

# POSVERDAD Y PARRESIA EN LA ÉPOCA ACTUAL

FRANCESC NÚÑEZ MOSTEO  
Universitat Oberta de Catalunya

RESUMEN: Este artículo desarrolla una reflexión que muestra cómo la desafección es el contexto de la posverdad, cuyo supuesto poder sanador no exige ni implicación ni compromiso con el mundo, aunque la falta de un contexto común de referencia puede hacernos beligerantes para defender nuestras perspectivas. Argumentaremos también que la aparición de lo que Sören Kierkegaard denominó *esfera pública* permitió poner el mundo al alcance de cualquier opinión, pero, en el mismo proceso, facilitó el surgimiento de un observador o sujeto desituado y desapegado del mundo. Recuperaremos el concepto de parresia desde la perspectiva de Michel Foucault para sugerir formas de implicación con el mundo que, además de posibilitar el compromiso, permitan *hablar con verdad*.

PALABRAS CLAVE: posverdad; esfera pública; implicación; compromiso; parresia.

## *Post-truth and parrhesia in the present time.*

ABSTRACT: This article develops a reflection that shows how disaffection is the context of post-truth, whose supposed healing power requires neither involvement nor commitment to the world, although the lack of a common reference context can make us belligerent in defending our perspectives. We also argue that the emergence of what Sören Kierkegaard called the *Public Sphere* made it possible to put the world within reach of any opinion, but, in the same process, it promoted the emergence of an observer or subject dislocated and detached from the world. We will recover the concept of parrhesia from the perspective of Michel Foucault to suggest forms of involvement with the world that, in addition to making commitment possible, allow us to speak truthfully.

PALABRAS CLAVE: Post-truth; Public Sphere; Implication; Commitment; Parrhesia.

## INTRODUCCIÓN

Siempre que nace un ser humano lo hace en un mundo que ya está acabado. En condiciones normales, este mundo terminará siendo un «mundo dado por descontado», el mundo en el que mayoritariamente transcurrirá la vida cotidiana. *Mi mundo*. Esta condición socio-antropológica de la que partimos nos permite argumentar que el mundo dado por descontado de todo ser humano está lleno de certezas, proporciona y debe de proporcionar seguridad ontológica, el mundo *es así*. La suspensión del juicio (*epojé*) en la vida cotidiana consiste en no poner en duda lo que se nos ofrece como real<sup>1</sup>.

En el segundo apartado de este artículo caracterizaremos la posverdad, los discursos que podemos calificar de este modo, como aquellos que tienen la capacidad de ofrecer versiones del mundo que resultan reconfortantes. Las cosas son así y nos gusta, nos reconforta y tranquiliza que así sean. Y aún podemos creer que realmente son así. No obstante, también se suelen requerir

---

<sup>1</sup> Alfred Schütz, «Sobre las realidades múltiples», en *El problema de la realidad social*, trad. de Néstor Míguez (Buenos Aires: Amorrortu, 1974), 198.

prescripciones que confirmen radicalmente nuestra postura, incluso de forma agresiva y violenta, frente a otros discursos posibles. La seguridad que puede ofrecer un discurso se debe al hecho de garantizar una perspectiva del mundo y, sobre todo, por ofrecer un «nosotros» que comparte esa perspectiva y los argumentos y juicios que se desprenden de ella, aunque esto implique un conflicto frente a otros y nos pueda hacer beligerantes, como también argumentaremos. Las narraciones que las voces que creemos autorizadas (por tradición, por carisma, por su racionalidad) ofrecen sobre nuestro mundo, sobre lo que acontece, tienen un poder sanador, apaciguan el mundo, lo hacen reconocible porque se muestra cómo queremos que sea, como la voz autorizada nos dice que debe de ser. Además, el mundo que así se presenta no nos exige, por norma general, ningún tipo de compromiso, ningún tipo de esfuerzo. Es el mundo que es.

En el tercer apartado, mostraremos cuáles han sido las condiciones de posibilidad de una esfera pública que permite estar informado de todo lo que acontece, tener opinión, pero hacerlo con la distancia y desubicación que hacen muy difícil cualquier tipo de implicación y, por lo tanto, también de transformación. Pese a ello, este espacio plural de discusión posibilitaba el enfrentamiento sin la necesidad de destrucción.

En el último apartado, nos preguntamos si en la época actual es posible recuperar el compromiso incondicional de la esfera ético-religiosa de Kierkegaard sin que ello lleve a convertir en enemigo a quien no comparta nuestros valores fuertes. Recuperaremos la posibilidad de una forma diferente de relación entre el hablante y lo que dice que comporte una vinculación con el actuar. Lo denominaremos, con Foucault, *parresia*.

## 1. LA (POS)VERDAD EN EL MUNDO DE LA VIDA COTIDIANA

En condiciones normales —y la normalidad siempre es relativa a las relaciones y a los equilibrios y tensiones entre mayorías y minorías—, la actitud natural en relación con la comprensión y conocimiento que tenemos de *nuestro mundo* no está guiada por la duda escéptica característica del pensamiento filosófico de nuestra tradición occidental que valora muy positivamente, y promueve, la actitud crítica ante la realidad aparente. Pero, ni la duda ni la reflexión es espontánea y suele requerir de algún tipo de violencia que nos haga cuestionar el mundo dado por descontado, las cosas tal y como son y tal y como se nos han mostrado y transmitido. Así, por lo general, nos conforta la seguridad y la tranquilidad de saber que «las cosas son como son» y que, en buena medida, seguirán siendo de ese modo. En la vida diaria, que es el *modo* en que transcurre la mayor parte de la vida, no nos comportamos como el detective Sherlock Holmes que intenta desvelar la verdad oculta tras los signos aislados de las cosas, sino que pretendemos confirmar nuestra realidad y fortalecer la propia visión del mundo. Y queremos que los demás compartan nuestra comprensión

del mundo y nos hagan caso y satisfagan nuestros deseos. Buscamos y leemos las noticias que confirman nuestra mirada, escuchamos y vemos los canales de radio y televisión que sintonizan con nosotros, agregamos amigos y pretendemos amores con quienes nos creemos compatibles o acoplables. Pese a la cada vez mayor pluralidad del mundo, queremos confirmarnos y encontrar nuestro lugar en él, aunque pueda ser móvil y cambiante. Esta actitud natural de conformidad, de no duda, ante el mundo dado por descontado, el que podríamos denominar nuestra *Weltanschauung*, no priva de que en los canales de comunicación constituidos por las redes sociales esté cada vez más presente la oposición y la crítica a muchos de los discursos hegemónicos desde posiciones que fácilmente podemos compartir con otros, pero con las que tampoco hace falta mantener ningún compromiso. El entorno digital nos aleja y protege de la pertenencia a un «nosotros». Las formas de vida y de relación con el mundo y con los otros están siendo cada vez más mediadas por las pantallas. Esta es una característica de la tardomodernidad<sup>2</sup>. Las pantallas están llenas de abundante información que permiten una comprensión del mundo sin ninguna implicación ni compromiso. En el próximo apartado justificaremos esta situación.

Desde cada lugar en el mundo tenemos una perspectiva y con ella, conscientes o no de lo que pueda cuestionarla o hacerla relativa, lo que tenemos —y necesitamos tener— es su verdad. Como hemos dicho, nuestra actitud natural no es dudar del mundo en el que vivimos y de la perspectiva que nos brinda, sino al contrario, queremos confirmarlo. Aceptamos como *verdad* la versión de la realidad que mejor encaja en nuestro mundo, porque, de hecho, es tal y como *vemos* las cosas. En buena medida *nos interesan* determinadas *versiones-verdades* del mundo porque confirman nuestra perspectiva y, al confirmarla, nos dan seguridad. En este sentido, estereotipos y etiquetas son los caminos más asequibles, eficaces y rápidos para orientarnos, ordenar y controlar la realidad social en la que vivimos<sup>3</sup>. También, cada vez más, los algoritmos nos ofrecen opciones y respuestas rápidas para tomar decisiones y escoger adecuadamente en una realidad cada vez más compleja y cambiante<sup>4</sup>.

Siendo así una parte de nuestra condición de seres sociales, con la necesidad de confirmar nuestra posición en el mundo, nuestra identidad, aquello que somos o creemos ser, y nuestra pertenencia a un grupo social, necesitamos urgentemente *versiones y explicaciones* de la realidad. Eso que ahora se denomina *posverdad* es un claro mecanismo de afirmación de nuestro mundo e identidad<sup>5</sup>. En esta situación, podemos afirmar que los hechos objetivos, eso

---

<sup>2</sup> Hartmut Rosa, *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo* (Buenos Aires: Katz, 2019), 122.

<sup>3</sup> Leszek Kolakowski, *Libertad, fortuna, mentira y traición* (Barcelona: Paidós, 2001).

<sup>4</sup> Yuval Noah Harari, *21 lecciones para el siglo XXI* (Barcelona: Debate, 2020).

<sup>5</sup> El término posverdad viene a ocupar el lugar de lo que en otro momento podría haberse considerado como ideología, sin que ello quiera decir que son equivalentes. Como argumenta Terry Eagleton, la palabra ideología tiene un amplio abanico de significados útiles y no todos compatibles entre sí, por lo que no es posible una definición. Lo mismo sucede,

que tiene lugar en el mundo, son menos relevantes para formar *nuestra* opinión que la versión sobre esos hechos que nos hace sentir bien y que confirma nuestras creencias, como nos dice la versión mayoritaria y más extendida de la posverdad<sup>6</sup>. Maticemos: queremos que *la verdad* sea eso, porque esa versión me complace y me sustenta. Me interesa que sea así<sup>7</sup>. Muchas veces, bastará que una versión de la verdad pueda ser defendida con éxito (y tenga efectos de verdad en la opinión y creencias de un grupo social) para que sea tenida por verdad<sup>8</sup>. O como sentenció Nietzsche, no hay hechos, solo interpretaciones<sup>9</sup>. En su versión contemporánea podemos denominarlos «hechos alternativos»<sup>10</sup>.

En el mundo de la vida cotidiana no somos filósofos, amigos de la verdad, sino *filoposofos* o amigos de la posverdad. En nuestro fuero interno, pues somos una subjetividad que hace tiempo que se ha desvinculado de cualquier referente trascendental y está desapegada de toda norma metafísica, moral, jurídica o de cualquier tipo<sup>11</sup>, no queremos conocer la verdad, sino fortalecer nuestras creencias, nuestra visión y versión del mundo, esa que damos por descontada y que por eso mismo nos resulta trasparente, ni tan siquiera la vemos. Muchas definiciones de ideología encajarían perfectamente con esta que también sirve para definir a la posverdad.

Los individuos tardomodernos están sumidos en un proceso de disolución de lo que socialmente consideraban sólido. Instituciones y relaciones sociales se han vuelto líquidas (en la exitosa metáfora de Z. Bauman). Se trata de un proceso de difuminación de las normas de relación social y personal y de subjetivización y emocionalización de lo que se considera buena vida<sup>12</sup>. Se trata de

---

como apuntaremos, con el termino posverdad. «La ideología —dice Eagleton— es lo que persuade a hombres y mujeres a confundirse mutuamente de vez en cuando por dioses o por bichos» (Terry Eagleton, *Ideología: Una introducción* (Paidós: Barcelona, 2000), 15) y puede llevar a los seres humanos a luchar y a matarse por, digámosle, sus ideas. Esto mismo podría decirse de la posverdad.

<sup>6</sup> «Posverdad», Wikipedia, la enciclopedia libre, <https://es.wikipedia.org/wiki/Posverdad>.

<sup>7</sup> Joan García del Muro, *Good bye, veritat. Una aproximació a la postveritat* (Lleida: Pagès Editors, 2018).

<sup>8</sup> Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad* (Barcelona: Paidós, 1991).

<sup>9</sup> En 1873, F. Nietzsche escribía en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*: «Contra el positivismo que se ciñe a los fenómenos: “Solo hay hechos”, yo os digo: No, propiamente no hay hechos, sino solo interpretaciones. No podemos constatar ningún hecho en sí mismo, y es absurdo querer algo parecido».

<sup>10</sup> Salvo Vaccaro, «Editorial: El poder de la postverdad», *Revista euro-americana de teoría e historia de la política y del derecho* 6, n.º 2 (2019): 13-15.

<sup>11</sup> Yves Charles Zarka, *La inapropiabilidad de la Tierra* (Barcelona: Ned Ediciones, 2016), 37.

<sup>12</sup> Podría argumentarse que, al quedarnos sin Dios, sin tradición y sin formas definidas de autoridad, hemos perdido también el compromiso ético con la verdad (Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (Barcelona: Península, 1996)). Algo así, también, como un retorno de los ídolos (Francis Bacon) donde cada uno quiere imponer su verdad, su interés, su poder (José Ignacio González Faus, «Después de dios» *La Vanguardia* (2018) <https://www.lavanguardia.com/opinion/20180730/451165735024/despues-de-dios.html>).

cambios en las estructuras sociales y transformaciones en las subjetividades de las personas<sup>13</sup>. Subrayar esta condición social y política no quiere ser una crítica a nuestra condición humana, sino simplemente una advertencia a la precariedad de nuestras ideas y que así podamos estar un poco más atentos respecto de esta situación. Las transformaciones de la subjetividad debidas a las transformaciones del mundo social muchas veces son percibidas como cambios biográficos e individuales de los que supuestamente somos responsables y creemos que podemos cambiar, cuando, en definitiva, requerirían cambios sistémicos<sup>14</sup>.

Nuestra falta de vinculación con el mundo, nuestra pérdida de resonancia con las cosas<sup>15</sup>, es decir, la dificultad para encontrar algo que nos haga sentir vivos, que nos comprometa vitalmente, diluye la comprensión sobre en qué consiste una buena vida<sup>16</sup> y dificulta la proyección hacia el futuro: *cómo hay que o cómo quiero* vivir. Ante la dificultad de pensar con una perspectiva de futuro, tanto en lo personal como en lo social e incluso en lo planetario, nos situamos en la superficie de la inmediatez. La vida en las pantallas se generaliza, nuestras relaciones con el mundo (y con los demás) se simplifican y estereotipan. Nuestro conocimiento verdadero de lo real deja de ser desvelamiento (desenmascaramiento-velo de Maya), deja de consistir en arrancar lo que está oculto (Sócrates, hijo de partera y escultor), y pasamos a sentirnos satisfechos con una sucesión de imágenes placenteras y nos basta el juicio preciso del cálculo racional (algorítmico), la racionalidad instrumentalizada y reducida a sopesar los costes y los beneficios.

## 2. ESFERA PÚBLICA Y NIHILISMO. DESVINCULACIÓN Y FALTA DE COMPROMISO

Podemos hablar del «sistema de la posverdad» como una peculiar manera de relacionarnos con los hechos y con la verdad. Si podemos hablar de sistema es, argumenta Joan Albert Vicens, porque la posverdad vive de la interacción estructurada de un conjunto de factores políticos, culturales y tecnológicos. Si hacemos un repaso histórico desde la filosofía o desde la sociología o cualquier otra ciencia social, veremos que son muchas las *fuerzas* (trato de evitar la idea de *causa*) que nos permiten entender y explicar el auge de las *fake news* y del

---

<sup>13</sup> Peter Berger, «Per a una crítica de la modernitat», *Papers: Revista de Sociologia*, n.º 17 (1982): 23-34.

<sup>14</sup> Zygmund Bauman, «Prólogo», en *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*, eds. Ulrich Beck y Elisabeth Beck-Gernsheim (Barcelona: Paidós, 2003), 3

<sup>15</sup> El concepto de resonancia ha sido ampliamente desarrollado por Hartmut Rosa en: Rosa, Hartmut, *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo* (Buenos Aires: Katz, 2019).

<sup>16</sup> Hartmut Rosa, *Alienación y aceleración. Hacia una teoría de la temporalidad en la modernidad tardía*, (Buenos Aires: Katz, 2019), 10.

*sistema de la posverdad*: la postmodernidad y la crisis de la noción de verdad como adecuación a los hechos, los efectos en la conciencia de la modernidad (subjetivismo, individualismo, secularización, etc.), los populismos exacerbados por la globalización, la invasión del máquetin y la publicidad en la política, las reglas de difusión de la información en Internet, etc.<sup>17</sup>.

En el apartado anterior, hemos resaltado la condición social, antropológica, que refuerza el valor —y el sentido— de lo que llamamos posverdad en una época de creciente pluralismo (de diversidad de mundos de vida, de diferentes *Weltanschauungen* compartiendo espacio y tiempo) y falta de certezas, y también de falta de vínculos sociales, morales y personales que nos fijen un lugar en el mundo y nos proporcionen el *reconocimiento* que nos sustenta en la vida<sup>18</sup>. Esta «crisis de sentido» que subyace en el fondo al auge de la denominada posverdad, no es, sin embargo, lo que hace que esta situación pueda resultar un campo de batalla entre posturas irreconciliables.

El pluralismo contemporáneo no consiste en una amalgama de personas que tienen y viven vidas diferentes en una misma sociedad, como de hecho siempre ha sucedido en la mayoría de culturas. La peculiaridad del pluralismo moderno es que —afirman Berger y Luckmann— se ha elevado a la categoría de valor ilustrado (la tolerancia como virtud) que prevalece sobre los diversos sistemas de valores que coexisten y compiten entre sí<sup>19</sup>.

No obstante, en el proceso de modernización de la conciencia, los efectos en la conciencia de las transformaciones sociales han alcanzado los niveles más profundos del mundo dado por descontado y lo dado por supuesto se convierte en hipótesis, y así hasta las convicciones profundas se transforman en cuestión de gusto.

El conocimiento incuestionado y seguro se diluye en un conjunto de opiniones conectadas libremente que ya no presentan ese carácter apremiante. Las arraigadas interpretaciones de la realidad se transforman en hipótesis. Las convicciones se tornan en una cuestión de gusto. Los preceptos de vuelven sugerencias. Estos cambios en la conciencia crean una impresión de cierta «insipidez»<sup>20</sup>.

Este es el contexto en que, como pasaremos a ver, se situará Sören Kierkegaard, pero difiere del que se está configurando y tenemos en estos momentos, a finales del primer cuarto del siglo XXI. La situación de pluralismo hegemónico que describen Berger y Luckman ha servido de foro de discusión, de *ring* deportivo desde donde diferentes ideologías, diferentes mundos de vida,

<sup>17</sup> Joan Albert Vicens, «Les fake news i les veritats fetes a mida», *Humanitats* (blog), UOC, 22 de marzo de 2021, <https://blogs.uoc.edu/humanitats/ca/les-fake-news-i-les-veritats-fetes-a-mida/>.

<sup>18</sup> Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales* (Barcelona: Crítica, 1997).

<sup>19</sup> Peter Berger y Thomas Luckmann, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido* (Barcelona: Paidós, 1977), 61.

<sup>20</sup> Berger y Luckmann, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, 88.

legitimaciones y valores, podían confrontarse, enfrentarse y hasta dialogar sin necesidad de destruir al oponente. La tolerancia, hemos dicho, como virtud política y social. Pero en los últimos 10-15 años este «dintel sagrado» del pluralismo como ideología social y política se está desarticulando precipitadamente en un mismo proceso que es el que caracteriza la evolución del neoliberalismo (limitémonos a recordar las tres últimas elecciones presidenciales estadounidenses). Cuando este marco institucional se descompone se produce el enfrentamiento agresivo y hasta violento entre las diferentes comunidades (de vida) que sostienen diferentes interpretaciones del mundo y que también tienen intereses contrapuestos e incompatibles. Cada perspectiva, como las que sobre el mundo y las relaciones humanas en general pueden tener grupos LGTBI y las que pueden tener grupos y partidos de ultraderecha, dejan de tener un marco común, no hay nada que compartir, ni que decirse unos a los otros más allá del insulto, el desprecio y de desearse la desaparición. El marco que permitía aceptar la posibilidad de diferentes construcciones de la *realidad social* se desvanece y el contrincante se convierte en enemigo. Sin un marco de referencia común y con la propia versión de los hechos (la que compartes con los *tuyos*), el valor de la versión de la otra parte, las otras partes, queda anulado, no hay posibilidad de discusión, solo de enfrentamiento. Puede llegarse a sentir como un enfrentamiento a muerte.

Estamos lejos de lo que Hannah Arendt describió como «el júbilo de habitar junto con otros un mundo cuya realidad está garantizada para cada uno por la presencia de todos»<sup>21</sup>. Por más que esta pueda ser una realidad que describe, con verdad, nuestra naturaleza relacional, este habitar junto con otros el mundo, un mundo compartido y común, parece que cada vez resulta más complicado, y hasta molesto. De forma acelerada, la vida en las pantallas, las redes sociales y, en general, el uso masivo de las tecnologías nos permite centrarnos en la satisfacción intensiva de nuestros deseos, en el cultivo de nuestra subjetividad. Tenemos la sensación de una cada vez mayor autosuficiencia, de la posibilidad de vivir, aunque conjuntamente, sin la necesidad del otro hasta llegar a una negación implícita del otro<sup>22</sup>. Las enormes dosis de instrumentalización del prójimo para las propias finalidades son un buen ejemplo de que, aunque aparentemente actuamos conjuntamente, el objetivo es nuestra satisfacción, a costa de lo que sea. El individuo no puede comprometerse con algo o con alguien si en el futuro, a veces inmediato, es posible mejorar la situación personal. Se está cada vez más lejos del reconocimiento de un mundo común. Así las cosas, el mundo común se desmorona.

La perspectiva que nos ofrece Kierkegaard sobre la *época actual* permite confirmar el peligro de desvinculación con el que se puede transitar por la esfera pública y que nos aleja de la verdad, aunque también se estaba construyendo

<sup>21</sup> Hannah Arendt, *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 1993), 264.

<sup>22</sup> Éric Sadin, *La era del individuo tirano: El fin de un mundo común* (Buenos Aires: Caja Negra, 2022), 176.

el marco que permitirá la confrontación sin la destrucción<sup>23</sup>. En 1846, Kierkegaard publica en una revista literaria un artículo titulado *La época presente* donde advierte que su época se caracteriza por una reflexión y una curiosidad desinteresada y desapasionada que iguala cualquier diferencia de estado y de valor. Dicho provocativamente, no hay nada lo suficientemente importante por lo que uno esté dispuesto a morir<sup>24</sup>. No hay nada en lo que nos sintamos implicados o apasionados de tal modo por lo que se esté dispuesto a correr algún riesgo. Recordemos el contexto y alguna de las consecuencias.

Nos encontramos, a juicio de Kierkegaard, en una época *desapasionada*<sup>25</sup>. Creemos que es muy importante esta calificación, *desapasionada*, por lo que esto quiere decir de falta de implicación y de relación directa con el lugar en el que se vive. Se trata, no obstante, de una época fundamentalmente sensata y que quizá ha poseído más conocimientos de promedio que cualquier época anterior. A esta época reflexiva y sensata, de fugaz entusiasmo y actitud indolente, como la del ciudadano anónimo que transita por las grandes urbes<sup>26</sup>, sería difícil acusarla severamente de algo (de algún *mal hacer*), pues su arte y principal virtuosismo consiste en permitir que cualquier asunto llegue a juicio y decisión sin jamás actuar, lo que implica no poca indiferencia. Somos especialistas en dilatar las cosas de modo que se impida siempre que algo suceda, y sin embargo siempre parezca que algo sucede<sup>27</sup>. «En contraposición con la época de la revolución como época de acción, la época presente es la época de la publicidad, la época de los misceláneos anuncios: no sucede nada, y sin embargo hay publicidad inmediata»<sup>28</sup>. A este estilo de distanciamiento, de desimplicación con el mundo que nos circunda, Nietzsche, que también fue muy crítico con esta época, le llamó Nihilismo. Kierkegaard, acusará a la naciente *esfera pública* de esta situación. La prensa será su mejor representante.

De la misma manera que actualmente acudimos a los parques temáticos, o a los safaris, o a los viajes exóticos (programados) con la intención de recopilar emociones intensas sin correr un excesivo riesgo, o ninguno, Kierkegaard denuncia que la acción y la decisión son tan escasos en su época como escasa puede ser la diversión de nadar con riesgo para los que nadan en aguas poco profundas<sup>29</sup>. Aunque en los parques temáticos parece ser que hemos recuperado el entusiasmo y la emoción (diversión) del riesgo, seguimos sin correr

<sup>23</sup> Søren Kierkegaard, *La época presente* (Madrid: Trotta, 2012), 65.

<sup>24</sup> «Incluso si un pequeño grupo de personas tuviera el coraje para enfrentar la muerte, en nuestra época eso no significaría que cada uno de ellos tenga el coraje para hacerlo individualmente, porque aquello que el individuo temería más que a la muerte sería el juicio que la reflexión cargue sobre él, las objeciones que la reflexión pondría a su deseo de atreverse a algo como individuo». (Søren Kierkegaard, *La época presente* (Madrid: Trotta, 2012), 65.)

<sup>25</sup> Kierkegaard, *La época presente*, 92.

<sup>26</sup> Georg Simmel, *El individuo y la libertad: ensayos de crítica de la cultura* (Barcelona: Península, 1987).

<sup>27</sup> Kierkegaard, *La época presente*, 43.

<sup>28</sup> Kierkegaard, *La época presente*, 44.

<sup>29</sup> Kierkegaard, *La época presente*, 46.

riesgos reales y pone de manifiesto la misma *sensatez* que transforma la acción (la vida misma) en una actuación irreal y, finalmente, la realidad en un teatro<sup>30</sup>.

No puede dejar de sorprendernos la capacidad casi profética de la intuición y del análisis de Kierkegaard. Hace más de un siglo y medio nos advierte o, mejor, sentencia, que una época *desapasionada* como la «nuestra» no posee ningún atractivo y *todo se convierte en transacciones con papel moneda*<sup>31</sup>. El único objeto de deseo es el dinero, que no deja de ser una representación y una abstracción. Esta condición *moderna* hace que un hombre joven, dice Kierkegaard, rara vez pueda llegar a envidiar a otro por sus capacidades, por su arte o por su fama; no, ahora lo que más envidiará será su dinero (que bien sabemos que puede dar acceso a todo lo demás). La condición *tardomoderna* (neoliberal) ha radicalizado la situación y también los humanos nos hemos convertido en capital<sup>32</sup>. Nos esforzamos por tener un incremento incesante de nuestro valor en el mercado. Este tipo de interacción, entre humanos-capitales, comporta la disolución de los vínculos sociales. De hecho, como en su momento Kierkegaard fue capaz de observar, las relaciones sociales se han convertido en un juego en el que los participantes se observan (se miran) unos a otros en lugar de relacionarse, no hay un verdadero vínculo<sup>33</sup>. Y queda claro que no está hablando de Instagram.

Para referirse a esta falta de relevancia personal, de aplanamiento y de insipidez de los individuos en un contexto social, *la época presente*, que imposibilita la implicación, el apasionamiento y el compromiso (hablamos de indiferencia social y pasotismo nihilista) Kierkegaard utiliza la idea de *nivelación* (*Nivellering* en el original). La *nivelación* suprime la singularidad del individuo en un efecto erróneo (no deseado) de la igualdad. El individuo se difumina en la masa.

Para que realmente llegue a existir nivelación, primero debe levantarse un fantasma, el espíritu de la nivelación, una monstruosa abstracción, un algo que lo abarca todo, pero es nada, un espejismo —este fantasma es el público. Sólo en una época desapasionada, pero reflexiva, puede levantarse este fantasma; esto sucede con la ayuda de la prensa, cuando ésta misma se vuelve una abstracción<sup>34</sup>.

Como hemos dicho, la naciente esfera pública recorre, como un fantasma, Europa. El público es su forma. El público, afirma Kierkegaard es el maestro de la nivelación, una monstruosa nada<sup>35</sup>. Nada parecido podría haber existido en la antigüedad porque el pueblo (*masse in corpore*), cuando actuaba, debía de cargar con la responsabilidad de lo hecho por los individuos que lo componían.

<sup>30</sup> Kierkegaard, *La época presente*, 46.

<sup>31</sup> Kierkegaard, *La época presente*, 50.

<sup>32</sup> Wendy Brown, *El pueblo sin atributos: La secreta revolución del neoliberalismo* (México: Malpaso, 2015).

<sup>33</sup> Kierkegaard, *La época presente*, 57.

<sup>34</sup> Kierkegaard, *La época presente*, 72.

<sup>35</sup> Kierkegaard, *La época presente*, 72.

Pero el público es una mera abstracción, compuesto de individuos insustanciales que jamás se unen o podrán ser unidos en la simultaneidad de una situación u organización y que, sin embargo, se sostienen como un todo<sup>36</sup>.

Sin embargo, estamos en una época «sensata y rica de conocimientos», «reflexiva y desapasionadamente curiosa». La distribución masiva e inmediata de todo tipo de información disponible para todo el mundo acaba produciendo un espectador, el público, desituado y desapegado. Ciertamente, lo que sucede no les concierne. En la esfera pública así configurada (como suele denunciarse de las tertulias de muchos medios de comunicación en nuestra actual era) todo el mundo tiene opinión y es capaz de hacer todo tipo de comentarios sin (haber de asumir ningún tipo de) responsabilidad<sup>37</sup>. De hecho, el que así opina en la esfera pública no suele tener ningún tipo de experiencia de primera mano, no ha estado allí donde ha tenido o tiene lugar eso de lo que opina y habla. Los opinadores y tertulianos están desvinculados de las prácticas locales donde se dan los problemas específicos y desconocen los términos en los que deberían resolverse mediante algún tipo de acción comprometida<sup>38</sup>. Sin experiencia y sin implicación difícilmente puede ofrecerse ningún tipo de «sabiduría» que sea útil para nadie. Sin experiencia de la vida, lo que Aristóteles llamaría prudencia (sofrosine), no es posible actuar con ejemplaridad<sup>39</sup> y proponer un modelo de acción y de transformación. No se corren riesgos y, por esto mismo, tampoco hay sabiduría con la que contribuir. Internet podría considerarse el colmo de la prensa y los cafés, un espacio de circulación de «opiniones» sin certezas ni sabiduría. Un espacio de fácil desconexión. Además, lo más trivial y lo más importante aparecen juntos, incluso se dan de la mano<sup>40</sup>. Navegando por la red es fácil pasar del último video clip de Rosalía, a los horrores de una Guerra, un anuncio de zapatillas o el último naufragio de una patera en el Mediterráneo. Una lista de noticias que nos pueden producir todas ellas la misma indiferencia o interés.

Un público puede tomar días o años para reunirse; pero una vez reunido, no por eso llega realmente a existir. La abstracción que los individuos en forma paralogística crean, aliena a los individuos en lugar de ayudarlos. La persona que en una contemporaneidad real, en un instante y una situación real no tiene una propia opinión, adopta la opinión de la mayoría y, si es algo más luchador, la de la minoría. Pero la mayoría y la minoría, corresponde recordar, son personas reales, y eso es lo que fortalece en la unión con ellas. El público, en cambio, es una abstracción. Adoptar la misma opinión que otras personas significa estar al tanto de que se corre los mismos riesgos que ellos, que ellos sufrirán con uno las consecuencias si la idea es errónea, etc. Pero

<sup>36</sup> Kierkegaard, *La época presente*, 73.

<sup>37</sup> En «la época actual» se está constituyendo el *ring*, en la metáfora que antes hemos sugerido, donde llevar a cabo la discusión (superficial en la estratificación de la conciencia) donde los contrincantes no se perciben aún como enemigos.

<sup>38</sup> Hubert L. Dreyfus, *On the Internet* (London: Routledge, 2001), 75.

<sup>39</sup> Javier Gomá, *Ejemplaridad pública* (Madrid: Taurus, 2009).

<sup>40</sup> Dreyfus, *On the Internet*, 79.

adoptar la misma opinión que un público es un engañoso consuelo, ya que un público solo existe *in Abstracto*<sup>41</sup>.

Repetimos que nos encontramos en una época de abundante información, más que en ningún otro momento, podemos incluso referirnos a *nuestra época* como la era de la comunicación, pero la situación es de enorme desimplicación, de separación e individualismo. Juntos pero solos<sup>42</sup>. En este sentido, el concepto de «opinión pública» resulta paradójico. Ahora, más que nunca, cada uno podría tener una opinión, la posibilidad de hacer oír su voz, pero nos agrupamos para tenerla<sup>43</sup>. De hecho, del mismo modo que el público es una abstracción, también el hablar humano, cree Kierkegaard, se ha convertido en una abstracción: ya no hay nadie que hable, pero una reflexión objetiva va estableciendo un algo atmosférico; un ruido de la abstracción que vuelve superfluo el hablar humano, tal como las máquinas vuelven superfluos a los obreros. La producción masiva de la opinión disuelve el valor de la palabra. ¿Quién tiene el poder, la capacidad o la posibilidad de hablar con verdad? (Parresia). Para hablar con verdad hace falta la implicación, el apasionamiento: hace falta el compromiso. Pero esta actitud —implicación, compromiso— implica correr riesgos, diferenciarse de la «opinión pública» y hacerse vulnerable. Lo contrario, justamente, de volverse agresivo y violento.

La esfera pública, en los términos que la describe Kierkegaard no es un espacio de comunicación sino de información, a lo sumo. Ll. Duch, en su libro *Religió i món modern*<sup>44</sup>, distingue entre información y comunicación, muy en sintonía con la reflexión kierkegaardiana. La información se refiere a mensajes que son captados por los receptores de manera que no modifica ni compromete su subjetividad, su actividad vital delante de los acontecimientos de los que adquiere conocimiento. Mientras que la comunicación es un mensaje el contenido del cual modifica al sujeto receptor, pues los implica existencialmente en su contenido y en su sentido<sup>45</sup>. No nos sentimos igualmente implicados si por la radio oímos la noticia de la muerte en accidente automovilístico de un famoso jugador de fútbol (lo cual, sin duda, nos puede impresionar o incluso conmover por unos momentos) que si se nos confirma el cáncer de un compañero de trabajo que desquiciará nuestra cotidianidad.

En la época actual, la de Kierkegaard y la nuestra, la proliferación y el acceso generalizado de los individuos a todo tipo de información (masiva) ha originado la fragmentación de la conciencia individual<sup>46</sup>. Uno de sus resultados ha sido también la indiferencia (la frivolidad), la falta de simpatía y la desintegración

<sup>41</sup> Kierkegaard, *La época presente*, 74.

<sup>42</sup> Sherry Turkle, *Alone Together. Why We Expect More from Technology and Less from Each Other* (New York: Basic Books, 2011).

<sup>43</sup> Kierkegaard, *La época presente*, 92.

<sup>44</sup> Lluís Duch, *Religió i món modern. Introducció a l'estudi dels fenòmens religiosos* (Barcelona: PAM, 1984).

<sup>45</sup> Duch, *Religió i món modern*, 256.

<sup>46</sup> Lluís Duch, *Temps de tardor* (Barcelona: PAM, 1990), 55.

de la comunidad (en el sentido durkheimiano de la conciencia colectiva propia de las comunidades mecánicas)<sup>47</sup>. También asistimos al advenimiento del hombre público (Sennett), del ciudadano anónimo (Simmel) y del *Spleen* baudeleriano. En la valoración que lleva a cabo Ll. Duch, en consonancia con el veredicto de Kierkegaard, la manipulación de la información en la esfera pública (y en la prensa), la que se muestra plásticamente en el lenguaje publicitario, comporta la destrucción del lenguaje (la abstracción de la que habla Kierkegaard), traduciendo el lenguaje de los objetos prácticos —su valor de uso— al lenguaje de la comunicación de masas. Se trata de un lenguaje seductor, que hace del objeto un pseudoacontecimiento que adquiere la apariencia de la realidad a la que se adhiere el público-consumidor. Dramáticamente, el consenso que se genera (opinión pública) «verifica» este discurso. Para Duch, recordando a J. Baudrillard, estamos ante la «definición perfecta del signo mágico, omnipotencia del artefacto del signo sobre el vencimiento del mundo»<sup>48</sup>.

### 3. RECUPERAR EL CUERPO. SABERNOS VULNERABLES PARA DECIR LA VERDAD

En sintonía con la reflexión kierkegaardiana, queremos preguntarnos si sería posible, y cómo sería posible, en el contexto de la época actual, recuperar el compromiso incondicional de la esfera ética-religiosa en la que incluso pueda haber valores fuertes por los que se esté dispuesto a morir sin convertir al resto de personas, los que no comparten esos valores, en enemigos a los que solo es posible desear su destrucción. Esta posibilidad está muy alejada de, por ejemplo, el tipo de acciones que se pueden llevar a cabo y de relaciones que se pueden tener en un espacio virtual, en la —llamémosle así— esfera electrónica. En la esfera electrónica es posible experimentar y actuar sin asumir demasiados riesgos, o prácticamente ninguno. Es muy parecido al tipo de experimentación que hace posible el mundo de los sueños<sup>49</sup> o la que es frecuente en el mundo de la imaginación, donde se pueden ensayar situaciones, identidades, relaciones, sin que tengan ninguna consecuencia más allá de la «percepción fenomenológica» de la experiencia (desde la perspectiva interna del *yo*, de la primera persona). Sin menospreciar que pueda ser un aprendizaje personal o incluso ser transformadora, solemos mantenernos en el nivel de la satisfacción propio de las emociones inducidas, como cuando se va, por ejemplo, al cine o a un parque de atracciones. Esto es: en la acción e interacción virtual no nos hacemos vulnerables y es fácil retirarse (desconectar) sin correr demasiados riesgos. No están prohibidos los compromisos, pero son mucho más difíciles de adquirir<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> Émile Durkheim, *La división del trabajo social* (Madrid: Akal, 1982).

<sup>48</sup> Duch, *Religió i món modern*, 252.

<sup>49</sup> Nicholas Humphrey, *La mirada interior* (Alianza: Madrid, 1995) y Francesc Núñez, «Internet, fàbrica de somnis. Claus per a la comprensió de la participació en fòrums i xats», *Digithum* 3 (2001). [<https://raco.cat/index.php/Digithum/article/view/373106>] ISSN.1575-2275.

<sup>50</sup> Dreyfus, *On the Internet*.

Incluso, si nos limitásemos a entender la religión como una dimensión existencial básica —aunque radical—, como aquello por lo que una persona vive con intensidad e implicación (es decir, el *apasionamiento* kierkegaardiano), como el que vive por su trabajo, por su dinero, por la heroína o por sus hijos (dimensiones por las que, tal vez, estaría dispuesto a morir), la esfera electrónica no posibilita este tipo de experiencias<sup>51</sup>. Esta licuación del compromiso en los espacios electrónicos no niega la posibilidad de que la información y la comunicación que los individuos pueden intercambiar en la red pueda tener enormes consecuencias. Se puede llegar a poner la vida en peligro, o a perderla, por cumplir con algún reto propuesto o ser fiel a lo manifestado. Además, como hemos apuntado, las propias versiones de los hechos, desprovista de un espacio social (institucional) común de interpretación y discusión, se vuelven dardos con los que batir al enemigo.

Con esta reflexión no pretendemos mostrar cómo sería posible el compromiso incondicional que Kierkegaard lamenta que en su época se ha perdido. Nos limitaremos a mostrar algunas de las condiciones de posibilidad, en el contexto presente, para poder hablar con verdad como consecuencia de estar implicado en y con el mundo sin que esto implique el enfrentamiento.

Para este análisis, propongo recuperar alguna de las ideas de las reflexiones foucaultianas sobre la parresia<sup>52</sup>. No se trata, como Foucault reconoce, de una preocupación por cómo acceder a la verdad, al conocimiento científico y verdadero (*episteme*) tan característico de nuestra tradición filosófica occidental, sino que nos situamos en el lado crítico de esta tradición. La preocupación que con Foucault nos proponemos recuperar es la de la importancia para el individuo y también para la sociedad de decir la verdad, de poder conocer con verdad, de tener personas que dicen y pueden decir la verdad, además de reconocerlas a ellas. A esto es a lo que se denomina *Parresia*, hablar con verdad.

Frente a la *charlatanería* propia de la esfera pública a la que se refería Kierkegaard y que tan bien caracterizaría la esfera electrónica, en la que la mediación de las relaciones y los discursos a través de las pantallas nos pone a distancia (desimplicación) del mundo, la parresia propone un tipo de relación diferente entre el hablante y lo que dice: la presencia, en el que habla, de su

---

<sup>51</sup> Si es posible algún tipo de experiencia religiosa en la esfera electrónica debería de ser en alguna de las formas de reencantamiento características de las denominadas «religiones a la carta», un compendio de recetas veganas, terapias de mejoramiento personal, sesiones de *mindfulness* o las últimas teorías científicas. Pese a toda esta variedad, «encontramos indefectiblemente dos ingredientes básicos: el imperativo de sentirse bien y un acusado carácter individualista y predisposición a abandonar cualquier forma de compromiso y solidaridad social y política». Jordi Corominas, «Posverdad y religión líquida», *Revista Perifèria* 5 (2018): 183.

<sup>52</sup> M. Foucault pronunció esta conferencia en el mes de mayo de 1982 en la Universidad de Grenoble, a invitación de Henri Jolu, especialista en filosofía antigua. El tema de la parresia fue un tema central en los últimos años de Foucault (Cursos en el Collège de France, entre 1981 y 1984 y un semanario en Berkeley en 1983). Michel Foucault, *La parresia*, (Madrid: Biblioteca Nueva, 2017), 26.

propia forma de vida hecha manifiesta, presente, sensible y activa con el modelo en el discurso que mantiene<sup>53</sup>. Decir lo que se piensa, pensar lo que se dice, hacer que el hablar esté de acuerdo con la conducta<sup>54</sup>.

Esta *forma diferente de relación* entre el hablante y lo que dice supone, como se describe, el compromiso y la implicación del que habla con su estar en el mundo, con el mundo y la circunstancia en la que está. Lo que se dice, no puede desvincularse de lo que se hace, de la conducta (decisión, elección, determinación) que comporta ese decir. Cuando Aristóteles define el acto voluntario como «todo lo que uno hace estando en su poder hacerlo o no»<sup>55</sup>, podemos interpretar la decisión (*proairesis*) como una acción deliberada o elección con un propósito (esta es la definición del término griego *proaireis*) en el que el actor tiene la capacidad de realizar esa acción, es decir, está en su poder realizarla o no, pero el hecho de que decida (voluntad) llevarla a cabo dependerá de las circunstancias en las que racional o irracionalmente decida tomar esa decisión. Nos podemos referir a este tipo de acción deliberada cuando el que habla con parresia compromete su acción con lo que piensa y cree. Se trataría de un acto de *enkrateia* frente a una posición de *akrasia*. El término griego *enkrateia* significa el dominio o poder sobre algo o alguien y que se acabó entendiendo como el dominio sobre uno mismo, sobre las propias pasiones, frente a la *akrasia* que sería la incontinencia, el dejarse arrastrar por el deseo y las circunstancias. El parresiasta tiene dominio de sí y dice lo que quiere decir.

«En parresia —nos dice Foucault— el hablante emplea su libertad y escoge la franqueza en lugar de la persuasión, la verdad en lugar de la falsedad o el silencio, el riesgo de muerte en lugar de la vida y la seguridad, la crítica en lugar de la adulación y el deber moral (social y político) en lugar del autointerés y la apatía moral»<sup>56</sup>. En definitiva: implicación y compromiso vs. distancia y autonomía. Contraponemos compromiso a autonomía en el sentido que comprometerse implica decidir no cambiar en el futuro respecto a esa situación, aunque uno se encuentre ante la posibilidad de elegir otra situación/opción que resultaría, en términos de cálculo de beneficios/costos, más ventajosa para, se supone, uno mismo. En este sentido, dice Foucault<sup>57</sup>, el parresiasta, cuando habla *francamente*, es decir, cuando habla sin estar obligado al cumplimiento de algún deber o condición y, por ejemplo, da un consejo o nos propone alguna acción, no se está limitando a decir lo que considera que es verdad (aunque sí

<sup>53</sup> Foucault, *La parresia*, 160.

<sup>54</sup> Foucault, *La parresia*, 162.

<sup>55</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. de Julio Pallí Bonet (Madrid: Gredos, 1985), 1135a 23-34.

<sup>56</sup> Michel Foucault, «Discourse and Truth: The Problematization of Parrhesia» (seis lecciones impartidas en la University of California en Berkeley, oct.-nov. de 1983), *Foucault. info*, consultado el [13/04/2026], <https://foucault.info/parrhesia/>, 5-66. Traducción propia.

<sup>57</sup> Foucault, *La parresia*, 163.

que está hablando con verdad), sino que dice esta verdad en la medida en que él es lo que él dice, es decir, está implicado en la verdad de lo que dice<sup>58</sup>.

En la esfera pública, tal y como Kierkegaard la ha descrito, es posible hablar de forma muy reflexiva y sensata (como lo hace el opinador) pero sin el apasionamiento e implicación a la que la figura del parresiasta nos permite referirnos. El hablar sensato y reflexivo, el hablar informado, no se contraponen al hablar franco o a la comunicación que nos apela y transforma, pero no lo implica, ni hay *implicación* en aquello de lo que se habla. No hay apasionamiento.

La *franqueza*, el hablar franco del parresiasta, supone libertad para hablar, libertad para decir la verdad (hablar con verdad) y esta es la misma libertad (*proairesis*) que se tiene para escoger la propia vida. En parresia no se trata de parecer bueno (apariencia), sino de serlo<sup>59</sup>. De hecho, esto nos está remitiendo a una implicación que no siempre está garantizada entre el discurso (el *logos*, el decir de una persona) y la propia vida, el vivir diario. Para entender mejor esta disociación entre lo que se dice y lo que se hace, que tantas veces caracteriza la acción humana, resulta útil distinguir entre la vida como *biós* (dimensión biográfica de la vida) y la vida como *zoé* (dimensión biológica de la vida)<sup>60</sup>. En el mundo griego, en términos generales, parece que *zoe* hace referencia a la dimensión biológica de la vida, el hecho de ser vivo implicado en el mundo (contexto), mientras que *biós* puede ser pensado como refiriéndose más específicamente a la dimensión biográfica de la vida, la vida en mundo social. El uno es común con todos los seres vivos, el otro es más propio del individuo en tanto que ser social. Esta distinción nos permite argumentar que la dimensión *bio*-gráfica sería aquella que nos liga más estrechamente al «decir» (a la argumentación racional, a la discusión de la esfera pública a la que nos hemos referido), mientras que el *zoé* nos remite a la dimensión corporal, más ligada a nuestra posición en el mundo y a un comportamiento ligado al hábito (*hexis*). La corporalidad, como dimensión de la vida humana, requiere nuestra implicación con el mundo. No hay acción que de alguna manera no comporte estar implicado con el mundo. La implicación es parte estructural e inherente de la acción (también del pensamiento como actuar) y no un mero acompañamiento<sup>61</sup>.

Está claro que la discusión informada y, a veces, acalorada, aunque desimplicada pero apasionada de los modernos (en el sentido a la que se refería Kierkegaard), no comporta, necesariamente, que aquello que se dice no pueda ser un discurso con verdad (afirmaciones verdaderas), como pretendía el sofista o

<sup>58</sup> La implicación del sujeto en la parresia puede hacerse, nos dice Foucault, de dos maneras: una perfecta y ejemplar, como cuando el gran filósofo manifiesta lo que es en la verdad misma de lo que dice, y una segunda que de alguna manera es una apertura recíproca de los participantes cuando el que habla del otro se implica en lo que dice, no solo para afirmar que exactamente conforme a la verdad de lo que dice, sino que también él se esfuerza por llegar a serlo. (Foucault, *La parresia*, 163).

<sup>59</sup> Michael Foucault, «Discourse and Truth...», 38-66.

<sup>60</sup> Rosi Braidotti y Maria Hlavajova, eds., *Posthuman Glossary* (London: Bloomsbury, 2018), 101.

<sup>61</sup> Agnes Heller, *Teoría de los sentimientos* (Barcelona: Editorial Fontamara, 1982), 21.

pretende el científico con su discurso. No obstante, a diferencia de lo que sucede con Sócrates, no hay armonía entre la verdad y la vida, entre lo que se dice y lo que se hace (cómo se vive). Esto es lo que distinguía a Sócrates de los sofistas. El sofista, a diferencia de Sócrates, podía ofrecer bellos discursos sobre el coraje, pero no era corajoso como sabemos que Sócrates lo había sido en la guerra. Mientras que el sofista, por ejemplo, puede arengarnos a que nos comportemos virtuosamente, según él entienda la virtud, un Sócrates virtuoso nos pone ante la vista un ejemplo concreto de virtud. Pero su acción no se reduce a esa circunstancia, sino que su ejemplo (ejemplaridad) nos propone un modelo que sería deseable que se convirtiera en «regla universal». En esto radicaría lo nuclear de esta diferencia.

Si Sócrates nos habla sobre la virtud, lo hace con verdad pues lo que nos dice se *corresponde* con un acto virtuoso. No estoy proponiendo vincular la verdad a la correspondencia, y se puede suponer que no hay una «realidad objetiva» de la que se afirma o niega algo, sino que me refiero a un decir (el del parresiasta) que se compromete y se implica con una acción que merecería ser regla universal de comportamiento. Se trataría de admitir que «*todos* somos ejemplos para *todos*, que todo hombre es ejemplo para los demás y los demás lo son para él, porque el yo vive en una red de influencias mutuas a la que le es imposible hurtarse»<sup>62</sup>. Sí bien la universalidad del comportamiento es difícil de admitir, podemos argumentar, con Salvo Vaccaro y siguiendo la propuesta de Michel Foucault, que el parresiasta cínico singulariza un gesto ejemplar, con el que incluso puede ponerse en riesgo de muerte, «no para buscar quienes le sean afines o le emulen, sino para dibujar un diagrama de resistencia al poder político a partir del cual y sobre el cual otros podrán construir más segmentos de la revuelta etopolítica»<sup>63</sup>.

Como hemos apuntado al principio, todo individuo, cuando nace, entra en un mundo que ya está acabado y su identidad está profundamente condicionada por esta situación. Esto no desacredita la enorme fuerza que puede tener el ejemplo personal, el del compromiso de Sócrates con lo que dice. El ejemplo puede ser ejemplar: «Un ejemplo fortuito, uno casual, es un simple caso de la naturaleza que prueba, al menos, que ese hecho es posible y que es real en el nivel de realidad en que se emplace, empírica o fantástica»<sup>64</sup>. La influencia del ejemplo nos obliga a tomar conciencia de nuestra situación y nos fuerza a tomar una posición y a responder ante lo que acontece. Sócrates no dice la Verdad (por más que Platón así lo pretendía), no es aquí lo importante, pero su persona y su comportamiento se nos hace fiable (confiable) en su conjunto y su decir y su hacer nos resultan ejemplares («no querer asemejarse a alguien es la mejor forma de desprecio y de venganza», como nos dice Marco Aurelio).

<sup>62</sup> Javier Gomá, *Ejemplaridad pública* (Madrid: Taurus, 2009), 213.

<sup>63</sup> Salvo Vaccaro, «Foucault, postverdad y parresía», *Revista euro-americana de teoría e historia de la política y del derecho* 6, n.º 2 (2019): 71.

<sup>64</sup> Vaccaro, «Foucault, postverdad y parresía», 71.

Esta dimensión de la ejemplaridad de Sócrates, como parresiasta, es acorde con el objetivo de la parresia tal y como la describe Foucault en sus escritos. No se trata de persuadir a la asamblea (generar un «estado de opinión pública», de *nivelación* en la comprensión de la realidad —recordando a Kierkegaard—), sino de convencer al oyente que hay que tener cuidado de uno mismo (*epimeleia heautou*) y cuidado de los otros. Esto quiere decir que lo que hay que hacer es cambiar de vida. La parresia como *epimeleia heautou*, cuidado de sí; la filosofía como un instrumento, una técnica, una virtud (son los términos que hace servir Foucault<sup>65</sup>) para el cuidado de sí<sup>66</sup>. La parresia como un modo de vida, como lo podría ser el modo de vida filosófico. «Es absolutamente cierto que el modo de vida filosófico implica la *parrêsia*; y no puede haber filósofo que no sea un parresiasta; pero el hecho de ser parresiasta no coincide exactamente con el modo de vida filosófico»<sup>67</sup>. Sócrates filósofo, Sócrates tábano. Sócrates ejemplo a seguir.

Para concluir este apartado, quiero proponer una interpretación sobre el interés de Michel Foucault por la parresia (y por el cuidado de sí/*epimeleia heautou*) en sus últimas investigaciones que refuerza la argumentación que sostenemos sobre el valor de la parresia entendida como implicación en el mundo que permite hacer frente, tal vez la única posibilidad de hacer frente, al fenómeno de la posverdad y a los discursos de la posverdad. Este interés foucaultiano por la parresia, que ha estado precedido por un interés por el papel del intelectual en la vida social y en la política<sup>68</sup> y que tiene lugar hacia finales de los setenta (Mayo y ocaso del Mayo del 68 de por medio), tendría que ver con una —llamémosle— inclinación o preferencia de M. Foucault por el cinismo como Escuela filosófica. Se trataría de una actitud parecida a la postura de Diógenes tal y como Foucault la describe en sus escritos<sup>69</sup>. En la postura vital de Diógenes, en su toma de posición frente al mundo, hay una retirada radical de la política (*polis*), de la voluntad de intervenir en la vida política, lo cual no desvirtuaría su carácter ejemplar, ni su poder transformador. Esta retirada/alejamiento es algo que Platón, pese a sus numerosas decepciones, nunca supo o quiso hacer o a lo que nunca pudo renunciar.

<sup>65</sup> Foucault, *La parresia*, 138.

<sup>66</sup> El «*souci de soi*» que, a través de Hadot, incorporó Foucault a su filosofía tardía —y que tiene alguna concomitancia con la *Sorge* heideggeriana— designa ese trabajo del yo sobre sí mismo y ese cambio de vida que en este ensayo se ha denominado «reforma del yo»; sin embargo, hay una diferencia apreciable entre uno y otro concepto, puesto que, en el de Heidegger-Hadot-Foucault, el cuidado de sí es una *autopoiesis* de la subjetividad que tiene lugar en el mundo privado de la vida y que se mantiene en el ámbito de una existencia estética (la vida propia como obra de arte), en tanto que la reforma del yo tal como aquí se entiende supone siempre un tránsito de la vida estética a la política así como una conversión del yo privado en persona pública, esto es, en ciudadano. Gomá *Ejemplaridad pública*, 99.

<sup>67</sup> Foucault, *La parresia*, 138.

<sup>68</sup> Michel Foucault, «Verdad y poder», en *Un diálogo sobre el poder* (Madrid: Alianza Editorial, 1981).

<sup>69</sup> Michel Foucault, «Discourse and Truth...».

En la actitud cínica de Diógenes, de la que Foucault muy bien podría haberse contagiado, y que queremos interpretar en el sentido de la ejemplaridad antes apuntado, en su apartarse del mundo social y político, puede observarse una versión extremadamente radical de la concepción griega, de la que Sócrates sería un ejemplo, de una estrecha relación entre la forma de vivir y el conocimiento de la verdad. Intelectualismo moral. No se puede actuar, no se puede vivir contrariamente a lo que uno sabe y/o cree. La verdad del sabio no está tanto en sus palabras, que pueden ser verdaderas, como en su ejemplo, en su modelo de vida, en su implicación con el mundo. De hecho, en la tradición cínica la mayoría de referencias que se nos ofrecen no son de los textos filosóficos de los autores, no son referencias a sus doctrinas o a sus ideas, sino que las referencias que se nos dan y se nos muestran son sus «vidas ejemplares»<sup>70</sup>.

#### CONCLUSIONES. IMPLICARSE EN EL MUNDO

El objetivo de esta reflexión, como se indicó, era indagar por las condiciones que hacen posible hablar con verdad, con parresia, en nuestra *época actual*. Nos acercamos a la parresia en el sentido en que Michel Foucault ha estudiado este término y ha descrito esta actitud en el mundo clásico. Pensamos que sigue siendo importante para el individuo y para la sociedad poder conocer con verdad y poder decir la verdad. Se trata de mantener abierta la posibilidad de tener personas que dicen y pueden decir la verdad y reconocerlas como parresiastas.

Nuestro estar en el mundo como seres sociales comporta en buena medida que nuestro hablar en el mundo y nuestro decir sobre el mundo se vea encaminado a persuadir a los otros para dirigir su pensamiento y su acción en el curso de nuestros deseos e intereses y a confirmar nuestro mundo dado por descontado. Nos esforzamos por defender e imponer nuestra perspectiva del mundo. Esta característica de nuestra condición social y humana no pretende justificar un adiós a la verdad ni el necesario advenimiento de la denominada posverdad y a los enfrentamientos que pueda suscitar. Solo nos permite constatar que, en las condiciones de la modernidad tardía, la verdad como discurso que supone mostrarnos un mundo (realidad) objetivo, está siendo muy cuestionado.

Nuestra *época presente* nos permite tener y sostener, informada y argumentadamente, ideas y opiniones sobre prácticamente todo lo que acontece en el mundo. Son innúmeros los acontecimientos, insignificantes o trascendentales, que se nos muestran y se nos narran en el mismo momento, o casi en el mismo momento, en que están teniendo lugar. La información y las imágenes del

<sup>70</sup> Michel Foucault, «Discourse and Truth...», 44-66.

La hagiografía cristiana (vidas ejemplares y vidas de Santos) nos muestra una rica y larga tradición en la que podría decirse que la ortodoxia cristiana queda superada por la ejemplaridad (o la ortopraxis). No deja de ser significativo que el Papa Francisco en la Exhortación apostólica *Gaudete et exsultate. Sobre el llamado a la santidad en el mundo actual* haga repetidas alusiones a la parresia como un camino de santidad. Una vida ejemplar.

mundo nos desbordan. Nuestra relación con estos acontecimientos no es y no puede ser de implicación (de apasionamiento) por dos motivos: porque como decimos no es posible retenerlos (desbordamiento) y porque tienen lugar fuera de nuestro contexto. Están, por norma general, al «otro lado de la pantalla», más allá de nuestro alcance. A veces, podemos creer que un «clic» en favor de una petición *on line* puede vincularnos a un movimiento concreto a una situación determinada, pero este supuesto gesto de solidaridad o ayuda nos mantiene muy alejados de lo que sería una postura firme para combatir una situación injusta<sup>71</sup>. Tampoco basta con mantener un discurso (o incluso una actitud) argumentadamente y profundamente ético, pues este puede servir para encubrir que somos incapaces de pensar y de actuar en términos sociopolíticos, es decir, de estar implicados y comprometidos con el mundo.

La perspectiva adoptada y la argumentación desarrollada nos permite concluir que la posibilidad de hablar y decir con verdad sobre el mundo, sin pretender que se trata de una verdad entendida como *adequatio intellectu-rei* (una correspondencia entre el mundo y lo que pensamos y decimos de él), pasa por una implicación y compromiso con el mundo, donde no se puede ignorar —o no dejarse hacer frente por— la realidad que nos envuelve. En este sentido, hemos recuperado y analizado el concepto de parresia como una forma diferente de relación entre el hablante y lo que dice, una relación que supone la implicación y el compromiso del que habla con el mundo en el que está. Estar implicado en y con el mundo. Un estar que no supone solo tener la información sobre lo que se habla, ni basta con sostener un discurso ético. Implicarse en el mundo, comprometerse y «poner el cuerpo» (*zoé*) no puede quedar en un gesto heroico, sino que como le pasa al buen samaritano de la parábola bíblica hay que sentirse conmovido en las entrañas por el sufrimiento ajeno, reconociendo al mismo tiempo la propia vulnerabilidad.

Si Sócrates, por ejemplo, puede hablar con verdad es porque en sus palabras *resuena* una acción comprometida, se trata de un decir en el que el hablar está de acuerdo con la conducta. Por eso el hacer del parresiasta, como cuando se habla con verdad, merece ser tenido como ejemplar, pues concuerda con el mundo y la realidad en que tiene lugar.

## BIBLIOGRAFÍA

- Araiza, Jesús Manuel. «Prudencia en Aristóteles». [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0188-66492014000100006](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-66492014000100006).
- Arendt, Hannah. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (Barcelona: Península, 1996).
- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1993.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos, 1985.

<sup>71</sup> Ramesh Srinivasan y Adam Fish, *Después de Internet* (Madrid: A. Machado Libros, 2021).

- Beck, Ulrich y Elisabeth Beck-Gernsheim. *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona: Paidós, 2003.
- Berger, Peter. «Per a una crítica de la modernitat». *Papers* 17 (1982), 23-34.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona: Paidós, 1977.
- Braidotti, Rosi y Maria Hlavajova, eds. *Posthuman Glossary*. London: Bloomsbury, 2018.
- Brown, Wendy. *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*. México: Malpaso, 2015.
- Corominas, Jordi. «Posverdad y religión líquida». *Perifèria* 5 (2018), 147-212.
- Dreyfus, Hubert L. *On the Internet*. London: Routledge, 2001.
- Duch, Lluís. *Religió i món modern. Introducció a l'estudi dels fenòmens religiosos*. Barcelona: PAM, 1984.
- Duch, Lluís. *Temps de tardor*. Barcelona: PAM, 1990.
- Durkheim, Émile. *La división del trabajo social*. Madrid: Akal, 1982.
- Eagleton, Terry. *Ideología: una introducción*. Barcelona: Paidós, 2000.
- Foucault, Michel. «Verdad y poder». En *Un diálogo sobre el poder*. Madrid: Alianza, 1981.
- Foucault, Michel. *Discourse and Truth: The Problematization of Parrhesia*. <https://foucault.info/parrhesia/>
- Foucault, Michel. *La parrhesia*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2017.
- García del Muro, Joan. *Good bye, veritat. Una aproximació a la postveritat*. Lleida: Pagès Editors, 2018.
- Gomá, Javier. *Ejemplaridad pública*. Madrid: Taurus, 2009.
- González Faus, José Ignacio. «Después de Dios». *La Vanguardia*, 2018.
- Harari, Yuval Noah. *21 lecciones para el siglo XXI*. Barcelona: Debate, 2020.
- Heller, Agnes. *Teoría de los sentimientos*. Barcelona: Fontamara, 1982.
- Honneth, Axel. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica, 1997.
- Humphrey, Nicholas. *La mirada interior*. Madrid: Alianza, 1995.
- Kierkegaard, Søren. *La época presente*. Madrid: Trotta, 2012.
- Kolakowski, Leszek. *Libertad, fortuna, mentira y traición*. Barcelona: Paidós, 2001.
- Núñez, Francesc. «Internet, fàbrica de somnis...». *Digithum* 3 (2001).
- Rorty, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós, 1991.
- Rosa, Hartmut. *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo*. Buenos Aires: Katz, 2019.
- Rosa, Hartmut. *Alienación y aceleración. Hacia una teoría de la temporalidad en la modernidad tardía*. Buenos Aires: Katz, 2016.
- Sadín, Éric. *La era del individuo tirano. El fin de un mundo común*. Buenos Aires: Caja Negra, 2022.
- Schütz, Alfred. «Sobre las realidades múltiples». En *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu, 1974.
- Simmel, Georg. *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona: Península, 1987.
- Srinivasan, Ramesh y Adam Fish. *Después de Internet*. Madrid: A. Machado Libros, 2021.
- Turkle, Sherry. *Alone Together. Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*. New York: Basic Books, 2011.

- Vaccaro, Salvo. «Editorial: El poder de la postverdad». *Revista euro-americana de teoría e historia de la política y del derecho* 6 (2019): 13-15.
- Vaccaro, Salvo. «Foucault, postverdad y parresía». *Revista euro-americana de teoría e historia de la política y del derecho* 6: 55-74.
- Vicens, Joan Albert. «Les fake news i les veritats fetes a mida». *Blog Humanitats UOC* (2021).
- Zarca, Yves Charles. *La inapropiabilidad de la Tierra*. Barcelona: Ned Ediciones, 2016.

Universitat Oberta de Catalunya  
fnunez@uoc.edu

FRANCESC NÚÑEZ MOSTEO

[Artículo aprobado para publicación en marzo de 2024]