



## La dignidad de la palabra del pueblo: la *parresía* democrática frente a Michel Foucault

David Hernández Castro<sup>1</sup>

Recibido: 26 de junio de 2017 / Aceptado: 13 de noviembre de 2017

**Resumen.** A principios de los años ochenta, Michel Foucault impartió unas lecciones sobre la «*παρρησία*» en el Collège de France. Las lecciones de Foucault se convirtieron en una importante nueva interpretación de la noción de *parresía*. Básicamente, Foucault distingue entre una *parresía* política de naturaleza democrática y una *parresía* filosófica cuyo origen podría ser trazado hasta Platón. En este artículo concentro mi análisis en la *parresía* política, e intento demostrar que la definición de Foucault de este concepto no se corresponde con el pensamiento democrático de la antigua Atenas. Según Foucault, la *parresía* es «une parole d'au-dessus», una palabra de arriba. Sin embargo, una interpretación alternativa de las fuentes antiguas puede demostrar que en realidad la *parresía* es una palabra *de abajo*. Al contrario de lo que sostiene Foucault, las obras de Eurípides, Demóstenes, Isócrates y otros autores contribuyen a encontrar una raíz popular en la *parresía*, que debería ser definida como la dignidad de la palabra del pueblo.

**Palabras clave:** Atenas; democracia antigua; dignidad; Eurípides; Foucault; habla popular; *parresía*; pueblo.

### [en] Dignity of the Popular Speech: Democratic *Parrhesia* against Michel Foucault

**Abstract.** In the beginning of 1980's Michel Foucault lectured on «*παρρησία*» at the Collège de France. Foucault's lectures have become an important new way to interpret the *parrhesia* notion, from the political and philosophical point of view. Basically, Foucault distinguishes between a political *parrhesia* of democratic nature and a philosophical *parrhesia* whose origin can be traced to Plato. In this paper I focus my analysis on the political *parrhesia*, and I try to prove that Foucault's definition of this concept is not in accordance with the Democratic Thinking of Ancient Athens. According to Foucault, *parrhesia* is a «une parole d'au-dessus», a discourse spoken from above. However, an alternative interpretation of ancient sources can prove that in reality the *parrhesia* is a discourse spoken *from below*. Contrary to what Foucault maintains, the works of Euripides, Demosthenes, Isocrates, and other authors contribute toward finding a popular root in the *parrhesia*, that it should be defined as the dignity of the popular speech.

**Keywords:** Athens; ancient democracy; dignity; Euripides; Foucault; popular speech; *Parrhesia*; people.

**Sumario.** 1. La *parresía*: ¿una «palabra de arriba»?; 2. La *parresía* política, según Foucault; 3. *Parresía* «buena» vs. *parresía* «mala»; 4. Una palabra vulgar; 5. La dignidad de la palabra del pueblo; 6. Referencias bibliográficas.

<sup>1</sup> Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)  
dhernandez@fsf.uned.es.

**Cómo citar:** Hernández Castro, D. (2018) “La dignidad de la palabra del pueblo: la *parresía* democrática frente a Michel Foucault”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 51, 115-137.

## 1. La *parresía*: ¿una «palabra de arriba»?

La tradición filosófica occidental siempre ha tenido presente el concepto de «*παρρησία*» por su importancia en la retórica clásica. Pero fue a partir de las lecciones que Foucault impartió en el Collège de France a principios de los años ochenta<sup>2</sup> cuando este concepto se colocó en el centro de la disputa filosófica alimentando un debate que no ha dejado de crecer<sup>3</sup>. Si nos atenemos al contexto de la Grecia clásica, la *parresía*, según el diccionario Liddell-Scott<sup>4</sup>, puede interpretarse de varias maneras. Por un lado, era la franqueza, la sinceridad, la libertad de palabra, que los atenienses reivindicaban para sí como un privilegio. Por otro, con una connotación negativa, era la acción de tomarse demasiadas licencias con las palabras, como cuando Isócrates denunciaba el tono con el que algunos hablaban de los dioses<sup>5</sup>. Cabían, finalmente, otras dos acepciones más: la libertad de acción, o la generosidad. Pero los dos sentidos más frecuentes eran los mencionados en primer lugar, de manera que los traductores suelen verter esta expresión como «decirlo todo» (lo que se aproxima bastante a su tenor literal, de «*παν*», «todo», y «*ρησις*», «expresión», «habla» o «discurso»), o bien, «hablar con franqueza», o más genéricamente, «libertad de palabra»<sup>6</sup>. La hermenéutica de la *parresía* no presentaba mayores dificultades. Hasta que Foucault, a partir de un texto de Polibio, le imprimió una inesperada vuelta de tuerca<sup>7</sup>. El interés de Foucault se despertó cuando descubrió que aquí la *parresía* aparecía flanqueando a la democracia junto a otro concepto que aparentemente significaba lo mismo: la *isegoría*. Veamos lo que dice Polibio:

¿Cómo y por qué motivo, entonces, los aqueos gozan de tan buena fama que todos los demás peloponesios han adoptado su nombre y su constitución? Resulta claro que no debemos recurrir a la Fortuna; sería cosa vana. Hay que buscar una causa, ya que sin ella nada ocurre, por posible o imposible que parezca. La causa, creo, es la siguiente: sería imposible encontrar un régimen de igualdad política («*ἰσηγορίας*») y de libertad de

<sup>2</sup> Foucault, M.: *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002; *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009; y *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.

<sup>3</sup> Tres artículos recientes: Marzocca, O.: «Philosophical *Parrêsia* and Transpolitical Freedom», en *Foucault Studies*, nº 15, pp. 129-147, February 2013 (sobre los riesgos que corre la *parresía* filosófica bajo el predominio del neoliberalismo); Happe, K. E.: «*Parrhêsia*, Biopolitics, and Occupy», en *Philosophy & Rhetoric*, vol. 48, nº 2 (2015), pp. 211-223 (la *parresía* en el contexto de Occupy Wall Street); y Moreno Pestaña, J. L.: «Isegoría y *parresía*: Foucault lector de *Ión*», en *Isegoría*, nº 49, julio-diciembre, 2013, pp. 509-532 (una aproximación crítica a la «visión elitista de la democracia» que plantea Foucault, cf. p. 525). Sobre la libertad de palabra en la Antigüedad clásica, cf. Sluiter I. & Rosen, R. M. (eds.): *Free Speech in Classical Antiquity*, Leiden, Brill, 2004.

<sup>4</sup> Liddell, H. G. y Scott, R.: *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones, with the assistance of Roderick McKenzie, 9ª Edición, Oxford, Clarendon Press, 1940.

<sup>5</sup> Isoc., XI, 40.

<sup>6</sup> Una exposición actualizada del estado de la cuestión, con una extensa bibliografía, en Sluiter, I. and Rosen, R.: «General Introduction», en Sluiter I. & Rosen, R. M. (eds.): *Free Speech in Classical Antiquity*, op. cit., pp. 4-8.

<sup>7</sup> Foucault, M.: *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit., pp. 87-89, y p. 161 y ss.

palabra («παρρησίας»), en general, de democracia («δημοκρατίας»), más puro que el que prefieren los aqueos<sup>8</sup>.

Para Foucault, esta descripción nos coloca ante una situación incómoda: si la *isegoría* es el derecho a la igualdad de palabra no parece que su significado sea muy distinto al derecho de hablar con libertad. Entonces, se pregunta Foucault, ¿por qué Polibio utilizó estas dos cualidades para caracterizar a la democracia? Tiene que haber, en la *parresía*, un elemento que trascienda al mero estatus de la igualdad de palabra que garantiza la *isegoría*. Y ese elemento tiene que tener una historia, porque el concepto de *parresía* reaparece con diferentes mimbres en cada una de las escuelas helenísticas de la Antigüedad, y se convertirá en un puntal básico del pensamiento moral y político grecorromano. La *parresía*, el hablar franco, acabará desembocando en la relación de confianza de los cristianos con Dios. Pero mucho antes que esto, será el examen de conciencia que realizan los estoicos, la guía pedagógica del maestro epicúreo a sus discípulos, y el grito del cínico que todos consideran loco porque está diciendo la verdad<sup>9</sup>. Todas estas versiones de la *parresía* tienen un origen: Platón. Y antes de Platón, la democracia.

En este artículo voy a examinar la interpretación que Foucault desarrolló de la *parresía* democrática en sus lecciones del Collège de France y en otras conferencias y entrevistas de la misma época. Foucault planteó dos momentos claramente diferenciados en la genealogía del concepto. Por un lado, la *parresía* propiamente democrática, por otro, la *parresía* filosófica. Mi intención es demostrar que la lectura que Foucault realizó de la *parresía* democrática está sesgada por su lectura de la *parresía* filosófica, una forma de *parresía*, la filosófica, que se articuló a partir de Platón, y que, en realidad, nació como un intento de los críticos de la democracia de resignificar el concepto político de *parresía*<sup>10</sup>. En este sentido, la descripción de Foucault no se corresponde con nada que podamos acomodar dentro del imaginario político de la democracia, sino con la idea que algunos críticos de la democracia tuvieron de lo que debía ser una *parresía* «buena». El momento más revelador de esta deriva del análisis de Foucault es cuando termina retratando a la *parresía* como «una palabra de arriba»<sup>11</sup>, lo que contradice, sin necesidad de apelar a la tradición o a la opinión de otros especialistas, a la lógica de un principio que constituía uno de los puntales básicos de la democracia. La *parresía*, si mantenemos las coordenadas de Foucault, era en realidad «una palabra de abajo», y más concretamente, la dignidad de la palabra de los de abajo, es decir, del pueblo. Dedicaré la última parte de mi artículo a justificar esta afirmación.

<sup>8</sup> Plb, II, 38.6. Transcribo el texto de las fuentes clásicas según las traducciones que indico en la bibliografía. Todas las traducciones de este artículo están cotejadas con el original griego. En este caso, la traducción de Gredos secluye la expresión «καθόλου δημοκρατίας» que mantiene Foucault. He modificado algunas traducciones, según indico en notas a pie de página, para fijar, cuando es posible, una sola versión en castellano de los términos griegos que son particularmente significativos para Foucault o para el contenido de este artículo.

<sup>9</sup> Cf., *El coraje de la verdad*, op. cit., para la relación de confianza con Dios, p. 342; para el examen de conciencia de los estoicos, p. 20; para la práctica pedagógica de los epicúreos, pp. 217-218; para la relación de los cínicos con la verdad, p. 231 y ss.

<sup>10</sup> En su aproximación a nuestro tema, Mulhern afirma que la discontinuidad en la *παρρησία* que Foucault y otros encuentran en los diálogos platónicos es extraña para Aristóteles (cf. «Παρρησία in Aristotle», en Sluiter I. & Rosen, R. M. (eds.): *Free Speech in Classical Antiquity*, op. cit., p. 335).

<sup>11</sup> Foucault, M: *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit., p. 122. En el original: «une parole d'au-dessus».

## 2. La *parresía* política, según Foucault

La investigación de Foucault arranca de su interés por estudiar las reglas que producen las prácticas discursivas, «el juego de lo verdadero y lo falso», o lo que llama, en resumen, «formas de veridicción»<sup>12</sup>. En principio, estas formas sirven para constituir «matrices» del conocimiento, pero lo más interesante para Foucault es cómo se presentan entrelazadas con las relaciones de poder y los modos de constitución del sujeto. Cuando remonta el curso de la *parresía*, le parece descubrir que en su origen se manifiesta como una virtud, un deber y una técnica. Es una virtud (una cualidad), porque hay gente que la tiene y otra que no la tiene. Un deber, porque es preciso, sobre todo en algunos casos y situaciones, dar muestras de ella. Y una técnica (un procedimiento), porque hay personas que saben manejarla y otras que no<sup>13</sup>. Pero una virtud, un deber y una técnica: ¿de qué? La respuesta es clara en este punto: «de dirigir a otros, y en especial de dirigirlos en su esfuerzo, en su tentativa de constituir una relación consigo mismos que sea una relación adecuada»<sup>14</sup>. La *parresía* aparece, por tanto, en aquellos que dirigen la conciencia de los otros para ayudarlos a constituir una buena relación consigo mismos. Y arraiga especialmente en lo que Foucault, retomando la expresión platónica, llama el «cuidado de sí» (*epiméleia heautóu*), una técnica y un arte que podía aprenderse y ejercitarse, y que florece de forma extraordinaria a partir de la caída de la democracia. «Uno no puede ocuparse de sí mismo, cuidar de sí mismo, sin tener relación con otro»<sup>15</sup>. Un papel que consiste, precisamente, en «decir la verdad, decir toda la verdad o, en todo caso, decir toda la verdad que sea necesaria» y hacerlo en esa forma tan especial que constituye la *parresía*, el hablar franco<sup>16</sup>. Debemos tomar nota aquí de dos principios: el cuidado de sí y el conocimiento de sí. No podemos ocuparnos de nosotros mismos si carecemos de un conocimiento adecuado de nosotros mismos. Pero el propósito de esta clase de conocimiento es el cuidado. Y la figura paradigmática del cuidado es el Sócrates que inicia su trayectoria filosófica cumpliendo el mandato apolíneo de Delfos, «conócete a ti mismo» (*gnothi seautón*), y termina sus días encomendando a sus discípulos que cuiden de sí mismos. Pero antes de llegar a Sócrates, Foucault se concentra en los elementos que la *parresía* había heredado de la tradición democrática.

En primer lugar, la persona que dice la verdad, el parresiasta, debe encontrarse en una situación de riesgo. Alguien que simplemente dice la verdad, pero que no corre ningún riesgo cuando lo hace, no es un parresiasta. En segundo lugar, hay que decir la verdad, y creer *verdaderamente* que se está diciendo la verdad. No puede haber indiferencia en la actitud del parresiasta. Debe estar comprometido: con la verdad, pero también consigo mismo, en tanto que es una persona que dice la verdad. Y en tercer lugar, el parresiasta debe ser dueño de sus propios actos. Dice la verdad, a pesar del riesgo, porque quiere decir la verdad. Es, por tanto, el protagonista de un acto de coraje.

Foucault utiliza a Demóstenes para ilustrar este tipo de *parresía*, cuando se dirige a la Asamblea diciendo que es necesario hablar con franqueza («μετὰ παρρησίας

<sup>12</sup> Ibidem, p. 20.

<sup>13</sup> Ibidem, p. 59.

<sup>14</sup> Ibidem.

<sup>15</sup> Ibidem.

<sup>16</sup> Ibidem.

διαλεχθῆναι»), «sin retroceder ante nada, sin ocultar nada»<sup>17</sup>. El parresiasta es el que lo dice todo, el que manifiesta lo que se debe decir, a pesar de que ello implique un riesgo para el que habla. Por eso Demóstenes, en otra ocasión, dirá que «hablará con franqueza» («πεπαρησίασμαι»), aunque ignore las consecuencias que tendrá para él decir las cosas que tiene que decir<sup>18</sup>. Y lo mismo encontraremos en los discursos de Pericles, que decide plantarse ante los ciudadanos para decirles la verdad, no porque esté obligado a hacerlo, sino porque debe hacerlo, porque su compromiso con la verdad está por encima de los peligros que conlleva hablar con libertad ante unos ciudadanos que no suelen recompensar a quienes les dicen lo que no quieren oír<sup>19</sup>. Esta es la *parresía* política. Una forma de *parresía* que antes de desaparecer vivirá su canto del cisne en la relación del consejero con el gobernante<sup>20</sup>. Foucault la describe a través de una anécdota que Plutarco cuenta sobre Platón<sup>21</sup>. Como sabemos, el filósofo viajó a la corte del tirano de Siracusa para intentar conducirlo por las verdes praderas de la República. Pero Dionisio no era una persona fácil de convencer. Muy al contrario, cuando escuchó a Platón hablar de lo cobardes e infelices que eran los tiranos, no tardó mucho en perder la paciencia, sobre todo cuando comprobó cómo sus cortesanos asentían con la cabeza:

Finalmente, irritado y encolerizado, [Dionisio] le preguntó qué pretendía con su viaje a Sicilia. Al decir Platón que buscaba a un hombre de bien, Dionisio respondió: «¡Por los dioses que parece que todavía no lo has encontrado!»<sup>22</sup>.

Lo siguiente que ocurrió es lo más conocido de la anécdota de Plutarco. Dionisio metió a Platón en un barco, y ordenó matarlo, o venderlo como esclavo, a la primera ocasión que se presentara. Platón, según Foucault, se comportó aquí como un perfecto parresiasta. Dijo la verdad, sabiendo que se jugaba la vida al hacerlo, y lo hizo porque era la verdad, estaba comprometido con la verdad, y porque a pesar de que podría haberse callado, tuvo la libertad, y el coraje, de decir la verdad.

Pero esta forma del hablar franco, según Foucault, tendrá que transformarse para devenir en la *parresía* filosófica. En la relación con el tirano, el parresiasta sigue bajo el ascendiente de la *parresía* política, porque su propósito está más cerca de hacer que el tirano cambie de opinión que de intentar que se ocupe de sí mismo. Las tres características que hemos descrito de la *parresía*, el riesgo, el compromiso con la verdad, y la libertad (el coraje) de decir la verdad, son también las del orador ante la Asamblea<sup>23</sup>. El salto de la *parresía* política a la *parresía* filosófica vendrá cuando su interés se desplace en la dirección que encontramos por primera vez en Sócrates. El maestro de Platón no quiere convencer al pueblo, o cantarle las cuarenta al tirano,

<sup>17</sup> Foucault, M: *El coraje de la verdad*, *op cit.*, p. 28. Cf. D. XIX, 237.

<sup>18</sup> Foucault, M: *El coraje de la verdad*, *op cit.*, p. 28, cf. D. IV, 51.

<sup>19</sup> Foucault, M: *El gobierno de sí y de los otros*, *op. cit.*, p.184 y ss.

<sup>20</sup> Es lo que Foucault llama *parresía* «monárquica», cf. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Buenos Aires-Barcelona-México, Ed. Paidós/I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 2004, p. 44 y ss; *El gobierno de sí y de los otros*, *op. cit.*, p. 121 y ss.).

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 66 y ss. Cf. *Plu., Dio.*, 5.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> Para entender esta idea de compromiso con la verdad y el aspecto performativo del decir parresiástico es necesario subrayar que, para Foucault, se trata de un acto intrínseco a la propia *parresía* como decir público. El acto parresiástico ofrece un rédito en la subjetivación del parresiasta, cuyo desarrollo estudiará Foucault en la tradición filosófica y el cristianismo.

sino conducir a sus interlocutores a dar explicaciones de sí mismos, a examinar la relación que su modo de vida tiene con sus palabras y con sus actos. La *parresía* filosófica abandona el campo de la institución política para adentrarse en el terreno de las relaciones personales. No arenga a las masas. No se enfrenta a los tiranos. Establece una relación entre dos personas cuyo propósito no es cambiar el *nómos* sino el *bíos*, conducir a la persona que escucha para que pueda dar forma a su estilo de vida, de acuerdo con la virtud, el valor y la verdad. Foucault dice: «ya no es solo cuestión de alterar la propia creencia u opinión, sino de cambiar el estilo de vida propio, la propia relación con los otros, y la propia relación con uno mismo»<sup>24</sup>. Y esta práctica, esta técnica que utilizamos para dar forma a nuestra propia vida, es el «cuidado de sí». Llegamos a un momento crucial de la reflexión de Foucault: el vuelco de la *parresía* política a la filosófica. No se nos debe pasar por alto. La *parresía* política «no apunta a la *epiméleia*», no incita a la gente «a ocuparse de sí misma»<sup>25</sup>. No hay en ella indagación, confrontación de las almas, ni mucho menos un interés por transformar la propia vida. Es la manifestación de alguien que siendo capaz de decir la verdad, se pone de pie ante la asamblea y lo hace, pero solo para retirarse luego, para dejar a los que lo han escuchado desenvolviéndose como puedan consigo mismos y con la verdad<sup>26</sup>.

Tenemos, entonces, una conclusión de suma importancia. Para Foucault, el cuidado de sí no se da en la *parresía* democrática. Aparece entrelazado con la empresa filosófica que ha redefinido el decir veraz como una aspiración a transformar el modo de ser de la persona, para que esta aprenda a cuidar como corresponde de sí misma y, gracias a ello, pueda ocupar el lugar que le conviene en la sociedad, convirtiéndose, si procede, en alguien capaz de cuidar de los otros. «No creo –dice Foucault– que pueda decirse que el hombre griego que cuida de sí deba en primer lugar cuidar de los otros»<sup>27</sup>. El cuidado de sí, añade, «es éticamente lo primero, en la medida en que la relación a uno mismo es ontológicamente la primera»<sup>28</sup>.

### 3. *Parresía* «buena» vs. *parresía* «mala»

La *parresía*, de eso no cabe duda, fue una institución democrática. Y los críticos de la democracia la trataron con especial acritud. Foucault era consciente del sesgo de las fuentes<sup>29</sup>, pero cuando trató de poner orden en el cajón de improperios y alabanzas que recolectó sobre la *parresía* no fue capaz de tener realmente en cuenta sus motivaciones. Esto se nota particularmente en el caso de sus comentarios sobre ese «libelo ultraconservador» cuyo autor anónimo ha sido bautizado por los eruditos

<sup>24</sup> Foucault, M: *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, op. cit., p. 143.

<sup>25</sup> Foucault, M: *El coraje de la verdad*, op. cit., pp. 102-103

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> Fornet-Betancourt, R., Becker, H. y Gómez-Muller, A.: «La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad (entrevista a Michel Foucault)», p. 117, en M. Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, Madrid, Ediciones la Piqueta, 1994, pp. 105-142.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 118.

<sup>29</sup> En sus lecciones de Berkeley, por ejemplo, alertó del hecho de que conocemos una parte de la discusión mejor que otra, y subrayó que la mayoría de los textos de este período que se han conservado «proceden de escritores que estaban todos ellos asociados, más o menos directamente, con el partido aristocrático o, al menos, recelosos de las instituciones democráticas o radicalmente democráticas». Cf. Foucault, M.: *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, op. cit., p. 112.



como el «Viejo Oligarca»<sup>30</sup>. Foucault sabía que esta descripción no era más que el reflejo de una «tesis aristocrática», pero en sus lecciones del Collège de France terminó tratando sus conclusiones como si fueran principios habitualmente admitidos en la discusión democrática sobre la *parresía*<sup>31</sup>.

El pensamiento de los adversarios de la democracia se convirtió en el límite infranqueable del pensamiento del propio Foucault. El problema con el que tuvo que lidiar es que la *parresía*, en unas ocasiones, aparece descrita como una virtud, y en otras, como un defecto, una dificultad que intentó salvar creando dos categorías: la *parresía* «buena» y la *parresía* «mala». La solución podría haber funcionado, siempre y cuando Foucault no hubiera perdido de vista que de lo que estaba hablando no era de la *parresía*, sino de la «tesis aristocrática» que los críticos de la democracia tenían acerca de ella. Porque para estos autores había, en efecto, una *parresía* buena, que naturalmente coincidía con la que ellos utilizaban, y una *parresía* mala, que por razones, al parecer, igual de evidentes, coincidía siempre con la que utilizaban los demás.

Foucault es consciente de que la intención del Viejo Oligarca es caricaturizar la libertad de palabra<sup>32</sup>. Y sin embargo, esto no le lleva a preguntarse por lo que podría haber debajo de la caricatura, sino que en todo momento mantiene su interés en la versión del Viejo Oligarca y en las formas de pensamiento («mucho más serias») que se irán encadenando con él hasta trazar el cuadro completo de la *parresía* «mala». Veámoslo con detalle.

Según el Viejo Oligarca, las personas de baja condición («*πονηρούς*») están en mejor situación que las personas decentes («*χρηστούς*»)<sup>33</sup>. Las primeras, como su propio nombre indica, son los pobres. Las segundas, una selecta minoría de «ricos» y «bien nacidos»<sup>34</sup>. Las virtudes y los defectos están muy desigualmente repartidos. En el corazón de los ricos, no hay sitio para la injusticia y la intemperancia, algo que los pobres tienen a raudales. La razón es muy sencilla: la pobreza los lleva cada vez más hacia lo vulgar, y también la incultura y la ignorancia que provoca la falta de recursos<sup>35</sup>.

Pero vayamos con la *parresía*. La palabra no aparece en el texto del Viejo Oligarca. Sin embargo, hay varios momentos que podemos relacionar con ella. «Podría decir alguno –escribe con ironía– que no se les debería permitir a todos hablar en la Asamblea por turno ni ser miembros del Consejo, sino a los más capacitados y a los mejores»<sup>36</sup>. El pueblo, continúa, ha tomado la mejor decisión. Puede que no la más

<sup>30</sup> *Ibidem*. Se trata de la *Constitución de los atenienses*, atribuida falsamente a Jenofonte por haberse conservado entre sus obras. Canfora, siguiendo los argumentos de Boeckh, sostiene que Critias podría haber sido su verdadero autor (cf. Canfora, L.: *El mundo de Atenas*, Barcelona, Anagrama, 2014, pp. 17-18, nota 24).

<sup>31</sup> Foucault, M.: *El coraje de la verdad*, *op. cit.*, p. 61 y ss. Moreno Pestaña sostiene que la sombra que realmente planea sobre las lecciones de Foucault es el *Económico* de Jenofonte: Foucault leyó a Eurípides «con las gafas del muy proespartano Jenofonte», cf. «Isegoría y parresia: Foucault lector de *Ión*», *op. cit.*, p. 526, nota 15. En el mismo artículo, una interesante reflexión sobre la relación que la auto interpretación de Foucault como filósofo e intelectual tuvo en el sesgo de su lectura de la *parresía* filosófica, cf. «Isegoría y parresia: Foucault lector de *Ión*», *op. cit.*, p. 510. Moreno Pestaña profundiza en el tratamiento foucaultiano de la *parresía* en «Pericles en París», en *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 70 (2014), núm. 262, pp. 99-119.

<sup>32</sup> Foucault, M.: *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, *op. cit.*, p. 113.

<sup>33</sup> X., *Ath.*, I, 1. En la traducción de Gredos: «importantes».

<sup>34</sup> *Ibidem*, I, 2.

<sup>35</sup> *Ibidem*, I, 5.

<sup>36</sup> *Ibidem*, I, 6.

sabia, pero sí la que más le conviene. Porque el interés del pueblo no es la excelencia ni la sabiduría, sino «ser libre y mandar»<sup>37</sup>. Y más adelante, con el mismo tono, nos encontramos con estas palabras:

Por otra parte, la intemperancia de los esclavos y *metecos* en Atenas es muy grande, y ni allí está permitido pegarles ni el esclavo se apartará a tu paso. Yo te voy a explicar la causa de este mal endémico: si fuera legal que el esclavo o el meteco o el liberto fuese golpeado por una persona libre, muchas veces pegarías a un ateniense creyendo que era un esclavo. Efectivamente, allí el pueblo no viste nada mejor que los esclavos y metecos, ni son mejores en absoluto en su aspecto exterior<sup>38</sup>.

Una vez dicho esto, mitad en broma y mitad en serio, el Viejo Oligarca llegará al fondo de la cuestión: los esclavos y los extranjeros son tan respetados entre los atenienses que se les permite llevar una vida desordenada, o incluso, utilizar la igualdad de palabra («ίσηγορία»), debido al gran número de profesiones que necesitan, y también al hecho de que los esclavos son utilizados en la flota<sup>39</sup>. Este fragmento nos interesa por una razón: porque aquí, a pesar del contenido irónico, se relaciona con mucha claridad la *isegoría*, la igualdad de palabra, con el empoderamiento que los esclavos adquirieron por su participación en la flota. En realidad, el Viejo Oligarca ya había utilizado este argumento por primera vez al principio de su obra:

En primer lugar diré, pues, que allí constituye un derecho el que los pobres y el pueblo tengan más poder que los nobles y los ricos por lo siguiente: porque el pueblo es el que hace que las naves funcionen y el que rodea de fuerza a la ciudad<sup>40</sup>.

Aristóteles retomará esta relación entre el empoderamiento de los pobres y el poderío naval en la *Política*. La razón por la que el pueblo, podemos leer allí, ha incrementado su poder hasta el nivel de la democracia de su tiempo, no fueron las reformas de Solón, sino su protagonismo en el empoderamiento naval durante las guerras médicas<sup>41</sup>. Más adelante, Aristóteles lo dirá por segunda vez: «La muchedumbre que servía en las naves, al ser causante de la victoria de Salamina y, mediante ella, de la hegemonía gracias al poder sobre el mar, hizo más fuerte la democracia»<sup>42</sup>. Esta es la verdadera razón por la que el pueblo se llenó de insolencia y terminó aceptando a los malos demagogos<sup>43</sup>. «En efecto, una vez que éste tuvo fuerza, [los demócratas], halagando al pueblo como a un tirano, transformaron la constitución en la democracia actual»<sup>44</sup>. Retengamos por ahora esta relación entre igualdad de palabra, fortaleza naval y empoderamiento de los pobres que encontramos en el Viejo Oligarca y Aristóteles, y centremos nuestra atención en la última frase,

<sup>37</sup> *Ibidem*, I, 6-8.

<sup>38</sup> *Ibidem*, 10.

<sup>39</sup> X., *Ath.*, I, 10-12.

<sup>40</sup> *Ibidem*, I, 2.

<sup>41</sup> Arist., *Pol.*, 1274a 10.

<sup>42</sup> *Ibidem*, 1304a 20. Cf. Arist. *Ath.*, 27.1: «[Pericles] principalmente indujo a la ciudad hacia el poderío naval, del cual resultó que la plebe, al adquirir confianza en sí misma, acercó más a sí toda la vida política». Cf. Sinclair, R. K.: *Democracia y participación en Atenas*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, p. 107.

<sup>43</sup> Cf. Arist., *Pol.*, 1274a 10. Traduzco la forma verbal «ἐφρονηματίσθη», del verbo «φρονηματίζομαι», por «llenó de insolencia», en lugar de «adquirió confianza en sí mismo», de la traducción de Gredos.

<sup>44</sup> Arist., *Pol.*, 1274a 5.



porque en ella tenemos *in nuce* la teoría de la *parresía* «mala» de Foucault. En sus lecciones del Collège de France, Foucault la resumirá con estas palabras: la adulación al pueblo o al tirano «es la sombra misma» de la *parresía*, «su imitación turbia y mala»<sup>45</sup>. Frente al coraje de decir la verdad, tenemos el decir falaz de los demagogos, que saben que sus palabras no son ciertas, pero que las utilizan para regalar los oídos del pueblo y ganar su confianza. Foucault cita un discurso de Isócrates donde se lanza una dura recriminación contra el pueblo: «Yo sé que es difícil oponerse a vuestro pensamiento, y que, aunque estemos en una democracia, no existe *parresía* salvo aquí [en la Asamblea], para los insensatos que no piensan en vosotros y, en el teatro, para los autores de comedias»<sup>46</sup>. Esta es la *parresía* «mala», la de los aduladores que han destruido las mejores casas<sup>47</sup>, al amparo de un pueblo que solo quiere escuchar lo que le complace y expulsa a todos los que no le hablan de acuerdo a sus deseos<sup>48</sup>. Aristóteles reproduce esta idea con mucha claridad: «El demagogo es el adulador del pueblo»<sup>49</sup>. Un vínculo que dará a Platón materia suficiente para construir una teoría de la adulación en el *Gorgias* y el *Fedro*<sup>50</sup>, y que Foucault todavía podrá rastrear hasta el *Orestes* de Eurípides<sup>51</sup>. Por su interés, merece la pena que nos detengamos en el pasaje de Eurípides.

Estamos en la escena de la Asamblea donde los ciudadanos de Argos tienen que juzgar el matricidio de Orestes. Varias personas toman la palabra. Primero, Taltibio, el heraldo. Hace un discurso ambiguo. «Los heraldos –dice Eurípides– brincan siempre en pos del afortunado»<sup>52</sup>. Luego, Diomedes, el héroe de la *Iliada*, que propone el exilio. Y a continuación, un «cierto individuo de lengua desenfadada», «un intruso», «capaz de impulsar a la gente a cualquier desatino», que confiado al barullo y a la «ignorante» («κάμαθει») *parresía*, propone la pena de muerte<sup>53</sup>. El último en tomar la palabra será un hombre del que Eurípides dice que no tenía un aspecto elegante, pero que era sin duda un hombre valiente, de los que rara vez se puede encontrar frecuentando la ciudad y el círculo del ágora. Se trataba de esa clase de hombres inteligentes, íntegros y de vida irreprochable, cuya mayor afición era cultivar sus campos. Pues bien, lo que propone este personaje es que Orestes, lejos de ser condenado, debería ser premiado con una corona, porque si bien era cierto que había matado a su propia madre, no lo era menos que se trataba de una mujer perversa y sacrílega. Y este tipo de acciones, continúa, siempre tiene una consecuencia positiva: al menos, los hombres podrían marcharse tranquilamente a la guerra sin tener que preocuparse de que a sus espaldas pudiera quedar alguien que corrompiera a sus mujeres. «Y a la gente decente les pareció que tenía razón»<sup>54</sup>.

Lo interesante de este fragmento, si somos capaces de sobreponernos al espanto de su moraleja, es que vuelven a comparecer aquí las personas decentes o importantes (los «χρηστοί») que hacía las delicias del Viejo Oligarca, y una vez más, aquella ignorancia que caracterizaba al pueblo, asociada en esta ocasión con el ejercicio de

<sup>45</sup> Foucault, M: *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit., p. 308.

<sup>46</sup> Isoc, VIII, 14, Foucault, M: *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit., p. 192.

<sup>47</sup> Isoc, VIII, 4.

<sup>48</sup> Ibidem, VIII, 3.

<sup>49</sup> Arist., *Pol.*, 1313b 40. Cf. Foucault, *El coraje de la verdad*, op. cit., p. 75.

<sup>50</sup> Pl., *Grg.*, 463a y ss., *Phdr.*, 240b y ss. Cf. Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit., p. 308.

<sup>51</sup> Foucault comenta este texto en *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit., p. 176 y ss.

<sup>52</sup> E., *Or.*, 895-896.

<sup>53</sup> Ibidem, 903-917. Traduzco «κάμαθει» por «ignorante».

<sup>54</sup> Ibidem, 918-931.

la *parresía* por parte de un personaje, el «intruso», que es claramente un trasunto de los demagogos. En efecto, para disgusto de la gente decente (y de los hombres que marchan a la guerra), será el tipo de la lengua desenfadada y el decir lleno de ignorancia quién se llevará el gato al agua. Foucault tomará nota de esto. Es la *parresía amathés*, «o sea: no instruida, grosera, rústica». Es una *parresía*, añade, que «por ser *amathés*, no está pues ajustada a la verdad. No es capaz de formularse en un *logos* racional y de decir veraz»<sup>55</sup>. Lo que hace es persuadir, entusiasmar a los oyentes, imponer una decisión, pero no por decir la verdad. La *parresía* «mala» se vale de la adulación y la ignorancia. Pero una vez llegados a este punto, conviene que nos detengamos un momento. Foucault acaba de saltar de la puesta en escena de la *parresía* de Eurípides a la *parresía* a secas, y cabe preguntarse si para el resto de los atenienses la *parresía* de los demagogos estaba tan henchida de ignorancia como para Eurípides. ¿Qué deberíamos pensar del juicio de estos ciudadanos «prestos al desatino»? Al fin y al cabo, la desdichada madre de Orestes también tenía sus razones. Recordemos que todo empezó cuando su marido, el rey Agamenón, ordenó sacrificar a su propia hija para recuperar el favor de la diosa Artemisa y conseguir que los vientos le permitieran zarpar camino de Troya. No cabe duda de que muy pocos juzgarían a Clitemnestra por albergar deseos de venganza contra Agamenón, o por querer sustituirlo por una pareja que al menos no quisiera sacrificar a las hijas que le quedaban. ¿Y qué decir del agricultor de «vida intachable»? Premiar con una corona a los hijos que asesinaban a sus madres parece una ocurrencia demasiado rebuscada incluso para una moral tan machista como la de los griegos. Los ciudadanos de Argos, contra los que Eurípides cargó las tintas, quizás no fueran tan ignorantes después de todo.

#### 4. Una palabra vulgar

Foucault estableció su categorización de la *parresía* política sobre un fondo de cualidades bien precisas, pero resulta bastante problemático que estas categorías puedan encajar en el uso que los autores que él menciona hicieron de la *parresía*. No creo que cuando Demóstenes hablaba de la «buena» *parresía* se estuviera refiriendo únicamente a los momentos en los que hablar con franqueza implicara una situación de riesgo para su vida, ni creo tampoco que estaría dispuesto a reconocer que sus rivales políticos pudieran hacerlo incluso cuando las tornas habían cambiado y eran ellos los que corrían con todos los riesgos. Para los oradores como Demóstenes, como para tantos políticos de hoy en día, hablar con franqueza era siempre lo que ellos hacían, mientras que la adulación, la mentira, y las motivaciones turbias, eran algo que acostumbraban a repartir entre sus rivales políticos. La cuestión que Foucault no tiene en cuenta es que Demóstenes, Isócrates, el Pericles de Tucídides y la mayoría de los autores que él menciona eran tan aficionados a la adulación del pueblo como los demagogos que tenían enfrente. La única diferencia es que para describir lo que hacían los demás solían emplear la palabra «adulación» («κολακεία»), cargándola de toda clase de connotaciones negativas, mientras que se reservaban para lo que ellos mismos hacían una palabra con mucho más atractivo y solera: «elogio» («ἔπαινος»). Demóstenes, en realidad, no se cansa de repetir a los ciudadanos que si dejan de

<sup>55</sup> Foucault, M.: *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit., p. 179.

escuchar a los aduladores que defienden la paz, entonces se harán dignos de la misma clase de elogios que sus antepasados<sup>56</sup>. Si hacéis las contribuciones que os pido, dice Demóstenes, y salís personalmente en campaña, seréis capaces de honraros como dignos de elogio, o de elogiaros a vosotros mismos<sup>57</sup>. Y en otra parte: «Pues veis, varones atenienses, que cuanto alguna vez quisisteis todos y a continuación cada uno personalmente consideró que llevarlo a cabo era su deber, jamás nada de eso se os escapó de las manos»<sup>58</sup>. En el *Discurso sobre las agrupaciones*, Demóstenes propone un argumento paradójico para defender que se puede empezar, y no empezar, a hablar del dinero que será necesario para la guerra que se avecina. Encontramos aquí una idea que resulta interesante contrastar con el ejercicio de la *parresía* «buena» que Foucault le atribuye a Demóstenes: «Yo sostengo que no es necesario hablar ahora de dinero; pues hay una fuente de recursos, si se necesitase, abundante, honorable y justa»<sup>59</sup>. ¿Y cuál es esa fuente, que no existe ahora, pero que estará disponible si se la necesita? Una muy atractiva para los oídos del pueblo: los bolsillos de los ricos. Demóstenes continúa:

Pero los que las poseen [las riquezas] tienen tal mentalidad que, si todos los oradores trataran de atemorizarlos diciendo que está al llegar el Rey, que ya ha llegado, que no es posible que eso sea de otra manera, y además de los oradores un número igual de agoreros les recitasen oráculos, no sólo no aportarían contribuciones monetarias, sino que ni siquiera declararían o reconocerían que tienen posesiones<sup>60</sup>.

Finalmente, y para resumir, Demóstenes concluye su intervención en este punto diciéndole a los ciudadanos que no deben preocuparse por el dinero: cuando el lobo venga de verdad, los ricos lo sacarán de debajo de las piedras. Si hemos citado este pasaje es porque resulta difícil imaginar una forma mejor, y menos arriesgada, de *adular* al pueblo que la vieja costumbre de los pobres de criticar la avaricia de los ricos. Pero sería inútil esperar que Demóstenes dijera de sí mismo que en esta ocasión no estaba hablando con franqueza, aunque lo hiciera a favor de la corriente, y aunque los que de verdad corrieran con los riesgos fueran más bien los que se atrevieran a defender que los ricos no tenían por qué aflojar la bolsa. En realidad, no había una *parresía* «buena» y otra «mala». Lo que encontramos son testimonios de oradores y escritores que afirman que lo que ellos hacen es hablar con franqueza, y lo que hacen los demás, mentir con ansias de gloria. Estos testimonios muestran que la *parresía* no era una cualidad de la que podamos decir que tuviera un momento privilegiado en las situaciones de riesgo, ya que resulta bastante discutible que los mismos que apelan a ella en estos casos dejaran de pensar que la estaban utilizando cuando navegaban a favor de la corriente. El recurso a la «adulación» como marcador para distinguirla tampoco nos servirá de mucho. Lo que para unos es una forma de adulación para otros es un elogio. Hemos oído a Isócrates criticar a los atenienses por dejarse conducir por los aduladores y expulsar a la verdadera *parresía* del debate político. Pero en el famoso *Panegírico* es el propio Isócrates quien se dedica a glosar las virtudes de los atenienses hasta extremos que habrían hecho enrojecer al Viejo

<sup>56</sup> D., XV, 35; D., III, 21.

<sup>57</sup> D., II, 27 y 31.

<sup>58</sup> D., XIV, 15.

<sup>59</sup> *Ibidem*, 24.

<sup>60</sup> *Ibidem*, 25.

Oligarca. Y no creo que podamos decir de Isócrates que se considerase a sí mismo un adulator.

Pero en las lecciones del Collège de France, Foucault se vio obligado a encarar lo que constituye el problema más evidente de su recreación de la *parresía*. La cuestión, que vino planteada de la mano de un oyente<sup>61</sup>, es que las premisas de su investigación, y en particular, tras su lectura del *Ión* de Eurípides, le abocaron a la idea de que la *parresía* no era una palabra de abajo, sino «de arriba»<sup>62</sup>, todo lo contrario de lo que apuntaba la definición «canónica» de *parresía*, para la cual se trataba de un derecho del que los ciudadanos gozaban por igual, aunque fueran pobres. Foucault reconoce la dificultad. Pero para afrontarla, recurre a una distinción entre un sentido «corriente» de la palabra, que era el que podía tener para cualquier ateniense que simplemente quisiera decir que hablaba con franqueza, y otro más «técnico y preciso»<sup>63</sup>, que tenía que ver con la dirección de la ciudad, con la manera en la que el ejercicio de la palabra permite «a algunos individuos contarse entre los primeros»<sup>64</sup>. Así, la definición de la democracia que encontramos en Polibio estaría dando cuenta de dos aspectos diferentes de la igualdad de palabra: por un lado, la *isegoría*, que recogería su contenido puramente formal, y por otro, la *parresía*, en cuanto constituye la «práctica política concreta»<sup>65</sup>, una forma del decir veraz que estaba caracterizada por la cultura agonística que impregnaba toda la vida política griega, y que se manifestaba en la pugna de los oradores por conseguir, persuadiendo «a aquellos a quienes se manda», una posición de superioridad que les permitiera ocuparse de los asuntos de la ciudad<sup>66</sup>.

A pesar de que esta interpretación sacaba a la *parresía* de su curso natural, presentaba para Foucault la gran ventaja de permitirle encajar su teoría acerca de las prácticas discursivas y las relaciones de poder dentro de la democracia antigua. Los testimonios son mucho más elocuentes que los silencios, y el problema de la *parresía* democrática, no de la de arriba, sino de la de abajo, es que era una forma de veridicción (por emplear los términos de Foucault) que apenas dejaba huella, porque el lugar donde hundía sus raíces era el lenguaje popular. Por otro lado, ¿cómo compaginar con la democracia una visión de la *parresía* que convierte a la libertad de palabra en una competición para averiguar quiénes son «los primeros»? Cualquier demócrata ateniense se habría revelado ante la idea de que la igualdad democrática pudiera consistir en el derecho a sentarse en las asambleas para elegir a los que hablaban mejor. De hecho, varias fuentes nos atestiguan que un exceso de elocuencia podía resultar contraproducente. Tucídides nos dice que Antifonte, «un hombre que por su capacidad no era inferior a ninguno de los atenienses de su época y sí el mejor dotado para pensar y expresar sus ideas», se cuidaba de prodigarse en los debates públicos, «ya que resultaba sospechoso a las masas por su fama de habilidad oratoria»<sup>67</sup>. Esquines, en *Contra Timarco*, pide a los atenienses que no se dejen engañar por Demóstenes, un hombre «perito en palabras»<sup>68</sup>. Una acusación de la que

<sup>61</sup> Foucault, M: *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit., p. 197.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 122.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p.198.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p.170.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 198.

<sup>66</sup> *Ibidem*, pp. 122 y 169.

<sup>67</sup> Th., VIII, 68.1.

<sup>68</sup> «τεχνίτου λόγων». Aeschin., I, 170.

mucho tiempo después todavía Filóstrato dirá que ambos la utilizaban el uno contra el otro en su disputa personal, «no como injuria, sino como algo que desacreditaba ante los jueces»<sup>69</sup>. Y los jueces, para las personas como Platón, eran esa denostada caterva de remeros, agricultores y gente del montón que solían presentarse al sorteo de los tribunales. Por supuesto, no había juez que no supiera apreciar las sutilezas de un buen discurso, pero los atenienses no se dejaban impresionar fácilmente por ellas, ni tampoco, por el prestigio de los oradores. Tenemos muchos ejemplos que lo confirman. Temístocles, un demócrata entusiasta, y el inspirador de la estrategia de reforzamiento naval que para muchos trajo la salvación de Atenas, fue condenado al exilio sin contemplaciones. Por no hablar de Pericles, el hombre que más cerca estuvo de poder decir que tenía al pueblo en el bolsillo, sin que esto le sirviera, a pesar de todo, para sentirse completamente a salvo de la Asamblea<sup>70</sup>, o para evitar ser condenado por un tribunal popular cuando le acusaron de malversación de fondos<sup>71</sup>. La descripción de la *parresía* que hace Foucault no coincide con el escenario político de la democracia, pero sí con las aspiraciones de reforma que algunos autores como Eurípides o Isócrates dejaron caer a lo largo de sus obras, para quienes lo mejor hubiera sido reconducir la democracia a una situación donde el pueblo se dejara guiar por la «gente decente». Sin embargo, la mayoría de los atenienses pensaba de otra manera. Para ellos, esta clase de liderazgo conllevaba una corrupción de la democracia y despertaba el peligroso fantasma de la tiranía. La «palabra de arriba» era lo contrario de la *parresía* democrática. Algo que se puede deducir fácilmente de la institución del sorteo, que no hubiera tenido ningún sentido si la intención de los demócratas hubiera sido elegir a los que hablaban mejor. Puede que a Eurípides le hubiera gustado limitar el alcance de la *parresía*, pero en el *Orestes* nos deja claro que la *parresía* que de verdad campaba por Atenas era la palabra vulgar, ignorante e insensata de la gente del pueblo.

Con la ironía que le caracteriza, el Viejo Oligarca puso el dedo en la llaga al señalar que la «mejor decisión» de los atenienses fue permitir que las «personas de baja condición» pudieran hablar en las asambleas<sup>72</sup>. La palabra que utiliza es «*πονηρούς*», que añade una connotación moral a la condición social de la pobreza. Los pobres del Viejo Oligarca, para su desgracia, no solamente son pobres. Además, son mezquinos y despreciables.

Lo bueno del Viejo Oligarca es que no tenía pelos en la lengua. Recordemos su ocurrencia a propósito de la forma de vestir de los pobres. Los atenienses se visten tan mal que no pueden permitir que nadie golpee a los esclavos o los metecos cuando no se apartan del camino, porque de lo contrario, alguien podría terminar golpeando a un ateniense<sup>73</sup>. Hay en estas palabras varios aspectos importantes. Para empezar, que al Viejo Oligarca le fastidiaba no solo que los pobres se pudieran levantar en las asambleas para tomar la palabra, sino también que no se apartaran al paso de las personas decentes. Aunque dice que son los esclavos y los metecos los que deberían dar esta muestra de respeto, todo el comentario está dirigido a poner a los pobres al mismo nivel que los esclavos y los metecos: en su forma de vestir, en el conjunto

<sup>69</sup> Philost., *VS*, I, 483.

<sup>70</sup> Tucídides nos cuenta que Pericles tuvo que emplearse a fondo para sabotear la convocatoria de una asamblea que se le presentaba adversa. Cf. Th. II, 22.

<sup>71</sup> Th. II, 65. Plu., *Per.*, 32, Pl., *Grg.*, 516a.

<sup>72</sup> X., *Ath.*, I, 6.

<sup>73</sup> *Ibidem*, I, 10.

de su apariencia exterior y, finalmente, en su forma de hablar. Y esta es la segunda cuestión importante. Cuando concede a los esclavos y los metecos la *isegoría* es evidente que no se refiere al derecho a tomar la palabra en una asamblea, un derecho que los esclavos y los metecos nunca tuvieron, sino al hecho de que se les permitiera hablar con la misma libertad que a los ciudadanos libres. Pero al igual que en el caso anterior, si queremos coger la verdadera intención del Viejo Oligarca, haremos bien en darle la vuelta al asunto. Lo que le molesta no es que los esclavos y los metecos hablen como los ciudadanos libres, sino que los ciudadanos libres hablen como los esclavos y los metecos. Y esto nos lleva a la tercera cuestión. No se puede entender la *isegoría* como un derecho político abstracto. No era simplemente el derecho a la igualdad de palabra, sino el derecho a la igualdad de palabra de los de abajo. Lo que representaba en este contexto era que en la democracia la forma de hablar de los pobres tenía tanto valor como la forma de hablar de los ricos.

Aunque la palabra que utiliza aquí el Viejo Oligarca es *isegoría*, podemos comprobar en otro pasaje de Demóstenes que la *parresía* se utilizó en este mismo sentido<sup>74</sup>. En la *Tercera Filípica*, el orador arroja esta recriminación a los atenienses:

Pues haceos esta consideración: vosotros en los demás asuntos estimáis que la *parresía* debe ser tan común para todos los que habitan la ciudad, que hasta a los extranjeros y a los esclavos habéis hecho partícipes de ella, y puede verse entre vosotros muchos criados que dicen lo que quieren con mayor libertad que quienes son ciudadanos en algunas de las demás ciudades; en cambio, la habéis desterrado completamente de las deliberaciones públicas<sup>75</sup>.

Es decir, que la *parresía*, al igual que la *isegoría* en el Viejo Oligarca, ya no es el derecho a levantarse en una asamblea para tomar la palabra, sino algo que los ciudadanos comparten con los esclavos y los metecos, y esto no puede ser un derecho político, o más bien, no solo un derecho político, sino una forma de hablar, la que los pobres, los esclavos y los metecos tienen en común, que la democracia había convertido en un derecho político. Pero Foucault<sup>76</sup> se detiene en la última parte de la digresión de Demóstenes («en cambio, la habéis desterrado completamente de las deliberaciones públicas»<sup>77</sup>), y en un fragmento de la *Tercera Olintiaca* («ni siquiera es posible ante vosotros la *parresía* sobre todos los temas, sino que yo mismo me admiro de que hasta en este momento lo haya sido»<sup>78</sup>) para sacar una conclusión diferente. Su interpretación es que la *parresía*, en estos pasajes, no tiene nada que ver con la palabra de los de abajo, sino con el coraje de decir la verdad, con el valor de los de arriba para exponerse al riesgo de ser francos con los de abajo. Pero esto no consigue explicar por qué Demóstenes nos dice que los esclavos y los metecos tienen *parresía*. ¿Acaso quiere decir que los únicos que hablan con coraje

<sup>74</sup> Raaflaub afirma que la libertad de palabra, largo tiempo eclipsada por la *isegoría*, ganó una nueva prominencia al ser renombrada por la *parresía*, un término que expresaba de una manera más clara y sencilla su contenido y que se convirtió en el nuevo eslogan de la democracia (cf. *The Discovery of Freedom in Ancient Greece, Revised and Updated Edition*, University of Chicago Press, 2004, p. 225). Así, para Raaflaub, la *parresía* vino a ocupar el mismo espacio político que la *isegoría*.

<sup>75</sup> D., IX, 3. Gredos dice: «tan igualitaria», en lugar de «tan común». El original: «οὐτω κοινήν».

<sup>76</sup> Foucault, M: *El coraje de la verdad, op. cit.*, pp. 54-57.

<sup>77</sup> D., IX, 3.

<sup>78</sup> D., III, 32.



son los esclavos y los metecos? Lo dudo. Lo que está haciendo en realidad es jugar con varios sentidos de la palabra. En primer lugar, nos dice, es una forma de hablar tan corriente que los atenienses la comparten con los esclavos y los extranjeros. Y luego, escoge una cualidad de esta forma de hablar, que es la franqueza, o mucho más apropiado, la franqueza de su sencillez, para criticar el clima político que se respira en las asambleas donde las intervenciones políticas se han convertido en un ejercicio de aparato y ostentación. Recordemos el comentario de Filóstrato donde nos decía que Demóstenes y Esquines se acusaban mutuamente de su habilidad con las palabras para desacreditar al adversario ante la Asamblea. Por supuesto, de lo que trata de convencer Demóstenes con su discurso es que solo él tiene el coraje de decir la verdad, y que la gente como Esquines no son más que una panda de aduladores y mentirosos, pero la connotación de la *parresía* no es la del coraje, sino la de la sencillez o la llaneza que caracteriza a la forma de hablar del pueblo, que Demóstenes, frente al artificio de sus rivales, pretende tener el coraje de utilizar.

La *parresía* no era una palabra de arriba. Era la forma de hablar de los de abajo. Podía utilizarse, como en Demóstenes, para atraer la simpatía del pueblo y criticar la artificiosidad del discurso de los rivales. O, como en el *Orestes* de Eurípides, para suscitar el aplauso de la gente decente, donde habría que incluir, no solo a los ricos, sino también a los campesinos más conservadores, que probablemente se escandalizarían ante el relajamiento del uso del lenguaje que había traído la democracia. En el primer caso, había una connotación positiva. Demóstenes, evidentemente, no utilizaba el habla del pueblo, pero lanzaba un guiño a los que sí lo hacían, diciendo que él hablaría, a su manera, con las misma llaneza con que lo hacía el pueblo. Y en el segundo caso, implicaba una connotación negativa, donde en lugar de apelar a la sencillez o la llaneza del habla popular, se aludía a su vulgaridad, su grosería o su ignorancia. Además de las citas que hemos realizado de Demóstenes, Eurípides o el Viejo Oligarca, tenemos otros muchos ejemplos que confirman este uso. En el *Discurso sobre la paz*, Isócrates deja caer sobre los atenienses un reproche que a primera vista podría parecer que va a contrapelo de lo que dice Demóstenes, pero hay que leerlo con atención: es difícil oponerse a vuestro pensamiento, señala, aunque estemos en una democracia, porque «no existe *parresía* salvo aquí, para los insensatos que no piensan en vosotros y, en el teatro, para los autores de comedias»<sup>79</sup>. Recordemos, sin embargo, que en la acusación de Demóstenes, la *parresía* brillaba por su ausencia en las deliberaciones públicas. Pero no se trata de una contradicción. Lo que dice Demóstenes que no se puede encontrar en las deliberaciones públicas es la sencillez de la *parresía*, es decir, la franqueza de las personas que hablan sencillamente, sin artificio. Y lo que dice Isócrates es que el pueblo no se deja contradecir en las deliberaciones públicas, porque la única *parresía* que consiente es la clase de *parresía* que manifiestan los insensatos, que es la misma, aquí está la clave, que utilizan los autores de comedias.

Basta un ejemplo de Aristófanes para saber a qué se está refiriendo Isócrates. Lo sacaremos de *Las Tesmoforias*. Mnesiloco, suegro de Eurípides, se ha disfrazado de mujer con el propósito de intervenir a favor de su yerno en la conspiración que se está fraguando contra él en la asamblea de las mujeres. Pero sus comentarios a favor de Eurípides no tardan en llamar la atención. Se da la circunstancia de que las mujeres del Coro están bastante cabreadas con Eurípides por lo que cuenta de

---

<sup>79</sup> Isoc., VIII, 14.

ellas en sus tragedias (recordemos tan solo el premio de la corona que propone dar a los matricidas). Pero ¿qué es lo que ha dicho en realidad Mnesíloco? Que al fin y al cabo, Eurípides solo ha contado dos o tres fechorías *nuestras*, «cuando son infinitas las que hacemos»<sup>80</sup>. No ha dicho, por ejemplo, que tres días después de casarse (recordemos que Mnesíloco se hace pasar por una mujer), ella misma salió de casa con el pretexto de ir al retrete para acostarse con el amante que la desvirgó cuando tenía siete años. O que «nos dejamos meter candela por esclavos y mozos de cuadra a falta de otra cosa». O que «cuando jodemos sin parar durante toda la noche, masticamos ajos por la mañana», para que los maridos no sospechen al regresar de la guardia<sup>81</sup>. La Mujer 1, indignada por estas declaraciones, propone al resto de las mujeres coger un poco de ceniza para practicarle a Mnesíloco el castigo de costumbre a las adúlteras: «vamos a arrancar a ésta los pelos del chumino»<sup>82</sup>. Y aquí llega, por fin, la *parresía*. Dice Mnesíloco: «¡Por favor, no, mujeres, el chumino no! ¿Si hay *parresía* y podemos hablar cuantas ciudadanas estamos aquí, porque yo haya dicho algunas cosillas que considero justas a favor de Eurípides voy a tener que sufrir el castigo de ser depilada por vosotras?»<sup>83</sup>. No hace falta añadir más. Tenemos un juego de espejos donde la comedia de Aristófanes parodia la *parresía* de las deliberaciones públicas, e Isócrates parodia las deliberaciones públicas utilizando la *parresía* de las comedias. En ambos casos, la connotación es la misma: se trata de una palabra de los de abajo, vulgar y grosera. Es de esta forma de la *parresía* de la que Isócrates habla, y no de cualquier otra. No dice: la *parresía* solo existe en las asambleas. Lo que dice es que en las asambleas solo existe un tipo de *parresía*, que es la de «los insensatos que no piensan en vosotros», y que esta es la misma que la que utilizan los autores de comedias. Aquí se está refiriendo, sin duda, a la manera vulgar y grosera con la que pretende caracterizar, como hacen Eurípides y el Viejo Oligarca, a cierta forma de hablar del pueblo. Luego la intención de Demóstenes e Isócrates es la misma, pero cada uno de ellos la pone en práctica utilizando una connotación distinta de la palabra *parresía*. El primero, para atraerse la simpatía del pueblo, alude a la franqueza que implica hablar con la sencillez de la gente corriente. El segundo, para criticar la imposibilidad de hablar con franqueza, alude a la insensatez y grosería que caracterizan a los discursos que cosechan más aplausos en la Asamblea. Ambos están expresando el mismo reproche: solo os gusta escuchar a los mentirosos y los aduladores, y no a nosotros, que somos los que os decimos la verdad. Pero hay una diferencia. Mientras que Demóstenes se refiere más bien a los *aduladores* del tipo de Esquines, capaces de construir un discurso bien armado, probablemente Isócrates se refería a otra clase de oradores, aquellos que por su forma de hablar debían rechinarle a un oído tan sensible a la falta de elegancia como el suyo. No hace falta recordar que Isócrates se ganaba la vida escribiendo (y enseñando a escribir) buenos discursos. Pero lo que sí merece la pena mencionar es algo que Foucault parece pasar por alto: que en la democracia ateniense, una minoría de ciudadanos especializados en la política y particularmente activos en las asambleas, como Demóstenes y Esquines, tuvo que convivir con la existencia de cientos de individuos menos especializados, pero que intervenían regularmente para proponer mociones o iniciar procesos<sup>84</sup>. Es

<sup>80</sup> Ar., *Th.*, 474.

<sup>81</sup> *Ibidem*, 475 y ss.

<sup>82</sup> *Ibidem*, 537.

<sup>83</sup> *Ibidem*, 540 y ss.

<sup>84</sup> Cf. Hansen, M. H.: *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: Structure, Principles, and Ideology*,

posible que Isócrates, cuando dice que la *parresía* solo existe entre los autores de comedias y entre los que hablan como ellos en las asambleas, esté disparando contra este tipo de oradores, menos diestros en el manejo de los principios de la retórica, pero más hábiles a la hora de utilizar otra clase de recursos que conectaban mejor con la manera de ser del pueblo.

Podríamos abundar con ejemplos de otros autores<sup>85</sup>, pero los casos más significativos los volvemos a encontrar en Eurípides. Ya hemos visto que en el *Orestes* nuestro autor cargó la *parresía* con la misma connotación negativa que utilizó Isócrates. Pero en otras cuatro de sus tragedias (*Ión*, *Hipólito*, *Bacantes* y *Fenicias*) descubrimos otro tipo de connotación, completamente favorable, que cae del lado de Demóstenes<sup>86</sup>. Digamos una vez más que Demóstenes, cuando dice de sí mismo que habla con *parresía*, no está pretendiendo utilizar la forma de hablar de los de abajo, sino la misma clase de franqueza que caracteriza a la sencillez de la palabra de los de abajo. En Eurípides encontramos el mismo uso de la noción. En el *Ión* y el *Hipólito*, era el derecho político a hablar con franqueza que tienen los ciudadanos. En las *Bacantes*, ya no se alude al derecho político, sino a la franqueza que caracterizaba a este derecho, que era la franqueza de la sencillez con la que habla el pueblo (o al menos, la parte del pueblo que se merece el respeto de Eurípides). Pero veamos el último ejemplo. Las *Fenicias*:

YOCASTA: ¿Cuál es su rasgo esencial? ¿Qué es lo más duro de soportar para los desterrados?

POLINICES: Un hecho es lo más duro: el desterrado no tiene *parresía*.

YOCASTA: Eso que dices es propio de un esclavo: no decir lo que piensa.

POLINICES: Es necesario soportar la ignorancia de los poderosos.

YOCASTA: También eso es penoso, asentir a la necedad de los necios<sup>87</sup>.

Hay tres cosas interesantes en este fragmento. En primer lugar, la reaparición en la escena de la ignorancia («ἀμαθία») que tanto en el *Orestes* como en el Viejo Oligarca encontramos asociada a la palabra de los de abajo. Solo que ahora la ignorancia se encuentra asociada a los poderosos, la gente de arriba. En segundo lugar, y al revés de lo que hemos escuchado decir a Demóstenes y al Viejo Oligarca, la circunstancia de que la *parresía* ha dejado de ser lo que tienen los esclavos, porque lo propio de los esclavos es no decir lo que se piensa, y decir lo que se piensa es precisamente lo que caracteriza a la *parresía*. Y en tercer lugar, una consecuencia de todo lo anterior: el hecho de no tener *parresía*, de no poder decir lo que se piensa, hace que se deba

---

translated by J. A. Crook, London, University of Oklahoma Press, 1999, p. 271; cf. Sinclair, R. K: *Democracia y participación en Atenas*, op. cit., p. 244.

<sup>85</sup> En Isócrates podemos leer: «Por esto si razonamos bien, no imitaremos los discursos de aquellos, ni estableceremos leyes contra las mutuas injurias, mientras toleramos la *parresía* hacia los dioses» (Isoc., XI, 40). Y en Platón: «Y, encima, se es objeto de una vigilancia sospechosa en toda ocasión y a todas horas, y se tienen que oír alabanzas inapropiadas y exageradas e, incluso, reproches, que en boca de alguien sobrio ya sonarían inadmisibles y que, por supuesto, en la de un borracho ya no son sólo inadmisibles, sino desvergonzadas, al emplear una *parresía* desmesurada y desgarrada» (Pl., *Phdr.*, 240e). En ambos casos, la *parresía* aparece con la connotación de vulgaridad y grosería.

<sup>86</sup> Así, en el *Ión*: «¡Ojalá mi madre sea una mujer de Atenas! –si es que puedo expresar un deseo–. Así, tendré de mi madre *parresía*» (*Io.*, 670-672); *Hipólito*: «¡Ojalá puedan ellos, libres para hablar con *parresía* y en la flor de la edad, habitar la ciudad ilustre de Atenas, gozando de buen nombre por causa de su madre!» (*Hipp.*, 421-424); *Bacantes*: «Pero quiero escuchar antes si he de relatar con *parresía* lo ocurrido allí, o si debo replugar mi lenguaje» (*Ba.*, 668-670); y *Fenicias*: «Un hecho es lo más duro: el desterrado no tiene *parresía*» (*Ph.*, 391).

<sup>87</sup> E., *Ph.*, 390-394. En lugar de «ignorancia», Gredos traduce «ἀμαθίας» por «necedades».

soportar la ignorancia de los poderosos, y para el desterrado, el hombre que ha sido libre, no hay nada más lamentable que tener que aguantar la necedad de los necios (el texto dice, literalmente, «la insabiduría de los no sabios»: «συνασοφείν τοῖς μὴ σοφοῖς»). La importancia de este fragmento es que por primera vez nos encontramos anudadas en la *parresía* todas las connotaciones que en el *Ión*, el *Hipólito* y las *Bacantes* aparecían por separado, y que además, por la situación de contraste con los poderosos, todas estas connotaciones se encuentran asociadas con los que viven bajo su sombra. En las *Suplicantes*, Eurípides presenta a la sociedad dividida en tres clases de ciudadanos. Por un lado, los «afortunados» («ὄλβιοι»), que «son inútiles y siempre deseosos de poseer más». Por otro, los que carecen de medios de subsistencia, que «son terribles», y entregándose a la envidia, «clavan sus agujones en los ricos», engañados por las lenguas de líderes malvados. Y finalmente, la «clase media», que «salva a las ciudades», pues es la que guarda el orden que impone la ciudad<sup>88</sup>. De esta relación, podemos deducir con bastante seguridad lo que Eurípides tenía presente cuando trazó la oposición que comentamos del pasaje de las *Fenicias*. Los «afortunados» de las *Suplicantes* son los «poderosos» de las *Fenicias*. ¿Y quiénes son en las *Suplicantes* los que tienen que soportar la ignorancia de los poderosos? No pueden ser los que carecen de medios de subsistencia, es decir: los pobres. Estos, claramente, son los mismos que en el *Orestes* se dejan engañar por la otra clase de ignorancia, la del hombre de lengua desenfrenada, es decir, los demagogos. Nos queda, por tanto, la «clase media», la que «salva las ciudades» y «guarda el orden», que es la misma clase de los campesinos llenos de integridad que son aplaudidos en el *Orestes*. No podemos decir, en conclusión, que la *parresía*, en el uso que le da Eurípides en las *Fenicias*, sea la palabra de los pobres, pero sí que a pesar de todo constituye una palabra de los de abajo, de aquella parte del pueblo que vive de sus propios medios, los campesinos, y que cuando debe, es capaz de decirle a los poderosos, la gente de arriba, los ignorantes, los inútiles que solo quieren tener más, lo que piensa. La *parresía*, aquí, es el derecho político que hemos encontrado en el *Ión* y el *Hipólito*. Pero es también la transparencia que en las *Bacantes* aparece asociada a la forma de hablar del pueblo. Y es, sobre todo, una manifestación del poder que el pueblo, al menos de la parte del pueblo que considera Eurípides, realiza a través de la palabra. Un derecho político, una forma de hablar y una manifestación de poder. Tales son las tres connotaciones de la *parresía* que encontramos anudadas en las *Fenicias* de Eurípides.

## 5. La dignidad de la palabra del pueblo

Y es ahora cuando conviene que retomemos la relación entre igualdad de palabra, fortaleza naval y empoderamiento de los pobres que habíamos encontrado en la lectura cruzada del Viejo Oligarca y Aristóteles. En su aproximación a nuestro tema, Raaflaub propone establecer una línea de continuidad entre los conceptos de *isegoría* y *parresía*, que implicaría la maduración de un derecho que los ciudadanos empezaron percibiendo como una igualdad de palabra y acabaron por definir como la libertad de «decirlo todo», el derecho irrenunciable de poder decir cualquier cosa que

<sup>88</sup> E., *Supp.*, 238-246. En lugar de «afortunados», Gredos traduce «ὄλβιοι» por «potentados».

quisieran decir<sup>89</sup>. Raaflaub vincula este proceso de maduración con la polarización política que sufrió la democracia a partir de los debates que se iniciaron en la década del 440 a.C., y apunta en concreto a la ofensiva que los oponentes de la democracia o los simpatizantes de la oligarquía, como el Viejo Oligarca, hicieron para excluir a los pobres de la plenitud de derechos de la ciudadanía, con la mirada puesta, muy especialmente, en la revocación de su derecho ilimitado a la palabra. Pero ni la ofensiva de los oligarcas, ni la reacción de los pobres, constituyen una explicación de por qué la batalla se libró en el campo concreto de la *parresía*. La respuesta a esta pregunta solo puede venir de la mano de lo que nos dicen el Viejo Oligarca y Aristóteles. El empoderamiento inicial del pueblo, dice Aristóteles, por su control de los tribunales, se convirtió en insolencia por el papel que desempeñó en la flota naval durante las guerras médicas<sup>90</sup>. Y el Viejo Oligarca: si «los pobres y el pueblo» tienen «más poder que los nobles y ricos», es porque «el pueblo es el que hace que las naves funcionen y el que rodea de fuerza a la ciudad»<sup>91</sup>. Foucault tenía razón en una cosa. Cuando Polibio utilizó las palabras *isegoría* y *parresía* para retratar a la democracia estaba señalando dos cosas distintas. Al principio, fue la *isegoría*. Heródoto nos cuenta que los atenienses alcanzaron una clara superioridad cuando fueron capaces de conquistarla<sup>92</sup>. Pero después, una vez que el pueblo se hizo con los remos de la flota, y la flota se convirtió en el corazón de la hegemonía de los atenienses (con toda la épica que implicó la victoria sobre los persas), el pueblo «se llenó de insolencia», y esta insolencia de la que habla Aristóteles, y que el Viejo Oligarca termina de adornar cubriéndola de ignorancia, vulgaridad e incultura, solo puede ser de la clase de insolencia que se manifiesta en los pobres, los que no tienen nada, cuando toman conciencia de que todo lo que tienen los demás depende de ellos.

Durante generaciones, los pobres, encuadrados en las filas de los *thetes*, se habían tenido que colocar detrás de las relucientes armaduras de bronce de los hoplitas. Ahora, eran los hoplitas los que dependían de la audacia del poderío naval de los pobres. Foucault planteó la importancia que los órdenes discursivos tienen en la construcción de las relaciones de poder, a través de la organización jerárquica de la producción de sentidos posibles: «El discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse»<sup>93</sup>. Las formas de habla son parte del entramado de las relaciones de poder, ayudan a conformar los sentidos de pertenencia, y tienen un papel importante en los conflictos sociales y políticos. La producción del discurso es un campo de batalla, donde no siempre los poderosos consiguen imponer su disciplina. Los oprimidos utilizan sus prácticas comunicativas para desarrollar estrategias de poder social, y pueden convertir sus formas de habla en recursos de empoderamiento o resistencia. En el caso de los atenienses, la mayoría de los rasgos que debieron inscribirse en el contexto de estas prácticas comunicativas se han perdido para siempre. No solo el modo de pronunciar la lengua, sino aspectos como el volumen, el ritmo, las miradas, los gestos, o la posición de los cuerpos. Pero no es aventurado suponer que el punto de inflexión entre la *isegoría* y la *parresía* debió ser directamente proporcional al cambio en el

<sup>89</sup> Raaflaub, K.: *The Discovery of Freedom in Ancient Greece*, op. cit., 221-225.

<sup>90</sup> Arist., *Pol.*, 1274a 10.

<sup>91</sup> X., *Ath.*, I, 2.

<sup>92</sup> Hdt., V, 78.

<sup>93</sup> Foucault, M.: *El orden del discurso*, Buenos Aires, Fabula Tusquets eds., 2004, p. 15.



tono de voz con el que un remero se dirigía a un hoplita. Normalmente, la persona que empieza a levantar la voz, porque toma conciencia de su valía, es la misma clase de persona que deja de apartarse del camino cuando se cruza con la gente importante<sup>94</sup>. Y ya sabemos por el Viejo Oligarca que esto era precisamente lo que empezaron a hacer los pobres, desde que pusieron en marcha la flota y rodearon de fuerza la ciudad. Hemos conservado una información muy elocuente: los atenienses bautizaron a una de sus trirremes con el nombre de *Parresía*<sup>95</sup>. Es difícil imaginar que aquellos remeros llenos de insolencia de los que nos habla Aristóteles, aceptaran llamar a uno de sus barcos de guerra con una palabra que aludiera a lo valientes que eran los ricos cuando criticaban a los pobres, o a las retorcidas intenciones de los demagogos cuando adulaban al pueblo. Lo más probable es que pensarán que esa palabra era su propia palabra, la palabra vulgar y corriente de los que ponían en marcha la flota. Cuando sus enemigos notaran su presencia, lo primero que verían sería la palabra del pueblo.

No es posible comprender la significación que la *parresía* tuvo entre los griegos si no recuperamos este fondo popular. En Demóstenes, por ejemplo, si nos limitamos a traducirla por «franqueza», se nos escapará que la intención de Demóstenes no era referirse a cualquier clase de franqueza, sino a la sencilla franqueza con la que se expresa el pueblo. Por eso, en otras partes, como en el *Orestes* de Eurípides, o en el *Discurso sobre la paz* de Isócrates, esta franqueza es un sinónimo de vulgaridad. Lo que resulta vulgar no es la franqueza, sino la forma de hablar del pueblo. Demóstenes la retrata como una virtud. Pero donde él aprecia sencillez, Isócrates encuentra ramplonería. La *parresía* nace en la boca de los pobres, y viste la misma ropa que los esclavos. Era la palabra de los de abajo, de esa chusma que escandalizaba a la gente de arriba y que, sin embargo, tenía en sus manos el destino de la ciudad. La institución de la *parresía* fue una consecuencia del empoderamiento de los pobres. Nada describe mejor el estado de frustración que este acontecimiento produjo entre la gente decente que estas palabras del Viejo Oligarca: «El pueblo considera positivo cobrar dinero por cantar, correr, danzar y andar en las naves para tener dinero él mismo y que los ricos se empobrezcan»<sup>96</sup>. Ya se sabe que para los ricos, la peor pesadilla es un pueblo cantarín, alborotador y danzarín, aunque sea por el derroche de horas de trabajo que necesariamente producen estas actividades tan poco edificantes. Pero una cosa es que los pobres se dediquen a holgazanear en los días de fiesta, y otra muy distinta que cobren por hacerlo. Lo primero, es un fastidio. Lo segundo, el mundo al revés. Los pobres se enriquecen, mientras los ricos se empobrecen. Claro que en el fondo, el Viejo Oligarca no se engañaba. Sabía perfectamente que la parte importante de la frase era que el pueblo andaba por las naves, y que esta era la verdadera razón, y no cantar, correr o danzar, por la que cobraba dinero. El verdadero motivo de su

<sup>94</sup> Para Carter, la *parresía* fue más un atributo de los ciudadanos que un derecho inalienable, y lo que caracterizaba a este atributo fue, precisamente, la confianza para hablar («confidence to speak»). Pero Carter se refiere solo a la confianza en uno mismo («self-confidence»), mientras que lo realmente significativo de la *parresía* fue que esta confianza estaba vinculada a la forma de hablar, y en concreto, a la forma de hablar del pueblo (cf. Carter, D. M.: «Citizen attribute, negative right: a conceptual difference between ancient and modern ideas of freedom of speech», en I. Sluiter & R. M. Rosen, (eds.): *Free Speech in Classical Antiquity*, op. cit., pp. 197-220).

<sup>95</sup> Hansen, M. H.: *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: Structure, Principles, and Ideology*, op. cit., p. 83.

<sup>96</sup> X., *Ath.*, I, 13.



insolencia. La causa por la que tenía más poder que los nobles y los ricos. Describir, por tanto, la *parresía* como el «derecho a decirlo todo», o a «decir cualquier cosa que se quisiera decir», no es suficiente, porque este derecho hundía sus raíces en el empoderamiento de la palabra de los de abajo. Para la gente decente, la palabra de los pobres siguió constituyendo un despliegue de ignorancia, grosería y vulgaridad. Pero para los pobres, la dignificación de su palabra terminó convirtiéndose en el emblema de la democracia. Josiah Ober ha señalado la importancia que la dignidad tuvo en la institución de la democracia antigua<sup>97</sup>. La *parresía* representó la consumación de esta dignidad a través de la dignificación de la palabra del pueblo. No era solo un derecho. Era una dignidad, que implicaba tanto a la dignidad de la forma de hablar del pueblo, como a la dignidad del pueblo para hablar de cualquier cosa. Es así como podemos comprender la doble referencia a la *isegoría* y a la *parresía* que encontramos en Polibio. La *isegoría* había servido para garantizar la igualdad de palabra, pero fue la *parresía* lo que instituyó el valor de la palabra del pueblo. Ya no se trataba solo de que los pobres tuvieran el derecho a hablar en las asambleas, sino de que sus palabras debían de ser atendidas con la misma dignidad que se prestaba a las palabras de los ricos. Los partidarios de la oligarquía lo consideraron un insulto. Los demócratas, un derecho que defendieron con uñas y dientes.

## 6. Referencias bibliográficas

### *Fuentes antiguas y traducciones modernas*

- Aristófanes: *Comedias III*, introducciones, traducción y notas de Luis M. Macía Aparicio, Madrid, Gredos, 2007.
- Aristóteles: *Política*, introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés, Madrid, Gredos, 1988.
- Aristóteles: *Ética Nicomaquea. Ética Eudemia*, introducción por Emilio Lledó Iñigo, traducción y notas por Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1985.
- Aristóteles: *Constitución de los atenienses*, introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés, Madrid, Gredos, 1984.
- Demóstenes: *Discursos políticos I*, introducción, traducción y notas de A. López Eire, Madrid, Gredos, 1980;
- Demóstenes: *Discursos políticos II*, introducción, traducción y notas de A. López Eire, Madrid, Gredos, 1985.
- Esquines: *Discursos. Testimonios y cartas*, introducciones, traducción y notas de José María Lucas de Dios, Madrid, Gredos, 2002.
- Eurípides: *Tragedias I*, introducción, traducción y notas de Alberto Medina González y Juan Antonio López Férez, Madrid, Gredos, 1977.
- Eurípides: *Tragedias II*, introducción, traducción y notas de José Luis Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1978.
- Eurípides: *Tragedias III*, introducciones, traducción y notas de Carlos García Gual, Luis Alberto de Cuenca y Prado, Madrid, Gredos, 1979.

<sup>97</sup> Ober, J.: «Democracy's Dignity», en *American Political Science Review*, Vol. 106, nº 4, noviembre, 2012, pp. 827-846.

- Filóstrato: *Vida de los sofistas*, introducción, traducción y notas de María Concepción Giner Soria, Madrid, Gredos, 1999.
- Heródoto: *Historia*, introducción de Francisco R. Adrados, traducción y notas de Carlos Schrader, Madrid, Gredos, 1977-1989, 5 vols.
- Isócrates: *Discursos*, introducción general de Juan Signes Codoñer, traducción de Juan Manuel Guzmán Hermida, Madrid, Gredos, 1982.
- Platon: *Diálogos II*, traducciones, introducciones y notas por J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri y J. L. Calvo, Madrid, Gredos, 1983.
- Platon: *Phaedrus, Platonis Opera*, ed. John Burnet, Oxford, Oxford University Press, 1903 (*Diálogos III*, traducciones, introducciones y notas por C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Iñigo, Madrid, Gredos, 1988).
- Platon: *Menexenus, Platonis Opera, op. cit. (Diálogos II, op. cit.)*.
- Plutarco: *Vidas paralelas II*, introducción, traducción y notas por Aurelio Pérez Jiménez, Madrid, Gredos, 2008.
- Plutarco: *Vidas paralelas VII*, introducción, traducción y notas de Juan Pablo Sánchez Hernández y Marta González González, Madrid, Gredos, 2009.
- Polibio: *Historias. Libros I-IV*, introducción de A. Díaz Tejera, traducción y notas de Manuel Balasch Recort, Madrid, Gredos, 1981.
- Pseudo Jenofonte: *La República de los atenienses*, introducción, traducción y notas de Orlando Guntiñas Tuñón, Madrid, Gredos, 1984.
- Tucidides: *Historia de la Guerra del Peloponeso*, introducción general de Julio Calonge Ruiz, traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch, Madrid, Gredos, 1990-1992, 4 vols.

#### *Fuentes secundarias*

- Canfora, L.: *El mundo de Atenas*, Barcelona, Anagrama, 2014.
- Carter, D. M.: «Citizen attribute, negative right: a conceptual difference between ancient and modern ideas of freedom of speech», en I. Sluiter & R. M. Rosen (eds.), *Free Speech in Classical Antiquity*, Leiden, Brill, 2004, pp. 197-220.
- Fornet-Betancourt, R., Becker H. y Gómez-Muller, A.: «La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad (entrevista a Michel Foucault)», en M. Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, Madrid, Ediciones la Piqueta, 1994, pp. 105-142.
- Foucault, M.: *El orden del discurso*, Buenos Aires, Fabula Tusquets eds., 2004.
- Foucault, M.: *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Foucault, M.: *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Foucault, M.: *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Foucault, M.: *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Buenos Aires-Barcelona-México, Ed. Paidós/I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 2004.
- Hansen, M. H.: *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: Structure, Principles, and Ideology*, translated by J. A. Crook, London, University of Oklahoma Press, 1999.
- Happe, K. E.: «Parrhêsia, Biopolitics, and Occupy», en *Philosophy & Rhetoric*, vol. 48, nº 2 (2015), pp. 211-223.
- Liddell, H. G. y Scott, R.: *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones, with the assistance of Roderick McKenzie, 9ª Edición, Oxford, Clarendon Press, 1940.

- Marzocca, O.: «Philosophical *Parrêsia* and Transpolitical Freedom», en *Foucault Studies*, nº 15, pp. 129-147, February 2013. doi: <http://dx.doi.org/10.22439/fs.v0i15.3994>
- Moreno Pestaña, J. L.: «Isegoría y parrésia: Foucault lector de *Ión*», en *Isegoría*, nº 49, julio-diciembre, 2013, pp. 509-532. doi: <http://dx.doi.org/10.3989/isegoria.2013.049.08>
- Moreno Pestaña, J. L.: «Pericles en París», en *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 70 (2014), núm. 262, pp. 99-119. doi: <https://doi.org/10.14422/pen.v70.i262.y2014.006>
- Mulhern, J. J.: «Παρησία in Aristotle», en Sluiter I. & Rosen, R. M. (eds.): *Free Speech in Classical Antiquity*, Leiden, Brill, 2004, pp. 313-339.
- Ober, J.: «Democracy's Dignity», en *American Political Science Review*, Vol. 106, nº 4, noviembre, 2012, pp. 827-846. doi: <https://doi.org/10.1017/S000305541200038X>
- Raaflaub, K.: *The Discovery of Freedom in Ancient Greece, Revised and Updated Edition*, University of Chicago Press, 2004.
- Rhodes, P. J.: *The Athenian Boule* (Thesis submitted for the Degree of D.), University of Oxford, Wadham and Merton Colleges, 1968.
- Sinclair, R. K.: *Democracia y participación en Atenas*, Madrid, Alianza Editorial, 1999.
- Sluiter, I. & Rosen, R. M. (eds.): *Free Speech in Classical Antiquity*, Leiden, Brill, 2004.