

Parrhesia: Entre ley y filosofía*

Víctor Hugo Vásquez Gómez¹
Universidad del Valle

Recibido: noviembre 21 de 2013 - Revisado: mayo 01 de 2014 - Aceptado: junio 14 de 2014

Referencia para citar este artículo: Vásquez-Gómez, V. H. (2014). *Parrhesia: Entre ley y filosofía*. *Revista Científica Guillermo de Ockham*, 12(1), 65-75

Resumen

Uno de los conceptos clave de la democracia griega es *parrhesia* (παρρησία): *decirlo todo; hablar franco; libertad de palabra; decir verdad*. Normalmente, su óptimo ejercicio se ha asumido como un principio capaz de conservar dicha forma de gobierno en la medida en que, ante una decisión difícil y crucial (económica, bélica o social), señala siempre una verdad, un consejo positivo a la ciudad que es respetado por todos. En esa dirección, el *parrhesiastés*, al ocupar el papel del que dice todo, debe ser alguien lo suficientemente recto y ejemplar como para hacerse considerar: es el ciudadano íntegro comprometido con el bienestar de la *polis*. Sin embargo, la *parrhesia* no se limita a ese ámbito de acción ni es exclusiva del ciudadano. En este estudio se analizan esos otros lugares: el preconstitucional (como condición de posibilidad para los *nomoi* de Solón ya en el siglo VI a. C.) y el filosófico (en su identidad con el *êthos* virtuoso y libre); ello con el propósito de sostener la idea según la cual la *parrhesia* llega a convertirse en la manifestación excelsa y paroxística de la autonomía y la libertad del filósofo en la época helenística, especialmente con los filósofos cínicos.

Palabras clave: *Parrhesia, isegoría, nomos, êthos, cinismo.*

Parrhesia: Between law and philosophy

Abstract

One of the key concepts of Greek democracy is *parrhesia* (παρρησία): *to say everything, to speak frankly, to have freedom of speech, to tell the truth*. Its optimal exercise has usually been assumed as a principle capable of preserving democracy. Before a difficult and crucial (economic, military, or social) moment, one must always maintain the truth and give positive advice that is respected by all to the city. In this way, the *parrhesiastes*, when occupying the role of a truth teller, should be straight enough to be considered exemplary: an upstanding citizen committed to the welfare of the polis. However, *Parrhesia* is not limited to that scope nor is it exclusive of citizens. This paper discusses these other areas: the pre-constitutional (as a condition of possibility for the prefectures of Solon already existent in the sixth century BC) and the philosophical (in its identity with the virtuous and free *êthos*), so as to defend the idea that *parrhesia* is the sublime and paroxysmal manifestation of the autonomy and freedom of the philosopher in the Hellenistic period, especially with the Cynic philosophers.

Keywords: *Parrhesia, isegoría, nomos, êthos, cynicism.*

* Este artículo es producto del proyecto de investigación *La parrhesia cínica como experiencia de la libertad*.

1. Licenciado en Filosofía de la Universidad del Valle. Asistente de docencia de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Valle. La correspondencia sobre este artículo debe ser dirigida a la Calle 8 No. 14-42 B/ La Cabaña. Código postal 763560 (Florida, Valle del Cauca). E-mail: hugofilo11@hotmail.com

Exordio

En su influyente ensayo *Libertad y civilización entre los griegos*, Festugière (1972) delimita cuatro conceptos fundamentales de la democracia antigua: *ισονομία* (igualdad ante la ley), *ισεγορία* (igual derecho a la palabra), *λευπερία* (libertad) y *παρρησία*² (decirlo todo, libertad de palabra). Nos enseña que para el hombre griego libertad y bienestar pasan por la obediencia voluntaria a la ley: ella le garantiza tomar la palabra y vivir según su propio deseo. Esta “obediencia” es consciente y por lo mismo, se ha de ser responsable con ella. El suceso que narra Esquilo, según refiere este autor, sobre las intenciones del rey Jerjes de invadir Grecia resulta, a manera de preámbulo, representativo.

Isonomía, *isegoría*, *eleutheros bios* y *parrhesia* son conceptos necesarios que se articulan entre sí y están demarcados por lo legal. Sin embargo, la *parrhesia* no está limitada o confinada a lo político, sino que es anterior y tiene la capacidad incluso de ir más allá de la ley.

En el contexto democrático, el ejercicio de la *parrhesia* se asume normalmente como un principio capaz de conservar dicha forma de gobierno en la medida en que, ante una decisión difícil y crucial (económica, bélica o social), señala siempre una verdad, un consejo positivo a la ciudad que es respetado por todos. En esa dirección, el *parrhesiastés*, al ser el responsable del decir veraz, debe ser alguien lo suficientemente recto y ejemplar como para hacerse considerar: es el ciudadano íntegro comprometido con el bienestar de la *polis*. Sin embargo, la *parrhesia* no se limita a este único ámbito de acción. Su versatilidad radica en la afinidad con el *êthos*, excede lo político hasta complejizarse y magnificarse en la experiencia de la libertad del filósofo.

La *parrhesia* se constituye en dos ámbitos precisos y cruciales: la política y la ética. Promueve y acompaña la “legalidad” al tiempo que se circunscribe en el *êthos*: “ese lugar que se porta en sí mismo”, además se constituye

como el rasgo esencial del hombre magnánimo (Aristóteles, 1985).

Esta investigación busca destacar dos formas generales en que se manifiesta la *parrhesia*: la primera, como antecedente y sustento del *nómos* democrático y la segunda, como principio presente en el *êthos* del filósofo. El propósito de este estudio es explorar e interpretar la *parrhesia*, a partir de una escuela filosófica en particular (el cinismo) como piedra angular de la libertad.

¿Parrhesia antes de la democracia?

En sus inicios, un marco institucional hubo de impregnar la *parrhesia* de un talante normativo, pues era una obligación del ciudadano decir libremente la verdad sobre lo que acontecía públicamente. En otros términos, es frecuente hallarla en el seno de la democracia ateniense del siglo V a. C., y tal es su envergadura que llega a convertirse en asunto de interés para la literatura,³ la oratoria⁴ y la filosofía.⁵ Esta “normatividad” no es, sin embargo, formal; es decir, inscrita en la politeia como una ley, sino que se trata de un privilegio y un deber “no escrito” consagrado como algo fundamental para la vida social de la *polis*. “No escrito”, pero sí pensado, representado (con anterioridad a su normatividad) en la actitud del hombre.

Siendo tal la estructura de la Constitución y como la mayoría era esclava de una minoría, el pueblo se levantó en armas contra los nobles. Como la sublevación era violenta y los enfrentamientos mutuos durasen mucho tiempo, eligieron de común acuerdo a Solón como árbitro y arconte, y le encomendaron la Constitución a él que había compuesto el poema elegíaco cuyo comienzo es: “Lo sé, y dentro de mi pecho las/penas me agobian/al ver la tierra más vieja de Jonia/asesinada” (Aristóteles, 1984, pp. 2-3).

Aquí tenemos una primera justificación respecto al papel prelegal de la *parrhesia*, esto es, que aquello que funda la legalidad (en el sentido de leyes *-nomoi-* humanas) es un “pacto” entre hombres que por una u otra razón están

- Como palabra, el significado nominal de *parrhesia* es dado a partir su raíz “pan” (todo) y “rema” (lo que se dice), esto es, “decir todo cuanto se tiene en mente”. Según H. Liddell y R. Scott (1968, p. 1344), el término “παρρησία” denota “frankness” (franqueza) y “freedom of speech” (libertad de palabra); también comporta una cuestión de *licence* (licencia) y además una *freedom of action* (libertad de acción).
- En la literatura, tenemos dos obras de Eurípides (Ion, 672; Hipólito, 422.) con un uso clásico de la *parrhesia* basadas en el lugar del ciudadano y su relación con las leyes de la ciudad. Para un estudio más detallado de la *parrhesia* en la tragedia véase Foucault (2004).
- En oratoria: Cf. Isócrates. Discursos (VII-VIII). Traducción de Juan Manuel Guzmán Hermida, Planeta DeAgostini, Madrid, 1996; Tucídides. *Historia de la guerra del Peloponeso* (Tomo I-II). Madrid, Gredos, 2000; Demóstenes. *Las Filípicas. Sobre la corona*. Traducción de Antonio López Eire, Cátedra, Madrid, 1998. En estas obras hallamos múltiples alusiones al hablar franco y se puede observar una práctica positiva y otra negativa de la *parrhesia*. Estos autores son equiparables igualmente en lo que concierne a la intención de procurar un cambio positivo en la *polis* democrática de su tiempo.
- En la filosofía, se destacan en Platón dos momentos de crítica hacia la *parrhesia* democrática: 1.) en *República*, 557b y 2.) en Fedro (240e); y una representación positiva en *Carta VII*. De vital importancia para nuestro estudio es el funcionamiento del mecanismo *parrhesiástico* en la *Apología de Sócrates*, texto comentaremos más adelante. En Aristóteles se encuentra la *parrhesia* en E.N. 1124b 29ss; Ret. 1382b 20. La primera referida como virtud propia del hombre magnánimo y la segunda referida a su papel como figura retórica. A partir de la segunda mitad del siglo IV a. C. la *parrhesia* se concentra esencialmente en las escuelas helenísticas: cinismo, estoicismo y epicureísmo. Aquí adquiere diversas tonalidades.

en una relación agónica y violenta. En rigor, puede haber “pacto” en la medida en que exista una disposición al diálogo franco y abierto, es decir, en cuanto haya disposición de escuchar al otro.

Así nace de hecho –según refiere Aristóteles– la primera Constitución democrática entre los griegos. El estagirita nos enseña que en aquellos tiempos, ricos y pobres se instauran en un proceso bélico que hubo de ser contrarrestado por la elección “en común” de un hombre: Solón. Hay aquí un aspecto importante que da lugar a esa suerte de contrato social o pacto civil: ponerse de acuerdo implica una cierta confianza o voluntad en la palabra y se espera que esa confianza se materialice en resultados, que el pacto constituya en lo posible la igualdad política; y en la medida en que haya *isegoría* y en tanto que existan dos categorías civiles en discusión, es necesaria la *parrhesia* en su doble acepción de libertad de palabra y decir veraz.

¿Qué es la *isegoría*? El derecho a hablar, el derecho estatutario a hablar. Es el hecho de que, en función de la constitución de la ciudad (su *politeia*), cada uno tenga derecho a emitir su opinión, sea, una vez más, para defenderse ante los tribunales, sea por el voto, sea eventualmente al tomar la palabra. “[...] La *isegoría* se limita a definir el marco constitucional e institucional donde la *parrhesia* va a actuar como actividad libre y, en consecuencia, valerosa de algunos que dan un paso al frente” (Foucault, 2009, p. 169).

El riesgo que asume el hombre material y políticamente en desventaja, no libre, se hace efectivo en su libertad de palabra y por su lado, el individuo acaudalado debe asumir que el pacto representa algún tipo de verdad y seguridad. Ante este proceso Solón es un intermediario, incluso un resultado del compromiso inicial entre los hombres en pugna y la *parrhesia* sería un aspecto anterior a la legislación, piedra angular de la sociedad. En síntesis, el nacimiento de las leyes democráticas en manos de Solón necesitó antes que nada la acción de agrupar, evaluar, los deseos de libertad, seguridad y la satisfacción de cierto número de necesidades entre quienes estaban en conflicto.

Si los pobres quieren alcanzar la libertad, quiero decir la libertad en sentido estricto, si quieren ser libres en sus personas, en sus cuerpos, les es preciso agruparse, unirse, a fin de compensar por medio del número el estado de inferioridad en que los colocan individualmente su nacimiento y su pobreza (Festugière, 1972, p. 10).

Por lo tanto, tendríamos aquí una *parrhesia* como condición de posibilidad (más acá) de las leyes democráticas en lo que toca a su origen. De hecho, ante cualquier amenaza de dicho compromiso político, la *parrhesia* se erige en protectora. Esto es lo que se revela, en parte, en el encuentro entre Pisístrato y el campesino del Himeto que Aristóteles cita en la *Constitución de los atenienses* en el temprano contexto de la democracia después de Solón.

Por esto estableció los jueces por *demós*, y él mismo salía muchas veces al campo para vigilar y para conciliar a los que estaban en discordia, con el fin de que no por bajar a la ciudad descuidasen sus trabajos. Cuando Pisístrato hizo una de estas salidas, dicen que le sucedió aquello con el que labraba el Himeto en el sitio después llamado “lugar inmune”.

Pues vio a uno que estaba cavando y labrando en un puro pedregal, y con admiración mandó a su esclavo a preguntar qué se criaba en el lugar; y él dijo: «males y dolores, y de estos males y dolores Pisístrato ha de cobrar el diezmo». El hombre había respondido sin saber nada; mas Pisístrato, con agrado por la libertad con que había hablado [*parrhesia*] y por su diligencia, le hizo exento de todo tributo (Aristóteles, 1984, pp. 5-6).

Se trata del ciudadano humilde que usa la *parrhesia* de manera desinhibida (y con un sarcasmo ingenuo) frente al gobernante, cuyas resonancias las encontraremos luego en Platón y en Diógenes el cínico.⁶ La informalidad de la escena es también la informalidad positiva del “gesto parrhesiástico” que diagnostica la injusticia de la vida social y con el cual se genera una inversión que pasaría del estado de desventaja de la condición de siervo hacia su ulterior inmunización sociopolítica.

De otra parte, se puede ir un poco más atrás en el tiempo para hallar una segunda justificación en favor de la prelegalidad del hablar franco. Pues aunque la palabra *parrhesia* por sí misma aparezca por vez primera en Eurípides en el siglo V a. C., es posible sugerir su presencia en el universo homérico: En la actitud de Tersites cuando enfrenta a Agamenón y asume un papel que no está autorizado a ejercer ni por nacimiento ni por riqueza ni por ley, sino por el *éthos*, el impulso interior que brota de su carácter, de su inconformidad frente al basileus despotas.

¡Atrida! ¿De qué te quejas o de qué careces? Tus tiendas están repletas de bronce y en ellas tienes muchas y escogidas mujeres que los aqueos te ofrecemos antes que a nadie cuando tomamos alguna ciudad. ¿Necesitas, acaso, el oro que algunos

6. Sobre el encuentro entre Platón y Dión, Cf. *Cartas IV y VII*. Plutarco lo confirma en *Moralia I (Cómo distinguir a un adúlador de un amigo)*, p. 248. Sobre los encuentros entre Diógenes, Filipo y Alejandro, Cf. Laercio, Diógenes. Libro VI.

de los teucros, domadores de caballos, te traigan de Ilión para redimir al hijo que yo u otro aqueo haya hecho prisionero? ¿O, por ventura, una joven con quien te junte el amor y que tú solo poseas? No es justo que siendo el caudillo, ocasiones tantos males a los aqueos. ¡Oh cobardes, hombres sin dignidad, aqueas más bien que aqueos! (Homero, 2002, p. 225).

Visto así, la *parrhesia* estaría “más acá” de la legalidad, presente en el mundo mítico-heroico y funciona de manera muy positiva. Pese a que Tersites es luego amonestado, el hecho no es menos revelador en lo que toca al estatus desafiante y ejemplar del hombre que lo dice todo. Foucault (2009) menciona un aspecto central en la práctica de la *parrhesia*: el riesgo, el valor o el coraje de quien, creyendo decir la verdad, se expone al tirano o al poderoso; esta es una de las formas del juego parrhesiástico como imprecación del débil respecto de la injusticia del fuerte.

El pobre, el desventurado, el débil, aquel que tiene sus lágrimas

[...], el impotente, cuando es víctima de una injusticia, ¿qué puede hacer? Puede hacer una sola cosa: volverse contra el poderoso. Y públicamente, delante de todos, a la luz del día, frente a esa luz que los ilumina, se dirige a él y le dice cuál ha sido su injusticia. Y en ese discurso de la injusticia proclamado por el débil contra el poderoso, hay a la vez cierta manera de destacar su propio derecho y, también, una manera de desafiar al todopoderoso y, de algún modo, hacerlo enfrentarse con la verdad de su injusticia. [...] El débil, víctima de la opresión del fuerte, debe hablar con *parrhesia* (Foucault, 2009, p. 147).

Las palabras que le presta Homero a su personaje Tersites en la *Iliada* van mucho más allá de un mero arrojamiento sentimental o de una manifestación de malestar irracional elocuente. Esas palabras, que se inscriben de manera precisa en un contexto conflictivo marcado por la guerra (*πλεμωο*), resultan ser a todas luces francas. Es muy probable que Agamenón no comporte ciertamente el ideal del rey prudente y bondadoso. Más todavía: si el término *parrhesia* ha de entenderse estrictamente como un “decirlo todo”, entonces el caso de Tersites es un anunciante—cuando no un presagio—de lo que en el siglo V a. C. llegará a constituirse en rigor, como “libertad de palabra”. En esta dirección, se reitera, Tersites también lo “dice todo” y pese a la brevedad de su intervención en la Guerra de Troya, se concibe como una suerte de precursor: una figura germinal (literaria) de la actitud *parrhesiástica*.

Este ejemplo bien podría ser cuestionado desde la perspectiva histórica, pues una cosa es el mundo arcaico y otra el mundo clásico griego. Plutarco habría recurrido a una interpretación semejante en su texto *Cómo distinguir*

a un adulator de un amigo cuando hace un tratamiento de la *parrhesia* de Odiseo en relación al cinismo. Los puntos centrales de su mención son: la *parrhesia* es aquello que permite distinguir al adulator del amigo y la *parrhesia* asumida como algo amistoso y honroso y no producto del reproche:

Agamenón, sin embargo, no pudo sufrir a Aquiles que parecía que le hablaba con franqueza moderadamente, pero ante Odiseo que le atacaba duramente y le decía: “Cruel, ojalá tuvieras el mando/de otro ejército odioso” cede y lo soporta, vencido por la solicitud y sensatez de sus palabras. [...] En efecto, el mismo Aquiles, aunque no era “blando de corazón, ni de ánimo apacible”, sino “un hombre cruel y dispuesto a culpar al inocente”, en silencio permite a Patroclo que le acuse de muchas cosas, como estas: “implacable, ciertamente, no fue tu padre el caballero Peleo/ni tu madre Tetis. A ti te engendró el glauco mar/y las rocas escarpadas, pues tienes un corazón duro” (Plutarco, 2008, pp. 66-67).

En realidad, la *parrhesia* es una categoría transhistórica; no como algo necesariamente normativo, sino como una actitud del hombre que tiene el valor de decir lo correcto, lo verdadero. Con Plutarco, deja de ser extraño acudir a este tipo de ejemplos “ahistóricos” y justifica, de hecho, su dinamismo. En este contexto, la libertad de palabra se vincula con la oportunidad y la actitud del débil respecto al fuerte, del amigo frente al amigo.

Para afianzar la interpretación de una *parrhesia* anterior a toda legalidad, se debe señalar que para el *nomos* democrático, para la *politeia*, la *parrhesia* no puede exceder su compromiso con la *polis*. Es decir, ella no puede estar “más allá” del *nomos* en virtud de que funciona como una convención, por más mínima que sea su aceptación y dificultosa su práctica. En efecto, ella contribuye a “configurar” la ley al tiempo que la mantiene. Es convención por cuanto se sabe que por *isegoría* todos los ciudadanos tienen la potestad y el deber de efectuar la *parrhesia*, pero en la realidad unos pocos se destacan y se atreven por su óptima práctica en las instituciones políticas.

En la *parrhesia* democrática—en la que uno habla en la asamblea, a la *ecclesia*—debe ser ciudadano; de hecho, uno debe estar entre los mejores ciudadanos, y poseer esas específicas cualidades personales, morales y sociales que garantizan el privilegio de hablar (Foucault 2004, pp. 44-45).

Como estos hombres de *parrhesia* comportan ciertas cualidades sociales y morales, se espera que sean ellos quienes mantengan el bienestar de la *polis* con sus consejos. La importancia de la *parrhesia* estriba, además, para la vida

pública, en su cualidad de autocrítica, cosa que hace de ella un elemento interno y regulador de la civilidad. A menudo aquel que ejerce la libertad de palabra se expone a la censura de la *koinonía*, pues precisamente dice cosas que no la agradan. Es necesario, entonces, que se diga eso que es verdad, que se corra el riesgo; de otra manera el régimen político se corroe. Este aspecto permitió a la sociedad griega autocriticarse y regularse a sí misma.

No obstante, el *parrhesiastés* arriesga su privilegio de hablar libremente cuando revela una verdad que amenaza a la mayoría, pues era una situación jurídica bien conocida que los líderes atenienses fueran exiliados porque proponían algo que era combatido por la mayoría, o incluso porque la asamblea pensaba que la fuerte influencia de ciertos líderes limitaba su propia libertad (Foucault, 2004, p. 45).

Así se hace posible un diagnóstico de todo aquello que enferma a la *polis*, dado que la libertad de palabra no es mera opinión injustificada, sino que, al provenir de un individuo ejemplar, está más cerca de la verdad. La confrontación, la aceptación de la *parrhesia*, mantiene la *politeia*, razón por la cual es menester que políticamente ni desaparezca ni se inscriba en otros ámbitos por fuera de lo colectivo. Por lo tanto, ella se constituye como una línea maestra para la democracia, pero igualmente como una actitud ética y personal característica del buen ciudadano. En suma, es un antecedente, “un principio”, y también el sustento del *nómos* democrático. En lo que sigue, examino más puntualmente su función política e institucional.

El papel de la *parrhesia* en la política

Hasta el momento se ha intentado esclarecer que la *parrhesia* no está normativamente circunscrita en la democracia, sino que obtiene su valor en cuanto se establece como un principio de civilidad atravesado por una determinada actitud. Ahora, se mostrará cómo actúa la *parrhesia* en un entorno legal y cívico como el de Atenas en el siglo V a. C. y primera mitad del IV a. C. y se exaltará la *isegoría*: esa estructura político-administrativa necesaria para su ejercicio.

En el ámbito democrático, la *parrhesia* puede entenderse como una forma de libertad de palabra a través de la cual el ciudadano –el *demos*– expresa sin obstáculos la verdad respecto a las vicisitudes del régimen y sus leyes. La palabra se acuña por primera vez en la literatura trágica del siglo V. Efectivamente, en Eurípides (2004) la *parrhesia* constituye un problema complejo: “pues persigue la cuestión: ¿quién tiene el derecho, el deber y el valor de decir la verdad?” (Foucault 2004, p. 53).

Aquí, el privilegio de la *parrhesia* es lo que justifica que el *Ion* de Eurípides desee con toda su alma saber quién es su madre y lo hace porque no puede ejercer tal principio como un hijo bastardo; es necesario que padre y madre sean igualmente ciudadanos para tener este derecho y realizar su deseo civil. Con *isonomía*, *isegoría* y *parrhesia* *Ion* podrá llegar a ser alguien destacado y de valía para la ciudad (ejercer su *dynasteia*), sobre todo si sus consejos son aceptados y reconocidos como francos y útiles. Desde esta perspectiva, la *politeia* de Atenas declara las condiciones para ser ciudadano (ser *autokthonon*; hablar la *dialektiké koiné*; que padre y madre sean ciudadanos; participar de los cultos religiosos, etc.) pues se entiende que con estos rasgos distintivos se puede practicar el principio del decir veraz: quien no sea ciudadano tendrá la *boca encadenada*.

Ion: ¡Ojalá mi madre sea una mujer de Atenas! Así tendré de mi madre libertad para hablar [*parrhesia*]. Pues si un extranjero da en una población no mezclada, por más que sea ciudadano según la ley, tendrá la boca encadenada y carecerá de libertad para expresarse [*parrhesia*] (Eurípides 2004, pp. 670-675).

El punto aquí es que la *parrhesia* en calidad de libertad de palabra, es un bien capital para quien es ciudadano auténtico, pero no se trata de una ley como tal. Apparentemente, estamos frente a una paradoja: lo usual es usarla en el contexto de la legalidad político-social (en el ágora, en las asambleas, etc.), pero está, por así decirlo, fuera de la ley. En otras palabras, si pudiéramos decir que la *parrhesia* es un *nomos*, sería claramente en su sentido de *doxa* aceptada por una colectividad, pero no como ley (Calvo, 1986).

Ahora bien, esta “limitación jurídica” de la *parrhesia* es compensada por el derecho de *isegoría* en cuanto este funciona como estructura político-administrativa para su práctica. Con todo, pese a que la *isegoría* implica el igual derecho a hablar en el marco de la *polis* y que por lo mismo no hay aquí restricción alguna de la palabra, ella no es condición suficiente para que lo que se diga sea realmente verdadero y beneficioso. La prueba fehaciente de que lo que se expresa es verdad la indica tanto la cualidad del hablante como la pertinencia y justicia de lo dicho.

Conviene tener presente que en este momento histórico el interés por la expresión, o mejor aún, por la técnica del discurso se eleva considerablemente. Se llega a apreciar el valor de la palabra y “su buen uso” porque es necesaria en lo que respecta a la participación activa del ciudadano, tanto en la asamblea como en el ágora: “Esto quiere decir también que a todo el mundo le interesaba saber defender una causa, y que era necesario defenderla ante un público

numeroso y ser capaz de convencerlo” (de Romilly 1997, p. 95). Frente al pueblo y a los magistrados, se debe tener la capacidad de persuadir. Según esto, no puede pensarse la democracia griega como un régimen que restringe la palabra a sus individuos; por el contrario, es menester que todos la tengan a su disposición para manifestar la libre opinión en relación con el bien de la ciudad. En consecuencia, no es extraño que el poderío que brinda la versatilidad en la expresión —sea esta aduladora o franca— permita el éxito y el reconocimiento de muchos. El punto estriba en que, independientemente de la habilidad con que se use el discurso ante un auditorio o un particular, la cuestión final es si se dice o no la verdad y si la ciudad obtiene un consejo favorable.

Habéis hecho que los oradores pongan su cuidado y pensamiento no en tratar lo conveniente para la ciudad, sino en cómo pronunciarán discursos que os agraden. [...] Yo sé que es difícil oponerse a vuestro pensamiento, y que, aunque estemos en una democracia, no existe libertad de expresión [παρηγορία] salvo aquí, para los insensatos que no piensan en vosotros y, en el teatro, para los autores de comedias. [...] A pesar de que las cosas están así, no renunciaré a mi proyecto. He venido no para agradaros ni para pretender vuestro voto, sino para declarar lo que sé, en primer lugar, sobre lo que los pritanes proponen [la guerra] y después, sobre otros asuntos de la ciudad (Isócrates, 1996, pp. 5-14).

Aquí, Isócrates, en su calidad de ciudadano griego y hombre destacado en la política, puede pronunciar los discursos (*isegoría*) bajo el amparo del derecho constitucional, pero no escatima esfuerzos en señalar lo que considera de bien para todos ni se abstiene de criticar a quienes aconsejan la guerra. Se debe reconocer que Isócrates es un orador versado en el arte de la retórica pero se distingue [de esos otros oradores que agradan al pueblo (adulando)], diciendo la verdad (*parrhesia*) y dando lo mejor para la ciudad, a pesar de ser consciente de la dificultad que implica cambiar las maneras de pensar (*pistis*). En este ámbito, la verdad no se entiende en un sentido metafísico, sino que remite a la realidad de los hechos; es decir, expresar lo que acontece de manera empírica o fáctica a nivel político y moral.

Es evidente que la *parrhesia* (en su limitación jurídica) utiliza como vehículo la *isegoría*, pero en contraprestación gracias a aquella esta prospera, se hace más fuerte y solidifica al mismo tiempo la democracia. La *parrhesia* es aquí lo que mantiene la democracia. De hecho, todos los *polites* pueden hablar y deliberar, pero unos pocos dirán exactamente la verdad, es decir, pocos efectuarán el monopolio de la *parrhesia* tan necesario por su capacidad de diagnosticar e invitar a actuar en oposición con lo

que debilita la *polis*: el interés particular, la mentira y los consejos inconsecuentes. Podría decirse, en síntesis, que *isegoría-parrhesia* son nociones distintas pero complementarias y sumamente necesarias para el funcionamiento de este régimen político.

Se corrobora lo anterior recurriendo a Tucídides (1990), cuando recuerda el preámbulo del discurso de Pericles en torno a la guerra del Peloponeso usando las siguientes palabras:

Los atenienses convocaron la asamblea (*ekklesian*) y pudieron expresar su opinión [*isegoría*]. Muchos concurrentes tomaron la palabra y las opiniones se dividieron: unos creían que la guerra era inevitable, otros, que no había que hacer del decreto un obstáculo a la paz. [...] Por fin Pericles, hijo de Jantipo, se encaminó hacia la tribuna. Era por entonces el hombre más influyente de Atenas, el más diestro en la palabra y en la acción. Éstos son los consejos que dio a los atenienses (Foucault, 2009, p. 185).

La cita gustaría bastante a Foucault, al punto de tomar este pasaje como ejemplo de lo que él llama: “vértice de la *politeia* en el juego de la *parrhesia*” (Foucault, 2009, p. 185). Se trata de una utilización positiva del decir veraz, tanto en lo que respecta a las óptimas condiciones políticas para su ejercicio, como del criterio de verdad que asumen los oyentes respecto a las palabras de Pericles: “Era el hombre más influyente de Atenas, el más diestro en la palabra y la acción...” Efectivamente, Pericles es un hombre de *parrhesia* que asume un riesgo al manifestar su consejo a la ciudad porque, desde luego, puede ser objetado, reprochado y ganarse enemistades. Respeta el pacto *parrhesiástico* con la *politeia* al tiempo que resalta la *isegoría*, esto es, el derecho que por *isonomía* todos tienen: hablar y expresarse ante la *pólis*. Añade Foucault (2009), que en este caso el buen ejercicio de la *parrhesia* es constitutivo del “ascendiente” (*dynasteia*) de quien gobierna, puesto que emite una verdad con la cual todos se identifican y reconocen como bienhechora, logrando asimismo mantenerse como primer hombre de la *koinonía*. Por tanto, Pericles respeta primero el derecho de la comunidad, luego emite su juicio *parrhesiástico* porque se sabe igualmente amparado por el esquema de la *isegoría*.

En este orden de ideas, resultan notables las manifestaciones de *isegoría* y *parrhesia* en los textos de Demóstenes, especialmente en su *Tercera Filípica* (IX, 97-120). Frente al pueblo de Atenas, Demóstenes pronuncia este discurso contra Filipo, quien luego de haber pactado de palabra una paz transitoria, continúa asolando a los griegos y causando indignación. Demóstenes se dirige ante la Asamblea en términos de crítica y reafirma su voluntad de *parrhesia*:

Y tales modalidades de actuación política son las habituales para vosotros y, por otro lado, las causantes de vuestras calamidades. Por eso os pido, varones atenienses, que si algo de lo que es verdad os lo digo con franqueza [*parrhesia*], no se dé lugar por ello a ningún enojo contra mí por vuestra parte. Pues reflexionad de esta manera: vosotros en los demás asuntos estimáis que la libertad de palabra [*parrhesia*] debe ser tan igualitaria para todos los que habitan la ciudad, que hasta a los extranjeros y a los esclavos los habéis hecho partícipes de ella, y pueden verse entre vosotros muchos criados que dicen lo que quieren con mayor libertad que quienes son ciudadanos en algunas de las demás ciudades; en cambio la habéis desterrado completamente de las deliberaciones políticas. Luego, como consecuencia de esto os sucede que en las asambleas estáis entregados a la molición y os dejáis adular prestando oído a todo lo que vaya enderezado a daros gusto, mientras que en la gestión de los asuntos y en medio de los acontecimientos os veis envueltos ya en los peligros más extremos. Pues bien, si también ahora os encontráis en esa disposición, no tengo nada que decir; pero si vais a estar dispuestos a escuchar lo que os conviene, dando de lado a la adulación, estoy dispuesto a hablar (Demóstenes, 1998, pp. 3-4).

Este pasaje, lleno de sugestivas sugerencias sobre la materia, puede dividirse en cuatro grandes secciones: 1.) Crítica al ciudadano que ignora lo mejor para sí y que tiene en vilo a la ciudad por sus malas decisiones políticas; 2.) Enunciación expresa de voluntad *parrhesiástica* (Demóstenes) ante la ciudad y reiteración del riesgo; 3.) Referencia y crítica a la mala administración de la *isegoría* y en consecuencia de la *parrhesia* (denuncia su devaluación); 4.) Diagnóstico de la mala política en relación con la adulación.

Como se advierte, la tendencia a escuchar los discursos de los aduladores, los de la apariencia de verdad, es mayor que los “insoportables” discursos críticos del *parrhesiastés*. Pero además, en los autores hasta ahora mencionados se intuyen dos esferas de este concepto en términos de valoración: una positiva y otra negativa. Es positiva en cuanto de manera efectiva y libre se la puede ejercer (caso Pericles) y llega a generar una transformación en quienes escuchan. Aquí la comunidad valora la *parrhesia* y reconoce al hombre libre y franco. Pero es negativa cuando se practica una *parrhesia* inauténtica; cuando se confunde con adulación; cuando se prefiere al orador cuya *techné* es más elaborada pero miente; al orador que dice simple, abierta y críticamente la verdad. Isócrates y Demóstenes son enfáticos al revelar esta tendencia y asumen, por lo demás, el riesgo del decir veraz.

Ahora bien, Tucídides, en el primer volumen de su *Historia de la guerra del Peloponeso* no emplea el término

parrhesia (Foucault, 2009). Esto es notable, ya que tampoco aparece explícitamente en toda la extensión de la *Apología de Sócrates*. El valor de estas dos obras consiste en su alto contenido “*parrhesiástico*”, en el sentido de la reiteración del decir veraz y su compromiso con el *nomos*. La primera evoca los discursos de Pericles (de la guerra, de la muerte, de la peste); la segunda, representa la acusación y la defensa de Sócrates ante el tribunal.

De las mentiras que han urdido, una me causó especial extrañeza, aquella en la que decían que teníais que precaveros de ser engañados por mí porque, dicen ellos, soy hábil para hablar. En efecto, no sentir vergüenza de que inmediatamente les voy a contradecir con la realidad cuando de ningún modo me muestre hábil para hablar, eso me ha parecido en ellos lo más falto de vergüenza, si no es que acaso éstos llaman hábil para hablar al que dice la verdad. Pues, si es eso lo que dicen, yo estaría de acuerdo en que soy orador, pero no al modo de ellos. En efecto, como digo, éstos han dicho poco o nada verdadero. En cambio, vosotros vais a oír de mí toda la verdad (Platón, 1982, p. 17).

En estas primeras líneas de la *Apología de Sócrates*, no alega por la demagogia de los acusadores, pues para él ya era usual el trato directo o indirecto con ellos, sino que se atreva a negarle el derecho de *isegoría*; es decir, que intenten exhortar desvergonzadamente a los jueces para que le impidan expresarse o para que no presten oídos a su defensa. Por mucho que un ciudadano sea hábil para hablar, no por ello debe ser privado del igual derecho a la palabra.

Más allá de ser un ultraje contra él en cuanto *polites*, se debe considerar que la extrañeza socrática es el resultado del ataque a la ley misma. Por lo tanto, el filósofo pone en evidencia las intenciones de sus acusadores: perjudicar a Sócrates e invalidar la *isonomía*. Las palabras restantes: “si no es que acaso estos llaman hábil para hablar al que dice la verdad” y “vais a oír de mí toda la verdad”, constituyen finalmente una inversión de los criterios de veracidad de la retórica a la *parrhesia* del filósofo. Sócrates es el tipo de “orador” que dice la verdad, quizá muy cercano en esta perspectiva a Isócrates y Demóstenes.

Aquí Platón, en boca de Sócrates, no introduce el término *παρρησία*. Pero el procedimiento y la actitud de Sócrates es la de un *parrhesiastés*. Lo que hará, pues, será distinguirse de sus acusadores desde la base, es decir, a partir de las formas de expresión común entre quienes participan en asambleas y debates públicos: “[...] no oiréis bellas frases...”, “vais a oír frases dichas al azar con las palabras que me vengan a la boca.” Su argumentación consiste en mostrarse “desconocedor” de la técnica retó-

rica (él, que afirma no saber nada) y esto le permite tanto actuar, es decir, proseguir con su defensa, como “criticar” los discursos adornados porque están ausentes de verdad: “tampoco sería adecuado, a esta edad mía, presentarme ante vosotros como un jovencuelo que modela sus discursos.” Parecería aquí que la verdad, la *parrhesia*, implica un cierto “camino” vivencial o filosófico, mientras que la retórica es una afición de hombres sin fundamento.

La última parte de su intervención inicial concierne a un elemento presente en aquel que practica la *parrhesia*: asume un riesgo por lo que enuncia. Pero antes de ello, Sócrates pide ejercer su derecho de *isegoría*, pues como he señalado, en este contexto democrático no hay verdadera *parrhesia* sin la *isonomía* que avala el igual derecho a hablar. El pasaje es como sigue.

Además y muy seriamente, atenienses, os suplico y pido que si me oís hacer mi defensa con las mismas expresiones que acostumbro a usar, bien en el ágora, encima de las mesas de los cambistas, donde muchos de vosotros me habéis oído, bien en otras partes, que no os cause extrañeza, ni protestéis por ello. [...] también ahora os pido como algo justo, según me parece a mí, que me permitáis mi manera de expresarme –quizá podría ser peor, quizá mejor– y consideréis y pongáis atención solamente a si digo cosas justas o no. Éste es el deber del juez, el del orador, decir la verdad (Platón, 1982, pp. 17-18).

“Que no os cause extrañeza, ni protestéis por ello [...]” es la solicitud que expone el aparente lugar frágil del *parrhesiastés* en lo que toca a la susceptibilidad y aceptación de los otros. Se supone que quien dice la verdad puede sufrir las consecuencias de su franqueza: enemigos, exilio, muerte. A Sócrates, parece, le tocó la peor suerte. Esta tendencia a solicitar al otro su benevolencia o su “tolerancia” frente a lo que se dirá es una característica de la *parrhesia* clásica, pero no de la franqueza de un Diógenes. No existe ni un solo fragmento o anécdota en la que el cínico asuma la postura de quien, como Sócrates o Isócrates, solicita la comprensión del interlocutor. Esta *parrhesia* cínica –que será objeto de análisis en el siguiente párrafo– es un acto de completa libertad; libertad que no pide indulgencia porque no teme absolutamente a nada: él es libre en grado sumo. El cinismo carece de la decencia (αἰδώς) de un Sócrates, su *parrhesia* es como la mordedura de un “perro”.

La *parrhesia*, entonces, es a esta altura un principio que antecede y acompaña la legalidad. Llega a ser un elemento positivo para la vida social, aunque no siempre esté acompañada de la mejor solicitud. Una cosa es clara aquí: que quien acepta el pacto político y desea lo mejor para la ciudad-Estado, debe estar en el lugar de los mejores

ciudadanos pero no por ello entre los ricos y poderosos. Este aspecto político y moral del *parrhesiastés* no será ya prenda de garantía cuando las estructuras de las *poleis* griegas hayan entrado en crisis, por no decir, hayan perdido su autonomía y su libertad. Del siglo de Sócrates y Pericles al siglo IV de las escuelas helenísticas (o por qué no de Filipo y Alejandro) se genera una pérdida de sentido del hombre respecto a la ley. Por esta razón, también la *parrhesia* evoluciona, se transforma y viene a ser un rasgo distintivo del filósofo en su experiencia de la libertad de sí.

***Parrhesia* y *êthos* filosófico (desde la perspectiva del *kynikòs bíos*)**

¿De qué forma la *parrhesia* estaría más allá de lo que he indicado como legalidad? En forma de un desplazamiento: va de la ciudad al alma de los hombres. Es la forma de una transferencia desde el plano exterior a ese lugar interior que porta el hombre en sí mismo: *êthos*. Significa esto, que la *parrhesia* empieza a convertirse en el ejercicio, por excelencia, del filósofo. Primero, en relación consigo mismo; segundo, proyectándose a los demás. Lo anterior se explica porque pese a que los vínculos entre el ciudadano griego con la polis democrática son estrechos, acabarán degradándose cuando, a consecuencia del ascenso de Filipo de Macedonia al trono (mitad del siglo IV), las estructuras que antaño servían de soporte existencial, económico y educativo, entren en crisis.

El interés por el *êthos* cínico como paradigma de *parrhesia* va más allá de la legalidad. Radica en su extrema autosuficiencia, en su esfuerzo y en su elección de afirmarse siguiendo la naturaleza (*katà phusin*). Con estas características, el filósofo cínico se presenta como un verdadero crítico de la cultura, de las convenciones humanas y hace de su vida una manifestación *aleiúrgica*. El arte de vivir cínico (*kynikòs bíos*) no es solo una propensión personal que brota de la reflexión, sino que, justamente, la inestabilidad y la pérdida de la autonomía de la *polis* (y todos sus bienes) sirvieron de base y justificación adicional a dicha forma de ser.

De cara al πόλεμος y en medio de esta crisis del animal político (ζῷον πολιτικόν), el cínico se erige como libre y feliz (Aristóteles, 2000). Se dirá a sí mismo que tenía razón, al tiempo que invitará a los otros a transformar su vida. Así, por extensión, la polémica cínica se traslada a los demás filósofos. Platón y Aristóteles, confían más de lo necesario en las leyes y en ese individuo virtuoso y racional capaz de convivir con ellas. Con los cínicos, por el contrario, es un imperativo tomar consciencia de

que la única ley justa y digna de seguir es la naturaleza (*physis*) y que es necesario preocuparse por el cuidado y el conocimiento de uno mismo, antes que por las leyes humanas, muchas veces relativas y ambiguas.

Por consiguiente, quien quiera ser cínico y un hombre sabio, que se cuide antes que nada de sí mismo, como hicieron Diógenes y Crates, erradique todas las pasiones de su alma entera y pilote su propia conducta, encomendándose a la recta razón y al entendimiento, puesto que éste era, según creo, el fundamento capital de la filosofía de Diógenes (Juliano, 1982, p. 18).

Más allá de la legalidad está el cuidado de sí (*epimeleia heautou*); y así como la *parrhesia* antaño posibilitaba y mantenía la democracia, de igual manera posibilita y mantiene el cuidado de sí. Este desplazamiento de la *parrhesia* política a la *parrhesia* ético-filosófica no debe entenderse como algo negativo. Si en otra época se trataba de un aspecto individual proyectado a la ciudad-Estado benéficamente, ahora, con el ocaso de la libertad política se trata de asumir dicho principio como expresión misma de la libertad interior. A mediados del siglo IV, la *polis* sigue estando como referencia, pero se la sabe sometida. Por eso, el objeto de la *parrhesia* en este contexto será constituirse como la más elevada ἀρετή capaz de conducir al individuo, al filósofo, a la felicidad. Porque este tipo de libertad que se experimenta con el hablar franco, otorga a su poseedor *eudaimonia*, dado que y como afirma François Gagin (2003): “libertad es felicidad.”

En este estado de la cuestión, la idea de libertad interior en el periodo de la filosofía helenística es directamente proporcional a la *parrhesia* que se vincula al plano ético-moral. Por citar un nuevo ejemplo, puede traerse a colación el caso de Diógenes de Sinope de mediados del siglo IV. Su *parrhesia* está más allá de la legalidad porque considera que la *physis* es superior al *nomos*. Para él no tendría sentido la *parrhesia* tal y como la practicaba Pericles, pues esta tenía como finalidad el bienestar de la *polis* y demandaba además requisitos civiles por lo demás ausentes en su forma de vida.

Su originalidad radica en erigirse como modelo de filósofo que pone en acto la *parrhesia* porque se sabe libre de pasiones y convenciones. Efectúa una inversión: opone la *physis* al *nomos* haciendo evidente la superioridad de la primera a través de la *parrhesia* y al mismo tiempo, la acepta y la adapta a su existencia. En este procedimiento, el cínico hace con entusiasmo al menos tres cosas y las fusiona en sí mismo: pensamiento libre, palabra libre y *ethos* libre se identifican en su franqueza.

No obstante, alguien puede preguntar ¿en qué lugar quedan los otros si Diógenes se propone la libertad de sí? La respuesta es que el ejercicio de la *parrhesia* —por no decir de la libertad cínica— comporta un doble movimiento, interior y exterior. El interior busca eliminar todo lo superfluo en la vida humana con tal de adquirir independencia y autodominio: en ello consiste la *askesis* cínica; luego se exterioriza tal libertad en la medida en que se hace palabra y se transmite a través del ejemplo de sus propias acciones.

Así, cualquiera que desee ejercer el cinismo, que no se contente con el manto, el saco, el bastón y el pelo largo, caminando sin afeitarse y sin educar como si estuviera en una aldea sin barberías ni escuelas, sino que tome como signos de reconocimiento de su filosofía cínica la razón en lugar del cetro y un modelo de vida en lugar del saco. Hay que utilizar la libertad de palabra [*parrhesia*] cuando se ha demostrado una naturaleza digna, como creo que lo hicieron Crates y Diógenes [...] tendían a su propia felicidad, y de los demás se ocupaban tan en cuanto comprendían, según creo, que el hombre es por naturaleza un animal comunitario y social; a sus conciudadanos les fueron útiles no por sus ejemplos, sino también por sus palabras (Juliano, 1982, p. 18-20).

La filosofía cínica, por ser esencialmente exhibicionista no desdeña de los demás. Puede decirse sin reticencia, que contiene un compromiso con la alteridad y a través de ella exhorta a los otros a transformar su forma de vida tan dependiente de las convenciones y arraigada en ellas y en el vicio. Aquí es importante acotar que los medios de expresión cínica resultan ser escandalosos, de ahí el rechazo que suscitan.

De acuerdo con lo anterior, se debe concebir el desplazamiento de la *parrhesia* como algo positivo. Sin embargo, positivo no significa fácil: “La vida cínica es el camino más corto a la virtud”, afirman los estoicos y es una de las razones de su escasa aceptación, del malestar y marginalidad en que antaño se le ubicó —y todavía se la ubica—, dado que prefieren la praxis y reducen al mínimo la *theoria*.

Esta transición del concepto discurrió paralela a los cambios políticos y culturales, pero también fue necesaria en lo que toca a la libertad. Incluso, la *parrhesia* tal y como funcionaba en Sócrates en el siglo V, es ya distinta a la *parrhesia* cínica.

En este orden de ideas, el cínico carece de patetismo; en este caso, el temor. Es consciente de que su representación política no se reduce a los límites de la *polis*, sino que se inscribe voluntariamente en el cosmos. De esta manera, su coraje se complementa con la pertenencia a un orden universal, puesto que supone que ser realmente libre

implica seguir una política cósmica, natural. Empero, el cínico no rehúye de la ciudad-Estado, si bien es un apátrida y un exiliado; opta por la publicidad de su autonomía como medio de exhortación filosófica y propedéutica. Este exilio diogénico comporta algunos significados en relación con la libertad.

El exilio es político en el sentido de haber perdido –adrede o no– su pertenencia formal a la constitución de la patria. Puede verse igualmente como una suerte de reacción, de crítica de los marcos geográfico-políticos definidos, para con ello darse a otro marco de acción universal: el del *kosmos*. Así, el exilio del *nómos* (ley-norma) es el primer paso para ser ciudadano del mundo (*cosmopolites*). El exilio es cultural en cuanto Diógenes considera no seguir las costumbres de su ciudad ni de su tiempo sometiénolas a una crítica radical, convencido de que estas son solo convenciones ambiguas que valen en un lugar y no en otro. El exilio es filosófico, en el sentido de que si lo que caracteriza el filosofar es el predominio de la *theoría* y de la contemplación, entonces Diógenes rehúye de la *theoría*, la reduce al mínimo para dedicarse a un saber vivir, a un tipo de sabiduría “pragmática” que rivaliza con los grandes sistemas filosóficos de la época: Platón y Aristóteles. Si bien Sócrates es su punto de partida y su modelo, también se distancia de él en aspectos como la obediencia a la ley y en el de tener un *oikós* y familia. El exilio cínico es una muestra de lo poco que se necesita para ser feliz y libre, cosa que le permite el ocio suficiente para el filosofar y cultivarse a sí mismo.

En conclusión, el género de vida de Diógenes puede tomarse como una aceptación de la naturaleza humana, frente a la cultura. Los valores centrales del cinismo son la libertad y la felicidad y para ello debe erigirse como un *antiprometeo*. Lo vemos rehuyendo los mecanismos o utensilios que facilitan la vida en la *polis*. Él no lleva más que un puñado de habas, higos secos, un manto roído, un bastón. Su libertad es, quizás –como sostiene un filósofo moderno– positiva. Diógenes reinventa la libertad llevándola al paroxismo; la saca de los escritos, de la *theoría*, de los filósofos y la transfiere a la totalidad de sus actos.

Finalmente, la evolución de la *parrhesia* viene dada a partir de su fidelidad a la libertad del individuo, si bien libertad no significa aquí necesariamente adecuación a las leyes, es decir, libre en el sentido de estar protegido u obedecerlas, sino que se trata de algo que va “más allá” de la legalidad. La auténtica libertad es de uno respecto a sí mismo (se vincula al espacio del *êthos*) y no administrativa. Con todo, el concepto de *parrhesia* se configura a partir del ámbito de la prelegalidad, pasa a ser un soporte de la

politeia democrática y abandona sus esquemas políticos para instalarse en la filosofía como una *areté*, expresión paroxística de la libertad del filósofo, por excelencia, cínico.

Agradecimientos

Al profesor François Gagín por su apoyo en el análisis y la discusión de este texto llevadas a cabo en el Seminario de Investigación *Daimôn* del grupo *Praxis* de la Universidad del Valle.

Referencias

- Aristóteles (1984). *Constitución de los atenienses* (trad. Manuela García Valdés). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1985). *Ética a Nicómaco* (ed. bilingüe y trad. María Araujo y Julián Marías). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Aristóteles (2000). *Política* (ed. bilingüe y trad. Antonio Gómez Robledo). México: UNAM.
- Calvo, T. (1986). *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*. Madrid: Editorial Cincel.
- Demóstenes (1998). *Las Filípicas. Sobre la corona* (trad. Antonio López Eire). Madrid: Cátedra.
- de Romilly, J. (1997). *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles. Una enseñanza nueva que desarrolló el arte de razonar* (trad. Pilar Giral Gorina). Barcelona: Seix Barral.
- Eurípides (2004). *Tragedias (Vol. 2)*. Madrid: Editorial Cátedra.
- Festugière, A. J. (1972). *Libertad y civilización entre los griegos* (trad. Manuel E. Ferreyra). Buenos Aires: Eudeba.
- Foucault, M. (2004). *Discurso y verdad en la antigua Grecia* (trad. Fernando Fuentes Megías). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros* (trad. Horacio Pons). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad* (trad. Horacio Pons). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Gagín, F. (2003). *¿Una ética en tiempos de crisis? Ensayos sobre estoicismo*. Cali: Editorial Universidad del Valle.
- Homero (2002). *Iliada* (trad. Luis Segalá y Estalella). Bogotá: Panamericana.
- Isócrates (1996). *Discursos (VII-VIII)* (trad. Juan Manuel Guzmán Hermida). Madrid: Planeta DeAgostini.
- Juliano (1982). *Discursos (VI-XII)* (trad. José García Blanco). Madrid: Gredos.
- Laercio, D. (2007). *Vidas de los filósofos ilustres* (trad. Carlos García Gual). Madrid: Alianza Editorial.

- Liddell, H., & Scott, R. (1968). *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press (9a edition).
- Platón (1982). *Apología de Sócrates* (trad. J. Calonge Ruiz). Madrid: Gredos.
- Platón (2002). *Diálogos (Vol. VII: Dudosos. Apócrifos. Cartas)*. Madrid: Gredos.
- Platón (1988). *República* (trad. C. Eggers Lan). Madrid: Gredos.
- Platón (1992). *Fedro* (trad. E. Lledó Iñigo). Madrid: Gredos.
- Plutarco (2008). *Cómo reconocer a un adulator de un amigo (Moralia I)* (trad. Concepción Morales Otal y José García López). Madrid: Gredos.
- Tucidides (1990). *Historia de la guerra del Peloponeso (Tomo I-II)* (trad. J. J. Torres Esbarranch) Madrid: Gredos.