

## LA NOCIÓN DE PARRHESÍA EN M. FOUCAULT A LA LUZ DE LOS ESTUDIOS SOBRE LAS FILOSOFÍAS DEL CÍRCULO SOCRÁTICO

[THE NOTION OF PARRHESÍA IN M. FOUCAULT IN THE LIGHT OF THE STUDIES ABOUT THE PHILOSOPHIES OF THE SOCRATIC CIRCLE]

Claudia Marsico \*  
Universidad de Buenos Aires. Argentina

**RESUMEN:** Los últimos cursos de M. Foucault en el Collège de France prestaron especial atención a la noción de *parrhesía* y su papel en la tragedia y la filosofía griega para revisar los tratamientos sobre el poder y la verdad. Dichos desarrollos pueden ser teóricamente enriquecidos con el estudio de la figura de Alcibiades y su tematización en el entorno del círculo socrático. Este horizonte mostrará la potencia de sugerencias de Foucault poco atendidas que señalan el camino de investigaciones pendientes e iluminan a la vez la antigüedad y la filosofía contemporánea.

**PALABRAS-CLAVE:** Foucault; Parrhesia; Alcibiades; Socráticos; Veridicción

**ABSTRACT:** The last courses of M. Foucault at the Collège de France have as a central topic the notion of parrhesía and its role in Greek tragedy and philosophy in order to review his insights about power and truth. These developments can be theoretically enriched by the study of the figure of Alcibiades and their treatment in the works of the Socratic circle. This horizon will show the value of some Foucault's suggestions that have not been studied in detail and open the way to further research in both antiquity and contemporary philosophy.

**KEYWORDS:** Foucault; Parrhesia; Alcibiades; Socratics; Veridiction

La obra de Foucault presenta una direccionalidad llamativa. Siempre volcada a exhumar materiales historiográficos bajo nueva luz, mira primero a la modernidad y hurga a menudo entre fenómenos cercanos en el tiempo para proyectarse en los últimos años hacia la antigüedad. Desde 1981 los cursos del Collège de France se mueven en este entorno. En este marco se introduce un factor de complejización de la relación entre poder y verdad que en obras previas tiende a enfatizar los elementos de sujeción. La atención se pone en el ámbito de la subjetivación y sus aspectos de libertad y resistencia, a propósito de la pregunta de cómo nos conducimos a nosotros mismos<sup>1</sup>. La *parrhesía* supone un ejercicio que no depende de la obediencia a la ley. Con novedades de peso, entre 1982 y 1984 dictó a la manera de una continuación los cursos

\* Dra. en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Profesora Regular de Historia de la Filosofía Antigua en la Universidad de Buenos Aires. Investigadora Independiente del CONICET. Directora de la Sección de Estudios de Filosofía Antigua de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Directora del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Directora del Grupo UIU sobre estudios hispanoportugueses sobre orígenes de la tradición. Ha dirigido numerosos proyectos de investigación y es autora de numerosos libros y artículos sobre el área de filosofía antigua y sus apropiaciones contemporáneas. [m@ilto: claudiamarsico@gmail.com](mailto:m@ilto:claudiamarsico@gmail.com)

que nos ocuparán, cuyo material coincide en muchos puntos con el seminario de Berkeley de 1983<sup>2</sup>. En este contexto se introduce la noción de *parrhesía*, que en muchos sentidos funciona como un factor ordenador de varios estudios previos. La antigüedad aparece tratada a través de una composición de fragmentos significativos en los que encuentra Foucault los materiales que permiten sintetizar sus investigaciones, no porque las contenga, sino porque en muchos casos ofrecen contrastes que ilustran de modo directo la dirección de claves de largo término<sup>3</sup>.

La antigüedad adviene, entonces, en el doble carácter de lo otro y lo mismo, a veces como acceso inalcanzable de la lógica de otra *epistème*, para usar la lejana terminología de *La arqueología del saber*, y a veces como experiencia a la mano que solo hay que reactivar. Foucault no deja de advertir sobre los puntos de heterogeneidad de las perspectivas antigua y moderna<sup>4</sup>, razón por la cual resulta una herramienta privilegiada para mostrar hasta qué punto podríamos ver las cosas de otro modo y atravesar, aunque sea por un momento, la superficie del espejo. En *El coraje de la Verdad*, desliza marginalmente la idea de que la atención prioritaria a este período se basa además en una constricción material, dado que no tiene el marco institucional para sostener un seminario cerrado que permitiría investigar colectivamente sobre estos temas en la contemporaneidad. Para esta época se entusiasma con llevar adelante esta tarea en Estados Unidos<sup>5</sup>. El recorrido muestra, sin embargo, que los aportes de este buceo arqueo-genealógico son significativos y arrojan luz sobre los dos polos de una relación que compone una zona de tensión dialógica interepocal, es decir un ámbito de interlocución en el que, atravesando el tiempo, lo antiguo y lo contemporáneo se entrelazan en un diálogo que los transforma a ambos. Por acción de la apropiación el pasado impacta en el presente y se altera metamorfoseado por una nueva interpretación<sup>6</sup>. La fertilidad de los tratamientos se aprecia en el arco de textos publicados en 2014 en *Materiali foucaultiani* dedicados a analizar la *parrhesía* y la actualidad política de la crítica, apuntando precisamente a mostrar la importancia de los desarrollos que Foucault ensaya en la antigüedad para pensar la democracia contemporánea.

Bosquejaremos primariamente la noción de *parrhesía* tal como la presenta Foucault en los textos que mencionamos y especialmente en los tres últimos cursos, prestando especial atención al papel que juegan la tragedia y la filosofía griega. Sobre esa base volveremos a este entramado para analizar algunas claves que surgen del estudio de la figura de Alcibíades y del entorno del círculo socrático. Este horizonte mostrará la potencia de sugerencias de Foucault poco atendidas que señalan el camino de investigaciones pendientes e iluminan a la vez la antigüedad y la filosofía contemporánea.

## 1. LA NOCIÓN DE PARRHESÍA EN LOS ÚLTIMOS TRES CURSOS DE FOUCAULT

El curso de 1982, *Hermenéutica del sujeto* señala que la máxima *gnôthi sautón*, “conócete a ti mismo” es un aspecto de la noción más general de *epiméleia heautoû*, “cuidado de sí”, soporte de prácticas o tecnologías del yo que definen una actitud general ante el mundo circundante<sup>7</sup>. La primera fórmula, asociada con la inscripción en el atrio del templo de Apolo en Delfos<sup>8</sup>, es un imperativo de intencionalidad reflexiva, un mandato de cognición sobre el sujeto. La segunda guarda la idea de cuidado, de una preocupación puesta sobre (*epí*) sí, en un movimiento también reflexivo que revela el doble aspecto de genitivo subjetivo y objetivo caro a la distinción contemporánea.

En un esquema de tres momentos, el cuidado de sí pasaría por un estadio clásico

asociado al modelo socrático, un apogeo en los s. I y II y un paso al ascetismo cristiano en los s. IV y V. Nos interesará la primera etapa, que Foucault ejemplifica profusamente y de modo muy especial con el *Alcibiades I* –en lo que sigue mencionado sólo como *Alcibiades*–, al que habremos de volver más adelante. En ese texto la pregunta por el cuidado de sí lleva a la cuestión antropológica: se define al hombre como alma apelando a un criterio onto-político: el sujeto es quien gobierna al cuerpo y a sus posesiones<sup>9</sup>.

Las derivas de esta cuestión llevan a la noción de conversión, dado que el cuidado de sí no adviene directamente sino por una *epistrophé* que pone en primer plano lo que se hallaba en el trasfondo. Esta conversión, que requiere la mediación de otro y se bosqueja ya desde aquí como un núcleo de la función filosófica, introduce la noción de *parrhesía* en un esquema que podemos describir apelando a cinco rasgos. En primer lugar, se trata de una técnica que permite al maestro diseñar las estrategias para asegurar la afección por la verdad y transformar al discípulo. Esto lleva a decir a Foucault que “es a la vez una técnica y una ética, que es a la vez un arte y una moral”, y que “esas reglas de formulación del discurso de verdad son la *parrhesía*”<sup>10</sup>. Sócrates ha de ser un *parrhesiastés* que pone en juego su subjetividad para afectar a Alcibiades y poder conducirlo.

En segundo lugar, en este enfoque la *parrhesía* es algo que primariamente se da en el maestro, con el requisito de una síntesis de cualidad moral y habilidad para que el discurso sea efectivo<sup>11</sup>. En tercer lugar, más allá de su etimología, la *parrhesía* “dice todo”, en el sentido de todo lo necesario para cumplir con su cometido, de un modo que no es adulatorio, guiado por intereses egoístas, ni retórico, con prioridad de la persuasión, y es por ello que “el decir todo de la *parrhesía* se vierte como *libertas*”<sup>12</sup>. En cuarto lugar, la *parrhesía* sigue parámetros de prudencia y habilidad, actuando con generosidad, apertura al otro y compromiso con una conducta de principios. Supone, por tanto, una adecuación entre el sujeto de enunciación y el sujeto de conducta, de modo que el sujeto que habla se compromete “a hacer lo que dice y a ser sujeto de una conducta obediente punto por punto a la verdad que formula. En este sentido, no puede haber enseñanza de la verdad sin un *exemplum*”<sup>13</sup>. Finalmente, implica una función pedagógica, asociada con el “dotar a un sujeto cualquiera de una serie de aptitudes definidas de antemano”, y psicagógica, ligada con “la transmisión de una verdad que no tiene la función de proveer a un sujeto cualquiera de aptitudes, etc., sino la de modificar el modo de ser de ese sujeto al cual nos dirigimos”<sup>14</sup>.

Al año siguiente, el curso *El gobierno de sí y de los otros* se concentra en el tópico de la *parrhesía* y propone precisiones importantes. En primer lugar, en diálogo con las líneas analíticas, se despliega una comparación entre los enunciados parresiásticos y los performativos que podríamos resumir diciendo que la *parrhesía* no supone contextos institucionalizados que den agencia a las fórmulas del tipo “queda abierta la sesión”, sino que abre un riesgo indeterminado sin efecto codificado. En esta indefinición se construirá en buena medida su potencia<sup>15</sup>. Por esta vía surge la caracterización de “noción araña”, nunca tematizada directamente pero a menudo en el trasfondo que trama la conexión entre terrenos diversos, comenzando precisamente por el cuidado y el gobierno de sí y de los otros<sup>16</sup>. El telón de fondo en este caso serán los discursos sobre gubernamentalidad, tomando como inicio la caracterización de Polibio que asocia democracia, *isegoría* y *parrhesía*, en un conjunto que se revelará pronto como inestable y problemático<sup>17</sup>.

En efecto, el estudio de este fenómeno, que advino a propósito del cuidado de sí a primera vista con prioridad de lo ético-antropológico, revela en sus apariciones una filiación directa con el ámbito de lo político, que llevará en el curso de 1984 a

establecer tres modalidades parresiásticas clásicas, una de carácter político que se ligará con la figura de Pericles bosquejada por Tucídides, pero ilustrada profusamente por la tragedia, otra de carácter filosófico vinculada con el ámbito socrático y una tercera asociada con el escándalo que ejemplifican los exponentes del cinismo.

Volvamos a 1983 y consideremos el hallazgo que se produce al hurgar en los usos del s. V a.C. Foucault parte de los análisis del concierto platónico y al retroceder advierte un registro ausente en este terreno donde la *parrhesía* es primariamente el derecho político de hablar francamente<sup>18</sup>. El entramado que subyace en esta caracterización surge de un concierto de obras de Eurípides, que resulta de este modo una voz que permite contextualizar el testimonio netamente político de Tucídides explicitando elementos culturales imprescindibles<sup>19</sup>. Foucault comienza prestando atención al *Ion*, tragedia leída a la manera de una antístrofa del *Edipo Rey* de Sófocles. Allí un conflicto similar de identidad desconocida se despliega como legitimación de un mito fundacional que cumple una función precisa en el contexto de la Paz de Nicias, de modo tal que otorga a Ion, el mítico fundador de la tradición jónica, un origen ateniense que justifica la alianza en el presente<sup>20</sup>.

En esta obra Foucault encuentra una profusión de actos de *parrhesía* que resume en tres tipos: el primero tiene raigambre política. Está asociado con el nacimiento como condición y se verifica en la insistencia en construir un vínculo filial de Ion con una madre ateniense que legitime su ciudadanía y lo coloque en el lugar de quien puede hablar por derecho propio, es decir que tiene el derecho de hablar francamente con sus conciudadanos<sup>21</sup>. El segundo tipo es judicial y se liga con la denuncia de una injusticia, que se ejemplifica con las quejas de Creusa ante el comportamiento de Apolo, que encierra el levantamiento del débil frente al fuerte en el cual se corre un riesgo, y el tercero se trata de la *parrhesía* moral asociada con la confesión de una falta cifrada de nuevo en el develamiento de la exposición de su hijo<sup>22</sup>. Los tres tipos se conjugan poniendo en primer plano la coextensión entre *parrhesía* y democracia sobre la base de una estructura agonística que se manifiesta en los tres casos.

La tragedia euripídea ofrece cuatro ejemplos más<sup>23</sup>. En *Fenicias* Polinices sufre el exilio y se queja por ello de su falta de *parrhesía*, que implica una situación en cierto modo de esclavitud porque no se puede limitar a los amos. En *Hipólito* Fedra evalúa los daños de la infidelidad y menciona la incapacidad de ejercer la *parrhesía* para hijos de quienes cometieron faltas, haciendo referencia a la mácula que el comportamiento de los padres proyecta sobre los hijos y afecta el valor de su palabra para ellos mismos y para el resto. En *Bacantes* el mensajero pregunta a Penteo si puede contar con *parrhesía* los excesos de las bacantes, como un hombre débil que pregunta por el grado de riesgo de decir la verdad y propone un pacto que le asegure transitar la veridicción sin fenecer. Finalmente, Foucault introduce un último ejemplo que funciona como puerta para un nuevo problema. En *Orestes* se presenta a un acusador grosero que logra la condena de Orestes y su hermana en la asamblea y permite tematizar la cuestión de la mala *parrhesía*.

Para ilustrar la relación entre democracia y *parrhesía* se ofrece la imagen de un rectángulo con un vértice constitucional que radica en la democracia como condición formal, un vértice político con el ascendiente o la superioridad de quienes toman la palabra como condición de hecho, el vértice de la verdad o alético que apunta al decir franco y racional como condición de verdad y un vértice del coraje que sintetiza la condición moral asociada con la libertad y el valor para tomar riesgos que se ilustra con la idea de una adecuación entre el sujeto de enunciación y el sujeto de conducta<sup>24</sup>.

El funcionamiento integrado de los cuatro elementos da lugar a una buena *parrhesía* que se ve en los primeros cuatro ejemplos de Eurípides y en el retrato de

Pericles que hace Tucídides, que reuniría las características de ver la verdad, poder decirla, consagrarse al interés general y ser moralmente íntegro<sup>25</sup>. Cuando este equilibrio se pierde, por degradación de algunos o varios de sus vértices la *parrhesía* se trastorna también y muestra su cara negativa, aquella por la cual se hunde junto con el sistema democrático.

Como ejemplos aduce Foucault textos del s. IV a.C. como el *Sobre la paz* de Isócrates y la tercera filípica de Demóstenes, donde se dice que la democracia no asegura libertad de expresión y se contamina con la adulación<sup>26</sup>. Se trata de pasajes que recuerdan la descripción que Platón ilustra con los símiles de la nave, la planta y la bestia en *República*, VI y conducen a la caracterización de la democracia como la negación de un modelo político, en tanto se la entiende como una sumatoria de voluntades individuales atomizadas<sup>27</sup>. Con estos diagnósticos en vista Foucault caracteriza la mala *parrhesía* como aquella en la que perdidos los criterios de legitimidad habla cualquiera y se pervierte el ascendiente que busca el apoyo de la mayoría, de modo que no es alguien de virtudes reconocidas quien trata de encaminar la ciudad al bien común, sino que se prioriza la seguridad y el éxito personal desembocando en la figura platónica de los políticos, poetas y oradores que compiten para mantener tranquila a la bestia ofreciéndole lo que le agrada<sup>28</sup>. El rectángulo queda roto.

El análisis de Foucault conduce a la identificación de dos condiciones paradójales que sugieren que la buena *parrhesía* no muere por acción u omisión de sus agentes, sino por una grieta estructural de la asociación entre *isegoría* y *parrhesía* que constituyen, siguiendo a Polibio, el núcleo de la democracia<sup>29</sup>. Por un lado, la veridicción introduce una diferencia que riñe con la *isegoría*, ya que no todos están en condiciones de enunciarla, y, por el otro, aunque la supresión de esta diferencia está inscripta en la democracia para resguardar el principio “isegórico”, no puede haber democracia sin veridicción. Esta convivencia condenada al fracaso provoca el deslizamiento de la *parrhesía* hacia un nuevo terreno que no es el de la política sino el de la filosofía.

En este punto nos encontramos, tras la *parrhesía* y la tragedia, con el tercer elemento de nuestro recorrido. La figura de Platón es central para la comprensión de este nuevo estadio. Pasajes como la descripción del origen de la democracia en *República*, VIII, la constitución del reino de Ciro en *Leyes*, III y el material de las cartas platónicas componen el material primario con que Foucault muestra el modo en que la filosofía acoge la *parrhesía* por agotamiento del horizonte político y porque provee, en la forma del consejo político, una plataforma potente para su desarrollo<sup>30</sup>.

En efecto, en este punto Foucault introduce la pregunta por lo real de la filosofía, es decir el punto en que traspone el límite de lo discursivo y opera sobre el mundo<sup>31</sup>. En esta nueva sede vuelve a primer plano el *Alcibiades*, al que se retorna ahora comprendiendo que no se trata solamente de un testimonio del cuidado de sí, sino de la instauración de un nuevo terreno para la *parrhesía* que insufla a la filosofía su conexión con lo real. En efecto, la filosofía requiere ser escuchada y opera por tanto un imperativo de conversión sobre los otros y sobre el sujeto mismo a la manera de dos círculos inseparables<sup>32</sup>.

El consejo de Sócrates a Alcibiades y el de Platón a Dionisio en las Cartas VII y VIII se muestran en este punto como dos ejemplos de la filosofía en su *érgon*, en su acción sobre lo real, lo cual constituye una acción parresiástica que compete a la transformación del alma del otro con proyecciones nomotéticas sobre la ciudad a partir de la posición de aquel al que se aconseja<sup>33</sup>. Alcibiades y Dionisio harán bien a su *pólis* si es que la filosofía llega a tocarlos. La figura del filósofo rey sintetiza la relación entre

filosofía y *parrhesía*, en tanto quien filosofa ejerce el poder, de modo tal que la política es el elemento por el cual la veridicción filosófica encuentra su realidad<sup>34</sup>.

Un punto fundamental del análisis foucaultiano es que la filosofía no tiene que definir lo que tiene que hacer la política, sino lo que tiene que ser el gobernante alterando su modo de ser. La filosofía extrae de este modo su realidad al definir el modo de ser del político. Por esta causa la filosofía, o al menos una parte de ella, es hija de la *parrhesía*, punto que Foucault plantea diciendo: “la hija de la *parrhesía* es, creo, la filosofía definida como libre coraje de decir la verdad para ganar ascendiente sobre los otros y conducirlos como corresponde aun a riesgo de la propia vida”<sup>35</sup>.

En *El coraje de la verdad*, de 1984, se amplía la atención al cinismo que ya estaba presente en el curso previo enfatizando esta esfera como un tercer tipo parresiástico<sup>36</sup>, al tiempo que la consideración del periodo intermedio asociado con el socratismo varía, dejando en segundo plano el modelo del cuidado del alma del *Alcibiades* para señalar el cuidado del *bíos*, del modo de vida, tal como aparece en el *Laques*, lo cual implica una exterioridad que potencia la relación con otros<sup>37</sup>. Es claro que ese elemento está presupuesto en el esquema del *Alcibiades* y la *parrhesía* en ese terreno supone un otro posibilitador, con lo cual no es correcto ver este aspecto, como a veces suele hacerse, como una novedad o un apartamiento del horizonte previo, sino que se trata más bien de un despliegue de la misma perspectiva. No obstante, el escenario es claramente más amplio y menos concentrado en el dispositivo antropológico, de modo que está más en superficie la función de vinculación que la *parrhesía* tiene entre gobierno de sí y gobierno de los otros como esferas que se iluminan mutuamente.

En suma, este recorrido muestra a la filosofía antigua como una expresión de la *parrhesía*, en tanto es una forma de vida atravesada de la función de testimonio, se dirige a los gobernantes aconsejando o interpelando y nunca pierde su función parenética, protréptica, exhortativa a individuos y masas. Por esta vía lega su impronta a la filosofía posterior que se vivencia como un renacer periódico de la *parrhesía* que acompaña sus producciones más altas<sup>38</sup>.

## 2. LA FIGURA DE ALCIBÍADES Y SÓCRATES COMO PARRHESIASTÉS

Hasta aquí hemos trazado un recorrido sucinto por algunos puntos de la presentación de la *parrhesía* en el último periodo de producción de Foucault relevantes para nuestra lectura. Sumemos ahora algunos elementos que muestran la fertilidad de estos desarrollos para una interpretación historiográfica de la antigüedad clásica y de sus proyecciones interepocales. Detengámonos en la figura de Alcibiades, que atraviesa las distintas etapas del desarrollo de la noción y revela distintos escorzos. El primero se da en el inicio del cuidado de sí que tendrá más tarde su apogeo, convirtiéndose en el lugar de trasvasamiento de la *parrhesía* que escapa de la política, para ser luego una emergencia en la historia de la filosofía como movimiento de la *parrhesía*.

El cuidado de sí nos deposita, por tanto, en la filosofía como forma de veridicción. Es interesante notar que Foucault sugiere al pasar que en algún sentido hay en el s. IV a.C. un inicio de la filosofía, que no se atreve a considerar tal, en virtud de que tradicionalmente se reconoce antes de eso una buena cantidad de desarrollos<sup>39</sup>. Conviene tomar seriamente esta puntualización para afirmar que hay en este momento un inicio de la filosofía, si no *ex nihilo*, sí como una disciplina independiente con conciencia de sí. Antes de esta época no está atestiguado el término filosofía, lo que explica que en Isócrates tenga el sentido de cultura general<sup>40</sup>.

La sospecha de Foucault que lo hace entrever un inicio se debe precisamente a la transformación que se da en manos de Platón y que configura la filosofía a la vez como una disciplina y como versión superadora de las disciplinas locales. Cuando Foucault dice que la filosofía no se preocupa de los contenidos de la política sino de la transformación del político, esto puede aplicarse a otras esferas, en tanto más allá del poeta hay un poeta filósofo y más allá del orador hay un orador filósofo, del mismo modo que más allá del político hay un rey filósofo, de manera que estamos hablando del poder de transformación de la perspectiva asociada con la *parrhesía*, a la manera de una salida de la actitud natural a través del viraje patético de la mirada, según narra el final del *Alcibiades*<sup>41</sup>. Pero antes de llegar a ese punto que concentra el cuidado de sí observemos más de cerca la figura de Alcibiades.

Alcibiades es el producto de la implosión de la *parrhesía* política. Protegido por Pericles y en muchos sentidos su sucesor: no aprende de él el dominio de otros, sino que los enfrenta y los divide<sup>42</sup>. De hecho, Platón le niega saber a Pericles porque no hizo mejores a los hombres y no transmitió su saber ni siquiera a los más cercanos<sup>43</sup>. Alcibiades se convierte por ello en un factor de caos, que mancha a su círculo, varios de ellos del entorno socrático, primero con el escándalo de la mutilación de los Hermes y la profanación de los misterios de Eleusis y después con la retahíla de males que incluyen la expedición a Sicilia, la huida a Esparta, la vuelta a Atenas y la tragedia de las Arginusas, el nuevo exilio y una muerte llena de misterios, sospechas e interrogantes<sup>44</sup>. En el medio hubo una década en que los atenienses vivieron pendientes de sus idas y vueltas y quedaron divididos ante la pregunta de qué hacer con Alcibiades, como testimonia Aristófanes en *Ranas*<sup>45</sup>.

¿Por qué su figura es importante para la filosofía en general y para el estudio de la *parrhesía* como clave de la labor filosófica en particular? Probablemente la intuición más sutil de Foucault haya sido la de mirarlo hacia un diálogo que en su momento estaba perdido entre el material considerado dudoso, aunque con argumentos de peso magro<sup>46</sup>. Sospechado por “demasiado platónico”, el *Alcibiades* había sido hasta el s. XIX una obra no sólo reconocida sino considerada como una vía de ingreso privilegiada al platonismo, precisamente porque condensa la posición platónica frente a la filosofía y su misión transformadora tanto en el plano individual cuanto social<sup>47</sup>. Un Sócrates enamorado debe tocar el alma de Alcibiades para evitar que se pierda en el ejercicio del poder ignorante, mera herramienta de un dispositivo, y logre al contrario vislumbrar la dimensión de libertad del sujeto que se gobierna a sí mismo como condición para gobernar a los otros. En este sentido, la temática del *Alcibiades* ilustra la función parrhesiástica de un maestro que diseña estrategias múltiples y amorosas para afectar a un otro cómodo en la sujeción, lo cual resume la labor de la filosofía como práctica de veridicción.

Lo que nos interesa enfatizar aquí es que la intuición foucaultiana se ve confirmada por el entorno en que se da el *Alcibiades* de Platón. En efecto, cabe recordar que el círculo socrático estaba formado por numerosos intelectuales que entendían de modo distinto el desafío lanzado por el maestro, lo cual muestra precisamente que el vínculo “escolar” de los socráticos no radica en una doctrina sino en una actitud y práctica de cuestionamiento. Esto explica además que esta reunión haya dado lugar a filosofías totalmente distintas e incompatibles<sup>48</sup>. Es lícita la sorpresa de Agustín, cuando sugiere que a juzgar por el trabajo de sus discípulos Sócrates debía haber sido un hombre con ideas poco definidas o un maestro extremadamente oscuro<sup>49</sup>, pero habría que contestar que seguramente no le interesó legar doctrinas sino vías de acción que se acercan a los lineamientos de lo que Foucault llama *parrhesía*.

Tampoco cabe duda del elemento de riesgo implicado en esta labor, dado que

Sócrates terminó pagando con su vida el cumplimiento de su misión divina. Foucault sigue en este punto literalmente la versión platónica que justifica su apartamiento de la política porque el *daimon* le deparó una tarea más importante ligada con la admonición de sus congéneres sintetizada en la figura del tábano<sup>50</sup>. Sócrates debía despertar al caballo adormilado en que se había convertido Atenas<sup>51</sup>. Esta no es la única versión de la pasión socrática. Hemos dicho que el círculo socrático era amplio y sus miembros, a pesar de sus diferencias, coincidieron en una práctica llamativa que implicó la adopción del formato del diálogo socrático, donde precisamente el maestro se convertía en protagonista y conversaba con diversos interlocutores encarnando la posición de cada uno de los autores. Así, había un Sócrates platónico, un Sócrates antisténico, un Sócrates cirenaico, un Sócrates esquíneo, etc. En el cálculo de L. Rossetti se trataba de unas 300 obras publicadas en un cuarto de siglo, número impactante que habla de una enorme masa de material que desapareció tan abruptamente como surgió<sup>52</sup>.

Hay varias hipótesis sobre su surgimiento en las que no nos detendremos, y que contestan de modo distinto a la combinación entre animadversiones personales y coincidencias corporativas que dieron lugar a este fenómeno<sup>53</sup>. Aquí nos interesa prioritariamente el hecho de que la figura de Alcibiades, que nosotros consideramos un diálogo auténtico, se reitera en las obras de otros integrantes del grupo. Las fuentes antiguas testimonian un *Alcibiades* de Euclides de Mégara, otro de Fedón de Elis y otro de Antístenes, así como también un *Alcibiades* de Esquines. Poco sabemos de los tres primeros, pero en cambio conservamos fragmentos interesantes del último. Detengámonos a ver qué elementos advienen de estos múltiples *Alcibiades* y se vinculan directamente con la interpretación en términos de *parrhesia*, lo cual nos permitirá establecer la fertilidad de esta línea de análisis para dar cuenta de un momento fundamental de la constitución de la filosofía como disciplina.

Comencemos con Esquines. Conservamos dieciocho pasajes ligados con el Alcibiades de extensión muy distinta, que permiten vislumbrar algunas líneas importantes. En primer lugar, coincide con la temática y la escenografía del *Alcibiades* de Platón, lo cual permite inferir que el intento socrático de evitar el desvío de Alcibiades era un tópico compartido dentro del círculo. Si recordamos las acusaciones antiguas a las que hace referencia la *Apología de Sócrates* de Platón respecto de corromper a los jóvenes<sup>55</sup>, que seguramente era una manera de referirse a Alcibiades, esta tarea resulta incluso esperable. Los socráticos deben insistir corporativamente en que no hubo tal tarea deliberada de corrupción y llamativamente deben probar que Sócrates fracasó. La tarea fundacional de retrato de este padre totémico de la filosofía se juega precisamente en el relato de la derrota.

Todo el episodio puede ser visto bajo los diversos aspectos de la *parrhesía* que señala Foucault. Sócrates es un *parrhesiastés* que con la adecuación entre su discurso y su conducta intenta transformar mediante la filosofía la existencia de Alcibiades, lo cual es al mismo tiempo una acción de expresión de lo real de la filosofía, en tanto el consejo al Alcibiades político obrará realidad si es que prevalece, y es en ese sentido *parrhesía* política y filosófica, sin olvidar que en primer plano está puesta la idea del riesgo que corre Sócrates en esto. En efecto, como muestran los textos sobre el juicio, la transformación de Alcibiades puede haber sido uno de los elementos que lo llevaron a la muerte, de modo tal que se trata de una acción parrhesiástica que le costó la vida. La filosofía se funda, en este sentido, en la muerte como precio de la *parrhesía*.

El *Alcibiades* platónico retrata a Alcibiades en una arrogancia inicial que se destruye tras repetidos golpes en que debe aceptar que ignora y no está preparado para el gobierno<sup>56</sup>, hasta el punto de terminar rogando a Sócrates por ayuda para salir de su estado de esclavitud, que, como vimos, es la negación de la *parrhesía*<sup>5c7</sup>. En tanto



Alcibiades no se libere participará del gobierno en el marco de la mala *parrhesía*, sin legitimidad ninguna para gobernar a los otros. Donde el texto platónico apela a la educación de los soberanos persas y espartanos<sup>58</sup>, el *Alcibiades* de Esquines recurre a la figura de Temístocles, que preanuncia la relación que Alcibiades tendrá con los adversarios. Tras enfrentarse a los persas, después del ostracismo Temístocles irá frente al Gran Rey, del mismo modo que Alcibiades combatirá a los espartanos y huirá luego a su bando. Sócrates provoca los celos de Alcibiades ante Temístocles y sus logros políticos, quebrantando su soberbia y arrogancia provocando repetidas heridas narcisísticas<sup>59</sup>. Esto se plasma a través de un procedimiento de acicate a distintas pasiones que dejan a Alcibiades cada vez más desprotegido y por ello mismo sin las barreras que obturan la acción del discurso filosófico sobre él.

Una mención a los conflictos filiales de Temístocles<sup>60</sup> da paso a un elogio que muestra cuán injusta era la crítica previa y se ensalza el poderío persa para subrayar que Temístocles se enfrentó a una lucha desigual que supo inclinar en su favor a fuerza de virtud, hasta el punto de que se dice que “el rey se dio cuenta de que su posición era más débil el día en que se encontró con un hombre que era más noble que él mismo”<sup>61</sup>. Su nobleza no está exenta de argucias que le permitan salir beneficiado. Se saluda en el texto el hecho de que Temístocles aproveche, tras la batalla de Salamina, su situación de intermediario y mienta al rey persa diciendo que la decisión de no destruir el puente sobre el Helesponto, que lo favorecía, no era obra de la asamblea, sino suya, con lo cual se ganó favores que lo auxiliaron cuando posteriormente se vio enfrentado al exilio<sup>62</sup>. Alcibiades rompe en llanto al comprender sus limitaciones frente a Temístocles. Sin embargo, la *areté* de Temístocles está asociada con la potencia para operar sobre el medio y no es en este sentido veridicción parrhesiástica, por lo cual Sócrates habrá de desandar el elogio y oponer un modelo alternativo<sup>63</sup>.

La crítica a Temístocles vale también para Alcibiades, de modo que el lector dispone de dos casos que refuerzan lo dicho: la astucia no les bastó a ninguno de ambos para conservar los honores de la ciudad, dado que ninguno cumplimenta la relación entre gobierno de sí y gobierno de otros. La última parte de los textos que conservamos sugieren la forma que tomaba esta solución, donde se puede entrever qué es lo que le falta a Temístocles. En efecto, cuando el relato de la charla con Alcibiades parece haber concluido, Sócrates continúa este relato para mostrar su propósito general, en el que supedita la *paidéia* a la erótica motorizada por un designio divino (*theía moira*), que lo lleva a compararse con las Bacantes, que “cuando están posesas, de las fuentes de donde los demás no pueden sacar ni agua, ellas consiguen miel y leche”<sup>64</sup>.

El Sócrates de Esquines no reclama para sí saber alguno, sino que propone que la fuerza brota del *éros*, y, podríamos agregar, es por esa fuerza que escapa a los carriles habituales, que puede albergarse alguna esperanza en un terreno como el alma de Alcibiades que, como vimos, aparecía como condenada de antemano. Alcibiades, al menos por un momento, tomó conciencia de su verdadero estado. No funcionó, pero podría haberlo hecho y en esa inseguridad se juega el carácter parrhesiástico de la filosofía. Si fuera una técnica y el éxito estuviera asegurado de antemano, no habría *parrhesía* y nada tendría que decir la filosofía a la complejidad de la existencia humana.

Consideremos el caso de Antístenes. No conservamos pasajes del *Alcibiades*, aunque sabemos que en el *Ciro* lo criticaba por su vida licenciosa, lo cual es esperable en un filósofo rigorista famoso por declarar que prefería enloquecer antes que sentir placer<sup>65</sup>. No obstante, hay tesis que se le atribuyen que se entroncan con la temática que venimos viendo. Entre las más conocidas está el elogio de Odiseo como *anér polútropos*, como varón polifacético, según el inicio de la Odisea, que Antístenes explica como declaración de la habilidad de este héroe para adaptar su discurso a

diferentes auditorios, descartando que tenga el sentido de mentiroso<sup>66</sup>. Odiseo encarna su propia tesis de investigación de los nombres (*episkepsis onomáton*) que permite la enunciación sin pérdida de lo real<sup>67</sup>. El filósofo antisténico, como el hábil Odiseo, conoce el lenguaje y sabe usarlo con *parrhesía*, como muestran numerosas anécdotas de Antístenes que explican su ligazón con el cinismo como su iniciador o inspirador<sup>68</sup>.

Los megáricos no están lejos de este clima. Si bien este grupo está asociado primariamente a la erística y el diseño de paradojas que impulsó la lógica antigua, es preciso no olvidar que entre las obras de Euclides se menciona un *Alcibiades* y un *Sobre el amor* que indican la participación en este tópico<sup>69</sup>. Con esto en vista es posible sopesar una dimensión de la investigación dialéctica que excede lo teórico, de modo tal que la denuncia de limitación del conocimiento humano que debería llevar al abandono de pretensiones epistémicas que se prueba indicando las paradojas a que está sujeto todo razonamiento cumple la misma función de conmoción del interlocutor para sacarlo de la posición de falsa seguridad<sup>70</sup>. La erística es en este sentido un factor de *parrhesía* con una filosofía comprometida con la búsqueda del sumo bien.

Mencionemos finalmente a los cirenaicos. Foucault reconoce a Aristipo como un parrhesiasta cuya habilidad se revela en que arbitra los medios para alcanzar su objetivo de lograr ascendente sobre Dionisio de Siracusa. La anécdota que menciona es la del momento en que recibe de Dionisio un escupitajo en la cara como respuesta y no reacciona y cuando otros le reprochan haber soportado la humillación contesta que los marineros se mojan íntegros para capturar algún pez sin importancia, de modo que por qué no habría él de apenas mojarse para cazar una ballena<sup>71</sup>. Dionisio es un pez gordo, es la síntesis de la caza del tirano que en *El coraje de la verdad* emerge como función de la filosofía en el límite entre *parrhesía* y regímenes autocráticos (CV, 2.2). La *parrhesía* siempre implica riesgo, por lo cual, dado que no hay recodos seguros, tiene todos los terrenos como ámbito de ejercicio y si misión de veridicción es ilimitada.

### 3. COROLARIOS

El proyecto foucaultiano general apunta a analizar matrices de experiencia tomando como ejes la formación de los saberes, la normatividad de los comportamientos y las lógicas de subjetivación, que reconoce en su correlación con las formas de veridicción, los procedimientos de gubernamentalidad y la pragmática del sujeto y las técnicas del yo. La *parrhesía* recorre todo este espectro porque expresa rasgos muy propios de la filosofía. En la línea que hemos seguido subrayamos la relevancia de este punto en tanto el entramado parresiástico está presente como elemento que explica el origen de la filosofía como disciplina autónoma, más allá de la tragedia, más allá de la retórica y más allá de las prácticas de verificación que no habían atravesado todavía el naufragio de la relación entre *parrhesía* y democracia.

La figura de Alcibiades que alumbró el escenario del cuidado de sí se nos revela desde esta perspectiva una herramienta hermenéutica llamativa para comprender este proceso de instauración primera que deja sus huellas en la definición disciplinar. Como desplazamiento de la *parrhesía* política que se ilustra con la tragedia, el nuevo horizonte conserva la tensión trágica y los conflictos de Ion, Edipo, Hipólito y Penteo reaparecen en Alcibiades conformando un puente entre poesía y filosofía que se teje con material parresiástico en una exégesis que todavía está por hacerse. En efecto, tragedia y filosofía están desde esta perspectiva más cercanas y en una tensión distinta de la que declamaba Platón en *República*, X cuando de la antigua disputa entre ambas.

Finalmente, la unidad entre rasgos fundantes de la filosofía griega y de la

filosofía occidental está explícitamente planteada en *Cour.*, 62, donde se enfatiza la relación entre *alétheia*, *políteia* y *éthos*, como interrelación de verdad, política y ética que nunca se dan como discursos aislados. Esta consustanciación que se aleja de las meras técnicas acompaña con distintas configuraciones, a la manera de un caleidoscopio, toda posición filosófica occidental y hace de cada una de ellas un ejercicio de *parrhesía*. En este sentido hay rasgos de la filosofía del XVI que se ajustan al modelo parresiástico, de modo tal que podría decirse que cada recomienzo de la filosofía se da por la *parrhesía* y es un rasgo propio de las sociedades occidentales. Las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes, sugiere Foucault, son parresiásticas en tanto es el filósofo el que se opone a la tradición y da fundamentos para una vida completa y la Ilustración adopta igualmente los problemas de la *parrhesía*<sup>72</sup>. La historia de la filosofía no es desde esta perspectiva ni olvido del ser ni progreso de la racionalidad, sino una serie de formas recurrentes de la veridicción en el movimiento de la *parrhesía* que es cuidado y gobierno de sí y de los otros.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bang, H. *Foucault's Political Challenge: From Hegemony to Truth*. Palgrave: Macmillan, 2015.
- Bennington, G. *The Politics of Politics in Foucault, Heidegger, and Derrida*. Oxford: OUP, 2016.
- Bernini, L. (ed.) *Michel Foucault gli antichi e i moderni. Parrhesia, Aufklärung, ontologia dell'attualità*. Pisa: ETS, 2011.
- Brancacci, A. *Oikeios logos. La filosofía del lenguaje de Antistene*. Napoli: Bibliopolis, 1990.
- Cadahia, L. *Un modo de resistir al biopoder: el lugar de la parrhesia en las reflexiones ético-políticas de Michel Foucault*, Bajo palabra, 5, 289-299, 2010.
- Castro, E. *Introducción a Foucault*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2014.
- Chame, S. *La relación entre la sofística tradicional y la escuela megárica en torno a sus parámetros argumentativos*. Avatares filosóficos, 2, 2015.
- Clay, D. "The Origin of the Socratic Dialogue", en Vander Waerdt, Paul A., *The Socratic Movement*. Ithaca: Cornell University Press, 1994.
- Constante, A. *Lejanas verdades: Cuidado y conocimiento de sí*. México: UNAM-Afinita, 2014.
- Djaballah, D. Le réel de la philosophie. Foucault et la critique ontologique. *Symposium*, 17.2, 2013.
- Dorter, K. *The Transformation of Plato's Republic*. Lanham: Lexington, 2006.
- Dover, K. et al. *Historical Commentary on Thucydides*. Oxford: OCT, 1945-81.
- Dykes, B. Foucault and classical antiquity. *Ancient Philosophy*, 27.2, 2007.
- Dyrberg, T. *Foucault on the Politics of Parrhesia*. New York: Springer, 2014.
- Eribon, D. *Michel Foucault*. Cambridge MA: Harvard University Press, 1992.
- Foucault, M. *Fearless Speech*. Los Angeles: Semiotext(e), 2001.
- Foucault, M. *L'hermeneutique du sujet: Cours au Collège de France, 1981-1982*, edited by Frederic Gros. Paris: Gallimard/Seuil, 2001.
- Foucault, M. *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*. Paris: Gallimard/Seuil, 2008.
- Foucault, M. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France*. 1984. Paris: Gallimard/Seuil, 2009.
- Furley, W. *Andokides and the Herms: A Study of Crisis in Fifth-Century Athenian Religion*. London: Institute of Classical Studies, 1996.
- Gardella, M. *Las críticas de los filósofos megáricos a la ontología platónica*. Buenos Aires: Rhesis, 2015.
- Gross, F. y C. Levy. *Foucault y la filosofía Antigua*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.
- Harter, N. *Foucault on Leadership: The Leader as Subject*. New York: Routledge, 2016.
- Leao, D. The Eleusinian Mysteries and Political Timing in the Life of Alcibiades, en F. Roig et al. (Eds.), *Plutarch in the Religious and Philosophical Discourse of Late Antiquity*. Leiden: Brill, 2013.

- Lorenzini, D. Must we do what we say? Truth, Responsibility and the Ordinary in Ancient and Modern Perfectionism. *European Journal of Pragmatism*, 2.2, 2010.
- Lorenzini, D., A. Revel et A. Sforzini (dir.), *Michel Foucault : éthique et vérité. 1980 -1984*. Paris: Vrin, 2013.
- Luxon, N. Thruthfulness, Risk, and Trust in the Late Lectures of Michel Foucault. *Inquiry*, 47.5, 2004.
- MacDowell, D. *Andocides, On the Mysteries*. Oxford: OUP, 1962.
- Macey, D. *The Lives of Michel Foucault*. New York: Vintage, 1995.
- Mársico, C. *Antístenes y la noción de campo semántico*. Nova Tellus, 23.2, 2005.
- Mársico, C. *Zonas de tensión dialógica*. Buenos Aires: del Zorzal, 2010.
- Mársico, C. *Estudio preliminar, en Platón, Alcibiades I*. Buenos Aires: Miluno, 2017.
- Mársico, C. y E. Bieda (eds.) *Diálogos interepocales. La antigüedad griega en el pensamiento contemporáneo*. Buenos Aires: Rthesis, 2015.
- Moreno Pestaña, J. Isegoría y parresia: Foucault lector de Ion. *Isegoría*, 49, 2013.
- Nails, D. *The People of Plato*. Indianapolis: Hackett, 2002.
- Nightingale, A. *Genres in Dialogue*. Cambridge: CUP, 1995.
- Renaud, F. - H. Tarrant. *The Platonic Alcibiades I: The Dialogue and Its Ancient Reception*. Cambridge: CUP, 2015.
- Resmini, M. Truth in Politics: Audience Democracy vs. Parresia, *APSA 2013 Anual Meeting Paper*, 2013.
- Rossetti, L. Alla ricerca dei logoi sokratikoi perduti (I-III)”, *Rivista di Studi Classici* [Torino] XXII-III, 1975.
- Rossetti, L. Le dialogue socratique in statu nascendi”, *Philosophie Antique*, 1, 2003.
- Rossetti, L. A Context for Plato’s Dialogues”, en A. Bosch – J. Monserrat Molas (Eds.), *Philosophy and Dialogue*. Barcelona: Barcelonesa, 2007
- Rossetti, L. *Le dialogue socratique*. Paris: Encre marine, 2011.
- Saxonhouse, A. *Free Speech and Athenian Democracy*. Cambridge: CUP, 2006.
- Simpson, Z. The truths we tell ourselves: Foucault on Parrhesia, *Foucault Studies*, 13, 2012.
- Sluiter, R. M. Rosen. *Free Speech in Classical Antiquity. Mnemosyne*, Suppl. 254. Leiden: Brill, 2004.
- Szakolczai, A. *Max Weber and Michel Foucault: parallel life-works*. New York: Routledge, 2013.
- Terrel, J. *Politiques de Foucault*. Paris: PUF, 2010.
- Villar, F. *Los megáricos como sofistas eríticos. La respuesta platónica al ataque de Isócrates contra los socráticos*. Eidos, 25, 2016.

## NOTAS

- 1 Véase L. Cadahia (2010, 289-299).
- 2 Véase M. Foucault, *L’hermeneutique du sujet*, de 1981-1982, *Le Gouvernement de soi et des autres*, de 1982-1983; *Le courage de la vérité*, de 1984 y el curso publicado como *Fearless Speech*.
- 3 Véase E. Castro (2014, 136-140).
- 4 Véase, por ejemplo, *Foucault, Herm.*, 121, 182-3, 296.
- 5 *Courage*, 4. Véase D. Eribon (1992, 385) y D. Macey (1995, 549).
- 6 Sobre la relación entre Foucault y la filosofía antigua, véase además F. Gross y C. Levy (2004), B. Dykes (2007, 460-466) y A. Constante (2014, 21-38). Sobre la noción de zona de tensión dialógica, véase C. Mársico (2010) y C. Mársico y E. Bieda (2015) para su dimensión interepocal.
- 7 *Herm.*, 4-5.
- 8 Según Jenofonte fue dirigida originariamente a Cresos, que entendió tarde que implicaba medir sus fuerzas y no atacar a los persas (Jenofonte, *Ciropeia*, VII.2.20).
- 9 Véase *Alcibiades, 130a-c* y *Foucault, Herm.*, p. 54.
- 10 *Herm.*, 351. Véase D. Lorenzini (2010).
- 11 “El término parrhesía se refiere a la vez, según creo, a la calidad moral, a la actitud moral, al

*ethos, si lo prefieren, y por otra parte al procedimiento técnico, a la techne, que son necesarios, indispensables para transmitir el discurso de verdad a quien lo necesita para su autoconstitución como sujeto de soberanía sobre sí mismo y sujeto de veridicción de sí para sí” (Herm., pp. 356-7).*

- 12 Herm., p. 356.
- 13 Herm., p. 389
- 14 Herm., p. 389.
- 15 Gouv., p. 59. Véase N. Luxon (2004, 464-489) y Z. Simpson (2012, 99-115).
- 16 Gouv., p. 45.
- 17 Polibio, II.38.6 y Gouv., 68-69. Véase J. Terrel (2013, 509-532) y J. Moreno Pestaña (2013, 509-532).
- 18 Gouv., pp. 172, 181. Véase T. Dyrberg (2014).
- 19 Véase el tratamiento de Pericles en Tucídides en Gouv., 158 ss.
- 20 Gouv., pp. 71-75, 91-99.
- 21 Gouv., pp. 141-142.
- 22 Gouv., p. 142.
- 23 Véase Gouv., pp. 142-145; A. Saxonhouse (2006, 128 ss.) y N. Harter (2016, 39 ss.).
- 24 Gouv., pp. 157-158. Véase M. Resmini (2013) y H. Bang (2015, 15 ss.).
- 25 Gouv., pp. 158-162.
- 26 Gouv., pp. 164-168.
- 27 Platón, República, VIII.555b-561e. Sobre los símiles, presentados en República, VI.487e-502b, véase K. Dörter (2006, 174-176) y C. Mársico (2017, 66-71).
- 28 Gouv., pp. 166-168. Véase T. Dyrberg (2014, c. 6) y G. Bennington (2016, c. 1).
- 29 Gouv., p. 172. Véase A. Szakolczai (2013, 177-183).
- 30 Gouv., pp. 179.
- 31 Gouv. pp. 209-211. Véase Djaballah (2013).
- 32 Gouv., pp. 222-224.
- 33 En la misma línea menciona Foucault en Cour., 55 el Hierón de Jenofonte, donde la relación entre el filósofo y el gobernante está en primer plano y despliega un ejercicio de parrhesía. Véase sobre este punto hacia el final de nuestro trabajo la relación entre el Hierón y los Alcibiades del círculo socrático.
- 34 Gouv., pp. 311 ss.
- 35 Gouv., p. 314.
- 36 Cour., pp. 7 ss.
- 37 Cour., p. 27.
- 38 Cour., pp. 159-161.
- 39 Gouv., p. 313: “Tampoco quiero decir –si lo hiciera cometería un error histórico igualmente grosero– que la filosofía nació de esa transferencia de la parrhesía política a otro lugar. La filosofía, por supuesto, existía antes de que Sócrates ejerciera su parrhesía. Simplemente quiero decir, y creo que esto, con todo, no carece de significación, que hubo una suerte de desviación gradual de la parrhesía, al menos una parte de la cual y unas cuantas de sus funciones derivaron hacia la práctica filosófica, y que esa derivación de la parrhesía política al campo de la práctica filosófica indujo, no, reiterémoslo, al nacimiento mismo de la filosofía, y tampoco algo semejante a un origen radical, sino cierta inflexión del discurso filosófico, de la práctica filosófica, de la vida filosófica”.
- 40 Véase A. Nightingale (1995, 14-21).
- 41 Alcibiades, 132c-133c.
- 42 Sobre Alcibiades y su contexto, véase D. Nails (2002, 10-23) y C. Mársico (2017, 17-26).
- 43 Platón, Gorgias, 515a.
- 44 Sobre ambos episodios, véase Tucídides, VI.27-29, VI.53 y VI.60-61, Andócides, Sobre los misterios, I.11-70, Jenofonte, Helénicas, I.4.13-21 y más tardíamente Plutarco, Alcibiades, 18-22, Diodoro, 13.2.2-4, 13.5.1-4 y 13.69.2-3. Véase D. MacDowell (1962, 181-193), K. Dover et al. (1945-81, 278-289); W. Furlay (1996) y D. Leao (2013, 181-192).

45 Aristófanés, *Ranas*, 1422 ss.

46 Sobre la autenticidad del *Alcibiades*, véase un estado de la cuestión en C. Mársico (2017, 22-25).

47 Véase especialmente la sugerencia de Albino en *Prólogo*, 5. Sobre este punto, véase F. Renaud - H. Tarrant (2015, 139).

# 48 Sobre el círculo socrático, (*FS*, 1-40; *SSR*, I.H.1-24; L. Rossetti (2003, 11-35).

49 *Agustín, La ciudad de Dios, VIII.3 (FS, 24; SSR, I.H.13).*

50 *Herm.*, 9.

51 *Herm.*, p. 23.

52 L. Rossetti (1974-75).

53 Véase D. Clay (1994); L. Rossetti (2007) y (2011) y C. Mársico (2010, 40-48).

54 *FS*, 78-79 = *SSR*, II.A.10; *FS*, 793 = *SSR*, V.A.41; *FS*, 1064 = *SSR*, III.A.8 y *FS*, 1183, 1186 = *SSR*, VI.A.22, 25 respectivamente.

55 Platón, *Apología de Sócrates*, 18b y 23d.

56 Véase 104d, 106, 108c, 108e, 109a y d-e, 110c-d, 112c, 114d-e, 116e, 117a, 118a-b, 119a-d, 120a, 124b-d, 126e, 127d-e, 128d, 129a, 131d, 135c-e y su análisis en C. Mársico, *Alc.*, 52-57.

57 *Sobre la esclavitud, Alcibiades, 135c.*

58 *Alcibiades, 119a-124b.*

59 *Filósofos socráticos (en adelante FS), 1118-22, = Socratis et Socraticorum Reliquiae (en adelante SSR), VI.A.48-51.*

60 *FS*, 1218; *SSR*, VI.A.48 y *FS*, 1219; *SSR*, VI.A.48.

61 *FS*, 1221; *SSR*, VI.A.50.

62 Heródoto, VIII.62.

63 Véase *FS*, 1212 = *SSR*, VI.A.42.

64 *FS*, 1226 = *SSR*, VI.A.53. Véase también *FS*, 1225 = *SSR*, VI.A.53. *Compárese con Platón, Ion, 534a y su alusión a las bacantes.*

65 *FS*, 790 = *SSR*, V.A.139.

66 *FS*, 1011 = *SSR*, VI.A.187.

67 Sobre la investigación de los nombres, véase A. Brancacci (1990) y C. Mársico (2005).

68 Véase *FS*, 771-84 = *SSR*, V.A.126-136.

69 *FS*, 78-9 = *SSR*, II.A.10.

70 Véase M. Gardella (2015), S. Chame (2015) y F. Villar (2016).

71 *Gouv.*, pp. 314-315.

72 Véase *Gouv.*, p. 321.