



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v71n178.75405>

PARRHESÍA

EL LUGAR DEL “DECIR VERAZ” EN EL JUEGO DEMOCRÁTICO



PARRHESIA

THE PLACE OF THE “TRUE-TELLING” IN THE DEMOCRATIC PRACTICE

RICARDO CAMARGO*

Facultad de Derecho - Universidad de Chile - Santiago - Chile

Artículo recibido: 10 de octubre del 2018; aceptado: 01 de abril del 2019.

Este artículo es fruto del proyecto Fondecyt Regular N.º 1211763.

* rcamargo@derecho.uchile.cl / ORCID: 0000-0002-8489-5336

Cómo citar este artículo:

MLA: Camargo, R. “Parrhesía. El lugar del “decir veraz” en el juego democrático.” *Ideas y Valores* 71.178 (2022): 35-54.

APA: Camargo, R. (2022) Parrhesía. El lugar del “decir veraz” en el juego democrático. *Ideas y Valores*, 71 (178): 35-54.

CHICAGO: Ricardo Camargo. “Parrhesía. El lugar del “decir veraz” en el juego democrático.” *Ideas y Valores* 71, n.º 178 (2022): 35-54.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

Resumen

La *parrhesia* constituye una práctica de “decir veraz” que Michel Foucault investiga en sus últimos seminarios del Colegio de Francia, como una de las maneras originales de constitución de uno mismo en la cultura grecolatina antigua. En este trabajo, dicha noción de *parrhesia* es desplegada en toda su contemporaneidad política y se afirma que constituye un complemento fundamental para la tesis agonística de la democracia, en especial la defendida por Chantal Mouffe. El “decir veraz” del *parrhesiasta*, al interpelar de manera radical el *statu quo* de la identidad colectiva constituida en el proceso de politización propio de la democracia radical, subvierte y transforma dicha identidad en un objeto permanente de disputa. Se recupera así el sentido del *polemos* propio de la práctica democrática.

Palabras clave: Parrhesía, agonismo, decir veraz, democracia radical.

Abstract

The *parrhesia* is a practice of “true-telling” that Michel Foucault researches in his last course of the College of France, as one of the most singular ways of becoming oneself in the ancient Greco Latin culture. In this paper, such notion of *parrhesia* is developed in its whole political contemporaneity, and it is assumed as a key component for the agonistic thesis of democracy, especially in Chantal Mouffe’s work. The “true-telling” of *parrhesiast*, while contesting in a radical way the status quo of the collective identity formed in the own process of politization of radical democracy, it subverts and transform this given identity in an object of constant dispute. The *polemos* sense characteristic of democracy is in that way recovered.

Keywords: Parrhesia, agonism, True-telling, radical democracy.

Introducción

En el contexto de las investigaciones llevadas a cabo por Michel Foucault en sus últimos seminarios del Colegio de Francia, la *parrhesía* aparece vinculada a tres significados, todos relacionados con el ejercicio del habla. El primero, alude al hecho de “hablarlo todo”, sin guardarse nada que es otra manera de decir “poner todo en juego”; el segundo, refiere a la expresión “hablar claro” que enfatiza la transparencia del mensaje y, por tanto, una aspiración a que este produzca sin contratiempos el efecto deseado; y el tercero subraya el hecho de un “hablar franco” o “hablar veraz” que incluye la pretensión de un decir en algún sentido verdadero (cf. Álvarez Yágüez 53). En sus traducciones al inglés más recurrentes, la *parrhesía* denota aún dos sentidos adicionales, a saber: “*free speech*” (cf. Burch 74), esto es, libertad de habla y “*fearless speech*” (cf. Foucault 2001), esto es, hablar sin miedo.

Los trabajos sobre *parrhesía* en Foucault han sido objeto de abundante y constante tratamiento en la literatura especializada desde hace treinta años (cf. Bennington; Cadahia; Dávila; Dyrberg; Gross; Flynn; Folkers; Han; Maxwell; McGushin; Rosenberg y Milchman); en ellos se destaca uno u otro de los significados antes aludidos.

En lo que a este artículo respecta y a fin de determinar cuál de estos sentidos expresa de mejor forma el carácter específico de la noción de *parrhesía* que aquí usaremos, me referiré en la sección que sigue a los elementos centrales que a mi juicio la constituyen, de acuerdo al análisis textual que al respecto realiza el propio Foucault en sus últimos cursos del colegio de Francia, a saber: *La Hermenéutica del Sujeto (1981-1982)* (2008), *El Gobierno de sí y de los otros (1982-1983)* (2009) y *El coraje de la verdad (1983-1984)* (2010). En seguida, en la segunda sección, analizaré la relación que Foucault establece entre la *parrhesía* y la democracia. Para terminar, en la tercera sección sostendré la tesis de que la *parrhesía*, reconstruida en la forma en que este trabajo sugiere, configura un elemento dinamizador de la democracia radical, en especial de la teorizada por Chantal Mouffe.¹ La hipótesis con la que esta tercera sección trabajará es que, junto al agonismo externo (“nosotros versus ellos”) característico de la tesis de Mouffe, es posible constituir a través de la *Parrhesía* otro agonismo que opera al interior del “nosotros” resultante del primer agonismo. Este segundo agonismo, configurado mediante el ejercicio crítico del *parrhesiastés*, vendrá a dinamizar el *demos* propio de la democracia radical y plural de Mouffe.

1 Nos referimos principalmente a los textos de Mouffe: *El Retorno de lo Político* (1999), *El desafío de Carl Schmitt* (2011), *La Paradoja Democrática* (2003), *En torno a lo Político* (2007) y *Agonística* (2014); y, por cierto, a su trabajo conjunto con Ernesto Laclau, *Hegemonía y estrategia socialista* (1987).

***Parrhesía* en Foucault**

En la clase del 10 de marzo (primera hora) de *La Hermenéutica del Sujeto*, Foucault va a sugerir dos características iniciales de la *parrhesía*, a saber: que se trata tanto de un hablar *franco* como *verdadero* (2008 355). Para precisar este punto, va a distinguir la *parrhesía* de otras dos prácticas clásicas del habla: la adulación y la retórica.

La adulación, a diferencia de la *parrhesía*, no constituye un hablar franco. Su finalidad es que aquel a quien va dirigido el habla mantenga su dependencia con el ego o la ignorancia, elementos que habitualmente la adulación reafirma. En ello, será radicalmente opuesta a la *parrhesía*, un decir que, a partir de su franqueza, producirá un efecto transformador o de desestabilización del estatus en el que se encuentran tanto el receptor como el emisor del decir parrhesiástico.

La *parrhesía* también se distinguirá de la retórica, entendida esta última como “el arte de la persuasión”. El *retor* no está compelido a decir la verdad, si no tan solo a persuadir de un decir que eventualmente podría no ser veraz. La *parrhesía*, por el contrario, es siempre un hablar verdadero que no busca convencer, sino impactar. La conclusión de esto es que la *parrhesía*, a diferencia de la retórica, no es una *techné* que pueda y deba aprenderse para practicarse. Por el contrario, la *parrhesía* está disponible para ser ejercida en principio por todos (aunque, en definitiva –como veremos–, solo algunos pueden realizarla).

Una tercera característica de la *parrhesía* que a Foucault le interesa resaltar es la concordancia entre lo que se dice (o hace) y lo que se cree como verdadero (la verdad). Foucault expresa esta idea en los siguientes términos: “un *parrhesiastés* dice lo que es verdadero porque *sabe* que ello es verdad; y *sabe* que es verdad porque es realmente verdad” (2001 14, énfasis en el original). Esta correspondencia será luego formalizada como una de las cuatro condiciones de la *parrhesía* política democrática (la condición de hecho), como veremos más adelante, y será clave para entender la *parrhesía* como un factor dinamizador y fundamental de la democracia, como se sostiene en este trabajo.

El cuarto rasgo de la *parrhesía* identificado por Foucault es el *riesgo* envuelto en su ejercicio. Se trata de un riesgo experimentado por el *parrhesiastés* que dice la verdad y que por ello pone en peligro desde su estatus hasta su vida en casos extremos. Pero también es el riesgo que ocurre a quien es objeto de la *parrhesía*, quien, de asumir la verdad de lo que se le dice, estará por cierto en “peligro de muerte” (cf. Foucault 2009 203), pues será transformado radicalmente desde la situación en que se encuentra. Además, y a pesar de que Foucault no lo menciona tan categóricamente, hay también un riesgo contextual envuelto, esto es, para el juego político propiamente tal en el que la *parrhesía* política tiene lugar, ya que en su efecto dinamizador la *parrhesía* siempre

conlleva el peligro de fractura de los escenarios que la contienen por ejemplo) (cf. Foucault 2009 204-205).²

Precisamente, a partir de este riesgo, surge el quinto elemento de la *parrhesía* en Foucault, a saber: el coraje (2010 169-170).³ Se trata, por cierto, y en primer lugar, del coraje para decir la verdad que tiene el *parrhesiastés*, pues en su decir veraz hay un riesgo incluso para su vida. Sin embargo, el coraje también debe tenerlo quien recibe la *parrhesía* para asumir la verdad que se le dice, la que no es de cualquier rango, si no del orden de la ética(-estética) y la interpelación habitualmente incluye exigencias de transformaciones radicales de formas de vida (cf. Novak 28).

Por último, mencionaremos el *deber* como rasgo característico de la *parrhesía*. En efecto, el *parrhesiastés* enfrenta su decir veraz como una exigencia ética que le demanda concordancia entre lo que cree, dice y hace.⁴ Recordemos que, para Foucault, la *parrhesía* es un modo de constitución de uno mismo, por lo que el decir veraz no es condicional, corresponde a un mandato emanado de una forma de vida que se cultiva (cf. Gros 132).

Parrhesía democrática

En lo que sigue, presentaré la relación que Foucault propone entre la *parrhesía* y la democracia, y sostendré, a contrapelo de otros autores (en particular, en Novak 2006), que a partir de ella se puede sostener que la *parrhesía* es un componente indisoluble de la práctica democrática.⁵

En la segunda hora de la clase del 2 de febrero del año 1983 del texto *El gobierno de sí y de los otros*, Foucault va a sugerir la figura del rectángulo para graficar las cuatro condiciones indispensables para que la

-
- 2 El “quiebre de las democracias” hace alusión a la tesis popularizada por Valenzuela en su libro homónimo *El quiebre de la democracia en Chile* (2013), y que sostiene que una de las razones del golpe de estado de 1973 en Chile fue la exacerbación de los discursos políticos extremos, lo que podría leerse como una excesiva presencia de “mala *parrhesía*” (Foucault 2009 191) en la democracia chilena de entonces.
 - 3 Considérese en todo caso que el coraje hace surgir el riesgo y viceversa, esto es, son dos elementos indisolublemente ligados como dos caras de una moneda: “la filosofía entendida como libre coraje de decir la verdad y, al decir valerosamente la verdad, conquistar ascendiente sobre los otros para conducirlos como corresponde, y ello en un juego que debe aceptar, para el *parrhesiastés* mismo, un riesgo que puede llegar hasta la muerte” (Foucault 2009 346).
 - 4 “En el juego de la democracia dispuesto por la *politeia* que da a cada uno el derecho a hablar, resulta que aparece alguien para ejercer su ascendiente, un ascendiente demostrado en la palabra y la acción” (Foucault 2009 184). Ese alguien es, por cierto, Pericles.
 - 5 Esta es, por cierto, la tesis sostenida por el propio Foucault en *El gobierno de sí y de los otros*, cuando argumenta que “hay una especie de circularidad entre democracia y *parrhesía*”. Y, luego precisa: “para que haya democracia, es preciso que haya *parrhesía*. Pero a la inversa, como bien saben [...] la *parrhesía* es uno de los rasgos característicos de la democracia” (Foucault 2009 167).

parrhesía pueda tener lugar en una democracia. Foucault lo expresa de la siguiente manera: “este rectángulo, con un vértice constitucional, el vértice del juego político, el vértice de la verdad y el vértice del coraje, constituyen a mi juicio la *parrhesía*” (2009 184).

La primera de ellas, el *vértice constitucional*, se denomina la “condición formal” de la *parrhesía* y refiere, en el contexto de la Grecia clásica de Pericles, al conjunto de instituciones o procedimientos que otorgan a los ciudadanos el derecho a hablar en la *polis* en las tres instancias propias de la democracia griega: la *ecclesia* o asamblea, en los tribunales o magistraturas, y en las urnas para elegir a sus representantes. Esta condición formal de la *parrhesía* coincide con la llamada *politeia* en la Grecia antigua y que modernamente podemos entender como las instituciones (de la democracia). Esta condición hay que asumirla en su doble sentido. Primero, sin *politeia* no hay *parrhesía*, puesto que la institucionalidad que consagra los derechos de la democracia es una dimensión esencial para ella. Pero, en seguida, sin *parrhesía* no hay democracia, lo que no es necesariamente una equivalencia de la democracia con la *politeia*, sino más bien una relación de contigüidad entre esta y los otros vértices del rectángulo de la *parrhesía* que más adelante analizaremos. En otras palabras, la condición formal de la *parrhesía* nos permite entender que la institucionalidad es condición necesaria, pero no suficiente para que exista democracia. Los teóricos contemporáneos de la democracia a menudo olvidan esta secuencia y tienden a analizar sus déficits como meros problemas atribuidos a los procedimientos o instituciones que la rigen o contienen (cf. Dahl; Sartori; Stigler), lo que ciertamente es una mirada demasiado reduccionista de cara a lo que sigue. Por tanto, la *parrhesía* no se agota exclusivamente en una lógica estatutaria o de los derechos, y es necesario observar las otras condiciones que la constituyen.

La segunda dimensión de la *parrhesía*, el *vértice del juego político*, es la “condición de hecho” y surge del análisis que Foucault hace de la figura de Pericles –uno de los personajes griegos más destacados de la democracia de la segunda mitad del siglo V (A. C.) en Atenas–. Este punto es importante, pues supone afirmar una superioridad que en los hechos Pericles tiene con respecto al resto de los ciudadanos que participan en el juego político de la democracia. Cuando Pericles toma la palabra, practica la *parrhesía* porque tiene un ascendiente que le otorga prestigio, pero sobre todo credibilidad. Se trata de una condición que no emana de ningún estatuto o institución formal y que Foucault identifica presente en el juego de la política democrática. Es un elemento que por lo demás es comúnmente ignorado tanto en las teorías procedimentales (cf. Dahl; Sartori) de la democracia que solo ponen acento en las instituciones, como en las perspectivas deliberativas (cf. Blaug; Habermas; Manin; Fishkin), cuyo foco está puesto en las prácticas comunicativas o

consensuales de la deliberación, aunque pasan por alto las condiciones del *juego* de la política democrática.

Pero ¿dónde yace con exactitud el ascendente de Pericles con respecto al resto de los ciudadanos? No se trata desde luego de un prestigio derivado de su autoridad formal, ni tampoco de sus puros logros políticos o militares. Su ascendente para efectos de la *parrhesía* se encuentra en el hecho de que existe en él una concordancia entre lo que cree y lo que afirma como verdad, esto es, entre lo que dice y, mediante el acto de decir, termina siendo: un sujeto de veridicción.⁶ Conviene en esto releer algunos pasajes del *Discurso Fúnebre*, en el que Pericles primero homenajea elocuentemente a los muertos diciendo:

A ninguno de estos hombres lo ablandó el deseo de seguir gozando de su riqueza; a ninguno lo hizo aplazar el peligro la posibilidad de huir de su pobreza y enriquecerse algún día. Tuvieron por más deseable vengarse de sus enemigos, al tiempo que les pareció que ese era el más hermoso de los riesgos. Optaron por correrlo, y, sin renunciar a sus deseos y expectativas más personales, las condicionaron, sí, al éxito de su venganza. Encomendaron a la esperanza lo incierto de su victoria final, y, en cuanto al desafío inmediato que tenían por delante, se confiaron a sus propias fuerzas. En ese trance, también más resueltos a resistir y padecer que a salvarse huyendo, evitaron la deshonra e hicieron frente a la situación con sus personas. Al morir, en ese brevísimo instante arbitrado por la fortuna, se hallaban más en la cumbre de la determinación que del temor. (Tucídides 8)

Y en seguida, Pericles exhorta a los vivos a seguir el ejemplo de los caídos: “[e]stos hombres, al actuar como actuaron, estuvieron a la altura de su ciudad. Deber de quienes les han sobrevivido, pues, es hacer preces por una mejor suerte en los designios bélicos, y llevarlos a cabo con no menor resolución” (cf. Tucídides 8).

¿Por qué es creíble su interpelación a seguir combatiendo, hecha en un contexto de desastre militar; en el entierro de los muertos? Sostenemos acá que ella se vuelve creíble y tiene sentido, debido a que el propio Pericles ha sido testimonio, con su vida ejemplar, de lo que pide hacer a sus congéneres; quien habla es el valiente y respetado general que ha dado muestras irrefutables con su hacer en el campo de batalla

6 Ello coincide con la noción de *aleturgia* trabajada por Foucault (2009 19) en *El coraje de la verdad*, cuya definición más explícita se encuentra en el curso *Del gobierno de los vivos*, en el que Foucault indica que “podríamos llamar ‘aleturgia’ al conjunto de los procedimientos posibles, verbales o no, por los cuales se saca a la luz lo que se postula como verdadero en oposición a lo falso, lo oculto, lo indecible, lo imprevisible, el olvido, y decir que no hay ejercicio del poder sin algo parecido a una aleturgia” (Foucault 2014 24). A su vez, Castro ha señalado que “el análisis aletúrgico [...] estudia] las formas de manifestación de la verdad, sobre todo el modo en que, en el acto de decir, el sujeto se constituye a sí mismo como sujeto de veridicción, como lugar de manifestación de la verdad” (29).

de aquello que ahora pide seguir cumpliendo a sus conciudadanos: combatir, hasta la muerte si es necesario, por su ciudad.

Esta ascendencia es una condición asequible en principio a cualquier ciudadano, pero en los hechos no todos la pueden ostentar. Exige una coherencia en la “forma de vida”, adquirida mediante una práctica constante y duradera, que resulta mucho más demandante que el cumplimiento, o no, de meros requisitos formales o habilitaciones para hablar en las asambleas. Foucault, sin embargo, no ignoraba que es parte del juego político intentar mostrarse —real o aparentemente— como alguien que detenta dicha concordancia entre lo que se dice y hace. Todos los políticos profesionales saben bien que deben practicar ese juego, más allá de la realidad de este (cf. Durán Barba y Nieto 136-142). De hecho, el declive democrático y el advenimiento de las demagogias en la Grecia clásica, que Foucault (2009 181) caracteriza como la “mala *parrhesía* [que] está invadiendo la democracia”, tiende a coincidir con la pérdida de la condición de hecho de la práctica democrática.⁷

El tercer vértice lo constituye la “condición de verdad”, referida al discurso verdadero. Foucault usa la palabra griega *logos* para referirse a “discurso”, lo que podría equívocamente remitir inmediatamente a la idea de un conocimiento racional o por evidencias. Sin embargo, es preciso señalar que Foucault trabaja acá con una noción “aletúrgica” de verdad, esto es, una verdad que aparece en su propia afirmación en cuanto tal, como un testimonio de vida.⁸ No tiene que ver por tanto con concordancias epistemológicas. La idea de una verdad aletúrgica permite a su vez pensar a la *parrhesía* o el decir verdadero como una práctica regida por la égida del cuidado de sí (*epimeleiaheautou*) (cf. Foucault 2008 17), en oposición al conocimiento de sí, propio de la tradición cartesiana.⁹ De tal forma, la verdad aletúrgica es un registro

7 Foucault se refiere en varios pasajes a esta distinción entre buena y mala *parrhesía*. En *El gobierno de sí y de los otros*, en su análisis de Oreste, Foucault (2009 181) va a asociar la mala *parrhesía* con el demagogo: “[d]e tal modo, Orestes es condenado a muerte. ¿Por qué? Y bien, porque la victoria se ha atribuido al mal orador, a quien hacía uso de una *parrhesía* no instruida, una *parrhesía* no ajustada al *logos* de razón y verdad”.

8 Álvarez Yágüez (49), refiriéndose a la locución aletúrgica, nos indica: “[e]ste adjetivo procedería del griego *alêthourgês*, verídico, a partir de donde Foucault construye el sustantivo *alethurgia* (fr. *alethurgie*). Habría que apuntar que el término griego es a la vez un compuesto de los términos *alêtheia* (verdad) y *ergôn* (acción), por lo que su significado dentro de la etimología griega sería el de acción verdadera o también el hacer verdad”.

9 Para Foucault, Descartes marca un quiebre fundamental en el modo de relacionamiento del sujeto con la verdad: “[e]n la cultura occidental, hasta el siglo XVI, ascetismo y acceso a la verdad están siempre ligados de modo más o menos oscuro. Descartes, creo, rompe con esto cuando dice: ‘Para acceder a la verdad es suficiente que yo sea cualquier sujeto que pueda ver lo que es evidente’. La evidencia reemplaza a la ascesis en el punto en que

de lo que se ha dicho no de lo que existe en algún lugar de la conciencia, como el cristianismo posteriormente insistiría.¹⁰

Este es un tema que va a ser interesante analizarlo a la luz de otros autores, particularmente Jacques Lacan y Slavoj Žižek, en su análisis del acto heroico (cf. Žižek 1999 33). En efecto, Lacan (1992a 63) propone en el Seminario 10 *La Angustia*, tres figuras relacionadas con la gesta heroica: el pasaje al acto, el *actingout* y el acto. Para Lacan, el acto no está inscrito necesariamente dentro de un orden de racionalidad. Más bien, Lacan está pensando en el “acto del héroe”, aquel que muchas veces emerge intempestivamente, pero no por eso deja de ser del orden de la verdad. De esta forma, la condición de verdad de la *parrhesía* no es necesariamente una exigencia propia del discurso cartesiano, incluso estaría más cercano al registro del acto que ocurre y del cual el sujeto se hace responsable. No se trata, por tanto, de un “acto consciente y racional”, al menos no en el sentido otorgado a esta expresión a partir del siglo xvii con la filosofía de Descartes. La referencia a Lacan tiene sentido cuando situamos la *aleturgia* en su época histórica particular. Por ejemplo, en los cínicos, en particular Diógenes Laercio, toda la expresión de la “vida verdadera” desde luego que era voluntaria y en tal sentido asumida como propia. Sin embargo, es cuestionable que esa verdad aletúrgica expresada en la vida como testimonio de los cínicos pueda ser asimilable a la introspección o la conciencia de sí, como el cristianismo y luego el cartesianismo defendiese. Y en tal sentido, un puente con el psicoanálisis lacaniano se hace posible.¹¹

.....

las relaciones del yo atraviesan sus relaciones con los otros y con el mundo” (Dreyfus y Rabinow 417).

- 10 A propósito de su análisis de los *hypomnemata* (cuadernos de anotaciones) en la Grecia antigua, Foucault señala: “[n]o constituyen un ‘relato de sí mismo’, su objetivo no es traer a la luz los *arcanos de la conciencia*, la confesión de lo que –en forma oral o escrita– tenía valor purificador. El movimiento que procuraba producir es lo contrario a esto último. El asunto no es perseguir lo indescriptible ni revelar lo oculto ni decir lo que no está dicho, sino todo lo contrario, reunir lo ya dicho, recordar lo que se podía escuchar o leer, y todo esto con un fin que no es nada menos que la constitución de sí mismo” (Dreyfus y Rabinow 410).
- 11 Foucault es explícito en señalar que los cínicos “llevan al límite” la vida verdadera en cuatro sentidos, la vida no disimulada como vida desvergonzada, la vida sin mezcla o sin dependencia como mendicidad, la vida recta como animalidad y la vida soberana en la vida militante (cf. Foucault 2010 281-282, 298). Todas estas inversiones o radicalizaciones de la vida verdadera solo pueden entenderse como forma de vida ética y estética, y en tal sentido a veces absurdas o no meditadas. Piénsese en los actos de Diógenes como comer pulpo crudo que lo llevó a la muerte o la masturbación en público que practicaba, todos actos que solo tienen sentido como expresión de una forma de vida, no como acciones conscientes y racionales en sí mismas.

Más aún, cuando Dionisio le pregunta irritado a Platón: “¿[q]ué has venido pues a hacer a Sicilia?”, y Platón responde: “[he venido] a buscar un hombre de bien” (cf. Plutarco 110). Esa declaración es un acto parrhesiástico puesto que emerge en el orden de la verdad de Platón. De acuerdo con Lacan (1992b 50), los actos heroicos, en realidad, contienen la verdad del sujeto, porque esta no es algo que uno elabora metódica y cartesiana-mente, sino que es parte de un devenir contextual del cual uno se apropia y significa. Esta apropiación siempre ocurre a través de un reconocimiento que da sentido a los actos (parrhesiásticos) y hacen al sujeto responsable de ellos (responde –incluso con su vida–por lo que dice y hace).

El último vértice mencionado por Foucault de la *parrhesía* democrática es la “condición moral”, que refiere al coraje del *parrhesiastés* para decir la verdad, pero también de quien es objeto del decir veraz para asumirla y actuar en consecuencia. Es el valor que tiene Platón frente a Dionisio para decirle en su cara, concordante con lo que siempre había enseñado y a riesgo de ser castigado por el tirano, que vino a buscar un hombre de bien, sin encontrarlo (cf. Foucault 2009 66-67). Pero también es la valentía del gobernante, quien, tras ser interpelado por una “verdad”, renuncia a su cargo y privilegios y decide modificar radicalmente su forma de vida. Esta cuarta condición de la *parrhesía* no es exclusiva de la democracia. De hecho, los ejemplos que cita Foucault son a menudo de Pericles frente a los atenienses durante el momento en que entierran a sus muertos y Pericles los convoca a volver a la guerra, pero también en una modalidad de *parrhesía* distinta, a saber: la *parrhesía* filosófica, en la que Foucault (2010 31) da cuenta de la interpelación que Platón hace a Dionisio en el contexto de una tiranía. Por ello, esta condición hay que entenderla como un requisito de contención, esto es: sin coraje para decir y escuchar la verdad, la democracia se diluye en fórmulas procedimentales de gobierno. Hay en esto una reivindicación de la ética como un ejercicio eminentemente político –no de moral individual–, que se hace cargo de bregar por la mejor forma de gobierno de los asuntos públicos conocida en occidente: la democracia.

Hacia una nueva democracia radical

En lo que sigue se sostendrá que la *parrhesía*, constituida a partir de las cuatro condiciones antes expuestas, deviene en un complemento indispensable para las tesis agonísticas de la democracia radical, en especial a la formulada por Chantal Mouffe (1999; 2003; 2007; 2011; 2014).

Mouffe argumenta a lo largo de su obra la idea de una “democracia radical y plural”. Ello quiere decir que, en su visión, la política (y la democracia) tienen una dimensión conflictual inerradicable, que no puede ser superada por ningún proceso racional de negociación. Se trata del carácter antagónico de la política que Mouffe toma de Schmitt,

quien sitúa a la política en una relación amigo/enemigo. Sin embargo, Mouffe, a diferencia de Schmitt, va a sostener que el antagonismo amigo/enemigo lleva a la destrucción de la asociación política y no podría ser considerada como una política legítima en el seno de una sociedad democrática. Es por ello que defiende la idea de que el antagonismo, aunque no puede ser eliminado, puede ser sublimado en agonismo. Este se distingue del antagonismo, pues asumirá la confrontación propia de la política ya no entre enemigos, sino entre adversarios que reconocen la legitimidad de sus respectivas reivindicaciones. Por tanto, el objetivo de una política democrática será transformar el antagonismo potencial en un agonismo en el cual los adversarios estén de acuerdo en los principios democráticos de libertad e igualdad, pero disputen el significado que ellos tienen (cf. Mouffe 2014 87).

Ahora bien, ¿en qué sentido la *parrhesía* puede constituir un componente de la democracia radical de Mouffe? Para responder esta pregunta es necesario desarrollar dos argumentos. La primera línea de razonamiento demanda volver sobre el segundo vértice de la *parrhesía*, la condición de hecho, referida al juego político democrático. Todo el punto de esta condición y su relación con la democracia se puede expresar del siguiente modo: la concordancia entre el decir y el hacer del *parrhesiastés* instala un desafío no menor para las democracias, pues les exige una condición de suyo difícil de cumplir. Sin embargo, lejos de asumirla como una limitante, en lo que sigue me propongo pensar tal condición como un factor que dinamiza la democracia, evitando su deslegitimación por falta de credibilidad de los actores políticos.

Para ello, quisiera proponer un paralelo con la teoría de la ideología de Slavoj Žižek en las dimensiones del decir y el hacer en que ambas aproximaciones coinciden, aunque con propósitos diversos.

La teoría de la ideología de Žižek (1992 55-58) sugiere que los individuos contemporáneos no están engañados respecto a sus intereses. Lejos de ignorar lo que hacen (la fórmula clásica de la alienación en Marx), ellos saben perfectamente qué hay envuelto en su quehacer, pero a pesar de eso, lo siguen haciendo (la fórmula de la ideología de Žižek). Por tanto, el problema a explicar es por qué, a pesar de que lo saben, siguen en ello. Y la explicación que Žižek sugiere, que se relaciona con la condición de hecho de la *parrhesía*, es que la ideología no actúa a nivel de las conciencias, sino que se cuela en el hacer. Al seguir con nuestro quehacer, a pesar de conocer los intereses o mecanismos de explotación subyacentes, validamos la operatoria de la ideología que precisamente funciona aceptando esta distancia entre la “conciencia de las cosas y las cosas mismas”. Si, por el contrario, la ideología operara exclusivamente a nivel del saber, no existiría más (“el fin de las ideologías”) en la sociedad contemporánea porque conocemos perfectamente cómo esta

opera: no estamos engañados. Sin embargo, es claro que, a pesar de eso, seguimos actuando de la manera en que no deberíamos. Por ejemplo, los trabajadores saben que en la empresa en que operan, probablemente gran parte de las ganancias se las lleva un rentista, y no quienes trabajan allí, pese a ello, van todos los días a trabajar. Y lo hacen porque no ven alternativa viable a dicha condición, lo que paradójicamente constituye su causa. Así, en la lectura de Žižek, el individuo está inmerso en la ideología, porque esta funciona precisamente manteniendo esa discordancia entre el pensar y el hacer.

El mecanismo que propone Žižek para romper con este círculo de la ideología es simple: producir un ajuste radical entre lo que se cree y hace. En Žižek este ajuste es un acto que subvierte todos los registros simbólicos y “sobre-determina” la discordancia, volviéndola coincidente. El ajuste de concordancia desestabiliza la ideología motivando eventualmente un cambio en las circunstancias que la generan. Una manera de imaginar esto es recurrir al caso del saludo social “¿cómo te va?”. Cuando se formula este saludo, es claro que no se quiere en verdad saber cómo alguien se encuentra, sino que es solo una expresión de cortesía. Pero hay ciertamente una discordancia entre lo que uno dice (¿cómo estás?) y lo que en verdad piensa. Sin embargo, si a quien va dirigido el saludo se toma en serio la pregunta y contesta literalmente, entonces desestabiliza la discordancia entre el decir y el pensar. Al contestar efectivamente lo que se le pregunta (al asumir que lo que se dice se cree), se sobredeterminan los términos de la relación y se evidencia el desajuste (o la ideología en términos de Žižek), desestabilizándola en su funcionamiento.

Mirada desde esta perspectiva, la condición de hecho de la *parrhesía* aparece como una figura de contestación. Cuando Foucault recupera la noción de *parrhesía* como un elemento fundamental de la democracia, quiere decir que ve en ella un factor dinamizador a partir de la desestabilización de los códigos normalizadores de la democracia que aceptan más allá de la cuenta que lo que se dice en el foro público puede no coincidir con lo que se piensa efectivamente. La figura de Pericles es clave para entender este punto. Cuando Pericles ejerce su *parrhesía*, lo hace porque está en condiciones de mostrar una concordancia entre lo que dice y hace. De otra forma no podría ejercer su influencia entre los ciudadanos griegos. Tomemos por ejemplo su elogio a la vida democrática en Atenas:

Disfrutamos de un régimen político que no imita las leyes de los vecinos; más que imitadores de otros, en efecto, nosotros mismos servimos de modelo para algunos. En cuanto al nombre, puesto que la administración se ejerce en favor de la mayoría, y no de unos pocos, a este régimen se lo ha llamado democracia; respecto a las leyes, todos gozan de iguales derechos en la defensa de sus intereses particulares; en lo relativo a los honores, cualquiera

que se distinga en algún aspecto puede acceder a los cargos públicos, pues se lo elige más por sus méritos que por su categoría social; y tampoco al que es pobre, por su parte, su oscura posición le impide prestar sus servicios a la patria, si es que tiene la posibilidad de hacerlo. (Tucídides 4)

Este panegírico a la democracia ateniense en el contexto de un discurso fúnebre solo tiene sentido si es dicho por alguien que ha arriesgado su vida para mantener esa escena probablemente imaginaria de la vida democrática, recreada por Tucídides.

Así visto, ese acople entre el actuar, el pensar y el decir no es solo una condición de hecho de la *parrhesía*, sino que es una de las maneras más singulares de realización de la democracia. En efecto, más allá del contenido del decir veraz, la forma que lo contiene –la condición de hecho– genera un potente efecto de interpelación no solo en aquellos a quienes va dirigida directamente la *parrhesía*, sino en todo el juego político democrático. Que alguien –el *parrhesiastés*– pueda hablar desde la coincidencia entre su pensar, decir y hacer es en sí mismo impugador del *statu quo*. Dinamiza la democracia porque pone en crítica, aun sin referencia al contenido programático del discurso, todas las prácticas de decires falaces, en especial las demagogias, que abundan y desacreditan el juego democrático. Se trata por tanto de una crítica teleológica, que busca rescatar un *ethos* democrático sustantivo –asentado en el valor de la consistencia política– y que se afirma mediante el testimonio del *parrhesiastés*, dispuesto a dar la vida si es necesario para ser fiel a su coherencia. De esta forma, la *parrhesía* deviene en un antídoto en contra de la crisis de legitimidad de la política democrática contemporánea, afectada precisamente por un descrédito en lo que dicen y hacen los actores políticos.

La segunda línea argumental para mostrar cómo la *parrhesía* potenciaría las tesis agonísticas de la democracia, demanda entender el juego democrático en la Grecia antigua. La participación política (que excluía por cierto a las mujeres, los esclavos y los extranjeros) suponía una confrontación entre individuos formalmente iguales, pero materialmente diferentes. Esta idea se expresa en las categorías de ciudadanos atenienses que, aunque teniendo *isegoría* (el derecho de cualquiera a ser escuchado), en los hechos no participaban directamente del juego político, y eran, sin embargo, afectados por este. Son ellos los que en última instancia inclinan la balanza de la confrontación democrática en uno u otro sentido. El primer grupo lo conforman los *adynaton*, que en griego tiene distintas significaciones, pero la que le interesa a Foucault (2009 117) resaltar es la de aquellos que no poseen los recursos económicos ni la sapiencia suficiente para poder interesarse en el juego político. En el otro extremo de la escala social estaban los *sophói*, los sabios, que

no se ocupan de los negocios y se mantienen en el ocio (*id.* 118). Ni los pobres ni los sabios participan directamente del juego político, pero sí constituyen la ciudadanía que se articula en torno a algún discurso y en oposición a otro. Respecto a los que sí participan efectivamente del juego político, los *khrestóiy dynámenoi*,¹² la *parrhesía* adquiere una función central como factor articulador de una lógica agonística de la democracia.¹³ El *parrhesiastés*, al decir la verdad sin condescendencia, va a articular tras de sí la simpatía y adhesión de algunos (*adynaton*) y la oposición y antipatía de otros (*sophói*), o viceversa (*id.* 119-122). Todo al interior de una ciudadanía que a su vez siempre se constituía en la Grecia antigua en oposición a un otro excluido: los bárbaros. Es decir, la *parrhesía* va a generar una “suerte de juego agonístico” (*id.* 122) al interior de un “nosotros” ciudadano contingentemente constituido, dinamizándolo mediante una contestación permanente.

En esto conviene hacer el paralelo con la teoría de Chantal Mouffe sobre la democracia radical (1999; 2003; 2007). Mouffe (2016 83) toma de Carl Schmitt en *El concepto de lo político* la idea de que la distinción específica de lo político es la que se da entre “amigos y enemigos”. Schmitt es cuidadoso en señalar que no se trata de una noción de adversario privado, sino de “enemigo público”. Como él subraya: “enemigo es en suma *hostis* y no el *inimicus* en sentido amplio; el *polemos*, no el *echthros*” (*cf.* Schmitt 59). Y agrega, en una nota de pie de página: “[p]ara Platón, la guerra propiamente dicha sólo puede ser entre griegos y bárbaros (que son “enemigos por naturaleza”); las luchas entre griegos, por el contrario, son para él [...] disensiones” (*id.* 59, nota 5). El enemigo público es, por tanto, aquel que está fuera de la comunidad política (del juego político); no es un ciudadano, sino un bárbaro. Sin embargo, Schmitt siempre reconoció que el “enemigo público” es compatible con la amistad privada. En tal sentido, uno puede perfectamente ser un buen político y un buen cristiano a la vez, como lo indica Schmitt remitiéndose a los pasajes bíblicos de Mateo 5:44 y Lucas 6:27, en los que se señala “*diligite inimicos vestros*” (“amarás a tu enemigo –privado– como a ti mismo”) y no “*diligite hostes vestros*”, si fuera el caso de enemigo público (*id.* 59). Por lo que los antagonismos nunca son absolutos.

Mouffe, a su vez, formula su noción de agonismo con el propósito de compatibilizar este antagonismo radical, aunque no total, de Schmitt con las instituciones liberales de la democracia. Recordemos que Mouffe y

12 Corresponden según Foucault (2009 118) a “quienes pueden algo, a quienes el nacimiento, el estatus, la riqueza, dan los medios de ejercer el poder”.

13 Respecto a la lógica agonística, Foucault es explícito en señalar en *El Gobierno de sí y de los otros* que: “El ejercicio de una palabra que persuade a aquellos a quienes se manda y que, en un juego agonístico, deja la libertad a los otros que también quieren mandar es, creo, lo que constituye la *parrhesía*” (2009 122).

Laclau (209-213) insistirán que el antagonismo no es ni una contradicción lógica ni una oposición real, porque para ellos no existen entidades ni conceptos preconstituidos a la relación antagónica. Esta relación, por una parte, da lugar a esas entidades, y, por otra, les impide constituirse totalmente. Por eso es una relación compleja. Sin embargo, y en lo que nos interesa acá, Mouffe (2014 23) solo elabora la categoría de agonismo para efectos político-programáticos, esto es, para hacer compatible el antagonismo inerradicable de la política con los principios de la democracia liberal. Desde otra perspectiva, el propio Laclau, en discusión con Žižek, reconoce que en una relación antagónica existen dos momentos. Uno original, que es la falta previa, el “real”, que él llama “dislocación”. Y luego una relación antagónica que está tratando de dar respuesta a esa dislocación (cf. Laclau 393-394).

Esto es importante porque, en contraste, la dimensión agonística a la que se está refiriendo Foucault a propósito de la *parrhesía*, no es de la misma naturaleza de la que alude Mouffe siguiendo a Schmitt, a propósito del enemigo público. Para entender este punto, hay que retomar la distinción que el propio Schmitt hace entre guerras y discordias. Para él, lo político es del orden de la guerra, pues supone el agrupamiento de individuos que se constituyen en una nueva identidad mediante su negación política con un “otro” en el antagonismo. Más aún, el propósito de la guerra es destruir a ese “otro” que se considera, en tal sentido, enemigo público. Las discordias, por el contrario, son desechadas por Schmitt como simples conflictos entre griegos. No surgen de ellas ninguna identidad fuerte ni mucho menos alguna dinámica propia de lo político.

Sin embargo, desde el punto de vista de la *parrhesía*, en esa dimensión de las discordias (conflictos entre ciudadanos formalmente iguales pero materialmente diferentes: *adynaton*; *khrestói-dynámenoi*; *sophói*) ocurre la confrontación más importante para la democracia. Como hemos visto, la estructura agonística de la *parrhesía* se da al interior del cuerpo de ciudadanos –del “nosotros” de Mouffe (2014 83)– que actúan en el juego político.

Dicha confrontación se evidencia cuando incorporamos el elemento del riesgo de quien toma la palabra para ejercer el decir veraz. Se trata del riesgo a ser despreciados tanto por los *sophói*, como por los *adynaton* en un momento determinado del juego político. Por ejemplo, en el *Discurso Fúnebre* de Pericles se ve el entusiasmo de este por convencer a sus conciudadanos atenienses para que se decidan ir a la guerra contra Esparta (cf. Tucídides 8). Ahí, la confrontación al interior del “nosotros ciudadano” no es tan evidente, pues en los momentos de entusiasmo habitualmente los muchos (*hoy polloi*) salen a vitorear en las plazas públicas al *parrhesiastés*. No obstante, cuando la guerra ha tenido ya sus consecuencias de catástrofes y pérdidas, Pericles nuevamente toma la

palabra para defender la decisión de haber ido a la guerra y ahí el antagonismo es palpable (cf. Plutarco 8).

¿Por qué es importante esta estructura agonística de la *parrhesía* para la teoría de la democracia radical de Mouffe? Sostendré acá que es crucial porque la constitución de antagonismos sociales, en la forma de agonismo que presupone dicha teoría (cf. Mouffe 2014 83), no da cuenta de la tendencia –en la práctica política– a la fosilización del “nosotros” constituido en la relación antagonónica. En otras palabras, uno de los problemas de la tesis de la democracia radical es que el *pueblo* que se constituye tiende a la homogeneización, sobre todo a partir de la dependencia estructural que mantiene con su líder (*l’Un*). Y de ahí proviene una tendencia al autoritarismo que ha sido ampliamente criticada en la literatura (cf. Rosanvallon 9; Vallespín y Bascuñán 267-269). A su vez, la *parrhesía*, al operar al interior del pueblo constituido, mediante –por ejemplo– la interpelación del *parrhesiastés* al tirano, pero sin afectar la función constitutiva del pueblo en pos de un horizonte radicalmente democratizador, viene a temperar la tendencia a la fosilización y autoritarismo antes indicada.¹⁴

En efecto, en Mouffe (2014 85) la democracia radical tiene como propósito constituir un antagonismo social, un “nosotros y un ellos”, que exprese proyectos de sociedad antagonónicos pero cuya resolución formal se produzca en la institucionalidad democrática liberal. La expresión que usa Mouffe (*id.* 84) es la de un “exterior constitutivo” para aludir al proceso mediante el cual se forma una identidad colectiva, la que siempre se produce en contraposición con uno un “otro” que, aunque parte del demos, se asume defendiendo cosmovisiones diferentes. Ahora bien, Mouffe es clara en señalar que esta diferencia, entre un nosotros y un ellos, para que devenga en una relación agonística y por tanto democrática debe asumir a ese “otro” no como meramente distinto, sino “cuestionador de nuestra identidad y amenazador de nuestra existencia” (*id.* 85). Sin embargo, Mouffe (*id.* 26-27) también es clara en señalar –a diferencia de la noción de antagonismo de Schmitt– que ese “otro” de la relación, a pesar de ser antagonónico, es parte de la comunidad política y por tanto su propuesta se caracteriza como agonística, lo que la hace compatible con las instituciones liberales de la democracia.

De esta forma, Mouffe defiende la constitución de identidades colectivas agonísticas como procesos fundamentales para una democracia, tesis que en todo caso ha sido habitualmente cuestionada por

14 El mejor ejemplo trabajado por Foucault de lo que estamos hablando acá no se da, sin embargo, en el contexto de una *parrhesía* democrática, sino de una *parrhesía* filosófica en una tiranía; a saber: Platón frente a Dionisio el viejo, tirano de Siracusa (cf. Foucault 2009 66). No obstante, es perfectamente posible imaginar la misma figura del *parrhesiastés* como interpelador del líder en un contexto democrático, esto es, como aquel quien le dice la verdad a un presidente electo democráticamente, pero que ha devenido en un autócrata.

las concepciones tanto agregativas como deliberativas de la democracia que niegan el antagonismo en cualquiera de sus formas, incluso en la forma agonística de Mouffe; o lo pretenden diluir en un consenso racional como la propia Mouffe (*id.* 80) ha criticado.

Para Foucault, a su vez, la *parrhesía* no refiere a la dimensión del enemigo público o del “exterior constitutivo” que amenaza nuestra identidad. En la práctica parrhesiástica opera la figura de lo que aquí llamaremos un “interior conflictivo”, que habitaría más bien dentro del “nosotros” que se antagoniza agonísticamente con un “otro”, propio de la democracia radical. El *parrhesiatés* interpela el *statu quo* en el que se ha logrado condensar una identidad política hegemónica y la remece, mediante la contestación del decir veraz, a un nivel basal.

Pero, además, en la *parrhesía* aparece una relación de agonismo cuya resolución es más compleja y que no se agota solo en asuntos puramente procedimentales o relativos a las instituciones propias de la democracia liberal. La *parrhesía* incluye, en la resolución de los antagonismos que genera, cuestiones de naturaleza ética, de formas de vida, que se deben o no adoptar a raíz de la interpelación, y que por su propio carácter son más permanentes. Hay una ética (y estética) de la existencia propia de la *parrhesía* (del *parrhesiastés*, del que asume la verdad dicha y del juego político impactado) recuperada por Foucault como parte del ejercicio democrático de lo político. Sin embargo, lejos de apelar a una “moralización” de la política democrática, la *parrhesía* reinstala la complejidad de la vida política, la que no se agota en puras acciones desconectadas entre sí. Hay una forma democrática que exige determinados patrones de conducta para su pervivencia que el *parrhesiastés*, mediante su interpelación, viene a reactualizar permanentemente en el foro público.

Conclusiones

Mirada desde este punto de vista, la *parrhesía* da lugar a una dimensión que resulta perfectamente complementaria con la tesis de la democracia radical de Mouffe, pero que opera en otro sitio de la relación política. En efecto, al movilizar o tensionar internamente el “nosotros” constituido en torno a un “otro” (al ser ambos parte de la comunidad política) en la lógica agonística, la *parrhesía* puede evitar la fosilización, el autoritarismo, la burocratización o la corrupción que afectan comúnmente a las identidades colectivas constituidas en razón de las tesis de la democracia radical (*cf.* Panizza 9-49).

De esta forma, si aceptamos que son dos terrenos agonísticos distintos, podría ser productivo pensar ambas modalidades: una que pone el acento exclusivamente en el “otro” en la tradición de la democracia radical –con quien, sin embargo, “compartimos una lealtad común hacia los principios democráticos de ‘libertad e igualdad para todos’” (Mouffe 2014 87)–, pero al

mismo tiempo disentimos sobre su interpretación; y otra, entre iguales, al interior del “nosotros”, que se constituye en la democracia radical (en la que el *parrhesiastés* sería el tábano socrático de la hegemonía política alcanzada). La estructura agonística de la *parrhesía* y de la democracia radical darían lugar así a dos componentes de una práctica democrática más dinámica.

Bibliografía

- Álvarez Yágüez, J. “Introducción.” *La Parrhesía*. Por Michel Foucault. Madrid: Biblioteca Nueva, 2017. 15-92.
- Bennington, G. *Scatter 1. The Politics of Politics in Foucault, Heidegger and Derrida*. Nueva York: Fordham University Press, 2016.
- Burch, K. “Parrhesia as a principle of democratic pedagogy.” *Philosophical Studies in Education* 40 (2009): 71-82.
- Blaug, R. “New Developments in Deliberative Democracy.” *Politics* 16.2 (1996): 72-76.
- Cadahia, L. “Un modo de resistir al biopoder: el lugar de la parrhesia en las reflexiones ético-políticas de Michel Foucault.” *Bajo Palabra. Revista de Filosofía* 5 (2010): 288-299.
- Castro, E. *Diccionario Foucault*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011.
- Dahl, R. A. *Poliarchy, Participation and Opposition*. New Haven (CT) y London: Yale University Press, 1971.
- Dávila, J. “Michel Foucault: ética de la palabra y vida académica.” *Utopía y Praxis Latinoamericana* 12.39 (2007): 107-132.
- Dreyfus, H. L. y Rabinow, P. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Monte Hermoso Ediciones, 2017.
- Dyrberg, T. *Foucault on the Politics of Parrhesia*. Londres: Palgrave Macmillan, 2014.
- Durán Barba, J. y Nieto, S. *El arte de ganar. Cómo usar el ataque en campañas electorales exitosas*. Buenos Aires: Debate, 2010.
- Fishkin, J. S. *The Dialogue of Justice: Towards a Self-Reflective Society*. New Haven: Yale University Press, 1992.
- Folkers, A. “Daring the Truth: Foucault, Parrhesia and the Genealogy of Critique.” *Theory, Culture & Society* 33.1 (2016): 3-28.
- Foucault, M. *Fearless Speech*. Los Ángeles: Semiotext(e), 2001.
- Foucault, M. *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Foucault, M. *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Foucault, M. *El coraje de la verdad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Foucault, M. *Del gobierno de los vivos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Flynn, T. “Foucault as a parrhesiast: his last course at the Collège de France.” *Philosophy and Social Criticism* XII.2-3 (1987): 213-229.

- Gros, F. “La parrhesía en Foucault (1982-1984).” *Foucault. El coraje de la verdad*. Madrid: Arena Libros, 2014. 131-140.
- Habermas, J. “The Public Sphere: An Encyclopedia Article.” *New German Critique* 3 (1974): 49-55.
- Han, B. *Foucault’s Critical Project*. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- Lacan, J. *El Seminario Libro x, La Angustia*. Buenos Aires: Paidós, 1992a.
- Lacan, J. *El Seminario Libro XI, Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 1992b.
- Laclau, E. “Atisbando el Futuro.” *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Comps. Simón Critchley y Oliver Marchart. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008. 347-404.
- Laclau, E. y Mouffe, Ch. *Hegemonía y Estrategia Socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 1987.
- McGushin, E. F. *Foucault’s Askēsis. An Introduction to the Philosophical Life*. Evanston: Northwestern University Press, 2007.
- Manin, B. “On Legitimacy and Political Deliberation.” *Political Theory* 15,3 (1987): 351-359.
- Maxwell, L. “The politics and gender of truth-telling in Foucault’s lectures on parrhesia.” *Contemporary Political Theory* 18 (2019): 22-42.
- Mouffe, C. *El retorno de lo político*. Buenos Aires: Paidós, 1999.
- Mouffe, C. *La paradoja democrática*. Barcelona: Gedisa, 2003.
- Mouffe, C. *En torno a lo político*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Mouffe, C. *El desafío de Carl Schmitt*. Buenos Aires: Prometeo, 2011.
- Mouffe, C. *Agonística*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Novak, D. R. “Engaging Parrhesia in a Democracy: Malcolm X as a Truth-teller.” *Southern Communication Journal* 71.1 (2006): 25-43.
- Panizza, F. “Introducción.” *El populismo como espejo de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009. 9-49.
- Plutarco. *Vidas paralelas*. Vol. 3. Buenos Aires: Anaconda, 1947.
- Rosanvallon, P. *La contre-démocratie. La politique à l’âge de la défiance*. París: Ed. du Seuil, 2006.
- Rosenberg, A. y Milchman, A. “The Final Foucault: Government of Other and Government of the Self.” *A Foucault for the 21st Century. Governmentality, Biopolitics and Discipline in the New Millennium*. Eds. Sam Binkley y Jorge Capetillo-Ponce. Newcastle: Cambridge Scholar Publishing, 2009. 62-71.
- Sartori, G. *The Theory of Democracy Revisited*. Chatham: Chatham House. 1987.
- Schmitt, C. *El Concepto de lo Político*. Madrid: Alianza Editorial. 1991.
- Stigler, G. J. *The Citizen and the State: Essays on Regulation*. Chicago: University Press, 1975.

Tucidides. "El discurso fúnebre de Pericles." *Estudios Públicos* 11 (1983): 1-10.

Valenzuela, A. *El Quiebre de la Democracia en Chile*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, 2013.

Vallepín, F. y Bascuñán, M. M. *Populismos*. Madrid: Alianza Editorial, 2017.

Žižek, S. *El Sublime Objeto de la Ideología*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores, 1992.

Žižek, S. "The Undergrowth of Enjoyment: How Popular Culture Can Serve as an Introduction to Lacan?" *The Žižek Reader*. Eds. Elizabeth Wright y Edmond Wright. Oxford: Blackwell Publishing, 1999. 11-36.