

La transformación de sí y de los otros: la recuperación foucaultiana de la *parrhesía* en la figura de Sócrates

The Transformation of Self and Others: Foucault's Recovery of Parrēsia in the Figure of Socrates

Analía Aspauzo Báez*

Fecha de Recepción: 23/10/2024

Fecha de Aceptación: 13/12/2024

Resumen: Este artículo se propone presentar la recuperación de la noción de *parrhesía* en torno a la figura de Sócrates tal como fue desarrollada por Michel Foucault. Ello bajo la conjetura de que la *parrhesía* ética comprende no solo el cuidado de sí sino también de los otros, de manera tal que la cuestión de la alteridad cobra envergadura. A partir de la *parrhesía* se habilita un cambio en la propia manera de vivir de los discípulos e interlocutores de Sócrates. Así, la *parrhesía* ética –que se posiciona en busca del bien y la verdad– puede dar lugar a la transformación de sí y de los otros. Para el estudio de la *parrhesía* se analizará principalmente el último curso de Foucault en el Collège de France donde la noción posee un enfoque integral. A su vez, se consideran las seis lecciones en la Universidad de California, Berkeley dictadas en 1983 por proveer los estudios preliminares que culminarán en el último curso en el Collège de 1984.

Palabras

clave: *parrhesía – ética – transformación – Foucault – Sócrates*

* Licenciada en Filosofía y Profesora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (FFyL-UBA). Ha realizado estudios de posgrado en Docencia Superior en la Universidad Tecnológica Nacional (UTN). Ha participado activamente en diversas actividades académicas organizadas por la FFyL, UBA, entre las que destacan el XVI Encuentro Nacional de Filosofía y las V Jornadas Nacionales del Departamento de Filosofía. Sus principales áreas de interés incluyen los estudios foucaultianos y socráticos. ORCID: 0009-0004-6575-9795. Correo electrónico: aspauzo.baez@gmail.com

Abstract: *This article aims to present the recovery of the notion of parrēsia centered on the figure of Socrates, as developed by Michel Foucault. It is proposed under the hypothesis that ethical parrēsia encompasses not only the care of the self but also the care of others, thereby granting significant weight to the question of alterity. Through parrēsia, a transformation in the way of life of Socrates' disciples and interlocutors is enabled. Thus, ethical parrēsia—oriented toward the pursuit of truth and the good—can foster the transformation of both the self and others. The study of parrēsia will primarily focus on Foucault's final course at the Collège de France, where the notion is addressed in a comprehensive manner. Additionally, the six lectures delivered at the University of California, Berkeley, in 1983 will be considered, as they provide the preliminary studies that culminated in the final course at the Collège in 1984.*

Keywords: *Parrēsia – Ethics – Transformation – Foucault – Socrates*

*“Sólo puede haber verdad en la forma del otro
mundo, la vida otra”
Michel Foucault, El coraje de la verdad*

Este artículo tiene como objetivo explorar la *parrhesía* ética a través de Sócrates como cuidado de sí y de los otros, desde el estudio de Foucault en *El coraje de la verdad* y en UC Berkeley. La hipótesis propuesta aquí es que si la *parrhesía* ética en Sócrates abarca no solamente el cuidado de sí (*epiméleia heautoû*) sino sobre todo, el cuidado en miras a la alteridad, entonces la figura del otro es necesaria para que pueda expresarse el decir veraz propio de la *parrhesía*. El cuidado se orienta hacia una transformación tanto de uno mismo como de los demás, al modificar la conducta y la manera de vivir. Para ello se analizarán los estudios foucaultianos de los tres diálogos de Platón: *Laques*, *Apología de Sócrates* y *Fedón*.

Antes de avanzar con el planteo se realiza una aclaración en torno a los textos de la Antigüedad griega. Este artículo se remite de manera exclusiva a la traducción de Foucault, es decir, no se realizará un análisis filológico independiente. Así, este escrito

se atiene estrictamente a los pasajes comentados por Foucault en su último curso en el *Collège de France* y en UC Berkeley. Esta metodología permite abordar en profundidad los planteos propiamente foucaultianos y al mismo tiempo, formular una nueva hipótesis sobre la cuestión de la alteridad en relación a la *parrhesía* socrática.

En la primera parte, se presenta a la *parrhesía* socrática en tanto *parrhesía* ética, también llamada por Foucault *parrhesía* filosófica. Se estudia a Sócrates¹ como aquel que inicia la *parrhesía* ética en el terreno propiamente filosófico. En la segunda parte, se señala la misión socrática predestinada por el dios Apolo. Además, se hace alusión a las últimas palabras de Sócrates para interpretarlas a la luz de la *parrhesía*. Por último, se trata de pensar cómo el cultivo del alma, despojado de todo lo sensible, permite el acceso a lo que Foucault denomina el “otro mundo” y cómo ese acceso a la verdad habilita una “vida otra”.

Como cierre de esta introducción, resulta relevante resaltar la importancia de explorar la noción de *parrhesía* en Michel Foucault dentro del contexto de las investigaciones latinoamericanas cuya recepción fue tardía². En este marco, el presente artículo tiene como objetivo contribuir a las discusiones filosóficas contemporáneas del pensamiento foucaultiano mediante el análisis de la *parrhesía* bajo la figura de Sócrates.

La *parrhesía* ética en *Laques*

Un primer acercamiento a la noción de *parrhesía* (παρρησία) puede hacerse desde su etimología. Al remitirse a la raíz del término, Foucault afirma que *pan rhema* es un

¹ Se ha destacado al filósofo ateniense porque es en el inicio de la *parrhesía* ética, no desde la figura del político, sino desde la filosofía, donde se enraíza el “cuidado ético de una vida virtuosa, mesurada, y por lo tanto plausible de franqueza y de verdad. Sócrates es, sin duda, el caso ilustrativo por excelencia: el maestro que por medio del diálogo instala un decir de lo verdadero” (Sferco, 2011, p.112).

² Al respecto, incluso se ha señalado que la *parrhesía* “es mencionada sólo tangencialmente por algunos de los estudiosos de sus libros. De hecho, sobre este tópico sólo han aparecido recientemente artículos esporádicos” (Borda-Malo Echeverri, 2021, p.135).

“decir todo”, así el *parrhesiastés* –quien ejerce la *parrhesía*– es “el que dice todo” (Foucault, 2017, p. 28). Esto significa que en la *parrhesía* nada se oculta, todo el pensamiento queda expuesto, por ello es un hablar franco.

La *parrhesía* socrática inaugura la *parrhesía* ética, que es una *parrhesía* propiamente filosófica. De hecho, en las lecciones en UC Berkeley, como en el último curso del *Collège*, Foucault utiliza como sinónimos los términos *parrhesía* filosófica y *parrhesía* ética. Ambas nociones se contraponen con la *parrhesía* política³, aquella que imperó en el auge de la democracia ateniense pero también en su decadencia. Foucault sostuvo que “Sócrates debe ejercer ese coraje de la verdad bajo la forma de una *parrhesía* no política, una *parrhesía* que se desarrollará mediante la prueba del alma. Será una *parrhesía* ética” (2017, p. 105) y que “la *Apología* contaba y justificaba la fundación de esa *parrhesía* ética que se funda en la práctica socrática y es fundada por ella” (2017, p. 169). De manera que, si bien Foucault hace alusión a la *parrhesía* socrática, esta se emplaza bajo la denominada *parrhesía* ética ejercida también por otros filósofos, entre ellos los cínicos.

La *parrhesía* realizó un viraje del *nomos* –de la ocupación de los asuntos sobre la *polis* en la asamblea– hacia la vida (*bíos*) pasando a estar ocupada principalmente en la conducta (*ethos*) de uno mismo y de los otros, cuyo ámbito propio es la filosofía. La *parrhesía* política se desplaza a la filosofía pero ya como *parrhesía* ética cuyo foco está puesto en la manera de vivir. La *aletheia* y el *logos* de la *parrhesía* ya no son en miras a buscar las mejores leyes para la ciudad sino en torno a tener una mejor conducta, por ser un decir veraz orientado a la *bíos*. Desde la filosofía, la *parrhesía* ética es la apertura a la pregunta respecto a qué vida se tiene que vivir y la propuesta será ética-moral, de allí la posibilidad de transformación de sí y de los otros.

³ En este presente artículo no se ahondará en los orígenes de la *parrhesía* que Foucault emplaza en el terreno político bajo la figura de Pericles, sino que el eje estará en la filosofía, en tanto *parrhesía* ética con Sócrates. No obstante de manera sucinta se sostendrá aquí que *isegoría* (ἰσηγορίας) y *parrhesía* (παρρησίας) constituyeron las notas distintivas de la democracia (δημοκρατίας) en el auge de la *polis* ateniense. En torno a ello, se pueden trazar vínculos entre la *parrhesía* y las buenas prácticas democráticas, aún más, tal como arriesga Camargo (2022), se podría extrapolar ciertos lineamientos foucaultianos sobre la *parrhesía* para pensar la contemporaneidad política.

Sobre el momento inaugural de la *parrhesía* ética se pueden mencionar tres características principales. La primera es que se trata de una *parrhesía* filosófica, ya que su actividad se anida primeramente con la figura del filósofo y no con la figura del político, a diferencia de la *parrhesía* política. La *parrhesía* ética consiste en la armonía entre la verdad (*alethés*) –expresada a través del *logos*– y la ética (*ēthikḗ*: *ethos*, -ike) –reflejada a través de la *bíos*–.

La segunda característica es la tarea de cuidarse a uno mismo y cuidar a los otros, en miras a cambiar la manera de vivir ya que “no es sólo cuestión de alterar la propia creencia u opinión, sino cambiar el estilo de vida propio, la propia relación con otros y la propia relación con uno mismo” (Foucault, 2004, p. 143). Como se ha mencionado, el cuidado de sí y de los otros rige no solamente en el decir sino también en la manera de vivir⁴. En Sócrates, el cuidado (*epimeleia*) propio de la *parrhesía* ética siempre comprende la figura del otro, no se trata de una actitud solipsista:

El «cuidado de sí», como trabajo sobre sí, implican también y al mismo tiempo, a los otros o, para decirlo de otra manera, están atravesados por la dimensión de la alteridad. Cuidar de sí mismo es, en la interpretación foucaultiana, cuidar también de los otros, preocuparse por los otros. (Raffin, 2017, p. 55).

La tercera característica de la *parrhesía* ética (Foucault, 2004) es que el conocimiento de uno mismo conforma la antesala para el conocimiento en general. Según la conjetura de Foucault, ello se vincula con el precepto griego “conócete a ti mismo” (*gnōthi sauton*) que no remite al individuo aislado sino que apunta al acceso a la verdad, de allí que no se presente un solipsismo. El *gnōthi sauton* al requerir un *logos-alethés* es comprendido como una vía de acceso para conocer la verdad en general.

En UC Berkeley y en el último curso del *Collège*, Sócrates fue una de las figuras que Foucault más se detuvo a estudiar por ser el momento inaugural de la *parrhesía*

⁴ Así la *epiméleia* “es una forma de actuar en la que el sujeto se transfigura, en la que la propia existencia se pone en cuestión” (Dionicio et. al., 2020, p. 205).

ética desde la filosofía. Entre los diversos diálogos platónicos que Foucault aborda, analiza el *Laques*, principalmente por tres motivos:

El primero, por la recurrencia en el diálogo de la noción de *parrhesía*, donde se expone uno de los conceptos centrales al momento de abordar el decir veraz en su dimensión ética: el cuidado de sí mismo (*epiméleia heautoû*). El examen que realiza Sócrates a sus interlocutores –denominado por Foucault como el juego *parrhesiástico* socrático– tiene por objetivo la *epimeleia*, esto es “la idea de cuidado, de una preocupación puesta sobre (epí) sí” (Mársico, 2017, párr.4).

El segundo motivo es que Sócrates va a interpelar a dos personajes de la escena política del momento: Nicias y Laques, reconocidos ciudadanos por su rol militar en Atenas. Foucault destaca que el diálogo –pese a que se presentan figuras políticas– no será bajo la lógica del discurso político, sino la propia del discurso filosófico, justamente dentro del juego *parrhesiástico* socrático.

El tercero es la cuestión del coraje en su vínculo con la verdad. Este tema no es menor en Foucault, ya que de hecho, da título a su último curso, *El coraje de la verdad*. En *Laques* no se trata sólo del coraje de Sócrates sino también de sus interlocutores –Nicias y Laques– quienes aceptan someterse al examen socrático. El diálogo que tiene Sócrates con sus interlocutores no es una mera conversación sino que es una puesta a prueba del alma, tal como lo expresa el personaje Nicias:

Si uno se halla muy cerca de Sócrates en una discusión o se le aproxima dialogando con él, le es forzoso, aún si se empezó a dialogar sobre cualquier otra cosa, no despegarse, arrastrado por él en el diálogo hasta conseguir que dé explicación de sí mismo, sobre su modo actual de vida, y el que ha llevado en su pasado. Y una vez que ha caído en eso, Sócrates no lo dejará hasta que lo sopesen bien y suficientemente todo. (Platón, *Laques*, 187e-188a).

En el pasaje recién aludido, bajo el juego *parrhesiástico* de Sócrates, los interlocutores no son indiferentes a la interpelación del filósofo. De allí el lugar de la alteridad en la

parrhesía, ya que se trata de un decir veraz dirigido a un otro, con lo cual nunca puede ser en solitario. Sócrates examina si en sus interlocutores hay armonía entre el *logos* y la *bíos*, por ello él actúa como un *básanos* (βάσανος), esto es, la piedra de toque que en la Antigua Grecia se utilizaba para probar la autenticidad del oro. En tanto *básanos*, bajo el juego *parrhesiástico*, pone a prueba la palabra de los otros en busca del *logos-aletheia*. Sócrates irá detectando si hay en ellos consonancia entre el decir y el hacer: si el *logos* es acorde a la *bíos*. El juego *parrhesiástico* es llevado adelante por Sócrates porque la palabra honesta, la propia de la *parrhesía*, traza las coordenadas para llevar adelante una vida acorde a la verdad. Por ello, la *parrhesía* ética anida lo verdadero con lo bueno siendo impensable un discurso verdadero que no se dirija al bien. Sobre ello, se debe tener en cuenta la relación entre la verdad y el bien propia del periodo clásico de la Antigüedad griega, para ello baste con recordar aquí la tríada belleza-verdad-bien en otro de los diálogos platónicos, el *Banquete* (206a-207b; 210a-211c; 212c).

Sócrates actúa bien porque su manera de ser, su carácter (*ethos*) está de acuerdo con el *logos* y por eso es un referente para sus discípulos. La relación *logos-aletheia* se efectúa en el *ethos* socrático. Por haberse ocupado de sí mismo, Sócrates ha alcanzado la armonía entre su decir y actuar, enlazando la verdad con la ética. Su misión es que los distintos personajes –que entran en diálogo con él– se ocupen de sí mismos a través del decir veraz. Por ello cuando se hace alusión a la *parrhesía* ética, se debe considerar el ámbito de la alteridad ya que hay una preocupación por el otro. La interpelación al cuidado (*epimeleia*) que es un ocuparse de sí, desde la *parrhesía*, habilita a transformar la vida acorde al bien y la verdad. Esta transformación es tanto del *parrhesiastés* como de sus interlocutores. Es decir, el ámbito de la alteridad es atravesado por el llamado al decir veraz de la *parrhesía*. No se trata de una mera presencia del otro, en tanto un fiel oyente, sino de lo que se trata es de convocar al otro al cuidado de sí que no podrá ser sino desde el decir veraz que le permitirá transformar su vida.

En el juego *parrhesiástico*, Sócrates, en tanto *básanos*, interroga a sus interlocutores, poniendo a prueba sus almas. Así, la *parrhesía* ética, donde se conjuga

el *logos-aletheia-bíos*, tiene como polo opuesto el discurso falso de quienes su decir no coincide con su hacer. La figura contraria a la del *parrhesiastés* la conforman quienes se rigen por la *doxa*, engañando, adulando e intentando meramente convencer al otro. Mientras que Sócrates es un *parrhesiastés* al alcanzar una armonía en la tríada *logos-aletheia-bíos*.

En *Laques* está presente el tema de la educación de los jóvenes –los hijos de Melesias y Lisímaco– y la cuestión de la *epiméleia* es en miras a la *bíos*, en tanto preocupación por la manera de vivir. El estudio del *Laques* presenta a “la filosofía como prueba de la vida, del *bíos* que es materia ética y objeto de un arte de sí mismo” (Foucault, 2017, p.141). Esto puede ser interpretado así ya que el término *epiméleia* en *Laques* no remite solamente al cuidado del alma sino que, sobre todo, es un poner a prueba la propia manera de vivir. Una *parrhesía* orientada a la *bíos* es entonces una *parrhesía* dirigida al *ethos* y por tanto es una *parrhesía* ética⁵.

En el diálogo, Melesias y Lisímaco ante la pregunta de quiénes deben educar a sus hijos, a qué maestro se le debe confiar la enseñanza, deciden apelar a dos grandes referentes políticos, destacados personajes por su accionar militar –Nicias y Laques– que en tanto figuras públicas, responden desde un discurso político. Cada uno de ellos habla desde su opinión pero sus afirmaciones divergentes no permiten una resolución al interrogante planteado. Sócrates, quien había escuchado atentamente ambas respuestas, es convocado ahora para que resuelva por mayoría la cuestión, esto es, que sea el tercero que desde su voto apoye o bien a Nicias, o bien a Laques. En otras palabras, Sócrates es interpelado para que cierre la disputa en términos políticos, en tanto que se resuelva la disidencia desde el voto de la mayoría, siendo esa convocatoria un “*analogón* de una escena política, *analogón* de una asamblea” (2017, p. 148).

No obstante –y esta es la clave del diálogo– Sócrates no se posiciona desde un discurso político sino desde un discurso filosófico a través del juego *parrhesiástico*.

⁵ Así en las conferencias en UC Berkeley Foucault sostendrá “What I would like to show you next time, maybe, will be that in the Platonic tradition, the problem will be to define the possibility of a coincidence between political *parrēsia* and ethical *parrēsia*– between the political game between *logos*, truth, and *nomos*, and the ethical game between *logos*, truth, and *bios*” (2019, p. 148).

Así, examina las flaquezas de ambas respuestas, tanto la de Nicías como la de Laques. Sócrates rompe con la posibilidad de hallar la salida a la disidencia desde su voto a uno u otro y de esta manera, él se desliga del juego político propuesto, el propio de la asamblea. Por el contrario, en tanto filósofo, apunta a abandonar la *doxa* y llevar la cuestión a la búsqueda de la verdad, ya que de lo que se trata es de poner a prueba la *bíos*, detectando si la manera de actuar es acorde al *logos*. El decir veraz traza una ética, ya que el bien y la verdad coinciden y ello se tiene que reflejar en la manera de vivir. Por lo dicho, en *Laques* cobra suma relevancia la cuestión de la *epiméleia*, de ocuparse de sí mismo indagando sobre cómo vivir. Se observa entonces que no es posible pensar en la *parrhesía*, el decir veraz, sin la noción del cuidado, una *epiméleia* que habilita la transformación de sí y de los otros. Así, el vínculo entre *parrhesía* y *epiméleia* es crucial para entender el lugar de la alteridad, ya que no se trata de un simple diálogo sino que el involucramiento de uno mismo en ese decir a un otro es tal que le habilita la transformación de su propia manera de ser (*ethos*).

Volviendo a la cuestión del coraje, Foucault se pregunta “¿Qué relación ética hay entre el coraje y la verdad?” (2017, p. 138). Este interrogante tiene por objeto marcar el hecho de que la ética resulta indispensable al momento de pensar cómo Sócrates –a partir de la *epimeleia*– puede trazarse una moral y entonces actuar en consecuencia. Como se ha mencionado, ello abarca no sólo a la figura del *parrhesiastés* sino también la del interlocutor. Este otro es quien escucha al *parrhesiastés*, siendo capaz de comprender la verdad y luego, a partir de un trabajo sobre sí mismo, de ocuparse de sí, está en condiciones de pronunciar su propia verdad: la *parrhesía* es el llamado al decir veraz desde el propio decir veraz. El interlocutor no es pasivo ni indiferente ante el discurso del *parrhesiastés*, ya que este lo interpela y le otorga la posibilidad de abandonar la *doxa* para adentrarse en la verdad. De allí que sea viable la transformación de los otros, los interlocutores del *parrhesiastés*. En la *parrhesía* ética, el coraje entonces no sólo se manifiesta en el *parrhesiastés*, quién asume el riesgo de ser vapuleado por su interlocutor, sino que a su vez, el interlocutor toma el riesgo de exponerse ante tal discurso y así puede reconducir su vida bajo una nueva ética.

La *parrhesía* ética en *Apología de Sócrates* y en *Fedón*

En 1984 Foucault estudia la *parrhesía* ética haciendo énfasis en el último período de vida de Sócrates mediante tres obras de Platón: la *Apología de Sócrates*, sobre el proceso contra Sócrates; *Critón*, sobre la discusión entre Sócrates y Critón; *Fedón*, donde se desarrollan los últimos momentos de su vida. En este apartado se analizará la *Apología* y *Fedón* para estudiar la *parrhesía* ética en torno a la misión de Sócrates y sus últimas palabras.

En el primer diálogo de la trilogía, la *Apología*, Sócrates expresa que él habla simple y directo, a diferencia de sus adversarios que mienten a través de discursos falsos, utilizando artilugios para hablar. De hecho, las artimañas de sus opositores estuvieron cerca de llevar a Sócrates al olvido de sí mismo: “No sé, atenienses, la sensación que habéis experimentado por las palabras de mis acusadores (...) incluso yo mismo he estado a punto de no reconocirme; tan persuasivamente hablaban. Sin embargo, por así decirlo, no han dicho nada verdadero” (Platón, *Apología*, 17a-b). El olvido de sí se opone a la ética del cuidado de sí (*epiméleia heautou*) que permite conocerse a uno mismo. En Sócrates, los dos preceptos griegos: “conócete a ti mismo” (Γνῶθι σεαυτόν, *gnōthi seautón*) y “cuidate” en tanto “ocúpate de tí” (Επίμελει σεαυτοῦ, *epímeleia seautoû*) se encuentran interrelacionados, ya que para que uno pueda conocerse a sí mismo se debe ocupar de sí, cuidar de sí, y desde ese cuidado, el filósofo ateniense interpela a sus discípulos a que hagan lo mismo.

Una de las tesis de Foucault (2017) es que si el discurso falso lleva al olvido de sí, por el contrario, la *parrhesía* ética, en tanto decir veraz, conduce a la verdad de uno mismo desde el cultivo de sí. Sócrates tiene una misión encomendada por el dios Apolo desde el oráculo en Delfos que consiste en incitar a los otros a ocuparse de sí mismos, “es decir, de su razón, de la verdad y de su alma (*phrónesis, aletheia, psykhe*)” (2017, p. 101). El filósofo ateniense decide cumplir con el precepto de Apolo sosteniendo:

“debo vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás” (Platón, *Apología*, 28e). Su misión comprende la figura de los otros y será a través del juego *parrhesiástico* que convoca a un otro al cuidado de sí, a ocuparse. Por ello, la *parrhesía* ética implica considerar la alteridad en tanto que se direcciona no sólo a la transformación de uno mismo sino también de los otros.

La misión de Sócrates es en miras a la alteridad: el filósofo ateniense procura que los otros se investiguen a sí mismos desde la *phronesis*, esto significa que ejerciten la razón práctica para no dar curso a la *doxa* y así puedan conducirse a la verdad. Desde la *phronesis*, la verdad (*aletheia*) tiene una relación ontológica con el alma (*psykhé*): Sócrates debe procurar que el otro se ocupe de sí mismo en cuanto “ser racional que tiene con la verdad una relación fundada en el ser de su propia alma” (Foucault, 2017, p. 102).

Profundizando en la cuestión oracular, el nexo entre Sócrates y la *parrhesía* ética se puede explicar desde la misión encomendada por el dios Apolo, ya que la tarea socrática se encuentra en la misma dirección que el decir veraz de la filosofía. Sócrates se investigó a sí mismo y descubrió su “no saber”, mientras que su entorno padecía de la misma ignorancia pero no se reconocían a sí mismos como carentes de sabiduría. Por ello, el oráculo, ante la pregunta de si había alguien más sabio que Sócrates, “respondió que nadie era más sabio” (Platón, *Apología*, 21a). Así, el oráculo acierta con Sócrates ya que él sabe que no sabe y por eso es el más sabio de todos los atenienses.

Sócrates no participa de la asamblea en tanto orador ya que no procura determinar los lineamientos políticos para las leyes en la *polis* ateniense. Su rol no es en tanto figura política sino en tanto filósofo, siendo incisivo al momento de convocar a los otros a pensar una *bíos* acorde con el *logos*. Así como una de las metáforas que describen a Sócrates es la de ser un *básanos*, en tanto que pone a prueba el alma en el juego *parrhesiástico*, se suma ahora otra analogía, la del tábano. Sócrates actúa como un tábano ya que insiste una y otra vez en su intento de despabilar a quienes se dejan persuadir por la *doxa* y terminan olvidándose a sí mismos. Por ello, la imagen del tábano es acorde con el precepto de Apolo. Ahora bien, esta insistencia por parte del filósofo

griego no será bien recibida por todos los ciudadanos atenienses y de nuevo aquí la analogía con el tábano es alusiva ya que, al igual que el insecto, es visto por algunos como una figura molesta. Sócrates no desea morir y en su defensa evoca su misión en Atenas desde la imagen del tábano:

Si me condenáis a muerte, no encontraréis fácilmente, aunque sea un tanto ridículo decirlo a otro semejante colocado en la ciudad por el dios del mismo modo que, junto a un caballo grande y noble pero un poco lento por su tamaño, y que necesita ser aguijoneado por una especie de tábano, según creo, el dios me ha colocado junto a la ciudad para una función semejante, y como tal, despertándolos, persuadiéndolos y reprochándolos uno a uno, no cesaré durante todo el día de posarme en todas partes. No llegaréis a tener fácilmente otro semejante, atenienses, y si me hacéis caso, me dejaréis vivir. (Platón, *Apología de Sócrates*, 30e-31a).

A su vez, la alusión al tábano expresa con claridad la cuestión del otro en la misión socrática. El filósofo no se retira de la *polis*, no se aísla en su mismidad, sino que por el contrario, tal como el tábano, estará posándose “en todas partes”. Resulta pertinente detenerse en esta cuestión ya que la misión socrática –de incentivar a los otros a que se investiguen a sí mismos– junto con las dos analogías, *básanos* y tábano, aluden siempre a la figura del otro. Así la *parrhesía* ética está emplazada en el terreno filosófico del decir veraz como un llamado al cuidado, a la ocupación de sí que habilita la transformación de sí y de los otros. Esto es un llamado al otro, a regirse por la verdad y en consecuencia, a actuar acorde al bien. En el examen socrático, el filósofo griego es la piedra de toque que diferencia la *doxa* del *logos*, tal como el *básanos* distingue el oro de aquellos metales que no son valiosos. El accionar de Sócrates no será para posicionarse como el más sabio, sino para ir en búsqueda de la verdad. Su investigación nunca será en solitario y esta interpelación al otro vuelve a aparecer con la imagen del tábano. Las picaduras intentan despertar, persuadir y reprochar a quienes no sigan al

logos. El compromiso de Sócrates con el otro es tal que no descansará en el cumplimiento de su misión.

Respecto al diálogo *Fedón*, Foucault (2017) revisa la enigmática frase de Sócrates previo a morir: “Critón, le debemos un gallo a Asclepio. Así que págaselo y no lo descuides” (ὦ Κρίτων, τῷ Ἀσκληπίῳ ὀφείλομεν ἀλεκτρύονα · ἀλλὰ ἀπόδοτε καὶ μὴ ἀμελήσητε) (Platón, *Fedón*, 118a). Al respecto, se descarta la conjetura nietzscheana según la cual finalmente para Sócrates la vida es una enfermedad y la muerte es la cura. Foucault rechaza la idea de que Sócrates en el último hálito de vida termina develando su verdadera visión de la existencia. Nietzsche había presentado su hipótesis en *La ciencia jovial* “«Oh, Critón, debo un gallo a Asclepios». Esta ridícula y terrible «última palabra» significa para el que tenga oídos: «Oh, Critón, ¡la vida es una enfermedad» (...) ¡Sócrates padeció la vida! (...) ¡Ah, amigos! ¡Tam-bién tenemos que superar a los griegos!” (Nietzsche, 1985, p. 199).

Asclepio, dios de la Medicina, tiene que ser ofrendado pero no ha resultado claro para los estudiosos de la obra de Platón por qué estas son las últimas palabras de Sócrates. La apuesta que realiza Foucault (2017) es que la ofrenda a Asclepio es porque Sócrates ha podido alcanzar en vida la misión designada por Apolo. En este presente artículo, se acompaña la visión de Foucault ya que tal perspectiva es fiel a la propuesta filosófica platónica-socrática en torno a rechazar la *doxa* e ir en búsqueda de la verdad. No obstante, la hipótesis de Foucault no deja de ser una conjetura más entre las diversas interpretaciones que han suscitado las últimas palabras de Sócrates. Vale mencionar aquí otras dos posturas disímiles entre sí y con Foucault. Una de ellas es la propuesta por Mónica Cabrera, quien recupera una visión histórica-religiosa. La académica argentina discierne con la interpretación foucaultiana arguyendo un análisis que acerca a Sócrates a la religión de su tiempo:

Teniendo en cuenta que se trata de un dios al que se le rinde un culto muy concreto y determinado, no es plausible de que se trate de un uso metafórico, lo más probable es que Sócrates, deseoso en ese momento de cumplir con las

obligaciones religiosas, le pide a Critón este sacrificio para retribuir la curación de alguna persona reconocida. (Cabrera, 2003, p. 35-36).

Así, Cabrera invita a retomar los propios ritos sacrificiales en el contexto histórico de los diálogos platónicos. Otra consideración también divergente es la del investigador argentino Esteban Bieda, quien interpreta las últimas palabras de Sócrates bajo una lectura en clave política. Bieda recupera de manera cabal el significado de ser ciudadano en la Antigua Grecia, donde el nacimiento, la vida y la muerte estaban atravesados por la política. Así sostiene que “el criterio en virtud del cual Asclepio cura es, pues, político: la vida y la muerte de cada ciudadano dependerá de la utilidad que la ciudad pueda obtener en uno u otro caso” (Bieda, 2020, p. 134). En la lectura de Bieda, al ser considerado el deber socrático como político, el gallo a Asclepio es por haber “garantizado la salud política de su misión” (2020, p. 137) y la interpelación a sus discípulos es para que continúen con dicha misión.

En base a estas sucintas referencias se puede observar que las misteriosas últimas palabras de Sócrates aún son temas abiertos en la actual discusión filosófica. Con Foucault, el rito solicitado por Sócrates a Critón se lo ha leído en clave filosófica, con Cabrera, se lo ha interpretado en clave religiosa y con Bieda, en clave política. Más allá de la efectiva pertinencia política-religiosa en las reflexiones mencionadas respecto al periodo clásico de la Antigüedad griega, en este presente artículo se acompaña la hipótesis foucaultiana (2017) en miras a profundizar el estudio de la *parrhesía* ética en Sócrates. Así se puede sostener que la tarea encomendada por Apolo fue cumplida: Sócrates se ha salvado a sí mismo y a sus discípulos de caer en la *doxa*, ya que el decir veraz nunca puede regirse por la opinión. Ello significa que el decir falso, aquel que no sigue al *logos*, es la enfermedad de la que tanto Sócrates como sus discípulos se han curado y por consiguiente, la ofrenda es para el dios de la Medicina, Asclepio. Por ello, más allá del debate en torno al sentido de las últimas palabras de Sócrates, a partir de recuperar la noción de *parrhesía*, estudiando el decir veraz en la filosofía, el gallo resulta el acto sacrificial en tanto triunfo de la palabra filosófica, de la palabra

verdadera, por sobre la falsa opinión reinante en la decadencia de la *polis*.

La *parrhesía* es el decir veraz, con lo cual es el triunfo del *logos* sobre la falsedad. Critón creía que Sócrates debía vivir antes que morir por ello lo incita a la fuga, pero esta era una opinión, el discípulo estaba en el error, ya que si su maestro escapaba de la condena iba a corromper su alma. Por el contrario, Sócrates hasta el último de sus días lleva una vida filosófica al afirmar que “estaremos más cerca del saber en la medida en que no tratemos ni nos asociemos con el cuerpo (...) y no nos contaminemos de la naturaleza suya, sino que nos purifiquemos de él hasta que la divinidad misma nos libere” (Platón, *Fedón*, 67a). Esto quiere decir que la vida de Sócrates ha sido armoniosa, en tanto que no se deja conducir por el frenesí de las pasiones, apetitos, deseos y –lo más relevante– no se rige por la opinión. Es así entonces que Foucault puede llegar a argumentar su hipótesis respecto a la frase final de Sócrates: el tributo a Asclepio solicitado por Sócrates es por haberse curado de la opinión, tanto él como sus discípulos –Critón, Cebes y Simmias, entre otros– a través del *logos*, el buen razonamiento.

El rechazo de Sócrates a la propuesta de fuga por parte de Critón tampoco es una alegoría a la muerte ni al suicidio. Por el contrario, Sócrates sostiene que “los dioses son los que cuidan de nosotros y que nosotros, los humanos, somos una posesión de los dioses” (Platón, *Fedón*, 62b). Con lo cual, al pertenecer a los dioses, el ser humano no puede quitarse la vida. En torno al tema del cuidado que tienen los dioses hacia la humanidad, Foucault (2017) nuevamente enfatiza sobre el sentido que le otorgaron los griegos a la palabra la *epiméleia*, sosteniendo que se trata de un término cuya connotación es positiva. En consecuencia, tampoco puede sostenerse que los ciudadanos atenienses eran prisioneros de los dioses, sino por el contrario las deidades los custodiaban, recibían de ellos su protección.

Otra referencia que remite Foucault (2017) respecto a la bondad de los dioses para con los humanos es la que también se hace alusión en el *Fedón*. En el diálogo, Sócrates interpela a sus discípulos sosteniendo que “al abandonaros a vosotros y a los amos de aquí, no lo llevo a mal ni me irrita, reflexionando en que tam-bién allí voy a

encontrar no menos que aquí, buenos amos y compañeros” (Platón, *Fedón*, 69d-e). Siendo “allí” el otro mundo, el “aquí”, la vida terrenal y los “amos” (*despotai*) los dioses. De este modo, Sócrates puede aceptar su muerte sin que ello signifique que su vida haya sido una enfermedad sino que por el contrario, ha realizado su cometido llevando adelante una vida filosófica plena y “no existe mal alguno para el hombre bueno, ni cuando vive ni después de muerto, y que los dioses no se desentienden de sus dificultades” (Platón, *Apología*, 41c-d). En consecuencia, sostener que la vida de Sócrates ha sido una enfermedad, siguiendo la hipótesis de Nietzsche, se vuelve inconducente.

Por otra parte, si Sócrates hubiese escapado —siguiendo el plan ideado por Critón— estaría al último momento de su vida abandonando la bondad, la virtud que lo ha caracterizado. La preocupación de Sócrates por el cultivo de la virtud se evidencia también respecto a sus propios hijos, al solicitarle a los jueces que los castiguen si no se llegaron a ocupar de la virtud⁶. Por tanto, escapar de la condena y transgredir la ley nunca puede ser una opción para Sócrates. Al mantener una concordancia entre su decir y su hacer, Sócrates ejerce la misión asignada por el dios Apolo, de modo que jamás podrá resignarse a corromper su alma huyendo de la condena.

La pregunta que se abre ahora es por qué Foucault decide hacer hincapié en la cuestión de las últimas palabras de Sócrates, la ofrenda a Asclepio. La respuesta está en el cuidado de sí (*epimeléia*) y su vínculo con la *parrhesía*. Sócrates se empeña con sus discípulos para que se ocupen de sí mismos, que trabajen sobre sí para no regirse por la opinión sino por la verdad. De allí que el decir veraz, que en la *parrhesía* es riesgo y coraje, es la forma de veridicción propia del discurso filosófico, que ya no puede situarse en la tribuna política. Así, cuidarse a sí mismo es acercarse a la verdad, al decir veraz *parrhesiástico*, siendo Sócrates aquel que ha inaugurado la *parrhesía* ética. De esta manera, Foucault puede conjeturar otra hipótesis aún más fuerte, al vincular a

⁶ Así en su defensa Sócrates ruega “cuando mis hijos sean mayores, atenienses, castigadlos causándoles las mismas molestias que yo a vosotros, si os parece que se preocupan del dinero o de otra cosa cualquiera antes que de la virtud” (Platón, *Apología*, 41e).

Sócrates, en tanto *parrhesiastés*, con el momento inaugural de la propia filosofía, diferenciándose de otras formas de veridicción:

La muerte de Sócrates funda en la realidad del pensamiento griego, y por ende en la historia occidental, la filosofía como forma de veridicción que no es ni la de la profecía, ni la de la sabiduría, ni la de la *tekhne*; una forma de veridicción característica, precisamente, del discurso filosófico y cuyo coraje debe ejercerse hasta la muerte como una prueba del alma que no puede tener su lugar en la tribuna política. (Foucault, 2017, p. 130).

Esta forma de veridicción es la *parrhesía* filosófica, el decir veraz que es riesgo y coraje. De esta manera, el discurso filosófico se centra en el *logos-aletheia*, ya no en miras al *nomos* de la *polis* sino al alma (*psykhé*) y con ésta, la vida (*bíos*). La investigadora Claudia Mársico, reflexiona sobre esta hipótesis de Foucault, vinculando la *parrhesía* con el inicio de la filosofía:

El origen de la filosofía como disciplina autónoma (...). La historia de la filosofía no es desde esta perspectiva [foucaultiana] 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. (Mársico, 2017, párr. 40-42).

La teoría platónica de la distinción entre el ámbito sensible y el ámbito inteligible –que parte de la base de la concepción socrática de la inmortalidad del alma– es entendida por Foucault como la inauguración de la metafísica en la filosofía occidental que abarca “la *psykhé*, el conocimiento de sí, el trabajo de purificación, el acceso al otro mundo” (Foucault, 2017, p. 350). Desde el cultivo de sí, el trabajo sobre uno mismo, se puede acceder al “otro mundo” donde procede el alma inmortal. Para acceder a la verdad hay que acceder al “otro mundo”, hay que recordar aquello que el alma conoce pero ha

olvidado al estar atrapada en el cuerpo mortal. En el *Laques*, el cuidado de sí hace alusión al cuidado en la manera de vivir y sobre este punto en Sócrates está la consideración de no seguir la vida de la mayoría sino seguir al *logos*, a la verdad. Este será el acceso a la vida *otra*, la vida regida por el bien y la verdad. La vida *otra* es la vida dada desde el cuidado de sí, a partir de la transformación. Una vida que no es de aislamiento sino que es con otros. La figura del otro es la alteridad siempre presente en el decir veraz de la *parrhesía* ética.

Conclusiones

Sócrates es un *parrhesiastés*, con él se inaugura la *parrhesía* ética. La interpelación al otro, el examen socrático, la búsqueda de la verdad, el despojo de la opinión, el cuidado de sí y de los otros, junto con el coraje de la verdad, conforman el denominado juego *parrhesiástico* socrático. Por buscar la verdad, Sócrates fue un *básanos*, en tanto piedra de toque capaz de distinguir el oro de otro material innoble. En su filosofía esto significa la separación de la verdad respecto a la *doxa*. Por otro lado, la cuestión del cuidado (*epiméleia*) nunca es en solitario, de allí que en la *parrhesía* ética esté presente el cuidado de uno mismo y de los otros que desde la ocupación de sí, habilita la transformación. En relación al coraje de decir la verdad, que es un ponerse en riesgo, no sólo estuvo presente en Sócrates sino también en sus interlocutores, como por ejemplo en Nicías y Laques, quienes se dejaron someter al examen socrático en pos de la verdad.

Se ha arribado también a precisiones en torno a la *parrhesía* y el precepto de Apolo. Sócrates tenía el deber encomendado por el dios que consistía en incentivar a los otros a que se ocupen de sí mismos y ello será siempre desde el decir veraz. Al investigarse a sí mismo, Sócrates descubre su propia ignorancia y por eso el oráculo lo señala como el más sabio. Ahora bien, su sabiduría no le significa apartarse del resto de la comunidad, por el contrario, mantiene continuamente un vínculo con sus discípulos.

Otra de las conclusiones en torno a la *parrhesía* y la transformación de los otros, se hace evidente con la segunda metáfora, bajo la cual Sócrates no sólo es un *básanos*, sino también un tábano. En su defensa ante sus acusadores, Sócrates se presenta a sí mismo como un tábano, cuya misión es interpelar a los otros constantemente. El filósofo ateniense despabila a sus discípulos para que persigan la verdad. De allí que ambas metáforas –*básanos* y tábano– señalan a Sócrates como aquel que procura la transformación de los otros. No sólo se investiga a sí mismo, sino que procura que los otros se ocupen de sí mismos, para que puedan transformarse, por ello la *parrhesía* socrática nunca es ejercida en solitario.

A su vez, se vuelve a pensar el precepto de Apolo, pero ahora en torno a las últimas palabras de Sócrates, por estar vinculadas con la *parrhesía*. Pese a que no hay consenso respecto al significado de la última frase que Sócrates le dirige a Critón, se ha acompañado la conjetura de Foucault. La frase cobra sentido a partir de que la misión socrática se cumplió, ha habido un desprendimiento de la *doxa* en favor de la verdad. De lo que se trata es de agradecer al dios Asclepio por haberse curado de la *doxa*, por haber podido seguir al *logos*. En *Fedón* (118a7), Sócrates habla en plural, afirmando que “le debemos un gallo a Asclepio” (τῷ Ἀσκληπίῳ ὀφείλομεν ἄλεκτρύονα) porque no sólo él sino también sus discípulos se han curado de la opinión falsa. Nuevamente ha habido una referencia a la transformación de uno mismo y de los otros: la cura ha sido el decir veraz, la *parrhesía*.

Por otra parte, el cuidado de uno mismo no admite el suicidio y es por eso que la aceptación de la condena por parte de Sócrates no es una alegoría a la muerte. No es admisible para Sócrates escapar de la pena impuesta, por el contrario, se trata de honrar los deberes que tiene todo ciudadano ateniense y sobre todo, regirse por la virtud que él mismo predica en su filosofía. De este modo, el sentido de la *epiméleia* estará presente en sus últimas palabras ya que el cuidado de sí involucra una vida recta, que sigue al *logos* y no a la *doxa*. Hasta el final de su vida Sócrates es coherente con su filosofía, sigue interpelando a los otros para que se ocupen de sí mismos. Por todo ello, finalmente se puede comprender porque Foucault ha sostenido en su último curso en el

Collège la hipótesis más fuerte en torno a la figura de Sócrates, en tanto aquel que ha inaugurado la *parrhesía* ética, el decir veraz propio de la filosofía. Con la filosofía socrática se abre camino a la verdad desde la *parrhesía* ética, se tiene el acceso a la verdad del “otro mundo” que habilita en el mundo terrenal la vida *otra*, una vida transformada, una vida propiamente filosófica.

Referencias bibliográficas

- Bieda, Esteban (2020). «Le debemos un gallo a Asclepio». El canto político del cisne socrático. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, (80), pp. 125-138.
- Borda-Malo Echeverri, Santiago (2021). El coraje de la verdad en el último Michel Foucault: su “otro modo” y su “vida otra” (1981-1984). *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 42 (124). pp. 130-166.
- Cabrera, Marcelo (2003). El último Sócrates de Foucault. En *El último Foucault*. (1era ed., pp. 17-38). Sudamericana.
- Camargo, Ricardo (2022). Parrhesía. El lugar del “decir veraz” en el juego democrático. *Ideas y Valores*, 71 (178). pp. 35-54.
- Dionicio, Milton Fernando y Delgado Rubio, Edgar (2020). La epimeleia y la parrhesía: un estilo de existencia, un decir verdadero. Resistencia y ejercicio de la libertad en nuestra actualidad. *Tópicos, Revista de Filosofía* (59), pp. 195-217.
- Foucault, Michel (2004). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. (Fernando Fuentes Megías. Trad.). Paidós.
- Foucault, Michel (2019). *Discourse & truth and parrēsia*. Henri-Paul Fruchaud & Daniele Lorenzini (Eds.), Frederic Gros (Introduction), Nancy Luxon (English edition). The University of Chicago Press.
- Foucault, Michel (2017). *El coraje de la verdad: El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France 1983-1984*. (Horacio Pons, Trad.) Fondo de Cultura Económica.

- Mársico, Claudia (2017). La noción de parrhesía en M. Foucault a la luz de los estudios sobre las filosofías del círculo socrático. *Aufklärung: Revista de Filosofía*, 4 (3).
- Nietzsche, Friedrich (1985). Libro Cuarto. Sanctus Januarius. En *La ciencia jovial. La gaya scienza* (pp. 159-201). (José Jara, Trad.). Monte Ávila Editores.
- Platón (1985). Apología de Sócrates y Laques. En *Diálogos I: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias menor, Hippias mayor, Laques, Protágoras* (pp. 149-186 y pp. 450-485). Introducción general por Emilio Lledó Íñigo. (J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo, C. García Gual, Trads.). Gredos. Trabajo original publicado en el siglo IV a.C.
- Platón (1986). Fedón. Banquete. En *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro* (pp. 7-142 y pp. 143-287). (Carlos García Gual, Trad.). Gredos. Trabajo original publicado en el siglo IV a.C.
- Raffin, Marcelo (2017). La interpretación foucaultiana de la figura de Sócrates en la producción de la parrhesía. *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, (2), pp. 49-65.
- Sferco, Senda (2011). El imaginario del tiempo en el pensamiento antiguo. En H. F. Bauza (Comp.) *El mito desde la teoría del imaginaire* (pp. 107-126). Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.
- .