

lo que quieren decir libremente, usando la parresía para confesar que no han hecho o realizado nada muy importante, glorioso o especial en sus propias vidas. Y ellos hacen esta confesión a otros dos ciudadanos más viejos, Laques y Nicias (ambos generales bastante famosos) con la esperanza de que ellos, también, hablarán abierta y francamente, puesto que son lo bastante viejos, lo bastante influyentes y lo bastante gloriosos para ser francos y no esconder lo que verdaderamente piensan. Pero este pasaje (178a5) no es el principal que quisiera citar puesto que aquí se emplea la parresía en su sentido cotidiano y no es una instancia de parresía socrática.

Desde un punto de vista estrictamente teórico, el diálogo es un fracaso porque nadie en él es capaz de dar una definición racional, verdadera y satisfactoria de “coraje”, que es el tópico de la obra. Pero pese al hecho de que incluso Sócrates no es capaz de dar tal definición, al final del diálogo, Nicias, Laques, Lisímaco y Melesias concuerdan en que Sócrates sería el mejor maestro para sus hijos. Y entonces Lisímaco y Melesias le piden que adopte este papel. Sócrates acepta, diciendo que todos tendrían que ocuparse de sí mismos y de sus hijos (201b4). Y aquí ustedes encuentran una noción que, como algunos de ustedes saben, me gusta mucho: el concepto de “*epimeleia heautoû*”, “el cuidado de sí”. Tenemos, entonces, pienso, un visible movimiento a lo largo de este diálogo de la figura parresiástica de Sócrates al cuidado de sí.

Antes de que leamos los pasajes específicos del texto que querría citar, necesitamos, sin embargo, recordar la situación del comienzo del diálogo. Pero dado que el *Laques* es muy complejo y entretrejado, lo haré sólo breve y esquemáticamente.

Dos hombres más jóvenes, Lisímaco y Melesias, están preocupados por la clase de educación que tienen que darles a sus hijos. Ambos pertenecen a eminentes familias atenienses; Lisímaco es el hijo de Arístides “el Justo” y Melesias es el hijo de Tucídides, el joven. Pero pese a que sus propios padres fueron ilustres en sus días, Lisímaco y Melesias no han realizado nada muy especial: ninguna campaña militar importante, ningún papel significativo en la vida política. Usan la parresía para admitir esto públicamente.

Y también se han planteado a sí mismos la pregunta “¿cómo es que de tan buen *genos* [γένος], de tan buen reservorio, de tan noble familia, eran ambos incapaces de distinguirse ellos mismos? Claramente, como muestra su propia experiencia, el tener un elevado origen y el pertenecer a una noble casa ateniense no son suficientes para dotar a alguien con la aptitud y la capacidad de asumir una posición o papel prominente en la ciudad. Caen en cuenta de que se necesita algo más, a saber, educación.

Pero, ¿qué clase de educación? Cuando consideramos que la fecha dramática del *Laques* es alrededor del fin del siglo V, tiempo en el que una gran cantidad de individuos —la mayoría de ellos presentándose como sofistas— argumentaban que podían proporcionar a la gente joven una buena educación, podemos reconocer aquí una problemática común a muchos de los diálogos platónicos. Las técnicas educativas preponderantes en ese tiempo a menudo tenían en cuenta distintos aspectos de la educación, por ejemplo, la retórica (enseñar cómo dirigirse a un tribunal o una asamblea política), varias técnicas sofisticadas y, ocasionalmente, la educación y el entrenamiento militar. En Atenas en ese tiempo había incluso un problema más importante que se debatía concerniente a la mejor manera de educar y entrenar a los soldados de infantería —quienes eran ampliamente inferiores a los hoplitas espartanos—. Y todas las preocupaciones políticas, sociales e institucionales acerca de la educación que constituyen el contexto general de este diálogo están relacionadas con el problema de la parresía. En el campo político vimos que había una necesidad del parresiasta que podía decir la verdad acerca de las instituciones y decisiones políticas, y el problema era saber cómo reconocer a alguien como tal. De esta forma básica, el mismo problema ahora reaparece en el campo de la educación. Porque si ustedes mismos no están bien educados, ¿cómo pueden decidir qué constituye una buena educación? Y si la gente tiene que ser educada, debe recibir la verdad de un maestro competente. Pero, ¿cómo podemos distinguir a los buenos maestros que dicen la verdad de los malos o inesenciales?

Es con el fin de ayudarlos a llegar a tal decisión que Lisímaco

y Melesias le piden a Nicias y Laques que presencien el desempeño de Estesilao, un hombre que asevera ser un maestro de *hoplomajía* [ὀπλομαχία] o el arte de luchar con armas pesadas. Este maestro es un atleta, técnico, actor y artista. Lo que significa que aunque es muy hábil con las armas pesadas, no usa su habilidad para luchar realmente contra el enemigo sino sólo para hacer plata dando exhibiciones públicas y enseñando a los jóvenes. El hombre es una suerte de sofista de las artes marciales. Después de ver su habilidad demostrada en la exhibición pública, sin embargo, ni Lisímaco ni Melesias son capaces de decidir si esa clase de habilidad en la lucha constituiría parte de una buena educación. Por eso se dirigen a figuras bien conocidas en su época, Nicias y Laques, y les piden su consejo (178a-181d).

Nicias es un general militarmente experimentado que tuvo varias victorias en el campo de batalla y fue un importante líder político. Laques es también un respetado general, aunque no juega un papel importante en la política ateniense. Ambos dan su opinión acerca de la demostración de Estesilao y concluyen que están en completo desacuerdo respecto del valor de esta habilidad militar. Nicias piensa que este técnico militar lo ha hecho bien y que su habilidad puede ser capaz de suministrar a los jóvenes una buena educación militar (181e-182d). Laques no está de acuerdo y argumenta que los espartanos —que son los mejores soldados de Grecia— nunca han recurrido a tales maestros.

Aun más, piensa que Estesilao no es un soldado dado que no ha obtenido ninguna victoria en batalla realmente (182d-184c). A través de este desacuerdo vemos que no solamente los ciudadanos ordinarios sin cualidades especiales son incapaces de decidir cuál es la mejor clase de educación y quién es idóneo para enseñar habilidades valiosas de aprender, sino que incluso aquellos que tienen larga experiencia militar y política, como Nicias y Laques, no pueden llegar a una decisión unánime.

Al final, sin embargo, ambos, Nicias y Laques, concuerdan en que pese a sus respectivas famas, su papel importante en los asuntos atenienses, su edad, su experiencia, etc. se dirigirán a Só-

crates —que ha estado allí todo el tiempo— para ver qué piensa. Y después de que Sócrates les recuerda que la educación concierne al cuidado del alma (185d-e), Nicias explica por qué él consiente en que su alma sea “puesta a prueba” por Sócrates, i.e., por qué quiere jugar el juego parresiástico de Sócrates. Y esta explicación de Nicias es, pienso, un retrato de Sócrates en tanto parresiasta:

NICIAS: Me parece que ignoras que, si uno se halla muy cerca de Sócrates en una discusión o se le aproxima dialogando con él, le es forzoso, aun si se empezó a dialogar sobre cualquier otra cosa, no despegarse, arrastrado por él en el diálogo, hasta conseguir que dé explicación de sí mismo, sobre su modo actual de vida y el que ha llevado en su pasado. Y una vez que han caído en eso, Sócrates no lo dejará hasta que lo sopesen bien y suficientemente todo. Yo estoy acostumbrado a éste; sé que hay que soportarle estas cosas, como también que estoy a punto ya de sufrir tal experiencia personal. Pero me alegro, Lisímaco, de estar en contacto con este hombre, y no creo que sea nada malo recordar lo que no hemos hecho bien o lo que no hacemos; más bien creo que para la vida posterior está forzosamente mejor predispuesto el que no huye de tal experiencia, sino el que la enfrenta voluntariamente y, según el precepto de Solón, está deseoso de aprender mientras viva, y no cree que la vejez por sí sola aporte sentido común. Para mí no resulta nada insólito ni desagradable exponerme a las pruebas de Sócrates, sino que desde hace tiempo sabía que, estando presente Sócrates, la charla no sería sobre los muchachos sino sobre nosotros mismos. Como os digo, por mi parte no hay inconveniente en colokuar con Sócrates tal como él lo prefiera. Mira qué opina este Laques acerca del tema.<sup>71</sup>

El discurso de Nicias describe el juego parresiástico de Sócrates desde el punto de vista de alguien que es “puesto a prueba”. Pero, a diferencia del parresiasta que se dirige al *demos* en la asamblea, por ejemplo, aquí tenemos un juego parresiástico que requiere una relación personal, cara a cara. De tal manera que el comienzo de la cita dice: “quienquiera llega a estar en estrecho contacto con Sócrates y haya tenido alguna charla con él cara a

cara..." (187e). El interlocutor de Sócrates debe estar en contacto con él, estableciendo alguna proximidad con él con el fin de jugar el juego parresiástico. Éste es el primer punto.

Segundo, en esta relación con Sócrates, quien escucha es guiado por el discurso de Sócrates. La pasividad del escucha de Sócrates, sin embargo, no es la misma clase de pasividad que la de quien escucha en la asamblea. La pasividad de un interlocutor en el juego parresiástico consiste en ser persuadido por lo que escucha. Aquí, el que escucha es conducido por el logos socrático a un "dar cuenta", "*didonai logon*" [διδόναι λόγον], de sí mismo, "de la manera en que pasa sus días y de la clase de vida que ha vivido hasta aquí" (187e-188a). Porque estamos inclinados a leer tales textos a través de los anteojos de nuestra cultura cristiana, es posible interpretar esta descripción del juego socrático como una práctica en la cual el que es guiado por el discurso de Sócrates debe dar una descripción autobiográfica de su vida, o una confesión de sus faltas. Pero tal interpretación puede hacer perder el significado real del texto. Porque cuando comparamos este pasaje con similares descripciones del método de examen de Sócrates —como en la *Apolo-gía*, el *Alcibíades mayor*, o el *Gorgias*, donde también encontramos la idea de que el ser conducido por el logos de Sócrates es "dar cuenta" de uno mismo— vemos muy claramente que está involucrada una autobiografía no confesional. En los retratos de Platón o de Jenofonte, nunca vemos a Sócrates requiriendo un examen de conciencia o una confesión de pecados. Aquí, dar cuenta de su vida, su *bíos*, incluso, no es dar una narración de los acontecimientos históricos que han tenido lugar en nuestra vida, sino más bien demostrar que uno es capaz de mostrar que hay una relación entre el discurso racional, el logos, que uno es capaz de usar, y la manera en que se vive. Sócrates está preguntando acerca del modo en que el logos da forma a un estilo de vida personal; porque está interesado en descubrir si hay una relación armónica entre los dos. Más tarde, en este mismo diálogo (190d-194b), por ejemplo, cuando Sócrates le pide a Laques que le dé las razones de su coraje, no quiere una narración de las hazañas de Laques en la

guerra del Peloponeso, sino que Laques intente develar el logos que da forma racional, inteligible, a su coraje. El papel de Sócrates, entonces, es pedir una rendición de cuentas<sup>72</sup> de la vida de una persona.

Este papel está caracterizado en el texto como el de un "básanos" [βασανος] o "piedra de toque", que prueba el grado de acuerdo entre la vida de una persona y su principio de inteligibilidad o logos: "...Sócrates nunca dejará ir (a su interlocutor) antes de que completa y adecuadamente lo sopesé todo" [πρὶν ἂν βασανίσῃ ταῦτα εὖ τε καὶ καλῶς ἅπαντα] (188a). La palabra griega "básanos" se refiere a una "piedra de toque", i.e., una piedra negra que es usada para probar la autenticidad del oro al examinar la raya dejada sobre la piedra cuando es "tocada" por el oro en cuestión. De manera similar, el papel "basánico" de Sócrates le permite determinar la verdadera naturaleza de la relación entre logos y bíos de aquellos que están en contacto con él.<sup>73</sup>

Luego, en la segunda parte de esta cita, Nicias explica que como resultado del examen de Sócrates uno se vuelve deseoso de preocuparse de la manera en que vive el resto de su vida, queriendo ahora vivir de la mejor manera posible; y esta voluntad toma la forma de un celo por aprender y educarse a sí mismo no importa qué edad tenga uno.

El discurso de Laques, que sigue inmediatamente, describe el juego parresiástico de Sócrates desde la perspectiva de alguien que es examinado por Sócrates en su papel de piedra de toque. Porque el problema se origina en saber cómo podemos estar seguros de que Sócrates mismo es un buen básanos para probar la relación entre logos y bíos en la vida de quien lo escucha.

LAQUES: Mi posición, Nicias, sobre los coloquios es sencilla. O, si lo prefieres, no sencilla, sino doble. Desde luego, a unos puedo parecerles amigo de los razonamientos y a otros, enemigo. Cuando oigo dialogar acerca de la virtud o sobre algún tipo de sabiduría a un hombre que es verdaderamente un hombre y digno de las palabras que dice, me complace extraordinariamente al contemplar al que habla y lo que habla en

recíproca conveniencia y armonía. Y me parece, en definitiva, que el hombre de tal clase es un músico que ha conseguido la más bella armonía, no en la lira ni en instrumentos de juego, sino al armonizar en la vida real su propio vivir con sus palabras y hechos, sencillamente, al modo dorio y no al jonio, pienso, y, desde luego, no al frigio ni al lidio, pues aquél es el único tipo de armonía griego. Así que un tal orador hace que me regocije y que pueda parecerle a cualquiera que soy amigo de los discursos. Tan animosamente recojo sus palabras. Pero el que obra al contrario me fastidia, tanto más cuanto mejor parece hablar, y hace que yo parezca enemigo de las palabras.

Yo no tengo experiencia de los parlamentos de Sócrates, pero ya antes, como se ha visto, he tenido conocimiento de sus hechos, y en tal terreno lo encontré digno de bellas palabras y lleno de sinceridad. Si eso es así, le doy mi consentimiento, y de muy buen grado me dejaré examinar por él, y no me pesará aprender...<sup>74</sup>

Como pueden ver, este discurso, en parte, plantea la cuestión de cómo determinar los criterios visibles, las cualidades personales que ameritan a Sócrates para asumir el papel de *básanos* de la vida de otra gente. Por la información dada al comienzo del *Laques* hemos sabido que en la fecha dramática del diálogo, Sócrates no es muy conocido, que no es considerado un ciudadano eminente, que es más joven que Nicias y Laques y que no tiene habilidades especiales en el campo del entrenamiento militar —con esta excepción: exhibió una gran valentía en la batalla de Delio<sup>75</sup>, donde Laques era el comandante general—. ¿Por qué, entonces, se deberían someter dos generales más viejos al examen socrático? Laques, que no está interesado en discusiones filosóficas o políticas, y quien prefiere las acciones a las palabras, a lo largo de este diálogo (en contraste con Nicias), da la respuesta. Porque dice que hay una relación armónica entre lo que Sócrates dice y lo que Sócrates hace, entre sus palabras (*logoi*) y sus acciones (*erga*). En consecuencia, no sólo Sócrates es él mismo capaz de dar cuenta de su propia vida, sino que tal acuerdo es ya visible en su comportamiento en tanto no hay la más leve discrepancia entre lo que dice y lo que hace. Es

un “*mousikós aner*” [μουσικὸς ἀνὴρ]. En la cultura griega, y en la mayoría de los otros diálogos platónicos, “*mousikós aner*” denota a una persona consagrada a las Musas —una persona culta en las artes liberales—. Aquí la frase se refiere a alguien que exhibe una clase de armonía ontológica donde *logos* y *bíos* de tal persona están en un acuerdo armónico. Y esta relación armónica es, además, una armonía dórica.

Como ustedes saben, había cuatro clases de armonía griega: el modo lidio que le disgusta a Platón porque es muy solemne; el modo frigio que Platón asocia con las pasiones; el modo jónico que es demasiado suave y afeminado, y el modo dorio que es valiente.

La armonía entre palabra y acción en la vida de Sócrates es doria, y se manifestó en la valentía que demostró en Delio. Este acuerdo armónico es lo que distingue a Sócrates de un sofista: el sofista puede dar muy adecuados y hermosos discursos sobre la valentía, pero no es valiente él mismo. Este acuerdo es también la razón por la cual Laques puede decir de Sócrates: “Lo encontré digno de bellas palabras y lleno de sinceridad” [λόγον καὶ πάσης παρρησίας]<sup>76</sup>. Sócrates es capaz de usar el discurso racional, valioso éticamente, adecuado y bello; pero, a diferencia del sofista, puede usar la parresía y hablar libremente porque lo que dice acuerda exactamente con lo que hace. Por eso Sócrates —quien es verdaderamente libre y valiente— puede, por lo tanto, funcionar como figura parresiástica.

Tal como fue el caso en el campo político, la figura parresiástica de Sócrates también da a conocer la verdad al hablar, es valiente en su vida y en su discurso, y confronta la opinión de su interlocutor de un modo crítico. Pero la parresía socrática difiere de la parresía política en un cierto número de rasgos. Aparece en una relación personal entre dos seres humanos, y no en la relación parresiástica con el *demos* o el rey. Y, además de la relación que observamos entre *logos*, verdad y valentía en la parresía política, con Sócrates emerge un nuevo elemento, a saber, *bíos*. *Bíos* es el foco de la parresía socrática.

Del lado de Sócrates o del filósofo, la relación *bíos-logos* es una

la educación moral del rey. Y el tipo socrático de parresía tuvo una larga tradición entre los cínicos y otras escuelas socráticas. De este modo las divisiones eran casi contemporáneas cuando aparecieron, pero el destino histórico de las tres no es el mismo.

En Platón y en lo que sabemos de Sócrates por Platón, un problema mayor concierne al intento de determinar cómo hacer para que la parresía política, que involucra al *logos*, la verdad y el *nomos*, coincida con la parresía ética que involucra al *logos*, la verdad y el *bíos*. ¿Cómo pueden la verdad filosófica y la virtud moral relacionarse con la ciudad mediante el *nomos*? Ustedes ven esta cuestión en la *Apología*, el *Critón*, la *República*, y en las *Leyes*. Hay un texto muy interesante en las *Leyes*, por ejemplo, donde Platón dice que incluso en la ciudad gobernada por buenas leyes hay todavía necesidad de alguien que quiera usar la parresía para decir a los ciudadanos qué conducta moral deben observar<sup>79</sup>. Platón distingue entre los guardianes de las leyes y el parresiasta, quien no monitorea la aplicación de las leyes, sino que, como Sócrates, dice la verdad acerca del bien de la ciudad y da consejos desde un punto de vista ético, filosófico. Y, hasta donde yo sé, es el único texto de Platón donde quien usa la parresía es una suerte de figura política en el campo de la ley.

En la tradición cínica —que también deriva de Sócrates— la problemática relación entre *nomos* y *bíos* se volverá directamente una oposición. Porque en esta tradición, el filósofo cínico es considerado el único capaz de asumir el papel de parresiasta. Y, como veremos en el caso de Diógenes, debe adoptar una actitud permanentemente negativa y crítica hacia cualquier clase de institución política y hacia cualquier clase de *nomos*.

Ustedes recordarán que la última vez que nos encontramos analizamos algunos textos del *Laques* de Platón donde vimos la emergencia, con Sócrates, de una nueva parresía “filosófica” muy diferente de las formas previas que examinamos.<sup>80</sup> En el *Laques* teníamos un juego con cinco jugadores principales. Dos de ellos,

Lisímaco y Melesias, eran ciudadanos atenienses aristocráticos de noble estirpe incapaces de asumir un papel parresiástico, porque no sabían cómo educar a sus propios hijos; Laques y Nicias, a su vez, estaban obligados a pedir la ayuda de Sócrates, quien aparecía como la figura parresiástica real. Así que podemos ver en estos movimientos de transición un desplazamiento sucesivo del papel parresiástico del aristócrata ateniense y el líder político —quienes anteriormente poseían tal papel— al filósofo, Sócrates. Tomando al *Laques* como punto de partida, podemos ahora observar en la cultura greco-romana el surgimiento y desarrollo de esta nueva clase de parresía que, pienso, puede ser caracterizada como sigue:

Primero, esta parresía es filosófica y había sido puesta en práctica durante siglos por los filósofos. Efectivamente, una gran parte de la actividad filosófica que se dio en la cultura greco-romana requería jugar ciertos juegos parresiásticos. Muy esquemáticamente, pienso que este papel filosófico involucra tres tipos de actividad parresiástica, todas ellas relacionadas unas con otras. 1) En tanto el filósofo tenía que descubrir y enseñar ciertas verdades acerca del mundo, la naturaleza, etc., asumió un papel epistémico. 2) Tomar una posición con respecto a la ciudad, las leyes, las instituciones políticas, etc., requirió, por añadidura, un papel político. 3) Y la actividad parresiástica también intentó elaborar la naturaleza de las relaciones entre la verdad y el estilo de vida propio, o entre la verdad y una ética y estética de sí mismo. La parresía tal como aparece en el campo de la actividad filosófica en la cultura greco-romana no es primariamente un concepto o un tema sino una práctica que trata de dar forma a las relaciones específicas que los individuos tienen con ellos mismos. Y pienso que nuestra propia subjetividad moral está enraizada, por lo menos en parte, en estas prácticas. Más precisamente, pienso que el criterio decisivo que identifica al parresiasta no va a ser encontrado en su nacimiento, ni en su ciudadanía, ni en su competencia intelectual, sino en la armonía que existe entre *logos* y *bíos*.

Segundo, el blanco de esta nueva parresía no es persuadir

a la asamblea sino convencer a alguien de que debe ocuparse de sí mismo y de los otros; y esto quiere decir que debe cambiar su vida. Este tema de cambiar la vida de uno, de la conversión, se vuelve más importante desde el siglo IV a.C. hasta comienzos de la cristiandad. Es esencial para las prácticas parresiásticas filosóficas. Claro que la conversión no es completamente diferente del cambio de idea que un orador, al hacer uso de la parresía, quería llevar a cabo cuando planteaba a sus compañeros ciudadanos despertarse, negarse a lo que previamente aceptaban, o aceptar lo que previamente negaban. Pero en la práctica filosófica la noción de cambiar de manera de pensar toma un significado más general y amplio desde que no es ya cuestión de alterar la creencia u opinión de uno sino de cambiar el estilo de la propia vida, la relación de uno con los otros y la relación de uno consigo mismo.

Tercero, estas nuevas prácticas parresiásticas implican un complejo aparato de relaciones entre el sí mismo y la verdad. Porque no sólo eran prácticas que se suponía que dotaban al individuo del conocimiento de sí, sino que este conocimiento de sí a su vez se suponía que garantizaba el acceso a la verdad para conocimientos ulteriores. El círculo implicado en conocer la verdad acerca de sí mismo para saber la verdad es característico de la práctica parresiástica desde el siglo IV, y ha sido uno de los enigmas problemáticos del pensamiento occidental, por ejemplo en Descartes o Kant.

Y un punto final que me gustaría subrayar acerca de esta parresía filosófica es que ha recurrido a numerosas técnicas, bastante diferentes de las técnicas del discurso persuasivo utilizadas previamente, y ya no está ligada al ágora, o a la corte del rey, sino que puede ser utilizada en numerosos lugares diversos.

### *La práctica de la parresía*

En esta sesión y la semana próxima —en la última reunión del

seminario— me gustaría analizar la parresía filosófica desde el punto de partida de estas prácticas. Por “práctica” de la parresía quiero decir dos cosas: primero, el uso de la parresía en tipos específicos de relaciones humanas (a lo que me voy a referir esta noche); y, segundo, los procedimientos y técnicas empleadas en tales relaciones (que será el tópico de nuestra última sesión).

### *En las relaciones humanas*

Por la carencia de tiempo y para ayudar a la claridad de la presentación, me gustaría distinguir tres clases de relaciones humanas que están implicadas en el uso de esta nueva parresía filosófica. Pero, es claro, éste es solamente un esquema general, puesto que hay varias formas intermedias.

Primero, la parresía se da como una actividad en el marco de pequeños grupos de gente, o en el contexto de la vida comunitaria. Segundo, la parresía puede ser vista en las relaciones humanas que ocurren en el marco de la vida pública. Y, finalmente, la parresía se da en el contexto de las relaciones personales (privadas) de los individuos. Más específicamente, podemos ver que la parresía como rasgo de la vida comunitaria fue elevadamente considerado por los epicúreos; la parresía como actividad o demostración pública fue un aspecto significativo del cinismo tanto como para ese tipo de filosofía que era una mixtura entre el cinismo y el estoicismo; y la parresía como un aspecto de las relaciones privadas se encuentra muy frecuentemente tanto en el estoicismo como en un estoicismo generalizado o común característico de escritores tales como Plutarco.

### *Vida comunitaria*

A pesar de que los epicúreos, con la importancia que le dieron a la amistad, enfatizaron la vida comunitaria más que otros filósofos de su tiempo en esa época, uno puede también encontrar algunos grupos estoicos, tanto estoicos como filósofos

cínico-estoicos, que actuaron como consejeros morales y políticos de varios círculos y agrupaciones aristocráticas. Por ejemplo, Musonio Rufo fue consejero espiritual del sobrino de Nerón, Rubelio Plauto, y de su círculo; y el filósofo estoico-cínico Demetrio fue consejero de un grupo liberal antidemocrático en torno de Trásea Peto<sup>81</sup>. Trásea Peto, un senador romano, se suicidó después de ser condenado a muerte por el Senado durante el reinado de Nerón. Y Demetrio fue, diría, el *régisseur* de su suicidio. De este modo, al lado de la vida comunitaria de los epicúreos hay otras formas intermedias.

Está también el caso muy interesante de Epicteto. Epicteto era un estoico para quien la práctica de hablar abierta y francamente también era muy importante. Dirigió una escuela acerca de la cual conocemos unas pocas cosas a partir de los cuatro volúmenes sobrevivientes de las *Disertaciones* de Epicteto tal como fueron recopiladas por Arriano. Sabemos, por ejemplo, que la escuela de Epicteto estaba localizada en Nicópolis en una estructura permanente que permitía a los estudiantes compartir una real vida comunitaria.<sup>82</sup> Se daban conferencias públicas y clases a las cuales se invitaba público y en las que los individuos podían plantear preguntas —aunque a veces tales individuos eran burlados y vituperados por los maestros—. También sabemos que Epicteto conducía tanto las conversaciones públicas con sus discípulos frente a una clase como las consultas privadas y entrevistas. Su escuela era una suerte de *École Normale* para quienes querían volverse filósofos o consejeros morales.

Por eso cuando les digo que la parresía filosófica se da como una actividad en tres tipos de relaciones, debo ser claro en que las formas que he elegido son sólo ejemplos orientadores; las prácticas reales eran mucho más complicadas e interrelacionadas.

Primero, entonces, el ejemplo de los grupos epicúreos que consideraban la práctica de la parresía en la vida comunitaria. Desgraciadamente, sabemos muy pocas cosas acerca de las comunidades epicúreas, y aun menos acerca de las prácticas parresiásticas en estas comunidades —lo que explica la brevedad de mi exposi-

ción—. Pero tenemos un texto intitulado “περὶ παρρησίας” [*Sobre el hablar franco*], escrito por Filodemo (quien está recopilando las clases [σχολαί] de Zenón de Sidón)<sup>83</sup>. El texto no está completo, pero las piezas manuscritas existentes vienen de las ruinas de la biblioteca epicúrea descubierta en Herculano cerca de fines del siglo IX. Lo que ha sido preservado es muy fragmentario y bastante oscuro; y debo confesar que sin algunos comentarios del erudito italiano Marcello Gigante, no hubiese entendido mucho de este fragmentario texto griego.<sup>84</sup>

Me gustaría subrayar los siguientes puntos de este tratado:

Primero, Filodemo considera a la parresía no sólo como una cualidad, virtud o actitud personal sino también como una τέχνη, *tejne* comparable tanto al arte de la medicina como al arte de pilotear una embarcación.<sup>85</sup> Como ustedes saben, la comparación entre la medicina y la navegación es muy tradicional en la cultura griega. Pero incluso sin esta referencia a la parresía, la comparación entre la medicina y la navegación es interesante por las siguientes dos razones:

1. La razón por la cual la *tejne* de navegación del piloto es similar a la *tejne* médica del médico es que en ambos casos, además de la necesidad de conocimiento teórico requerido también demanda un entrenamiento práctico para ser útil. Más aún, para hacer que estas técnicas operen, uno tiene que tener en cuenta no sólo las reglas y principios generales del arte, sino también los datos particulares, que son siempre específicos de una situación dada. Uno debe tener en cuenta las circunstancias particulares, y también lo que los griegos llamaron “*kairós*” [καιρός] o momento crítico<sup>86</sup>. El concepto de *kairós* —el momento decisivo o crucial u oportunidad— ha tenido siempre un papel significativo en Grecia por razones epistemológicas, morales y técnicas<sup>87</sup>. Lo que es de interés aquí es que dado que Filodemo está ahora asociando parresía con pilotaje o medicina, la está también considerando una técnica que se ocupa de casos individuales, situaciones específicas y la elección del *kairós* o momento decisivo<sup>88</sup>. Utilizando nuestro vocabulario moderno, podríamos decir que la navega-

ción, la medicina y la práctica de la parresía son todas “técnicas clínicas”.

2. Otra razón por la cual los griegos a menudo asociaron medicina y navegación es que en el caso de ambas técnicas, una persona (el piloto o el médico) debe tomar decisiones, dar órdenes o instrucciones, ejercer poder y autoridad, mientras los otros —la tripulación, el paciente, el grupo— deben obedecer si se quiere alcanzar el fin deseado. Consecuentemente la navegación y la medicina están también relacionadas con la política. Porque en política la elección de la oportunidad, del mejor momento, es algo crucial; y se supone que alguien es más competente que los otros, y por lo tanto tiene el derecho de dar las órdenes que los demás deben obedecer<sup>89</sup>. En política, entonces, son indispensables técnicas que se sitúan en la raíz del arte del estadista considerado como arte de gobernar a la gente.

Si menciono esta antigua afinidad entre la medicina, la navegación y la política es para indicar que con la adición de las técnicas parresiásticas de la “orientación espiritual”, un *corpus* de *tejnai* clínicas interrelacionadas se constituyó durante el período helenístico. Por supuesto que la *tejne* del piloto o navegación es primordialmente de significado metafórico. Pero un análisis de las varias relaciones que la cultura greco-romana creía que existían entre las tres actividades clínicas —la medicina, la política y la práctica de la parresía— sería importante.

Algunos siglos después, Gregorio de Nacianzo [c. 329-389 a.C.] llamaría a la orientación espiritual la “técnica de las técnicas”, *τέχνη τέχων*, “*ars artium*”, “*tejne tejnon*”. Esta expresión es significativa dado que el arte de gobernar o la *tejne* política era anteriormente considerada como la *tejne tejnon* o el Arte Real. Pero desde el siglo IV d.C. al siglo XVII en Europa la expresión “*tejne tejnon*” se refiere usualmente a la orientación espiritual como la más significativa de las técnicas clínicas. Esta caracterización de la parresía como una *tejne* en relación con la medicina, la navegación y la política es indicativa de la transformación de la parresía en una práctica filosófica. Desde el arte médico de gobernar a los pacientes

y el arte del rey de gobernar a la ciudad y a sus súbditos, nos movemos al arte del filósofo de gobernarse a sí mismo y de actuar como una suerte de “guía espiritual” para otra gente.

Otro aspecto del texto de Filodemo concierne a las referencias que contiene acerca de la estructura de las comunidades epicúreas, pero comentadores de Filodemo no están de acuerdo sobre la forma exacta, la complejidad y la organización jerárquica de tales comunidades. DeWitt piensa que la jerarquía existente estaba muy bien establecida y era compleja; sin embargo, Gigante piensa que era mucho más simple<sup>90</sup>. Parece que había al menos dos categorías de maestros y dos tipos de enseñanza en las escuelas y grupos epicúreos.

Había una enseñanza “escolar” donde un maestro se dirigía a un grupo de estudiantes; y había también instrucción bajo la forma de entrevistas personales donde un maestro daba consejos y preceptos a los individuos miembros de la comunidad. Es así que los maestros menos jerarquizados daban clases solamente, los de más alto nivel daban clases y mantenían entrevistas personales. Por consiguiente, una distinción se delinea entre la enseñanza general y la instrucción personal o guía. Esta distinción no es una diferencia de contenido, como entre temas teóricos y prácticos, especialmente dado que los estudios de física, cosmología y ley natural tuvieron significado ético para los epicúreos. Ni es una diferencia en la instrucción que contrasta la teoría ética con su aplicación práctica. Más bien la diferencia señala una distinción en la relación pedagógica entre maestro y discípulo o estudiante. En la situación socrática había un procedimiento que permitía al interlocutor descubrir la verdad acerca de sí mismo, la relación de su *bíos* con el *logos*; y el mismo procedimiento, al mismo tiempo, también le permitía ganar el acceso a verdades adicionales (acerca del mundo, las ideas, la naturaleza del alma, etc.). Con las escuelas epicúreas, sin embargo, hay la relación pedagógica de guía donde el maestro ayuda al discípulo a descubrir la verdad sobre sí mismo, pero hay ahora, por añadidura, una forma de enseñanza “autoritaria” en una relación colectiva donde alguien dice la ver-

dad a un grupo de otros. Estos dos tipos de enseñanza se volvieron un rasgo permanente de la cultura occidental. Y en las escuelas epicúreas sabemos que había el papel de “guía espiritual” para otros que estaba más elevadamente valuado que el del grupo de conferenciantes.

No quisiera concluir la discusión del texto de Filodemo sin mencionar una práctica en la que se involucraron, que podríamos llamar “confesión mutua” en grupo. Algunos de los fragmentos indican que había grupos de confesiones o encuentros donde cada uno de los miembros de la comunidad revelaba por turno sus pensamientos, faltas, mal comportamiento, etc. Conocemos muy poco de tales encuentros, pero al referirse a estas prácticas Filodemo usa una expresión interesante. Habla de esta práctica como “la salvación de uno por otro”, “*to di' allelon sózesthai*” [το δι' ἀλλήλων σώζεσθαι]<sup>91</sup>. La palabra “*sózesthai*” —salvarse a sí mismo— en la tradición epicúrea significa ganar acceso a una vida buena, bella y feliz. No se refiere a ninguna clase de vida después de la muerte o juicio divino. En la salvación de sí mismo, otros miembros de la comunidad epicúrea (el Jardín) tienen un papel decisivo que jugar como agentes necesarios que le permiten a uno descubrir la verdad acerca de sí mismo, y lo ayudan a obtener el acceso a una vida feliz. De ahí, el muy importante énfasis en la amistad en los grupos epicúreos.

#### Vida pública

Ahora me gustaría pasar a la práctica de la parresía en la vida pública mediante el ejemplo de los filósofos cínicos. En el caso de las comunidades epicúreas, sabemos muy poco sobre su estilo de vida pero tenemos alguna idea de su doctrina tal como es expresada en varios textos. Con los cínicos la situación es exactamente la inversa; porque conocemos muy poco de la doctrina cínica, incluso si había algo así como una doctrina explícita. Pero poseemos numerosos testimonios concernientes al modo de vida de los cínicos. Y no hay nada sorprendente acerca del estado de la cuestión, porque aun cuando los filósofos cínicos escribieron libros exactamente

como otros filósofos, estaban mucho más interesados en elegir y practicar un cierto modo de vida.

Un problema histórico concerniente al origen del cinismo es éste: la mayoría de los cínicos del siglo I d.C. y de épocas posteriores se refieren a Diógenes o a Antístenes como los fundadores de la filosofía cínica, y sin embargo estos fundadores del cinismo se relacionan a sí mismos, antes, con las enseñanzas de Sócrates<sup>92</sup>. De acuerdo con Ferrand Sayre<sup>93</sup>, sin embargo, la secta cínica apareció sólo en el siglo II a.C., o dos siglos después de la muerte de Sócrates. Deberíamos ser un poco escépticos acerca de la explicación tradicional de la emergencia de las sectas cínicas —una explicación que a menudo se utiliza para dar cuenta de muchos otros fenómenos— que dice que el cinismo es meramente una forma negativa de individualismo agresivo que surge con el colapso de las estructuras políticas del mundo antiguo. Una explicación más interesante es dada por Sayre, quien explica la aparición de los cínicos en la escena filosófica griega como una consecuencia de la dilatada conquista del imperio macedónico. Más específicamente, nota que con las conquistas de Alejandro varios filósofos indios —especialmente la enseñanza monástica y ascética de las sectas indias como los gimnosofistas— se hicieron más familiares a los griegos.

Independientemente de qué podemos determinar acerca de los orígenes del cinismo, es un hecho que los cínicos fueron muy numerosos e influyentes desde fines del siglo I a.C. hasta el siglo IV d.C. Es así que en el 165 d.C., Luciano —a quien no le gustaban los cínicos— escribe: “En la ciudad pululan estas alimañas, particularmente aquellos que profesan los dogmas de Diógenes, Antístenes y Crates”<sup>94</sup>. Parece, de hecho, que los autotitulados “cínicos” eran tan numerosos que el emperador Juliano, en su intento de revivir la cultura clásica griega, escribió una diatriba contra ellos vilipendiando su ignorancia, su grosería y retratándolos como un peligro para el imperio y la cultura greco-romana<sup>95</sup>. Una de las razones por las que Juliano trató a los cínicos tan severamente se debió a su parecido general con los primeros cristianos. Y algunas de las similitudes pueden haber sido más que

la mera semejanza superficial. Por ejemplo, Peregrino (un cínico bien conocido a fines del siglo II d.C.) fue considerado una especie de santo por sus seguidores cínicos, especialmente por quienes juzgaban su muerte como una heroica emulación de la muerte de Hércules. Para demostrar su cínica indiferencia a la muerte, Peregrino se suicidó cremándose a sí mismo después de los juegos olímpicos del 167 d.C. Luciano, que fue testigo del acontecimiento, da una descripción satírica, sarcástica<sup>96</sup>. Juliano estaba también decepcionado porque los cínicos no eran capaces de ser representantes de la antigua cultura greco-romana, porque él esperaba que hubiera algo así como un movimiento filosófico popular que pudiera competir con el cristianismo.

El alto valor que los cínicos le atribuyeron al modo de vida de una persona no significa que no hubiesen tenido interés en la filosofía teórica, sino que refleja su punto de vista de que la manera en que una persona vivía era una piedra de toque de su relación con la verdad —como vimos, también era el caso en la tradición socrática—. La conclusión que sacaron de esta idea socrática, sin embargo, fue que para proclamar las verdades que ellos aceptaban, de una manera que fuese accesible a todos, pensaron que su enseñanza tenía que consistir en un muy público, visible, espectacular, provocativo y a veces escandaloso modo de vida. Los cínicos, consecuentemente, instruían por medio de ejemplos y explicaciones asociadas a ellos. Querían que sus propias vidas fuesen un blasón de verdades esenciales que servirían entonces como una guía, o como un ejemplo a seguir por otros. Pero no hay nada en este énfasis cínico en la filosofía como un arte de vida que sea ajeno a la filosofía griega. Por eso aunque aceptemos la hipótesis de Sayre acerca del influjo filosófico indio en la doctrina y práctica de los cínicos, debemos no obstante reconocer que la actitud cínica es, en su forma básica, precisamente una versión extremadamente radicalizada de la muy griega concepción de la relación entre el modo de vida de uno y el conocimiento de la verdad. La idea cínica de que una persona no es nada más que su relación con la verdad, y que esta relación con la verdad toma la forma o se le da forma en su propia vida, eso, es completamente griego.

En las tradiciones platónica, aristotélica y estoica, los filósofos se refieren principalmente a una doctrina, texto, o, al menos, a algunos principios teóricos como referentes de su filosofía. En la tradición epicúrea, los seguidores de Epicuro se refieren tanto a su doctrina como también al ejemplo personal dado por Epicuro, a quien todo epicúreo trata de imitar. Epicuro originó la doctrina y fue además una personificación de ella. Pero ahora, en la tradición cínica, la referencia principal para la filosofía no son los textos o doctrinas sino las vidas ejemplares. Los ejemplos personales fueron también importantes en otras escuelas filosóficas, pero en el movimiento cínico —donde no había textos establecidos, ni una doctrina establecida reconocible— la referencia se hizo siempre a ciertas personalidades míticas o reales que se tomaron como fuentes del cinismo como modo de vida. Tales personalidades fueron el punto de partida de la reflexión y el comentario de los cínicos. Los personajes míticos a los que se alude incluyen a Hércules, Odiseo [Ulises], y Diógenes. Diógenes era una figura real, histórica, pero su vida se hizo tan legendaria que se transformó en una suerte de mito en tanto se sumaron anécdotas, escándalos, etc., a su vida histórica. Acerca de su vida real no sabemos tanto, pero es claro que se volvió una especie de héroe filosófico. Platón, Aristóteles, Zenón de Citio, etc., por ejemplo, fueron autores filosóficos y autoridades, pero no fueron considerados héroes. Epicuro fue ambas cosas, un autor filosófico y fue tratado por sus seguidores como una suerte de héroe. Pero Diógenes fue principalmente una figura heroica. La idea de que una vida de filósofo debería ser ejemplar y heroica es importante para entender la relación del cinismo con el cristianismo tanto como para comprender la parresía cínica como actividad pública.

Esto nos lleva a la parresía cínica<sup>97</sup>. Los tipos principales de prácticas parresiásticas utilizadas por los cínicos eran: 1) sermones críticos, 2) comportamiento escandaloso, y 3) lo que llamaré “diálogo provocativo”.

Primero, la prédica (sermón) crítica de los cínicos. El sermón es una forma de discurso continuo. Y, como ustedes saben, la

mayoría de los filósofos antiguos —especialmente los estoicos— se entregaron ocasionalmente a largos discursos donde presentaban sus doctrinas. Usualmente, sin embargo, hablaban frente a una audiencia bastante pequeña. A los cínicos, al contrario, les disgustaba esta clase de exclusión elitista y preferían dirigirse a grandes multitudes. Por ejemplo, les gustaba hablar en el teatro, o en un lugar donde la gente se hubiese reunido para una fiesta, acontecimiento religioso, competencia atlética, etc. Se paraban a veces en medio de la audiencia de un teatro y daban un discurso. Esta prédica pública no fue una innovación, porque tenemos testimonios de prácticas similares tan temprano como en el siglo V a.C. Algunos de los sofistas que vemos en los diálogos platónicos, por ejemplo, también se ocupaban de dar sermones extensos en cierta medida. El sermón cínico, sin embargo, tenía sus propias características específicas, y es históricamente significativo dado que esto permitió que temas filosóficos acerca del modo de vida propio se volvieran populares, i.e., llegaron a ser considerados por gente que permanecía fuera de la elección filosófica. Desde esta perspectiva, el sermón de los cínicos acerca de la libertad, el renunciamiento a la lujuria, la crítica cínica de las instituciones políticas y los códigos morales existentes, etc., también abrió las puertas a algunos temas cristianos. Pero los prosélitos cristianos no solamente hablaban sobre temas que eran a menudo similares a los de los cínicos, también se encargaron de la práctica de sermonear.

El sermón es todavía una de las formas principales del decir la verdad practicadas en nuestra sociedad, e involucra la idea de que la verdad debe ser dicha y enseñada no sólo a los mejores miembros de la sociedad, o a un grupo exclusivo, sino a todo el mundo.

Hay, sin embargo, muy poca doctrina positiva en el sermón de los cínicos: no hay afirmación directa de lo bueno o lo malo. En vez de eso los cínicos se refieren a la libertad (*eleuthería*) y a la auto-suficiencia (*autárkeia*) como los criterios básicos para evaluar o clasificar un comportamiento o un modo de vida. Para los cínicos la condición principal para la felicidad humana es la *autárkeia*, auto-suficiencia o independencia, donde lo que necesitas tener o lo

que decides hacer no depende de otra cosa que de ti mismo. Como consecuencia —dado que los cínicos tenían las actitudes más radicales— prefirieron un estilo de vida completamente natural. Se suponía que una vida natural eliminaba todas las dependencias introducidas por la cultura, la sociedad, la civilización, la opinión, etc. Consecuentemente, la mayoría de sus sermones parecen estar directamente contra las instituciones sociales, la arbitrariedad de las reglas de la ley y cualquier clase de estilo de vida que dependiese de tales instituciones o leyes. Para decirlo brevemente, su prédica era en contra de todas las instituciones sociales en tanto tales instituciones ponían trabas a la libertad e independencia de uno.

La parresía cínica también ha recurrido al comportamiento o actitud escandalosos que cuestionaban hábitos colectivos, opiniones, estándares de decencia, reglas institucionales, etc. Se usaron varios procedimientos. Uno de ellos era la inversión de roles, como se puede ver en el Cuarto Discurso de Dión Crisóstomo, donde se narra el famoso encuentro entre Diógenes y Alejandro. Este encuentro, al que muchas veces se refieren los cínicos, no tuvo lugar en la privacidad de la corte de Alejandro sino en la calle, al aire libre. El rey se para mientras Diógenes está sentado de brazos cruzados en su barril. Diógenes ordena a Alejandro que salga de donde está porque tapa la luz y no puede gozar del calor del sol. El ordenar a Alejandro que salga del lugar para que la luz del sol pueda alcanzar a Diógenes es una afirmación de la relación directa y natural que el filósofo tiene con el sol, en contraste con la genealogía mítica donde el rey, como descendiente de un dios, se supone que personifica al sol.

Los cínicos también emplearon la técnica del desplazamiento o transposición de una regla de un dominio donde la regla era aceptada a un dominio donde no lo era para mostrar cuán arbitraria era la regla. Una vez, durante las competencias atléticas y carreras de caballos de los juegos ístmicos, Diógenes, quien estaba importunando a todo el mundo con sus francos comentarios, tomó una corona de pino y se la puso en la cabeza como si hubiese alcanzado la victoria en una competencia atlética. Y los magistrados estaban

muy contentos con este gesto porque pensaban que era, al fin, una buena ocasión para castigarlo, para excluirlo, para librarse de él. Pero él explicó que había puesto una corona sobre su cabeza porque había alcanzado una victoria mucho más difícil contra la pobreza, el exilio, el deseo y sus propios vicios que la de los atletas que habían salido victoriosos en la lucha, las carreras y el lanzamiento de disco<sup>98</sup>. Y más tarde o durante los juegos, vio dos caballos luchando y pateándose uno a otro hasta que uno de ellos salió corriendo. Entonces Diógenes fue y puso una corona en la cabeza del caballo que se mantuvo en su lugar<sup>99</sup>. Estos dos desplazamientos simétricos tienen el efecto de plantear la pregunta “¿qué están haciendo ustedes realmente cuando premian a alguien con una corona en los juegos ístmicos?”, porque si la corona es el premio para alguien por una victoria moral, entonces Diógenes se merece una corona. Pero si es solamente una cuestión de fuerza física superior, entonces no hay razón para que no se le dé una corona al caballo.

La parresía cínica es sus aspectos escandalosos también utilizaba la práctica de juntar dos reglas de conducta que parecen ser remotas y contradictorias una con otra. Por ejemplo, respecto del problema de las necesidades corporales: ustedes comen. No hay escándalo en comer. Así que ustedes pueden comer en público (mientras que para los griegos esto no es obvio y se le reprochó a veces a Diógenes que comiera en el ágora). Dado que Diógenes comía en el ágora, pensó que no había razón para no masturbarse en el ágora; porque en ambos casos estaba satisfaciendo una necesidad corporal (añadiendo que “desearía que fuera tan fácil desterrar el hambre como frotarse el vientre”<sup>100</sup>). Bien, no trataré de disimular la desvergüenza (*anaídeia*) de los cínicos como una práctica o técnica escandalosa.

Como ustedes saben la palabra “cínico” viene del vocablo griego que significa “como perro” (“*kynikoi*”); y Diógenes fue llamado “el perro”. De hecho, la primera y única referencia contemporánea a Diógenes se encuentra en la *Retórica* de Aristóteles<sup>101</sup>, donde Aristóteles nunca menciona el nombre “Diógenes” sino que lo llama justamente “el perro”. Los filósofos nobles de Grecia, que

usualmente pertenecían a un grupo de elite, casi siempre desdeñaron a los cínicos.

Los cínicos también usaron otra técnica parresiástica, a saber, el “diálogo provocativo”. Para darles a ustedes un ejemplo más preciso de este tipo de diálogo —que deriva de la parresía socrática— he elegido un pasaje del Cuarto Discurso sobre la monarquía de Dión Crisóstomo de Prusa (c.40-110 d.C.).

¿Saben ustedes quién es Dión Crisóstomo? Bien, es un tipo muy interesante de la última mitad del siglo I y principios del II de nuestra era. Nació en Prusa, en Asia Menor, de una rica familia romana que jugó un papel prominente en la vida de la ciudad. La familia de Dión era la típica de los opulentos notables de provincia que produjeron tantos escritores, oficiales, generales, incluso emperadores, para el imperio romano. Llegó a Roma posiblemente como un retórico profesional, pero hay algunas controversias respecto de esto. Un catedrático norteamericano, C.P. Jones, ha escrito un muy interesante libro acerca de Dión Crisóstomo que describe la vida social e intelectual en el imperio romano en tiempos de Dión<sup>102</sup>. En Roma, Dión Crisóstomo se familiariza con Musonio Rufo, el filósofo estoico, y, posiblemente por medio de él, se encontró involucrado con algunos círculos liberales opuestos generalmente al poder personal tiránico. Fue subsecuentemente exiliado por Domiciano —a quien no le gustaban sus puntos de vista—, y de este modo comenzó una vida de vagabundeo para la cual adoptó la vestimenta y las actitudes de los cínicos durante varios años. Cuando fue finalmente autorizado a volver a Roma después del asesinato de Domiciano, empezó una nueva carrera. Su anterior fortuna volvió a él y se transformó en un rico y famoso maestro. Por un tiempo, sin embargo, tuvo el estilo de vida, la actitud, los hábitos y los puntos de vista de un filósofo cínico. Pero debemos tener en cuenta el hecho de que Dión Crisóstomo no fue un cínico “puro”; y quizás con su bagaje intelectual, su descripción del juego parresiástico cínico lo pone a éste más cerca de la tradición socrática que la mayoría de las prácticas cínicas vigentes.

En el Cuarto Discurso de Dión Crisóstomo pienso que uste-

des pueden encontrar las tres formas de la parresía cínica. El final del discurso es una suerte de sermón, y, de principio a fin, hay referencias al comportamiento escandaloso de Diógenes y ejemplos que ilustran el provocativo diálogo de Diógenes con Alejandro. El tópico del discurso es el famoso encuentro entre Diógenes y Alejandro el Grande que realmente tuvo lugar en Corinto. El discurso empieza con los pensamientos de Dión concernientes a ese encuentro (1-14), después sigue un diálogo que retrata la naturaleza de la conversación de Diógenes y Alejandro (15-81) y termina con una larga, continua, discusión —narrada como una ficción por Diógenes— con respecto a tres tipos de estilos de vida defectuosos o engañosos (82-139). Muy al principio del discurso, Dión critica a aquellos que presentan el encuentro entre Diógenes y Alejandro como un encuentro entre iguales: un hombre famoso por su liderazgo y victorias militares; el otro, famoso por su estilo de vida libre y autosuficiente y su austera y natural virtud moral. Dión no quiere que la gente alabe a Alejandro justamente porque él, un rey poderoso, hace caso omiso de un pobre tipo como Diógenes. Insiste en que Alejandro realmente se sintió inferior a Diógenes y estaba también un poco envidioso de su reputación, porque, a diferencia de Alejandro que quería conquistar el mundo, Diógenes no necesitaba hacer nada para hacer lo que quería hacer:

Además, Alejandro tenía necesidad de la falange macedónica, de la caballería tesalia, de los tracios, de los peonios y de otra multitud de pueblos para ir por donde quería y conseguir lo que deseaba; mientras que Diógenes, completamente solo, marchaba absolutamente seguro, no solamente de día sino de noche, allí donde le gustara ir. Además, Alejandro necesitaba oro y plata en cantidad para cumplir sus deseos, y aún más, si quería ser obedecido por los macedonios y por los demás helenos, se veía obligado a recurrir a promesas y, muchas veces, a dádivas con los gobernantes y el resto del pueblo. Diógenes, por el contrario, no hacía la corte para granjearse el favor de nadie sino que decía a todos la verdad, no poseía ni una dracma, vivía a su manera y no desistía de ninguno de sus proyectos, llevaba en su aislamiento la existencia que él

juzgaba la mejor y más dichosa, y no cambiaría su pobreza por el trono de Alejandro, ni por las riquezas juntas de los medos y los persas.<sup>103</sup>

De este modo está claro que Diógenes aparece aquí como maestro de verdad, y desde este punto de vista, Alejandro es inferior a él y sabe de su inferioridad. Pero aunque Alejandro tiene algunos vicios y defectos de carácter, no es un mal rey y elige jugar el juego parresiástico de Diógenes.

Así pues Alejandro avanzó hacia el filósofo que estaba sentado y lo saludó, y Diógenes le lanzó una mirada terrible, a la manera de los leones, y le pidió que se apartara un poco, ya que en aquel momento se encontraba calentándose al sol. En fin, Alejandro quedó al instante complacido de ver la audacia y la serenidad de aquel hombre que no se había turbado delante de él. Efectivamente, en cierto modo, resulta natural que los hombres valientes sientan amor por los que tienen coraje, mientras que los cobardes desconfían de los valientes y los odian como enemigos y, además, tienen amor y acogen a los villanos. Por eso, para los valientes, la verdad y la franqueza (parresía) son las más agradables de las virtudes, mientras que, para los cobardes, lo son el halago y la mentira; estos últimos no escuchan con placer nada más que a los que vienen a pedirle favores, mientras que, por el contrario, los primeros no escuchan más que a los que miran de frente a la verdad.<sup>104</sup>

El juego parresiástico cínico que comienza no es, en algunos aspectos, muy diferente del diálogo socrático, dado que hay un intercambio de preguntas y respuestas. Pero hay, al menos, dos significativas diferencias. Primero: en el juego parresiástico cínico es Alejandro quien tiende a plantear las preguntas y Diógenes, el filósofo, quien contesta —a la inversa del diálogo socrático—. Segundo, mientras Sócrates juega con la ignorancia de su interlocutor, Diógenes quiere herir el orgullo de Alejandro. Por ejemplo, al principio del intercambio, Diógenes lo llama bastardo (18) y le dice que quien afirma ser un rey no es muy distinto de un niño que, después de haber ganado un juego, se pone una corona sobre

su cabeza y declara que es el rey (47-49). Claro está, todo esto no es muy placentero de escuchar para Alejandro. Pero ése es el juego de Diógenes: asestar un golpe al orgullo de su interlocutor, forzarlo a reconocer que no es lo que declara ser —que es algo bastante diferente del intento socrático de mostrar a alguien que es un ignorante de lo que declara saber—. En los diálogos socráticos, ustedes a veces ven que se hiere el orgullo de alguien cuando se lo compele a reconocer que no sabe lo que declara saber. Por ejemplo, cuando Calicles es llevado a darse cuenta de su ignorancia, renuncia a toda discusión porque su orgullo ha sido herido. Pero éste es sólo un efecto colateral, como lo era, del objetivo principal de la ironía socrática, que es mostrar a alguien que es ignorante de su propia ignorancia. En el caso de Diógenes, sin embargo, el orgullo es el objetivo principal y el juego de ignorancia/conocimiento es un efecto colateral.

A partir de estos ataques al orgullo del interlocutor, ustedes ven que el interlocutor es llevado al límite del primer contrato parresiástico, a saber, acordar en jugar el juego, elegir involucrarse en la discusión. Alejandro quiere involucrar a Diógenes en la discusión, al aceptar sus insolencias e insultos, pero hay un límite. Y cada vez que Alejandro se siente insultado por Diógenes, se enfurece y está cerca de abandonarla, incluso de tratar brutalmente a Diógenes. De este modo, ustedes ven, el juego parresiástico cínico es jugado muy en los límites del contrato parresiástico. Bordea la transgresión porque el parresiasta puede haber hecho demasiadas observaciones insultantes. Aquí hay un ejemplo de este juego en el límite del acuerdo parresiástico de involucrarse en una discusión:

Añadió luego que Alejandro no llevaba el signo por el cual se conoce a los reyes (...) —¿Y, cuál es?, dijo Alejandro. —Aquél, replicó Diógenes, propio de la reina de las abejas. ¿O acaso no has oído decir que, por obra de la naturaleza, posee ese signo, no por herencia ni por raza, como vosotros aseguráis tenerlo, por ser descendientes de Heracles? —Pero, ¿qué señal es ésa?, dijo Alejandro. —¿No has oído decir, a las gentes del campo, contestó Diógenes, que solamente esta abeja tiene aguijón, por-

que no necesita usar armas contra nadie, pues ninguna de las otras abejas disputará con ella por su realeza ni peleará contra ella si tiene esa señal? Tú, al contrario, me parece que no solamente llevas armas, sino que las llevas, incluso, cuando duermes. ¿Y no sabes que llevar armas es propio de un hombre que tiene miedo? Y el que tiene miedo no sabe ser rey, no más que cualquier esclavo.<sup>105</sup>

Las razones de Diógenes: si usas armas, tienes miedo. Nadie que tiene miedo puede ser un rey. Entonces, dado que Alejandro usa armas, no puede ser realmente un rey. Y, es claro, Alejandro no está muy complacido con esta lógica. Y Dión continúa: “Ante estas palabras, Alejandro se le acercó blandiendo su espada”. Ese gesto, claro, hubiese sido la ruptura, la transgresión del juego parresiástico. Cuando el diálogo llega a este punto, hay dos posibilidades disponibles para Diógenes de traer a Alejandro de vuelta al juego. Una manera es la siguiente: Bien, todo está bien. Sé que estás indignado y eres también libre. Tienes tanto la habilidad como la posibilidad legal de matarme. Pero ¿serás lo bastante valiente para escuchar la verdad de mí, o serás tan cobarde como para matarme? Y, por ejemplo, después de que Diógenes insulta a Alejandro en un momento de este diálogo, le dice:

Enfádate y salta contra esos enemigos, concluyó Diógenes, y júzgame el más perverso de los hombres, injúriame delante de todo el mundo y, en el caso de que te parezca bien, atraviésame con tu lanza, pero sé que soy el único de los hombres del cual has oído la verdad que no aprenderás de ningún otro, porque todos los hombres valen menos que yo y son menos libres que yo.<sup>106</sup>

Diógenes, entonces, voluntariamente enfurece a Alejandro, y después, dice: “Bien, puedes matarme; pero si haces eso, nadie más te dirá la verdad.” Y hay aquí un cambio, se delinea un nuevo contrato parresiástico con un límite nuevo impuesto por Diógenes: o me matas o sabrás la verdad. Esta suerte de valiente chantaje del interlocutor en nombre de la verdad hace una positiva impresión

en Alejandro. "Entonces se maravilló Alejandro de la valentía y la falta de miedo del hombre" (76). Así Alejandro decide permanecer en el juego, y un nuevo acuerdo se realiza en consecuencia.

Otro medio que Diógenes emplea para volver a llevar a Alejandro al juego es más sutil que el desafío anterior: Diógenes también usa argucias. Esta argucia es diferente de la ironía socrática; porque, como todos ustedes saben, en la ironía socrática, Sócrates finge ser tan ignorante como su interlocutor, así ese interlocutor no se avergüenza de revelar su propia ignorancia, y por consiguiente de no contestar a las preguntas de Sócrates. Ése, al menos, fue el principio de la ironía socrática.

La argucia de Diógenes es un tanto diferente; porque en el momento en el que su interlocutor está por abandonar el intercambio, Diógenes dice algo que su interlocutor cree que es un halago. Por ejemplo, después de haber llamado bastardo a Alejandro —lo que no es muy bien recibido por éste—, Diógenes le dice:

¿O no es Olímpide<sup>107</sup> la que suele propalar que tú no has nacido de Filipo, sino de un dragón o de Amón o no sé quién entre los dioses, semidioses o animales salvajes? Según eso, ninguna duda de que tú seas un bastardo.

Entonces Alejandro sonrió y se gozó como no lo había hecho jamás hasta aquel momento, y le pareció que Diógenes no solamente no era un fanfarrón, sino el más agudo de todos los mortales, y el único que sabía hacérsele agradable.<sup>108</sup>

Mientras el diálogo socrático traza un sendero intrincado y ondulado desde un entendimiento ignorante a un darse cuenta de la ignorancia, el diálogo cínico es mucho más parecido a una batalla, o a una guerra, con picos de gran agresividad y momentos de calma pacífica —intercambios pacíficos que, claro está, son trampas adicionales para el interlocutor—. En el Cuarto Discurso, Dión Crisóstomo explica la racionalidad detrás de esta estrategia de mezclar agresividad y dulzura; Diógenes le pregunta a Alejandro:

¿Tú no has oído contar el cuento africano?"<sup>109</sup> Alejandro declaró no haberlo oído nunca. Diógenes, a continuación, le contó la historia sin hacerse rogar y con agrado, porque quería devolver al príncipe la alegría, como hacen las nodrizas con los niños, cuando les han dado azotes, para consolarlos y entretenerlos, les cuentan una historia.<sup>110</sup>

Y un poco más tarde, Dión agrega:

Diógenes, pues, se dio cuenta de que Alejandro estaba excitado y que tenía el alma muy inquieta y se divertía con él y lo llevaba en todas direcciones para ver si podía apartarlo un poco de su orgullo y arrancar de raíz sus falsas opiniones. Además, Diógenes se había dado cuenta, en efecto, de que Alejandro ahora estaba encantado, ahora enfadado consigo mismo, y que el alma del príncipe era presa de indecisión, como el aire en el tiempo del solsticio, cuando de una misma nube cae lluvia y después resplandece el sol.<sup>111</sup>

El encanto de Diógenes, sin embargo, es sólo un medio para avanzar en el juego y preparar el camino para nuevos intercambios agresivos. Consecuentemente, después de que Diógenes complació a Alejandro con sus observaciones acerca de su "bastarda" genealogía, y consideró la posibilidad de que Alejandro pudiera ser el hijo de Zeus, va más lejos aún: le cuenta a Alejandro que cuando Zeus tiene un hijo, le da a su hijo señales de su divino nacimiento. Es claro que Alejandro piensa que él tiene tales señales. Alejandro, entonces, le pregunta a Diógenes cómo puede ser un buen rey. Y la respuesta de Diógenes es netamente un retrato moral de la monarquía.

Y bien, es tan importante ser verdaderamente un rey y mal príncipe al mismo tiempo, como ser malamente bueno. El rey, en efecto, es entre los hombres el mejor, siempre que sea el más bravo, el más justo y el más amigo de sus semejantes, el más invencible en todo esfuerzo y en todo deseo; o ¿tendrás tú al hombre que no sabe conducir una carroza por cochero, al que no sabe gobernar un navío por piloto, al que no sabe

curar por médico? No sería posible esto, ni aun cuando todos los griegos y todos los extranjeros afirmasen lo contrario y proveyesen al personaje de numerosas diademas y cetros y tiaras, como si ataran collares al cuello de los niños expósitos por temor a que no puedan ser reconocidos sin esto. De igual manera que no es posible gobernar un navío sin las cualidades de piloto, tampoco se puede ser rey sin las cualidades de rey.<sup>112</sup>

Vemos aquí la analogía entre el arte de gobernar y la navegación y la medicina, que ya habíamos observado antes. Como “hijo de Zeus”, Alejandro piensa que tiene señales o signos para mostrar que es un rey de origen divino. Pero Diógenes le muestra a Alejandro que el carácter real verdaderamente no está ligado a un estatuto especial de nacimiento, poder, etc. Más bien, el único modo de ser un rey verdadero es comportarse como uno. Y cuando Alejandro le pregunta cómo puede él aprender este arte de la realeza, Diógenes le dice que no puede ser aprendido, porque uno es noble por naturaleza (26-31).

Aquí el juego llega a un punto en el que Alejandro no se da cuenta de su carencia de conocimiento, como en el diálogo socrático. Descubre, más bien, que él no es de ninguna manera quien pensaba que era, a saber, un rey por nacimiento real, con señales de su *status* divino, o rey por su poder superior, etc. Es llevado a un punto en el cual Diógenes le dice que la única manera de ser un rey real es adoptar el mismo tipo de *ethos* que el filósofo cínico. Y en este punto del intercambio, Alejandro no tiene nada más que decir.

En el caso del diálogo socrático también pasa, a veces, que la persona a la cual Sócrates ha estado interrogando ya no sabe qué decir, Sócrates reinicia el discurso al presentar una tesis positiva y entonces el diálogo termina. En este texto de Dion Crisóstomo, Diógenes comienza con un discurso continuo, sin embargo su discusión no presenta la verdad de una tesis positiva, sino que se contenta con dar una descripción precisa de los tres modos defectuosos de vida ligados al carácter real. El primero está consagrado a la riqueza, el segundo a los placeres físicos y el tercero a la gloria

y el poder político. Estos tres estilos de vida están personificados por tres *daimones* o espíritus.

El concepto de *daimon* fue popular en la cultura griega, e incluso devino un concepto filosófico —en Plutarco, por ejemplo—. La lucha contra los *daimones* malignos en el ascetismo cristiano tuvo precursores en la tradición cínica. De paso, sobre el concepto de “demonio” ha sido elaborado un excelente artículo en el *Dictionary de Spiritualité*.<sup>113</sup>

Diógenes da una indicación de los tres *daimones* con los que Alejandro debe luchar a lo largo de su vida, y que constituyen el blanco de una “lidia espiritual” —*combat spirituel*— permanente. Claro que esta frase no aparece en el texto de Dion, porque aquí no es tanto un contenido puntual el que es específico e importante, sino la idea de práctica parresiástica que permite a alguien luchar una guerra espiritual consigo mismo.

Y pienso que incluso podemos ver en el agresivo encuentro entre Alejandro y Diógenes una lidia que ocurre entre dos clases de poder: el poder político y el poder de la verdad. En esta lidia, el parresiasta acepta y afronta un peligro permanente: Diógenes se expone a sí mismo al poder de Alejandro desde el principio al fin del Discurso. Y el efecto principal de esta lidia parresiástica con el poder no es llevar al interlocutor a una nueva verdad, a un nuevo nivel de conciencia de sí mismo; es dejar que el interlocutor interiorice esta lidia parresiástica, para luchar en sí mismo contra sus propios defectos y estar consigo mismo de la misma manera en que Diógenes estuvo con él.

#### *Relaciones personales*<sup>114</sup>

Me gustaría analizar ahora el juego parresiástico en el marco de las relaciones personales, seleccionando algunos ejemplos de Plutarco y Galeno que, pienso, ilustran algunos de los problemas técnicos que se pueden plantear.

En Plutarco hay un texto que está explícitamente consagrado al problema de la parresía.

Al encarar algunos aspectos del problema parresiástico,

Plutarco trata de contestar la pregunta “¿Cómo es posible reconocer a un verdadero parresiasta o a quien dice la verdad?” Y del mismo modo: “¿Cómo es posible distinguir a un parresiasta de un adulator?”. El título de este texto, que viene de la *Moralia* de Plutarco, es “Cómo distinguir a un adulator de un amigo”.<sup>115</sup>

Pienso que tenemos que subrayar varios puntos en este ensayo. Primero, ¿por qué necesitamos, en nuestra vida personal, tener algún amigo que juegue el rol de parresiasta, de quien dice verdad? La razón que da Plutarco se fundamenta en la clase predominante de relación que tenemos a menudo con nosotros mismos, a saber, una relación de “philautía” [φιλαυτία] o “amor a sí mismo”. Esta relación de amor a sí mismo es, para nosotros, el fundamento de una persistente ilusión acerca de lo que realmente somos:

Esto proporciona al adulator un gran espacio abierto en medio de la amistad, al tener como una útil base de operaciones contra nosotros nuestro propio amor por nosotros mismos, por el que, siendo cada uno mismo el principal y el más grande adulator de sí mismo, admite sin dificultad al de afuera como testigo, juntamente con él, y como autoridad aliada y garante de las cosas que piensa y desea. Pues el que es censurado como amante de aduladores es muy amante de sí mismo, ya que, a causa de su benevolencia, desea y cree tener él todas las cualidades, deseo este que, en cierto modo, no es absurdo, pero cuya creencia es peligrosa y necesita mucha precaución. Pero si, en realidad, la verdad es algo divino y principio, según Platón, “de todos los bienes para los dioses y de todos los bienes para los hombres” (*Leyes*, 730c), el adulator corre el peligro de ser un enemigo para los dioses y, particularmente, del dios Pitio, por cuanto siempre contradice la máxima “conócete a ti mismo”, creando en cada uno el engaño hacia sí mismo y la propia ignorancia y la de todos los bienes y males que le atañen en relación a sí mismo, al hacer a los unos incompletos e imperfectos y a los otros imposibles de corregir.<sup>116</sup>

Somos nuestros propios aduladores, y es para deshacer esta

relación espontánea que tenemos con nosotros mismos, para librarnos de nuestra *philautía*, que necesitamos un parresiasta.

Pero es difícil reconocer y aceptar a un parresiasta. Porque no sólo es difícil distinguir a un verdadero parresiasta de un adulator, sino porque por nuestra *philautía* no estamos ni siquiera interesados en reconocer a un parresiasta. Es así que en este texto está en juego el problema de determinar los criterios indubitables que nos permitirían distinguir al genuino parresiasta que necesitamos tan de mal grado para librarnos nosotros mismos de nuestra propia *philautía* del adulator, quien “representa el papel de un amigo con la gravedad de un trágico” (50e)<sup>117</sup>. Y esto implica que nosotros estamos en posesión de una suerte de “semiología” del real parresiasta. Para contestar a la pregunta “¿Cómo podemos reconocer a un verdadero parresiasta?” Plutarco propone dos criterios principales. Primero, hay una conformidad entre lo que dice quien dice realmente la verdad y cómo se comporta; y aquí ustedes reconocen la armonía socrática del *Laques*, donde Laques explica que le puede creer a Sócrates como quien dice la verdad acerca del coraje en tanto vio que Sócrates había tenido coraje realmente en Delio, y, en consecuencia, que exhibía un acuerdo armonioso entre lo que decía y lo que hacía. Hay también un segundo criterio, que es la permanencia, la continuidad, la estabilidad y firmeza del verdadero parresiasta, el verdadero amigo con respecto a sus elecciones, sus opiniones y sus pensamientos:

...es necesario ver la uniformidad y continuidad de su manera de pensar; si se alegra con las mismas cosas y si dirige y ordena su propia vida hacia un único modelo, como conviene a un hombre libre, amante de una amistad y trato del mismo carácter. Así, en efecto, es el amigo. Pero el adulator, por no tener una sola morada de su carácter, ni vivir una vida elegida por él mismo, sino para otros, y modelándose y adaptándose para otro, no es ni simple ni uno, sino variado y complicado, por correr y cambiar de forma como el agua vertida de uno a otro contenido, según sean los que lo reciben.<sup>118</sup>

Es claro que hay un montón de otras cosas muy interesantes acerca de este ensayo. Pero querría poner el acento en dos temas principales. Primero, el tema de la autodesilusión, y su relación con la *philautía*, que no es algo completamente nuevo. Pero, en el texto de Plutarco ustedes pueden ver que esta noción de autodesilusión como una consecuencia del amor a sí mismo es claramente diferente de estar en un estado de ignorancia acerca de la propia carencia de conocimiento de sí, un estado que Sócrates intenta superar.

La concepción de Plutarco enfatiza el hecho de que no sólo somos incapaces de saber que no sabemos nada sino que incluso somos incapaces de saber, exactamente, qué somos. Y pienso que este tema de la autodesilusión se vuelve cada vez más importante en la cultura helenística. En el período de Plutarco es algo realmente significativo.

Un segundo tema que me gustaría tocar es la estabilidad del ánimo. Esto no es tampoco nuevo, pero para los últimos estoicos la noción de estabilidad toma gran importancia. Y hay una obvia relación entre estos dos temas —el tema de la autodesilusión y el de la constancia o persistencia de ánimo—. Porque destruir la autodesilusión y adquirir y mantener continuidad de ánimo son dos actividades ético-morales que están ligadas una a la otra. La autodesilusión que le impide a uno saber quién o qué es, y todos los cambios en sus pensamientos, sentimientos y opiniones que lo fuerzan a moverse de un pensamiento a otro, de un sentimiento a otro o de una opinión a otra, demuestran esta ligazón. Porque si uno es capaz de discernir exactamente qué es, entonces, se fijará en el mismo punto, y no será movido por nada. Si uno es movido por cualquier clase de estímulo, sentimiento, pasión, etc., entonces no es capaz de permanecer cerca de sí mismo, uno es dependiente de algo más, está siendo conducido a diferentes asuntos y, consecuentemente, uno no es capaz de mantener una posesión de sí completa.

Estos dos elementos —ser desilusionado acerca de uno mismo y ser conmovido por los cambios del mundo y de sus pensamientos— se desarrollaron y ganaron importancia en la tradición cris-

tiana. En la temprana espiritualidad cristiana, Satanás es a menudo representado como el agente de ambos: de la autodesilusión (como opuesta al renunciamiento del yo) y de la movilidad de ánimo —la inestabilidad o inconstancia del alma como opuesta a la *firmitas* en la contemplación de Dios—. Sujetar el propio ánimo a Dios era un modo, primero, de renunciar al sí mismo y así de eliminar cualquier clase de autodesilusión<sup>119</sup>. Y era también un modo de adquirir una estabilidad ética y ontológica. Por eso es que, creo, podemos ver en el texto de Plutarco —en el análisis de la relación entre parresía y adulación— algunos elementos que incluso se vuelven significativos para la tradición cristiana.

Me gustaría referirme ahora, muy brevemente, a un texto de Galeno (130-200 d.C.) —el famoso médico de fines del siglo II— donde ustedes pueden ver el mismo problema: ¿cómo es posible reconocer al real parresiasta? Galeno plantea esta cuestión en su ensayo “El diagnóstico y cura de las pasiones del alma”, donde explica que para que un hombre se libere a sí mismo de sus pasiones necesita un parresiasta, porque justamente como en Plutarco un siglo antes, la *philautía*, el amor a sí mismo, es la raíz de la desilusión:

...vemos los defectos de los otros pero permanecemos ciegos ante aquellos que nos conciernen a nosotros mismos. Todos los hombres admiten la verdad de esto, y, además, Platón dio la razón de ello (*Leyes*, 731e) Dice que el amante es ciego en el caso del objeto de su amor. Si, consecuentemente, cada uno de nosotros se ama a sí mismo más que a nada, debe permanecer ciego en su propio caso...

Hay pasiones del alma que todo el mundo conoce: ira, furia, miedo, congoja, envidia y lujuria violenta. En mi opinión, la excesiva vehemencia al amar u odiar algo es también una pasión: pienso que el dicho “la moderación es lo mejor” es correcto, dado que ninguna acción no moderada es buena. ¿Cómo, entonces, puede un hombre desconectarse de estas pasiones si no sabe primero que las tiene? Pero como dijimos, es imposible conocerlas dado que nos amamos a nosotros mismos en exceso. Incluso si este dicho no permitiera juzgarte a ti mismo, te permitiría

juzgar a otros a quienes nunca amaste ni odiaste. En cualquier momento que escuches a alguien en la ciudad ser elogiado porque no adula a nadie, asóciate a ese hombre y juzga desde su propia experiencia si es la clase de hombre que dicen que es...

Cuando un hombre no saluda a los poderosos y a los ricos por el nombre, cuando no los visita, cuando no come con ellos, cuando vive una vida disciplinada, cuenta con que ese hombre dice la verdad; trata, también, de tener un conocimiento más profundo de qué clase de hombre es (y esto viene después de una larga relación). Si encuentras tal hombre, convócalo y habla con él un día en privado; pídele que te revele en seguida cualquiera de las pasiones anteriormente mencionadas que pueda ver en ti. Dile que serás el más agradecido por este servicio y que verás en él a tu liberador más que si te hubiera salvado de una enfermedad del cuerpo. Hazlo que te prometa revelar si en algún momento te ve afectado por alguna de las pasiones que he mencionado.<sup>120</sup>

Es interesante notar que en este texto, el parresiasta —que todos necesitan para librarse de su propia autodesilusión— no precisa ser un amigo, alguien que uno conozca, alguien con quien uno esté familiarizado. Y esto, pienso, constituye una muy importante diferencia entre Galeno y Plutarco. En Plutarco, Séneca y la tradición que deriva de Platón, el parresiasta necesita ser siempre un amigo. Y esta relación de amistad está siempre en la raíz del juego parresiástico. Hasta donde sé, por primera vez en Galeno el parresiasta ya no necesita ser un amigo. Incluso es mucho mejor, Galeno nos dice, que el parresiasta sea alguien que uno no conozca para que sea completamente neutral. Un buen decidor de verdad, quien le da a uno consejos honestos acerca de uno mismo, no lo odia, pero tampoco lo ama. Un buen parresiasta es alguien con quien no se tiene previamente una relación particular.

Pero, claro, uno no puede elegirlo fortuitamente. Uno debe contrastar algunos criterios para saber si es realmente capaz de revelar sus faltas. Y para esto uno debe haber oído de él. ¿Tiene una buena reputación?, ¿es lo bastante maduro?, ¿es lo bastante rico? Es muy importante que el que juega el papel de parresiasta sea por

lo menos tan rico o más rico que uno. Porque si él es pobre y uno es rico, entonces las oportunidades de que sea un adulator serán mayores, dado que está ahora entre sus intereses serlo<sup>121</sup>.

Los cínicos, es claro, hubiesen dicho que alguien que es rico, que tiene una relación positiva con la riqueza, no puede realmente ser sabio; por eso no es válido elegirlo como parresiasta. La idea de Galeno de seleccionar a alguien que es tan rico como uno para actuar como quien dice la verdad le hubiese parecido ridícula a un cínico.

Pero es también interesante notar que, en este ensayo, quien dice la verdad no necesita ser un médico. Porque pese al hecho de que Galeno mismo era médico, estaba a veces obligado a “curar” las pasiones excesivas de otros, y a menudo tenía éxito al hacerlo, él no requiere del parresiasta que fuera un médico o que tuviera la capacidad de curarlo a uno de sus pasiones. Todo lo que se requiere es que sea capaz de decirle la verdad a alguien acerca de sí mismo.

Pero no es suficiente saber que quien dice la verdad es lo bastante mayor, lo bastante rico y tiene una buena reputación. Debe, además, ser puesto a prueba. Y Galeno da un programa para probar al potencial parresiasta. Por ejemplo, uno debe hacerle preguntas acerca de él mismo y ver cómo responde para determinar si será lo bastante severo para su papel. Uno tiene que sospechar cuando el que puede llegar a ser parresiasta lo felicita o cuando no es lo bastante severo, etcétera.

Galeno no elucubra sobre el papel específico del parresiasta en *Diagnóstico y cura de las pasiones del alma*; solamente da unos pocos ejemplos de la clase de consejo que él mismo dio mientras asumía este papel para otros. Pero, para resumir lo dicho previamente, en este texto ya no se procura una relación entre parresía y amistad, y hay una suerte de prueba o examen que se requiere al potencial parresiasta por parte de su “patrón” o “cliente”.

Pido disculpas por ser tan breve acerca de estos textos de Plutarco y Galeno pero no son muy difíciles de leer, sólo difíciles de encontrar.

Consideraciones preliminares

Me gustaría ahora volver a las diversas técnicas de los juegos parresiásticos que pueden ser encontradas en la literatura filosófica y moral de los dos primeros siglos de nuestra era. Es claro que no planeo enumerar o discutir todas las prácticas importantes que pueden ser encontradas en los escritos de ese período. Para empezar, quisiera hacer tres comentarios preliminares.

Primero, pienso que estas técnicas manifiestan un muy interesante e importante desplazamiento de ese juego de la verdad que —en la concepción griega clásica de la parresía— estaba constituido por el hecho de que alguien tuviera el coraje suficiente para decir la verdad a otra gente. Porque hay un desplazamiento de esa clase de juego parresiástico a otro juego de verdad que ahora consiste en tener el coraje suficiente para revelar la verdad sobre uno mismo.

Segundo, esta nueva clase de juego parresiástico —donde el problema es encarar la verdad acerca de uno mismo— requiere lo que los griegos llamaban “*áskesis*”. [ἄσκησις]. Aunque nuestra palabra “ascetismo” deriva de la palabra griega “*áskesis*” (desde entonces el significado de la palabra cambia en cuanto es asociada con diversas prácticas cristianas), para los griegos la palabra no quiere decir “ascético”, sino que tiene un sentido muy amplio que denota cualquier clase de entrenamiento práctico o ejercicio. Por ejemplo, es un lugar común decir que cualquier clase de arte o técnica tiene que ser aprendida por *máthesis* y *áskesis* —por conocimiento teórico y entrenamiento práctico—. Y, por ejemplo, cuando Musonio Rufo dice que el arte de vivir, *tejne tou bíou*, es como las otras artes, i.e., un arte que uno no puede aprender sólo mediante enseñanzas teóricas, está repitiendo una doctrina tradicional. Esta *tejne tou bíou*, este arte de vivir, demanda práctica y entrenamiento: *áskesis*<sup>122</sup>. Pero la concepción griega de *áskesis* difiere de las prácticas ascéticas cristianas por lo menos de dos modos: 1) el ascetismo cristiano tiene como última finalidad u objetivo el renunciamiento

del yo, mientras la *áskesis* moral de las filosofías greco-romanas tenía como meta el establecimiento de una relación específica con uno mismo; una relación de autoposesión y de autosoberanía; 2) el ascetismo cristiano toma como su principal tema el desapego del mundo, mientras que las prácticas ascéticas de las filosofías greco-romanas se interesan generalmente en dotar al individuo de la preparación y el equipamiento moral que le permitan encarar plenamente el mundo de una manera ética y racional.

Tercero, estas prácticas ascéticas implican numerosas clases diferentes de ejercicios específicos; pero no estaban nunca específicamente catalogados, analizados o descriptos. Algunos de ellos eran discutidos y criticados, pero la mayoría eran bien conocidos. Puesto que la mayor parte de la gente los reconocía, eran usualmente usados sin ninguna teoría precisa acerca del ejercicio. E, incluso, a menudo si alguien ahora lee a estos autores griegos y latinos cuando discuten tales ejercicios en el contexto de tópicos teóricos específicos (tales como el tiempo, la muerte, el mundo, la vida, la necesidad, etc.) tenemos una concepción errónea de ellos. Porque estos tópicos funcionan usualmente como un esquema o matriz para el ejercicio espiritual. De hecho, la mayoría de estos textos escritos acerca de ética de la última antigüedad no involucran el proponer una teoría acerca de los fundamentos de la ética sino que son libros prácticos que contienen recetas específicas y ejercicios que uno tiene que leer, releer, meditar sobre ellos, aprender, para construir una última matriz para el comportamiento propio.

Ahora voy a tratar las clases de ejercicio en las que alguien tiene que examinar la verdad acerca de sí mismo y decir la verdad a alguien más.

La mayor parte del tiempo, cuando nos referimos a tales ejercicios, hablamos de prácticas que involucran el “examen de conciencia”. Pero yo pienso que la expresión “examen de conciencia” como término de cobertura que tuvo la intención de caracterizar todos estos diferentes ejercicios confunde y simplifica demasiado. Porque tenemos que definir muy precisamente los di-

ferentes juegos de verdad que han sido puestos a obrar y aplicados en estas prácticas de la tradición greco-romana. Me gustaría analizar cinco de estos juegos de verdad que comúnmente se describen como "examen de conciencia" para mostrarles a ustedes: 1) cómo algunos de los ejercicios difieren de otros; 2) qué aspectos del ánimo, sentimientos, comportamientos, etc, son considerados en estos diferentes ejercicios, y 3) que estos ejercicios, a pesar de sus diferencias, implican una relación entre la verdad y el sí mismo que es muy diferente de la que encontramos en la tradición cristiana.

#### *Autoexamen solitario*

El primer texto que me gustaría analizar viene del *De ira* (*Sobre la ira*) de Séneca.

Hay que guiar todos los sentidos hacia la firmeza; son de natural resistentes, si desiste de corromperlos el espíritu, que a diario ha de ser llamado a rendir cuentas. Así hacía Sextio, de modo que al terminar el día, cuando ya se había recogido para el descanso nocturno, preguntaba a su espíritu: "¿Qué defecto te has curado hoy? ¿A qué vicio te has opuesto? ¿En qué aspecto eres mejor?" Desistirá y será más moderada la ira que sepa que a diario ha de presentarse ante el juez. ¿Qué pues más hermoso que esta costumbre de revisar toda la jornada? ¿Qué sueño el que viene después del examen de uno mismo, qué tranquilo, qué profundo y despreocupado, cuando el espíritu se ha visto alabado o aleccionado y ha instruido proceso, inquisidor (*speculator sui*) de sí mismo y censor secreto a su conducta! Yo hago uso de esta facultad y a diario defiendo ante mí mi causa. Cuando han retirado de mi vista la luz y se ha callado mi esposa, conocedora ya de mi costumbre, examino toda mi jornada y repaso mis hechos y mis dichos: nada me oculto yo, nada paso por alto. ¿Por qué razón, pues, voy a temer algo a consecuencia de mis errores, cuando puedo decirme: "Mira de no hacer eso más, por ahora te perdono. En aquella disputa has hablado con demasiada vehemencia: desde este momento no discutas más con ignorantes; no quieren aprender quienes nunca han aprendido. A aquél lo

has aleccionado con más familiaridad de la que debías y así no lo has corregido sino agraviado: en lo sucesivo mira no sólo si es cierto lo que dices, sino si a aquél a quien se lo dices es tolerante con la verdad: el bueno se alegra de ser aleccionado, los peores individuos toleran muy a disgusto a los consejeros.<sup>123</sup>

Sabemos de varias fuentes que esta clase de ejercicio era un requisito diario, o, por lo menos un hábito, en la tradición pitagórica<sup>124</sup>. Antes de irse a dormir los pitagóricos tenían que realizar esta clase de examen, recordando las faltas que hubiesen cometido durante el día. Tales faltas consistían en esas formas de comportamiento que transgredían las muy estrictas reglas de las escuelas pitagóricas. Y el propósito del examen, por lo menos en la tradición pitagórica, era purificar el alma.

Esta purificación se creía necesaria dado que los pitagóricos consideraban el dormir como un estado del ser en el que el alma podía tomar contacto con la divinidad a través de los sueños. Y, claro está, uno debía mantener su alma tan pura como era posible tanto para tener hermosos sueños como también para entrar en contacto con las deidades benevolentes. En este texto de Séneca podemos claramente ver que esta tradición pitagórica sobrevive en el ejercicio que describe (como lo estará más tarde en prácticas similares utilizadas por los cristianos). La idea de emplear el dormir y el sueño como posibles medios de captación de lo divino puede ser también encontrada en la *República* de Platón (Libro IX, 571e-572b). Séneca nos cuenta que por medio de este ejercicio podemos procurarnos un dormir bueno y deleitoso: "¿Qué sueño el que viene después del examen de uno mismo, qué tranquilo, qué profundo y despreocupado!". Y sabemos por Séneca mismo que con su maestro, Sotio, su primer aprendizaje fue parcialmente pitagórico. Séneca relaciona esta práctica, sin embargo, no con las costumbres pitagóricas sino con Quinto Sextio, quien fue uno de los preconizadores del estoicismo en Roma a fines del siglo I a.C. Y parece que este ejercicio, pese a su origen puramente pitagórico, fue utilizado y valorado por varias sectas y escuelas filosóficas:

epicúreos, estoicos, cínicos y otros. Hay referencias en Epicteto, por ejemplo, a esta clase de ejercicio. Y esto sería inútil para negar que el autoexamen de Séneca sea similar a las formas de prácticas ascéticas usadas durante siglos en la tradición cristiana. Pero si consideramos el texto más cuidadosamente, pienso que podemos ver algunas diferencias interesantes<sup>125</sup>.

Primero, está la cuestión de la actitud de Séneca para consigo mismo. ¿Qué clase de operación está realizando realmente en este ejercicio? A primera vista, parece ser una práctica judicial que está cerca de la confesión cristiana: hay pensamientos, esos pensamientos son confesados, hay un acusado (llamado Séneca), hay un acusador o fiscal (que también es Séneca), hay un juez (también Séneca), y parece que hay un veredicto. La escena entera parece ser judicial; y Séneca emplea típicas expresiones judiciales (“presentarse ante el juez”, “defiendo ante mí mi causa”). Un escrutinio más cuidadoso muestra que se trata de algo diferente de una corte o de un procedimiento judicial. Por ejemplo, Séneca dice que es un “examinador” de sí mismo (*speculator sui*). La palabra “*speculator*” significa que es un examinador o inspector —típicamente alguien que inspecciona la carga de un barco, o el trabajo que hacen los constructores al edificar una casa, etc.—. Séneca también dice: “*totum diem meum scrutor*”, “examino, inspecciono mi día entero”<sup>126</sup>. Aquí el verbo “*scrutor*” pertenece no al vocabulario judicial sino al vocabulario de la administración. Séneca afirma, más adelante: “*factaque ac dicta mea remetior*” —“reviso mis hechos y mis dichos”, y “desando, vuelvo a trazar; recuento todas mis acciones y palabras”—. El verbo “*remetior*”, es, otra vez, un término técnico usado en contabilidad y que tiene el sentido de comprobar si hay alguna clase de mal cálculo o error en las cuentas. Así que Séneca no es exactamente un juez que dicta sentencia sobre sí mismo. Es mucho más un administrador que, una vez que el trabajo terminó, o cuando los negocios del año están acabados, entonces, hace las cuentas, cuenta la cantidad de cosas y ve si todas las cosas han sido hechas correctamente. Es más una escena administrativa que una judicial.

Y si consideramos las faltas que Séneca recuerda, y que nos da como ejemplos en este examen, podemos ver que no son la clase de faltas que podríamos llamar “pecados”. No confiesa, por ejemplo, que bebe demasiado o que ha cometido fraudes financieros o que ha tenido malos sentimientos para con alguien —faltas que le eran familiares a Séneca que era del círculo de Nerón—. Se reprocha a sí mismo por cosas muy diferentes. Ha criticado a alguien, pero en vez de una crítica que ayudara al hombre, lo había herido. O se critica a sí mismo por estar disgustado con gente que era, en cualquier caso, incapaz de entenderlo. Comportándose de tales maneras, cometió “desaciertos” (*errores*); pero estos errores son solamente acciones ineficientes que requieren ajustes entre fines y medios. Se critica a sí mismo por no conservar en el ánimo el objetivo de sus acciones, por no ver que es inútil culpar a alguien si la crítica que se ha hecho no mejora las cosas, etc. La cuestión de la falta concierne a un error práctico en su comportamiento dado que era posible establecer una efectiva relación racional entre los principios de conducta que conoce y el comportamiento en el que realmente se involucró. Las faltas de Séneca no son transgresiones a un código o a la ley. Expresan, más bien, ocasiones donde su intento de coordinar reglas de comportamiento (reglas que ya acepta, reconoce y sabe) con su propio comportamiento real en una situación específica ha probado ser infructuoso o ineficiente.

Séneca tampoco reacciona a sus propios errores como si fuesen pecados. No se castiga a sí mismo; no hay nada como la penitencia. El desandar de sus errores tiene como propósito la reactivación de las reglas prácticas de comportamiento que, ahora reforzadas, pueden ser útiles para futuras ocasiones. Consecuentemente se dice a sí mismo: “Mira de no hacer eso más”, “no discutas más con ignorantes”; “en lo sucesivo, mira no sólo si es cierto lo que dices, sino si aquél a quien se lo dices es tolerante con la verdad”, etc. Séneca no analiza su responsabilidad o sentimientos de culpa; no es, para él, una cuestión de purificarse a sí mismo de estas faltas. Más bien, se ocupa de una clase de escrutinio administrativo que le permite reactivar diversas reglas

y máximas para hacerlas más vívidas, permanentes y efectivas para un comportamiento futuro.

#### *Diagnóstico de sí*

El segundo texto que me gustaría discutir viene de *De tranquillitate animi* (*De la tranquilidad del ánimo*) de Séneca. El *De tranquillitate animi* es uno de los numerosos textos escritos acerca de un tema con el que ya nos hemos encontrado, a saber, la constancia o estabilidad del ánimo. Para decirlo brevemente, la palabra latina "*tranquillitas*" denota estabilidad del alma o del ánimo. Es un estado en el que el ánimo es independiente de cualquier clase de acontecimiento externo, y es libre al mismo tiempo de cualquier excitación interna o agitación que pudiera inducir un movimiento involuntario del ánimo. Consecuentemente denota estabilidad, autosoberanía e independencia. Pero "*tranquillitas*" también se refiere a un cierto sentimiento de calma placentera que tiene su fuente, la principal, en esta autosoberanía o autoposesión del sí mismo.

Al principio de *De tranquillitate animi*, Anneo Sereno le hace una consulta a Séneca. Sereno es un joven amigo de Séneca que pertenece a la misma familia y quien ha comenzado su carrera política durante el gobierno de Nerón como capitán de guardias de éste. Para ambos, Séneca y Sereno, no hay incompatibilidad entre la filosofía y la carrera política dado que una vida filosófica no es meramente una alternativa a la vida política. Más bien, la filosofía debe acompañar a la vida política para proveer de un marco moral a la actividad pública. Sereno, quien fue inicialmente un epicúreo, más tarde viró al estoicismo. Pero aun después de haberse vuelto estoico, se sintió incómodo porque tenía la impresión de que no era capaz de mejorarse a sí mismo, que había llegado a un punto muerto y que era incapaz de hacer algún progreso. Haría la observación de que para la vieja Stoa, para Zenón de Citio, por ejemplo, cuando una persona conoce las doctrinas de la filosofía estoica ya no necesita progresar más, porque entonces ya ha tenido éxito en volverse un estoico. Lo que

es interesante aquí es la idea de progreso que se da como un nuevo desarrollo en la evolución del estoicismo. Sereno conoce la doctrina estoica y sus reglas prácticas, pero todavía carece de *tranquillitas*. Y es en este estado de desasosiego que se dirige a Séneca y le pide ayuda. Es claro que no podemos estar seguros de que esta descripción del estado de Sereno refleje su real situación histórica; podemos solamente estar razonablemente seguros de que Séneca escribió este texto. Pero se supone que el texto es una carta escrita a Sereno que reúne las solicitudes de consejo moral de este último. Y exhibe un modelo o patrón para un tipo de autoexamen.

Sereno examina qué es o qué ha realizado en el momento en que requiere este asesoramiento:

SERENO: Examinándome, se me hacían evidentes en mí algunos defectos, Séneca, puestos al descubierto, que podría tocar con la mano; otros más velados y en un recoveco; otros no permanentes, sino tales que se presentan con intervalos, que yo llamaría sin duda los más molestos, como enemigos caprichosos que según las circunstancias nos asaltan, por cuya causa no es posible ninguno de ambos extremos: ni estar preparado como en la guerra ni despreocupado como en paz. Sin embargo, el rasgo que principalmente descubrí en mí (¿por qué razón, pues, no voy a confesarte la verdad como a un médico?) es el de no haberme liberado en conciencia de las cosas que temía y odiaba ni haberme sometido de nuevo a ellas: me encuentro en un estado aunque no pésimo sí quejumbroso y malhumorado al máximo: ni estoy enfermo ni estoy sano.<sup>127</sup>

Como ustedes pueden ver, la petición de Sereno toma la forma de una consulta "médica" de su propio estado intelectual. Porque dice "¿por qué no admito la verdad de ti como (lo hago con) la del médico?", "No estoy ni enfermo ni sano", etc. Estas expresiones se relacionan claramente con la bien conocida identificación metafórica de la incomodidad moral con la enfermedad física. Y lo que es también importante de subrayar aquí es que para que Sereno sea

curado de su enfermedad, primeramente necesita "admitir la verdad" (*verum fatear*) de Séneca. Pero ¿cuáles son las verdades que Sereno debe "confesar"? Veremos que él no revela faltas secretas, ni deseos vergonzosos, nada de eso. Es algo completamente diferente de la confesión cristiana. Y esta "confesión" puede ser dividida en dos partes. Primero, hay una exposición muy general de Sereno acerca de sí mismo; y a continuación, hay una exposición de sus actitudes en diferentes campos de actividad de su vida.

La exposición general acerca de su condición es la siguiente:

No hace falta que digas que los inicios de todas las virtudes son endebles, que con el tiempo les llega el endurecimiento y la fortaleza; no ignoro tampoco que las cosas que se afanan por las apariencias, la dignidad digo, y la fama de elocuencia y todo lo que se somete al escrutinio ajeno, toma cuerpo con el paso del tiempo (tanto las que proporcionan la verdadera valía como las que para agradar se aplican algún afeito), esperan años hasta que poco a poco su transcurso les va sacando el color. Pero yo temo que el hábito, que confiere consistencia a las cosas, hunda más profundamente en mí este defecto: el trato prolongado infunde apego tanto a lo malo como a lo bueno.

Cómo es esta inestabilidad de mi espíritu indeciso entre lo uno y lo otro y que no se inclina animosamente a lo correcto ni a lo perverso, no puedo mostrártelo tanto de una vez como por partes: diré qué me sucede, tú le encontrarás un nombre a la enfermedad.<sup>128</sup>

Sereno nos cuenta que la verdad acerca de sí mismo que él quiere ahora exponer es descriptiva de la dolencia de la que sufre. Y por estas observaciones generales y otras indicaciones que da más tarde, podemos ver que esta dolencia es comparada enteramente con el mareo causado por estar a bordo de una embarcación que ya no avanza, sino que da vueltas y cabecea en el mar. Sereno tiene miedo de permanecer en el mar en estas condiciones, con plena vista de la tierra firme que permanece inaccesible para él. La organización de los temas que Sereno describe con sus implícitas, como veremos, referencias metafóricas a estar en el mar implica la tradi-

cional asociación en la filosofía moral —política de la medicina y el pilotear una embarcación o la navegación— que ya hemos visto. Aquí tenemos también los mismos tres elementos: un problema moral-filosófico, referencia a la medicina y referencia al pilotaje. Sereno está en camino de adquirir la verdad como un barco en el mar a la vista de tierra firme. Pero porque carece de la propia auto-posesión o autodomínio, tiene el sentimiento de que no puede avanzar. Quizás porque es demasiado débil, quizás porque su curso no es un buen curso. No sabe exactamente cuál es la razón de sus oscilaciones, pero caracteriza su enfermedad como una suerte de movimiento vacilante perpetuo que no tiene otro movimiento que el "balanceo". La embarcación no puede avanzar porque se balancea. Por eso el problema de Sereno es cómo puede reemplazar este oscilante movimiento de balanceo —que se debe a la inestabilidad, la inconstancia de su ánimo— por un movimiento lineal sostenido que lo pueda llevar a la costa y a tierra firme. Es un problema de dinámica, pero muy diferente de la dinámica freudiana de un conflicto inconsciente entre dos fuerzas psíquicas. Aquí tenemos un movimiento oscilatorio de balanceo que impide al movimiento del ánimo avanzar hacia la verdad, hacia la estabilidad, hacia la tierra. Y ahora tenemos que ver cómo esta metafórica grilla dinámica organiza la descripción de Sereno de sí mismo en la siguiente larga cita:

Me posee un amor exagerado a la austeridad, lo confieso: me gusta no una habitación arreglada para la ostentación, no un vestido sacado de una arqueta, no uno comprimido con pesas y mil ingenios que lo obligan a brillar, sino uno casero y barato, que no haya que conservar y coger con cuidado; me gusta una comida que ni la preparen ni la contemplen montones de esclavos, no encargada muchos días antes ni servida por manos de muchos, sino económica y sencilla, sin tener nada de rebuscado ni de costoso, que no va a faltar en ninguna parte, ni pesada para la bolsa ni para el cuerpo, que no vaya a salir por donde ha entrado; me gusta un sirviente desaliñado y un tosco esclavo nacido en casa, la plata maciza de mi rústico padre sin nombre alguno de artesano, y no una mesa atractiva

por la variedad de sus pintas ni conocida en la ciudad por la larga serie de sus elegantes dueños, sino puesta para usarla, que ni distraiga por el placer los ojos de ningún comensal ni los encienda por envidia. Cuando ya con esto estoy satisfecho, encandila mi ánimo la aparatosidad de alguna escuela de esclavos, los siervos vestidos y engalanados de oro con más esmero que en un desfile, y una tropa de esclavos espléndidos, hasta incluso una casa en la que se pisan valiosos pavimentos, y, con las riquezas desparramadas por todos los rincones, los techos mismos resplandecientes, y la gente, compañera y pretendiente de los patrimonios que se pierden; ¿a qué hablar de las aguas transparentes hasta el fondo y que fluyen alrededor de los banquetes, a qué, de los festines dignos de ese escenario? Me rodea, cuando vengo de una larga estancia en la sobriedad, con gran esplendor el lujo y por todas partes resuena: mi vista titubea un poco, ante él alzo mi ánimo más fácilmente que mis ojos; así pues, me retiro no más corrompido, sino más triste, y no ando tan altanero entre aquellas baratijas mías y se insinúa un mordisco sigiloso y la duda de si es mejor aquello. Nada de esto me cambia, nada, sin embargo, deja de impresionarme.<sup>129</sup>

Me parece correcto seguir los mandatos de mis maestros y lanzarme a la política de lleno; me parece correcto asumir cargos y haces, no seducido, desde luego, por la púrpura o las varas, sino para hacer más eficaz y más útil a los amigos y parientes, y a todos los ciudadanos, a todos los mortales, en fin. Sigo resueltamente a Zenón, a Cleantes, a Crisipo, de los cuales ninguno, sin embargo, intervino en la política, y ninguno dejó de orientar hacia ella. Cuando algo golpea mi ánimo, poco habituado a verse zarrandeado, cuando me sobreviene algo o bien indigno, tal como hay innumerables en la vida de un hombre, o bien que transcurre con poca facilidad, o bien cuestiones no de gran importancia han exigido mucho de mi tiempo, regreso a mi ocio y, del mismo modo que también los rebaños cansados, mi paso hacia mi casa es más ligero. Me gusta encerrar mi vida entre paredes: "Que nadie me robe ningún día, pues no me va a devolver nada que merezca tanto gasto; que mi espíritu (*animus*) se sustente sobre sí mismo, que se cultive a sí mismo, que no haga nada ajeno, nada que tenga que ver con los jueces; que aprecie la tranquilidad exenta de inquietudes

públicas y particulares." Pero cuando un texto especialmente enérgico me ha levantado el ánimo, y me han hincado espuelas unos modelos ilustres, me agrada saltar al foro, prestar al uno mi palabra, al otro mi colaboración, que, aunque no vaya a ser en nada útil, va a intentar, no obstante, ser en algo útil, contener la arrogancia de uno en mala hora envanecido por su prosperidad.<sup>130</sup>

En mi quehacer creo, por Hércules, que es mejor fijarse en los hechos en sí y hablar basándose en ello, subordinar además las palabras a los hechos, de modo que por allí donde lo guíen les siga un discurso espontáneo: "¿Qué falta hace componer obras que perduren durante generaciones? ¿Quieres no dejar de hacerlo, para que la posteridad no se pase en silencio? Para la muerte has nacido, menos molestias entraña un funeral silencioso. Así pues escribe algo con estilo escueto para ocupar tu tiempo en tu provecho, no en tu popularidad: un esfuerzo menor hace falta a quienes se ocupan del presente." Pero de nuevo, cuando mi espíritu (*animus*) se ha elevado por la grandeza de sus pensamientos, se muestra pretencioso en sus palabras y ansía hablar a tanta altura como respira, y el discurso se aviene a la categoría de los hechos; olvidándome entonces de mi norma y mi decisión más estricta, me dejo llevar por los aires y con una boca no mía. Por no proseguir más tiempo con cada caso, en todos ellos me persigue esta inestabilidad de mis buenas intenciones. Temo o ir poco a poco disolviéndome o, lo que es más preocupante, tambalearme igual que uno que está siempre a punto de caer, y que tal vez sea más grave de lo que yo creo; pues miremos con confianza lo que nos es familiar y esa predisposición siempre estorba nuestro juicio. Pienso que muchos habrían podido llegar a la sabiduría, si no hubieran pensado que ya habían llegado, si ciertas cosas no las hubieran disimulado en ellos, otras no las hubieran pasado por alto cerrando los ojos. Pues no tienes por qué juzgar que (nos) echamos a perder más por la lisonja ajena que por la nuestra. ¿Quién se ha atrevido a decirse la verdad? ¿Quién, situado entre rebaños de aduladores y halagadores, no se ha encomiado él mucho más? Así pues, te pido que, si tienes algún remedio con el que detener estas vacilaciones mías, me consideres digno de deberte mi tranquilidad. Sé que (estas) fluctuaciones de mi espíritu (*animus*) no son peligrosas ni provocan nada

alarmante; por explicarte con una comparación real de qué me quejo, no me siento agobiado por el temporal, sino por el mareo: extírpame pues este mal, sea lo que sea, y socorre al que pena con la tierra a la vista.<sup>131</sup>

A primera vista la larga descripción de Sereno parece ser una acumulación de detalles relativamente poco importantes acerca de qué le gusta y qué le disgusta, descripciones de trivialidades tales como los platos de plata pesada de su padre, cómo le gusta su comida, etc. Y también parece estar en un gran desorden, un farrago de detalles. Pero detrás de este aparente desorden ustedes pueden discernir la organización real del texto. Hay tres partes básicas del discurso. La primera, el principio de la cita, se consagra a la relación de Sereno con la riqueza, las posesiones, su vida doméstica y privada. La segunda parte —que comienza “Me parece correcto seguir los mandatos de mis maestros...”— trata de la relación de Sereno con la vida pública y su carácter político. Y en la tercera parte —que comienza con “En mi quehacer creo...”— Sereno habla de su actividad literaria, el tipo de lenguaje que prefiere emplear, etc. Pero él también puede reconocer aquí la relación entre muerte e inmortalidad, o la cuestión de una vida perdurable en la memoria de la gente después de la muerte. Así, los tres temas tratados en estos párrafos son: 1) vida privada o doméstica, 2) vida pública, y 3) inmortalidad u otra vida.

En la primera parte Sereno explica qué tiene intención de hacer, y qué le gustaría hacer. Por esta razón también muestra qué considera que es importante y a qué es indiferente. Y todas estas descripciones muestran una imagen y un carácter positivos de Sereno. No tiene grandes necesidades materiales en su vida doméstica, porque no es apegado a la lujuria. En el segundo párrafo dice que no está esclavizado por la ambición, no quiere una gran carrera política sino estar al servicio de otros. Y en el tercero asevera que no es seducido por la retórica de alto vuelo, sino que prefiere, por el contrario, adherir al discurso útil. Ustedes pueden ver que de este modo Sereno hace un balance de sus elecciones, de su libertad, y el resultado no es malo del todo. Incluso, es bastante positivo. Sereno

es apegado a lo que es natural, a lo que es necesario, a lo que es útil (tanto para él como para sus amigos) y es habitualmente indiferente al resto. Considerando estos tres campos (vida privada, vida pública y vida después de la vida), bien, todo dice que Sereno es más bien un buen tipo. Y este dar cuenta también nos muestra el preciso tópico de su examen, que es: ¿qué cosas son importantes para mí y cuáles son las cosas ante las cuales soy indiferente? Y considera cosas importantes las que realmente son importantes.

Pero cada uno de los tres párrafos está también dividido en dos partes. Después de que Sereno explica la importancia o indiferencia que le atribuye a las cosas, hay un momento de transición cuando empieza a hacerse una objeción a sí mismo, cuando su ánimo empieza a vacilar. Estos momentos de transición están marcados por el uso de la palabra “*animus*”. Considerando los tres tópicos ya observados, Sereno explica que pese al hecho de que hace buenas elecciones, de que no tiene en consideración las cosas sin importancia, no obstante, siente que su ánimo, su *animus*, se mueve involuntariamente. Y como resultado, aunque no está exactamente inclinado a comportarse de una manera opuesta, está todavía deslumbrado o incitado por las cosas que previamente consideró no importantes. Estos sentimientos involuntarios son indicaciones, cree, de que su *animus* no está completamente tranquilo o estable, y esto motiva su pedido de consulta. La inestabilidad de Sereno no proviene de sus “pecados” o del hecho de que exista como un ser temporal —como en Agustín, por ejemplo—. Viene del hecho de que todavía no ha tenido éxito en armonizar sus acciones y pensamientos con la estructura ética que ha elegido para sí mismo. Es como si Sereno fuera un buen piloto, supiera cómo navegar, no hay tormenta en el horizonte pero está atollado en el mar y no puede alcanzar la tierra firme porque no posee la *tranquillitas*, la *firmitas*, que vienen de la completa autosoberanía. Y la respuesta de Séneca a su autoexamen y su demanda moral es una exploración de la naturaleza de esta estabilidad del ánimo.

Un tercer texto, que también muestra algunas de las diferencias en los juegos de verdad involucrados en estos ejercicios de autoexamen, viene de las *Disertaciones* de Epicteto, donde pienso que ustedes pueden encontrar un tercer tipo de ejercicio bastante diferente de los previos. Hay numerosos tipos de técnicas y prácticas de autoexamen en Epicteto, algunas se parecen a los exámenes vespertinos de Sexto y al autoexamen general de Sereno. Pero hay una forma de examen que es, pienso yo, muy característica de Epicteto, y que toma la forma de una constante puesta en juicio de todas nuestras representaciones. Esta técnica está también relacionada con la demanda de estabilidad; porque dada la constante corriente de representaciones que fluye en el ánimo, el problema de Epicteto consiste en saber cómo distinguir aquellas representaciones que puedo controlar de aquellas que no puedo controlar, que incitan involuntariamente emociones, sentimientos, comportamientos, etc., y que por lo tanto deben ser excluidas del ánimo. La solución de Epicteto es que debemos adoptar una actitud de permanente vigilancia respecto de todas nuestras representaciones, y explica esta actitud empleando dos metáforas: la metáfora del vigilante nocturno o del portero que no admite a nadie en su casa o palacio sin primero comprobar su identidad; y la metáfora del “cambista” que, cuando una moneda es muy difícil de leer, verifica la autenticidad de la moneda corriente, la examina, la pesa, verifica el metal y la efigie, etc.

El tercero es el que se refiere a los asentimientos, el relativo a lo conveniente y atractivo. Igual que Sócrates proponía no vivir una vida sin examen, así también no admitir una representación sin examen, sino decir: “Espera, deja que vea quién eres y de dónde vienes”. Como los guardianes nocturnos: “Muéstrame la contraseña”. ¿Tienes la contraseña de la naturaleza, lo que ha de tener una representación para que se la admita?<sup>132</sup>

Estas dos metáforas se encuentran también en los textos del primer cristianismo, Juan Casiano (360-435 d.C.), por ejemplo,

pedía a sus monjes que escudriñaran y comprobaran sus propias representaciones como un portero o un cambista<sup>133</sup>. En el caso del autoexamen cristiano, el monitoreo de las representaciones tiene la específica intención de determinar si, bajo una apariencia relativamente inocente, el diablo mismo no está escondido. Para no ser atrapado por lo que sólo parece ser inocente, para evitar las falsas monedas del diablo, el cristiano debe determinar de dónde vienen pensamientos e impresiones sensibles, y qué relación realmente existe entre una apariencia de representación y el valor real. Para Epicteto, sin embargo, el problema no es determinar la fuente de la impresión (Dios o Satanás) sino juzgar si ocultan algo o no; su problema es más bien determinar si la impresión representa algo que depende de él o no, i.e., si es accesible o no a su voluntad. El propósito no es disipar las ilusiones del diablo, sino garantizar el auto-dominio.

Para fomentar la desconfianza en nuestras representaciones, Epicteto propone dos clases de experiencia. Una forma es tomada en préstamo directamente de los sofistas. Y en este juego de las escuelas sofistas, uno de los estudiantes plantea una pregunta y otro estudiante tiene que contestar sin caer en la trampa sofista. Un ejemplo elemental de este juego sofista es éste: Pregunta: “¿Puede un carro pasar a través de la boca?”. Respuesta: “Sí. Tú mismo dijiste la palabra ‘carro’ y pasó a través de tu boca”. Epicteto criticó tales ejercicios por inútiles y propuso otro con el propósito de un entrenamiento moral. En este juego hay también dos participantes. Uno plantea un hecho, un acontecimiento y el otro tiene que contestar, tan rápido como sea posible, si este hecho o acontecimiento es bueno o malo, i.e., si está bajo nuestro control o fuera de él. Podemos ver este ejercicio, por ejemplo, en el siguiente texto:

Igual que nos ejercitamos en las cuestiones sofísticas, así también deberíamos ejercitamos todos los días en las representaciones. También ellas nos plantean cuestiones. “Murió el hijo de Fulano”. Responde: “Ajeno al albedrío<sup>134</sup>: no es un mal”. “A Fulano lo ha desheredado su padre”. ¿Qué te parece? “Ajeno al albedrío: no es un mal”. “El César lo ha

condenado". "Ajeno al albedrío: no es un mal". "Por esto se entristeció". "Depende del albedrío: es un mal". "Lo sobrellevó noblemente". "Depende del albedrío: es un bien". Y si nos acostumbramos a ello, progresaremos. Pues nunca asentiremos sino a aquello de lo que nace una representación comprensiva.<sup>135</sup>

Hay otro ejercicio que Epicteto describe que tiene el mismo objeto, pero la forma está cercana a aquellas empleadas posteriormente en la tradición cristiana. Consiste en caminar por las calles de la ciudad y preguntarse a sí mismo si alguna representación que de casualidad viene a tu ánimo depende de tu voluntad o no. Si no cae bajo la jurisdicción del propósito moral y la voluntad, entonces, debe ser rechazada.

Uno ha de ejercitarse sobre todo en este aspecto. Desde el alba, acercándote a quien veas, a quien oigas, examínale, responde como si te preguntasen: ¿Qué has visto? ¿Un hermoso o una hermosa? Aplícale la regla: Ajeno al albedrío: échalo fuera. ¿Qué has visto? ¿A uno de luto por su hijo? Aplícale la regla: la muerte es ajena al albedrío: apártate de en medio. ¿Te has encontrado con un cónsul? Aplícale la regla: ¿cómo es el consulado? ¿Ajeno al albedrío o sujeto al albedrío? Ajeno al albedrío: aparta también eso, no es aceptable; échalo, no tiene nada que ver contigo. Y si hiciéramos esto y nos ejercitáramos en ello a diario desde el alba hasta la noche, algo saldría, por los dioses.<sup>136</sup>

Como ustedes pueden ver, Epicteto nos pide que constituyamos un mundo de representaciones donde nada pueda introducirse que no esté sujeto a la soberanía de nuestra voluntad. Por eso, repito, la autosoberanía es el principio de organización de esta forma de autoexamen.

Me hubiese gustado analizar dos textos más, de Marco Aurelio, pero dada la hora, no me queda tiempo para esto.

Así que pasaré ahora a mis conclusiones:

Al leer estos textos sobre el autoexamen y subrayar las diferencias entre ellos, les quería mostrar a ustedes, primero, que hay

un notable desplazamiento en las prácticas parresiásticas entre el "maestro" y el "discípulo". Previamente, cuando la parresía apareció en el contexto de la orientación espiritual, el maestro era quien revelaba la verdad acerca del discípulo. En estos ejercicios, el maestro todavía usa la franqueza de discurso con el discípulo para ayudarlo a darse cuenta de las faltas que él no puede ver (Séneca usa la parresía hacia Sereno, Epicteto usa la parresía para con sus discípulos); pero ahora el peso de la parresía se pone crecientemente en el discípulo en tanto es su propia obligación para consigo mismo. En este punto la verdad acerca del discípulo no es revelada exclusivamente mediante el discurso parresiástico del maestro, o solamente en el diálogo entre el maestro y el discípulo o interlocutor. La verdad acerca del discípulo emerge de una relación personal que él establece consigo mismo; y esta verdad puede ahora ser develada por cualquiera a sí mismo (como en el primer ejemplo de Séneca). Y el discípulo debe además ponerse a prueba a sí mismo, y tratar de ver si es capaz de un autodomínio completo (como en el ejemplo de Epicteto).

Segundo, no basta con analizar esta relación personal de autoconocimiento como meramente derivada del principio general "γνώθι σεαυτόν", "gnothi seautón", "conócete a ti mismo". Por supuesto, en un cierto sentido general puede ser derivada de este principio, pero no podemos detenernos en este punto. Porque las diversas relaciones que uno mantiene consigo mismo están enclavadas en técnicas muy precisas que toman la forma de ejercicios espirituales; algunos de ellos se ocupan de las acciones, otros de estados de equilibrio del alma, otros del flujo de representaciones, etc.

Tercer punto: en todos estos diferentes ejercicios, lo que está en riesgo no es el descubrimiento de un secreto que hay que excavar de las profundidades del alma. Lo que está en riesgo es la relación del sí mismo con la verdad o con algunos principios racionales. Recuerden que la pregunta que motivaba el autoexamen vespertino de Séneca era: "¿Puse en juego aquellos principios de comportamiento que conozco muy bien, pero, si pasa algo, no siempre me avengo a ellos o los aplico siempre?" Otra pregunta era: "¿Soy capaz

de adherir a los principios que me son familiares, con los que concuerdo, y que practico la mayoría de las veces?" Porque ésa fue la pregunta de Sereno. O la pregunta que Epicteto planteaba en los ejercicios que estamos discutiendo: "¿Soy capaz de reaccionar a cualquier clase de representaciones que se me muestre en conformidad con mis reglas racionales adoptadas?" Lo que tenemos que subrayar aquí es esto: si la verdad del sí mismo en estos ejercicios no es nada más que la *relación* del sí mismo con la verdad, entonces esta verdad no es puramente teórica. La verdad del sí mismo implica, por un lado, un conjunto de principios racionales que están basados en asertos generales acerca del mundo, la vida humana, la necesidad, la felicidad, la libertad, etc., y, por el otro, reglas prácticas de comportamiento. Y la cuestión que está planteada en estos diferentes ejercicios se orienta siempre al siguiente problema: ¿estamos lo bastante familiarizados con estos principios racionales? ¿Están suficientemente establecidos en nuestros ánimos como para transformarse en reglas de nuestro comportamiento cotidiano? Y el problema de la memoria está en el corazón de estas técnicas, pero en la forma de un intento de recordarnos qué hemos hecho, pensado o sentido con el fin de que podamos reactivar nuestros principios racionales y, por consiguiente, hacerlos tan permanentes y tan efectivos como es posible en nuestra vida.

Estos ejercicios son parte de lo que podríamos llamar una "estética del sí mismo". Porque uno no tiene que asumir una posición o papel hacia uno mismo como el del juez al dar un veredicto. Uno puede comportarse hacia uno mismo en el papel de un técnico, de un artesano, o de un artista, quien —de tiempo en tiempo— al dejar de trabajar, examina qué está haciendo, se recuerda a sí mismo las reglas de su arte y compara estas reglas con lo que ha realizado de esta manera a la distancia<sup>137</sup>. Esta metáfora del artista que para de trabajar, vuelve atrás, logra una perspectiva distante y examina qué está realmente haciendo con los principios de su arte puede ser encontrada en el ensayo de Plutarco "Sobre el control de la ira"<sup>138</sup>.

## CONSIDERACIONES CONCLUSIVAS

Y ahora, unas pocas palabras acerca de este seminario.

El punto de partida: mi intención no fue tratar el problema de la verdad sino el problema de quién dice la verdad o el decir la verdad como una actividad. Pero esto significa que, para mí, no era cuestión de analizar los criterios externos o internos que hicieron posible a los griegos o a los romanos, o a cualquier otro, reconocer si un aserto o proposición es verdadero o no. El asunto era para mí más bien el intento de considerar el decir verdad como una actividad específica o un papel. Pero, incluso en el marco de esta cuestión general del papel de quien dice la verdad en una sociedad, hay varios modos posibles de conducir el análisis. Por ejemplo, podría haber comparado el papel y el estatuto de quien dice la verdad en la sociedad griega, en las sociedades cristianas, en las sociedades no cristianas —el papel del profeta como quien dice verdad, el papel del oráculo como el que dice la verdad, del predicador, etc.—. Pero, de hecho, mi intención no fue conducir a una descripción sociológica de los diferentes papeles posibles de quienes dicen la verdad en sociedades diferentes. Lo que quise analizar fue cómo el papel de quien dice la verdad fue problematizado de diversos modos en la filosofía griega. Y lo que