las Ideas (y en particular la Idea de Bien, principio de todas las otras) aprenderá el alma a ordenarse éticamente de forma correcta y será así capaz de conducirse a sí misma de forma conveniente y gobernar bien la ciudad²⁶. En esta tradición de la metafísica o de la «ontología del alma»²⁷, la transformación ética de sí se efectúa, por tanto, por la vía de la contemplación, por parte del alma, de otra realidad, de otro mundo, y se traduce políticamente en la forma del proyecto (utópico) de una aristocracia filosófica, o de una monarquía de la virtud que luego, una vez establecida, considerará inmoral poner en cuestión el *statu quo* y tratará, en consecuencia, de impedir toda forma de disenso²⁸.

No obstante, Foucault explora en diversas ocasiones una tradición diferente, que encuentra su origen igualmente en Platón, a saber en el *Laques* (pero que podría referirse también a la *Apología*), y que se prolonga sucesivamente en los cínicos. Me gustaría ahora detenerme un instante en esta tradición, en la que el trabajo ético de sí sobre sí me parece asumir una significación nueva y, desde luego, plantear una relación diferente con respecto a la política. En el *Laques*, sostiene Foucault, el objeto del cuidado ético, aquello de lo que uno debe ocuparse, no es ya el alma, sino la vida (*bios*), la manera en que uno conduce su existencia²⁹. Por tanto, la *parresía* toma aquí otro sentido: Sócrates es considerado un *parresiasta* — incluso el *parresiasta* por excelencia — no porque contemple la verdad eterna de las Ideas y la diga, sino porque establece, entre sus palabras y sus acciones, entre su *logos* y su *ethos* o *bios*, una perfecta armonía.

Hay precisamente esta sinfonía, esta armonía entre lo que Sócrates dice, su manera de decir las cosas y su manera de vivir. La *parresía* socrática, como libertad de decir lo que quiere, queda marcada, autenticada por el sonido de la vida misma de Sócrates. [...] La trayectoria es: de la armonía entre vida y discurso de Sócrates a la práctica de un discurso verdadero, de un discurso libre, de un discurso franco. El hablar con franqueza se articula en estilo de vida³⁰.

Así, el modo de vida se configura como el correlato fundamental de esta *parresía* socrática del *Laques*, y Foucault sostiene que, si comparamos el *Laques* y el *Alcibiades*, podemos ver en estos dos diálogos «el punto de partida de dos grandes líneas de evolución de la reflexión y de la práctica de la filosofía» en Occidente. Por un lado, la filosofía como aquello que, «incitando a los hombres a ocuparse de ellos mismos, los conduce a esta realidad metafísica que es la del alma»; una filosofía,

²⁶ Cf. M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité, op. cit.*, p. 147.

²⁷ *Ibidem*, p. 149.

²⁸ Cf. J. OBER, *Political Dissent in Democratic Athens, op. cit.*, p. 223: «Central to Socratic pedagogy in the *Republic* is a strict policy of censorship. [...] In Athens, Socrates does battle with his fellow citizens by demanding that they examine their ordinarily unquestioned assumptions; in logopolis, it is immoral to question the *statu quo* or to encourage others to do so».

²⁹ Cf. M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité, op. cit.*, p. 118.

³⁰ *Ibidem*, p. 138.



por tanto, que se sitúa «bajo el signo del conocimiento del alma, y que hace de este conocimiento del alma una ontología del sí». Por otro, la filosofía como prueba de la existencia y «elaboración de una cierta forma y modalidad de vida»; una filosofía, en consecuencia, que hace del *bios* una «materia ética y [el] objeto de un arte de sí mismo»³¹. Sin embargo, es evidente que, en Sócrates, el *logos* desempeña aún un papel central: la *parresía* socrática permanece siempre, en efecto, como una *parresía* discursiva, siendo la vida solamente su *basanos*, la ‘piedra de toque’ capaz de autentificarla, en lugar de ser el verdadero lugar de emergencia de la verdad. Es con los cínicos cuando este deslizamiento del *logos* al *bios* se culmina y la *parresía* abandona (casi) completamente el campo verbal para convertirse por sí misma en forma de vida. Foucault delimita, desde luego, de forma muy clara esta diferencia entre *parresía* socrática y *parresía* cínica, que corresponde a la diferencia existente entre *decir-verdadero* y *vivir-verdadero*:

El cinismo no se contenta [...] con unir o establecer una correspondencia, en una armonía o en una homofonía, entre un cierto tipo de discurso y una vida conforme a los principios enunciados en el discurso. El cinismo vincula el modo de vida y la verdad de una forma más estrecha, mucho más precisa. Hace de la forma de la existencia una condición esencial para el decir verdadero. Hace de la forma de la existencia una práctica reductora que deja lugar al decir verdadero. En definitiva, hace de la forma de la existencia el medio para hacer visible, en los gestos, en los cuerpos, en la forma de vestirse, en la manera de conducirse y de vivir, la verdad misma. En suma, el cínico hace de la vida, de la existencia una *alèthurgie*, una manifestación de la verdad³².

A propósito de esto, me gustaría ante todo subrayar que es hablando del cinismo antiguo, cuando Foucault llega por fin a hacer bascular por completo las fronteras entre la ética y la política. En efecto, lo que a primera vista resulta chocante en su último curso en el Collège de France, y en particular en su estudio del cinismo, es la distancia que separa este curso y este estudio de la perspectiva (todavía muy ligada a los trabajos de Pierre Hadot) de *L'herméneutique du sujet*: en 1984, Foucault no se detiene sobre los ejercicios ascéticos. En otros términos, no analiza el cinismo desde el punto de vista de las técnicas de sí. Quizá, porque piensa haber encontrado en el cinismo (y porque quiere presentar el cinismo como) una verdadera alternativa a la tradición filosófica que considera el cuidado de sí, el trabajo ético de sí sobre sí, como la condición *previa* y necesaria del gobierno de los otros — por decirlo brevemente, como Sócrates en el *Alcibiades*, que la ética constituye el ‘fundamento’ de la política y puede, por tanto, reivindicar un ‘derecho de prioridad’ en relación a ella.

³¹ *Ibíd.*, pp. 118-119.

³² *Ibíd.*, p. 159. Me permito remitir aquí al lector a D. Lorenzini, «El cinismo hace de la vida una *alèthurgie*». Apuntes para una relectura del recorrido filosófico del último Michel Foucault», *Laguna. Revista de filosofía*, 23, 2008, pp. 63-90.



Intentaré explicarme con más claridad. En el cinismo, la *parresía* deviene co-esencial a la vida del filósofo cínico o, por expresarlo mejor: se transforma en su característica principal. En otros términos, el problema del acceso del sujeto a la verdad se identifica aquí, perfectamente, con el problema de su acceso a la *vida filosófica*: no es la vida del cínico la que se pone a prueba por la verdad, sino que es ella misma la que prueba la verdad de la vida de los otros, gracias a su «alteridad» fundamental³³. Por ello el cinismo es el ejemplo privilegiado de la filosofía antigua concebida como «espiritualidad», en el sentido que Foucault da a este término en 1982³⁴, puesto que la manera de vivir del sujeto deviene el compromiso fundamental y se le concede, por esto mismo, un valor *autónomo*. Pero, ¿cómo es posible para la *parresía* hacerse vida? Para responder, sería preciso referirse al precepto fundamental de la tradición cínica antigua, a saber: *parakharattein to nomisma*, cambia/altera el valor de la moneda. Teniendo en cuenta la proximidad entre los términos griegos ‘moneda’ (*nomisma*) y ‘ley’ (*nomos*), Foucault sugiere que este precepto significa que el filósofo cínico debería remplazar la efigie de la moneda en circulación, es decir, los valores, costumbres, hábitos y convenciones establecidas, por otra que representaría su verdadero valor³⁵. Pero la ‘moneda’ que sería preciso cambiar, alterar, reevaluar, no es solamente la de la vida que comúnmente llevan los hombres; es también la del *bios philosophikos* tradicional — de la vida filosófica tal como había sido teorizada y practicada por los otros filósofos. En efecto, el cínico no cesa nunca de plantear a los demás la pregunta siguiente: «La vida, para ser verdaderamente la vida de verdad, ¿no debe ser una vida otra, una vida radical y paradójicamente otra?»³⁶. Sin embargo, no es de una forma verbal como el cínico plantea tal pregunta: lo hace, más bien, exponiendo ante los ojos de todos su manera vivir, su *bios* (extra)ordinario y, por ello mismo, escandaloso, con el fin de ‘reducir’ y criticar la forma de vida de los otros, de *todos* los otros. La (verdadera) vida cínica apunta, por tanto, esencialmente a la agresión «explícita, voluntaria y constante, que se dirige a la humanidad en general», teniendo como objetivo «cambiarla, cambiarla en su actitud moral (su *ethos*) pero, al mismo tiempo, cambiarla en sus hábitos, sus convenciones, sus maneras de vivir»³⁷.

Así, como vemos, el corazón del estudio foucaultiano del cinismo no está constituido por el análisis de las técnicas de sí de los cínicos³⁸, sino por el de los *efectos* socio-políticos de una *parresía* que se hace vida, existencia. Esto es así, precisamente, porque el filósofo cínico hace de la construcción ética de su propia vida un juego

³³ Cf. M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité, op. cit.*, pp. 247-248.

³⁴ Cf. M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet, op. cit.*, pp. 16-20.

³⁵ Cf. M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité, op. cit.*, pp. 223-224.

³⁶ *Ibidem*, pp. 225-226.

³⁷ *Ibidem*, p. 258.

³⁸ Esto no quiere decir, claro está, que estas técnicas no existieran o que Foucault no las considerase importantes: me parece, simplemente, que estaba más interesado en explorar la filosofía cínica desde otra perspectiva, bajo un ángulo un poco diferente. Para un magistral análisis de las ‘técnicas de sí’ o ‘ejercicios espirituales’ cínicos, ver sobre todo M.-O. GOULET-CAZÉ, *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI, 70-71*, Vrin, Paris, 1986.





ya político, cuya forma es la de una resistencia radical a todo conformismo social. En efecto, el cínico no es portador de una verdad metafísica, que habría descubierto mediante la contemplación de su alma, y sobre cuya base reivindicaría el derecho de gobernar a los otros: su *parresía* no es 'política' en este sentido. Su mensaje, a la vez ético y político, está vehiculado más bien por la *inserción* sin residuos de su vida, de su *bios*, en el espacio público: poniendo su vida 'animal' a los ojos de todos, el cínico la utiliza como una verdadera arma política, como el vector esencial de su tentativa de transformar, de trasfigurar lo que es 'político', lo que es preciso considerar como 'político'. Por decirlo brevemente, forjando su vida en la forma (totalmente pública) de un escándalo permanente, el cínico *inscribe* su trabajo ético de sí sobre sí en la vida social de la ciudad, con el objetivo de mostrar a los demás «la parte de lo que es singular, contingente y debido a constricciones arbitrarias» en esto «que nos es dado como universal, necesario [y] obligatorio»³⁹.

Por esto, como ya he dicho, la *parresía* cínica opera una transfiguración radical del sentido mismo de lo que es 'político'. De una parte, *politiza* nuevos espacios, diferentes en relación a los espacios tradicionales de la política: así, no tendríamos sólo que considerar 'políticos' únicamente espacios como la Asamblea o los tribunales, sino también la calle, la plaza o el mercado. Por otro lado, ella *politiza* nuevos gestos: de esta forma, sería necesario considerar como 'políticos', no solamente el hecho de tomar la palabra en el seno de la Asamblea o el acto de votar, sino también todos los pequeños gestos de la vida cotidiana, las opiniones irreflexivas, los hábitos. En otros términos, la *parresía* cínica, haciéndose vida, *politiza* el espacio social por entero y, en consecuencia, a través de la publicidad total que la caracteriza, transforma la ética misma en expresión directamente política. Es por esto que la 'política' no podrá reducirse nunca más al hecho de asistir a la Asamblea, de tomar allí la palabra y de votar. De la misma forma en que no debería reducirse hoy, para nosotros, al hecho de elegir nuestros representantes cada cinco años. Por el contrario, en nuestra vida, todo es (potencialmente) político o al menos 'politizable': cada lugar, cada gesto, cada comportamiento, cada decisión, cada hábito — comenzando por el hecho de beber agua en un vaso, cuando podríamos utilizar el cuenco de nuestras manos, para llegar al hecho de pagar los impuestos incluso si nuestro gobierno promueve la esclavitud y está llevando adelante una guerra injusta⁴⁰.

Así pues, en esta tradición alternativa que se remonta al cinismo antiguo, no se trata de tener como objetivo una subversión de la organización política, de las 'instituciones' o del gobierno, con la finalidad de instaurar una aristocracia filosófica — en otros términos: no se trata de concebir la resistencia bajo la forma de la utopía revolucionaria. Se trata, más bien, de *practicar*, día tras día, una resistencia

³⁹ M. FOUCAULT, «Qu'est-ce que les Lumières?», *op. cit.*, p. 1393.

⁴⁰ El primer ejemplo se refiere a una anécdota transmitida por Diógenes Laercio, según la cual, «viendo un día a un niño pequeño beber de sus manos, [Diógenes] arrojó su escudilla fuera de su zurrón gritando: «¡Un niño me ha superado en frugalidad!»» (D. L. VI 37). El segundo ejemplo, por el contrario, se refiere al ensayo de Henry David Thoreau sobre la desobediencia civil; cf. H.D. THOREAU, *Civil Disobedience* (1849); trad. fr. *La désobéissance civile*, Éditions Mille et une nuits, Paris, 2000.

que adopta la forma de luchas puntuales, con objetivos siempre específicos y una dinámica de tácticas y estrategias; una resistencia en la que ningún ideal final de la buena ciudad funcionaría como una verdad intocable, que ha de imponerse a las demás. Así, desde esta perspectiva y en el interior de esta tradición, me parece que la ética no constituye ya el ‘fundamento’ de la política. Por el contrario, gracias a la radical politización de todo el espacio social, la ética *es ya* política, y a la inversa⁴¹.

Para concluir, me gustaría ahora volver a Cavell y sugerir que, en los textos de Ralph Waldo Emerson y de Henry David Thoreau, es posible encontrar una versión del perfeccionismo moral alternativa a la que se encuentra en la *República* de Platón — una versión que tendría tendencia a leer como una de las formas de este «cinismo transhistórico» del que Foucault habla durante el curso del Collège de France del 29 de febrero de 1984⁴². Pienso, en particular, en la lectura perfeccionista de la práctica de la desobediencia civil propuesta por Albert Ogien y Sandra Laugier⁴³: cada gesto que hacemos, cada decisión que tomamos, cada vez que aceptamos respetar una regla, una norma, o un hábito tan enraizados en nuestra vida cotidiana que los percibimos como naturales; cada vez que hacemos algo de esto ponemos de manifiesto cierta elección política. Esta era la idea de Thoreau: según él, a través de lo que aceptamos o rechazamos en la cotidianeidad de nuestra vida, *expresamos* nuestro consentimiento o nuestro disentimiento en relación al gobierno democrático que nos representa y que, precisamente, debería ser expresión nuestra⁴⁴. La desobediencia civil se configura así como una conducta reflexiva, por la que tomamos conciencia de la *importancia* de cada uno de nuestros gestos cotidianos y de la necesidad de ‘recuperar’ nuestra voz y hacerla oír⁴⁵, expresando públicamente nuestra ‘aversión’ al conformismo social. Una conducta difícil, es cierto, incluso, y quizá sobre todo, en democracia⁴⁶. Una conducta que, como ya he subrayado, no tiene por objetivo preparar una revolución general, con vistas a la construcción de la Utopía, sino que tiene como meta, *a la vez* ética y política, una serie de aspectos particulares de nuestra

⁴¹ Es un poco la misma idea que se encuentra en la conclusión del manuscrito del curso de 1984, donde Foucault escribe (sin tener el tiempo de decirlo en su curso) que «platonismo y cinismo representan dos grandes formas que se enfrentan y dan lugar, cada una de ellas, a una genealogía diferente: de un lado, la *psukhê*, el conocimiento de sí, el trabajo de purificación, el acceso al otro mundo; de otra parte, el *bios*, la puesta a prueba de sí mismo, la reducción a la animalidad, el combate en este mundo contra el mundo» (M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 310).

⁴² Cf. *ibidem*, p. 161 y ss.

⁴³ Cf. A. OGIEN y S. LAUGIER, *Pourquoi désobéir en démocratie ?*, Éditions la Découverte, Paris, 2010.

⁴⁴ Para un desarrollo más amplio de este tema, me permito remitir al lector a D. LORENZINI, «*That government is best which governs not at all*». Thoreau et les enjeux éthico-politiques de la désobéissance civile», en A. LOUIS y A. REVEL (ed.), *L'art de gouverner. Questions éthiques et politiques*, Peter Lang, Bruxelles, 2013, pp. 29-43.

⁴⁵ Cf. A. OGIEN y S. LAUGIER, *Pourquoi désobéir en démocratie ?*, *op. cit.*, p. 199.

⁴⁶ Cf. S. CAVELL, *Conditions nobles et ignobles*, *op. cit.*, p. 257: «En una democracia, expresar pensamientos públicos parecería, probablemente, estando abierta esa posibilidad, la forma de expresión más fácil; para Emerson, es la más necesaria y la más dura».



vida democrática e intenta cambiarlos, transformarlos, transfigurarlos — porque la sociedad y la democracia, tal como se encuentran, están y estarán siempre un paso por detrás de lo que desearíamos que llegaran a ser⁴⁷.

Por tanto, si hay una historia de la *parresía* filosófica, y también una tradición del perfeccionismo moral, que nacen de la crítica, del rechazo de la democracia por las élites cultivadas atenienses, tiene esto que ver con un perfeccionismo que, por el contrario, no quiere ser elitista pero que, como afirma Cavell en la introducción de *Conditions Handsome and Unhandsome*, «acepta alegremente la democracia»⁴⁸ y hace de esta misma aceptación el corazón de su práctica ‘militante’. Es así cómo, para volver a la problemática formulada al inicio de mi artículo, la expresión ‘ético-política’ toma su significación más profunda: en esta tradición perfeccionista, en efecto, tanto como en los antiguos cínicos, la relación entre ética y política no tiene la forma de una transición, sino más bien la de una *co-implicación*. De entrada, la distinción tradicional entre la ética y la política se difumina, porque la dimensión ética recibe por sí misma un valor político, convirtiéndose en el espacio de una transformación radical de nuestra idea de lo que es ‘político’. Ética y política de nosotros mismos, por tanto, donde la expresión ‘nosotros mismos’ no es el signo de una retirada solipsista hacia el dominio de lo individual o de una ‘etización’ elitista de la política, sino más bien el vector esencial de una transfiguración de la ética, *así como* de la política — transfiguración que toma la forma de la politización posible, y quizá necesaria, de cada aspecto de nuestra existencia social.

(Traducido para *Laguna* por Domingo Fernández Agis).

Recibido: enero 2013
Aceptado: marzo 2013

⁴⁷ Cf. S. CAVELL, *Philosophie des salles obscures*, op. cit., p. 175.

⁴⁸ S. CAVELL, *Conditions nobles et ignobles*, op. cit., p. 207.



F. Bacon, 1976.