

Bíos y parrhesía desde la “piedra de toque”

Bios and parrhesia from the “touchstone”

Ricardo J. Jiménez Rodríguez

Pontificia Universidad Católica de Puerto Rico
ricjimenz@gmail.com

Resumen: En este artículo estudiamos el análisis que Foucault realizara sobre la parrhesía socrática según una dinámica que se denomina metafóricamente como “piedra de toque”. Haciendo énfasis en la importancia de la “piedra de toque”, y en sus propios antecedentes, presentamos a la parrhesía filosófica de Sócrates desde el problema de la agonística por los modos de vida o existencia.

Palabras clave: parrhesía, piedra de toque, Sócrates, Theognis, bíos.

Abstract: In this article we study Foucault's analysis about the socratic parrhesia from a dynamics named metaphorically as “touchstone”. Emphasizing the importance of the “touchstone”, and its own background, we present the philosophical parrhesia of Socrates from the problem of the agonistics for the ways of life or existence.

Keywords: parrhesia, touchstone, Socrates, Theognis, bios.

Fecha de recepción: 26/01/2017. Fecha de aceptación: 29/05/2017.

Ricardo J. Jiménez Rodríguez posee un Máster en Estudios Avanzados en Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Es profesor universitario de política y filosofía, y ha publicado reseñas en la Revista Dorsal y Anales del Seminario de la Historia de Filosofía.

Introducción

En sus últimos años de vida, Michel Foucault nos brindó algunos de sus conceptos más potentes y afirmativos: tal es el caso de la parrhesía, el decir todo libremente, la franqueza. Uno de los aspectos más fascinantes de los conceptos foucaultianos es que tienen la particularidad de proyectar una multiplicidad de direcciones que a su vez muestran la presencia de otros conceptos que se les interrelacionan completamente. Este trabajo consistirá en el estudio de una de esas direcciones, que, a partir de los estudios sobre la *parrhesía* de Sócrates, muestran el concepto interesante de la “piedra de toque”. La “piedra de toque” proviene de la palabra griega *básanos* y se refiere “(...) a una piedra negra que se utiliza para probar la autenticidad del oro examinando la línea dejada sobre la piedra cuando es «tocada» por el oro en cuestión”¹. Foucault enseña que la *parrhesía* socrática se expresa específicamente según una dinámica de “puesta a prueba” que se denomina metafóricamente “piedra de toque”. Tomando en cuenta la importancia que tuvo la *parrhesía* filosófica de Sócrates en las últimas etapas del pensamiento foucaultiano —un salida histórica a la confesión de faltas del cristianismo², una crítica a las relaciones interpersonales canalizadas por una institución política³, y la problematización de la estilística de la existencia como dirección opuesta a la “metafísica del alma” en la filosofía occidental—⁴ hemos decidido investigar parte de la procedencia del concepto del *básanos*. Para ello expondremos, en primer lugar, el análisis que Foucault realizó acerca de la “piedra de toque” durante su estudio de la *parrhesía* socrática. Luego, trazaremos parte de la propia historia de la “piedra de toque”, y nos detendremos en uno de sus episodios más sobresalientes: las *Elegías* de Teognis de Mégara en el siglo VI a.C. Y finalmente discutiremos que la *parrhesía* socrática se inserta en la “piedra de toque” como parte del problema de la agnóstica por el *bíos* o el modo de vida o existencia.

Foucault y el *básanos*

Foucault menciona —hasta donde sabemos— por primera vez la “piedra de toque” en una conferencia sobre la *parrhesía* que ofreció en la Universidad de Grenoble en el 1982⁵. Allí el pensador francés presenta la *parrhesía* como punto importante en sus investigaciones acerca de la obligación de decir la verdad sobre sí mismo desde el marco de la *epimeleia heautou* o cuidado de sí en la filosofía grecorromana.⁶ En su bosquejo del desarrollo histórico de la “franqueza”, insiste en la figura de Sócrates como filósofo del cuidado de sí que fomenta el encuentro

1 FOUCAULT, Michel. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Paidós, Barcelona, 2004, 133.

2 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*. Akal, Madrid, 2008, 315.

3 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*, 326.

4 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros, II*. Akal, Madrid, 2008, 151.

5 FOUCAULT, Michel. «La parrésia, 1982 (Conferencia en la Universidad de Grenoble)». En FOUCAULT, Michel. *La ética del pensamiento: Para una crítica de lo que somos*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2015, 237.

6 FOUCAULT, Michel. «La parrésia, 1982 (Conferencia en la Universidad de Grenoble)», 241.

de una “piedra de toque” para determinar la salud del alma y de la vida de los individuos.⁷ Esta idea la recoge del *Gorgias*, —diálogo platónico que retomará y ampliará posteriormente en su última clase del curso *El gobierno de sí y de los otros* en el *Collège de France* al año siguiente—. En este curso del '83, Foucault afirma que, contrario al dictamen de la tradición filosófica, la importancia del *Gorgias* se encuentra en otro asunto distinto a la cuestión de la retórica. En la trama de la conversación entre Sócrates y Calicles, la indagación sobre el ser de la retórica da paso a la interrogación por la práctica filosófica, entendida como conducción de las almas de los individuos.⁸ El pasaje que Foucault toma primero para la problematización de esta práctica filosófica tiene, como punto de referencia, la *parrhesía*, pero también a la “piedra de toque”. En el *Gorgias* 486d-487a se lee:

Si mi alma fuera de oro, Calicles, ¿no crees que me sentiría contento al encontrar alguna de esas piedras con las que prueban [*basanzousin*] el oro, la mejor posible, a la que aproximando mi alma, si la piedra confirmara que está bien cultivada, yo sabría con certeza que me hallo en buen estado y que no necesito otra comprobación? (...) Estoy seguro de que, en lo que tú estés de acuerdo conmigo sobre lo que mi alma piensa, eso es ya la verdad misma. Pues observo que el que va a hacer una comprobación suficiente sobre si un alma vive rectamente o no, ha de tener tres cosas que tú tienes: ciencia [*epistemen*], benevolencia [*éunoian*] y decisión para hablar [*parrhesía*] (...).⁹

Según Foucault, esto culmina en lo que sería el pacto *parrhesiástico*: Sócrates realiza un acuerdo con Calicles para que éste le oriente sobre el género de ocupaciones que hay que atender, para que le reproche en caso de que las desatienda, —en suma, de que se encargue de conducir el alma del filósofo—.¹⁰ Al comienzo de este pacto, Sócrates señala que Calicles será como una “piedra de toque” por medio de la cual el filósofo podrá distinguir en su vida lo que está bien de lo que está mal. Sin embargo, Foucault nos advierte que aquí sólo hay ironía de parte de Sócrates, pues es al filósofo a quien le corresponde, en realidad, la tarea de la conducción de las almas, y, por tanto, servir el papel de “piedra de toque”.

En ese pacto, Sócrates plantea las cosas de tal manera que induce a creer que Calicles será una piedra de toque para él, cuando, desde luego ha de ocurrir lo contrario. Aquí es sin duda lo contrario, porque el *básanos* (la piedra de toque) es Sócrates, y por roce con él, mediante confrontación con él, uno va a poder distinguir lo que está bien de lo que no está bien en su vida.¹¹

7 FOUCAULT, Michel. «La *parrésia*, 1982 (Conferencia en la Universidad de Grenoble)», 248.

8 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*, 312.

9 PLATÓN. *Gorgias*. Gredos, Madrid, 2010, 351.

10 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*, 319.

11 FOUCAULT, Michel. *El conaje de la verdad*, 137.

¿Por qué Calicles no es ni podrá ser realmente la “piedra de toque” de Sócrates? Al respecto Foucault nos brinda una importante descripción del personaje de Calicles. Nos recuerda que el joven “rival” de Sócrates quiere restaurar, en la polis ateniense, el juego agonístico en el que triunfa el mejor y el más fuerte sobre los más débiles¹². Calicles se encuentra en un contexto democrático, donde se han perdido los privilegios tradicionales de la nobleza de antaño; y es así como confía que la retórica le permitirá jugar nuevamente la agonística de la superioridad aristocrática. Según Foucault, la retórica de Calicles se mueve según tres categorías: persuadir o convencer a los muchos, superar a los rivales, y finalmente querer llegar a ser el primero.¹³ En su encuentro con Sócrates, el joven aristócrata recibe, en cambio, la exhortación por un tipo distinto de relación y una forma diferente de juego. Nos dice Foucault: “Lo que Sócrates propone a Calicles es un discurso que no juega ese juego de tres niveles o que no actúa en ese espacio agonístico con los más numerosos, los rivales y el que tiene la pretensión de imponerse. Es un discurso del que uno se sirve como *básanos*, como prueba de un alma por otra.”¹⁴ Sócrates, que ha hecho un acuerdo con Calicles para establecer la acción filosófica sobre el alma, le propone separarse de la retórica y que se sirva entonces de la prueba del *básanos*. Esto es para Foucault, además, el sentido real y la justificación que tiene la dialéctica socrática: “una prueba permanente del alma, un *básanos* (...) del alma y de su calidad mediante el juego de las preguntas y las respuestas.” Es evidente, por lo tanto, la importancia que tiene este juego de la “piedra de toque” para la práctica socrática de la *parrhesía*. De hecho, Foucault no se niega a analizar brevemente qué es y qué hace esta prueba del *básanos*:

En efecto, ¿qué muestra la piedra de toque? ¿Cuáles son su naturaleza y su función? Su naturaleza consiste en algo así como una afinidad entre sí misma y el elemento que somete a prueba, por la cual la naturaleza de este último se revelará en virtud de lo probado por ella. Segundo, la piedra de toque (...) permite saber cuál es la realidad de la cosa que se quiere probar a través de ella y, al manifestar esa realidad, se muestra si la cosa es lo que pretende ser y, por consiguiente, si su discurso o su apariencia están de conformidad con lo que ella es. En consecuencia, la relación que habrá entre las almas ya no es en absoluto una relación de tipo agonístico en la cual se trata de imponerse sobre los otros. La relación entre las almas será de prueba, será esa relación de *básanos* (de piedra de toque) en la que habrá afinidad de naturaleza y, por esa afinidad de naturaleza, demostración a la vez de la realidad y la verdad, es decir lo que alma tiene de *étymos* (auténtico). (...) Y, en la medida en que un alma se manifiesta por lo que dice (por su logos, [por] la prueba, en el diálogo, del logos: saber qué es en realidad y si lo que se ajusta efectivamente a la realidad y dice la verdad), lo que vale para el logos vale también para el alma. El juego, por tanto, ya

12 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*, 322.

13 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*, 323.

14 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*, 323.

no es agonístico (de superioridad). Es un juego de prueba de a dos, por afinidad de naturaleza y manifestación de la autenticidad, de la realidad-verdad del alma.¹⁵

La “piedra de toque” socrática, se constituye así según dos elementos: por un lado, la “afinidad de naturaleza” de las dos almas o la manera en que los individuos se relacionan fuera del juego agonístico de la superioridad y de la retórica, y por otro lado, aquello que la “piedra de toque” examina en el alma —si ésta es capaz de manifestar su autenticidad por medio del *logos*—. Con respecto al primer elemento, es relevante el resto del análisis que Foucault hace del *Gorgias*, mientras que, para el segundo elemento, es pertinente su estudio del *Laques*.

Sobre el primer elemento del *básanos*, Foucault explica que la “afinidad de naturaleza” de los individuos se sostiene según lo que en el diálogo platónico se denomina como “homología”¹⁶: es decir, la posibilidad de decir lo mismo sobre cada una de las almas. En el caso de Sócrates y Calicles, si ambos son homólogos, entonces lo que digamos del filósofo también podremos decirlo del joven aristócrata, y viceversa. Foucault afirma que esta “homología” o “afinidad de naturaleza” se garantiza si ambas almas poseen tres criterios revelados por el mismo Sócrates: ciencia (*episteme*), benevolencia (*éunoia*) y decisión por hablar o franqueza (*parrhesía*). Por supuesto, Foucault muestra interés por razón de que la *parrhesía* es uno de los criterios que garantiza la relación de las almas según la “piedra de toque”; pero concede igualmente que la relación entre Sócrates y Calicles es particularmente más compleja, —pues resulta que la ciencia, la benevolencia y la franqueza del filósofo y del joven aristócrata no son realmente semejantes entre sí—. Algo curioso ocurre cuando Calicles acepta estos criterios establecidos por Sócrates para entrar en la relación de la “piedra de toque”. Foucault precisamente lo sugiere casi al final de su curso del ’83 en el *Collège*: “(...) al poner en juego todo eso y aplicar esas reglas a su propio diálogo, Calicles se va a ver poco a poco en la necesidad de dejar que el discurso de Sócrates se imponga”.¹⁷

Sócrates se encargará, entonces, de conducir el alma de Calicles, de decirle lo que está bien y lo que está mal en su vida —o lo que es lo mismo, procurará de que sea testigo de la verdad—¹⁸. Para ello Calicles tendrá que entrar en silencio¹⁹, sustraerse del juego de la agonística de superioridad aristocrática y de la práctica retórica, y así permitir que Sócrates sea su *básanos*. Tenemos hasta aquí el análisis que Foucault realiza sobre el primer elemento de la “piedra de toque” en el *Gorgias*, y ahora pasaremos a su explicación acerca del segundo elemento del *básanos*.

En su seminario en la Universidad de Berkeley en el 1983, titulado en inglés como *Fearless Speech*, y en su último curso en el *Collège de France* en el 1984, *El*

15 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*, 323-324.

16 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*, 324.

17 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*, 325.

18 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*, 319.

19 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*, 325.

coraje de la verdad, Foucault continúa con sus investigaciones acerca de la *parrhesía* socrática, en ambos casos, realizando un estudio del *Laques*. Como bien sabemos, es importantísima la atención que Foucault le brinda a este diálogo platónico, pues tendrá como desenlace la problematización de la filosofía como una estética de la existencia. El pasaje que Foucault toma como descripción de la *parrhesía* socrática recoge también, así como sucedió en el *Gorgias*, a la noción de la “piedra de toque”. En el *Laques* 187e-188c, el personaje de Nicias relata:

Me parece que ignoras que, si uno se halla muy cerca de Sócrates en una discusión o se le aproxima dialogando con él, le es forzoso, aun 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 sopesé [*basanizesthai*] bien y suficientemente todo. (...) Para mí no resulta nada insólito ni desagradable exponerme a las pruebas de Sócrates (...) por mi parte no hay inconveniente en colokuar con Sócrates tal como él prefiera.²⁰

Como señala Foucault, este discurso de Nicias describe el pacto *parrhesiástico* de Sócrates desde el punto de vista de quien es “puesto a prueba”²¹. Este pasaje provee, además, la explicación sobre el segundo elemento del *básanos* que Foucault mencionó antes en su estudio del *Gorgias*. Cuando Nicias se encuentra con Sócrates y pasa por la “piedra de toque”, ¿qué es lo que el filósofo le exige que ponga a prueba? Foucault nos afirma que la *parrhesía* socrática, como juego de “piedra de toque”, exige que sus interlocutores brinden una explicación racional de sí mismos. Dar una explicación de sí mismo, o rendir cuentas de sí mismo, no consiste en brindar un relato autobiográfico o una confesión de faltas²², sino en la puesta a prueba del grado de armonía entre el *logos* (discurso) y el *bíos* (vida). Cuando uno se acerca a la *parrhesía* socrática, y entra al juego de la “piedra de toque”, uno debe poner de manifiesto un relato racional de la propia vida²³. Así, la *parrhesía* socrática tiene por objeto el *bíos* o el modo de vivir de los individuos. En la relación filosófica personal con Sócrates hay que dar *logos* del estilo de vida, la manera de vivir, la forma misma que se le da a la vida. Rendir cuentas de sí mismo, por lo tanto, es someter la vida a un *básanos*. Nos dice Foucault:

Tenemos aquí, por lo tanto (...) el surgimiento de la vida, del modo de vida como objeto de la *parrhesía* y el discurso socrático, vida a cuyo respecto es menester realizar una operación que será una operación de prueba, de puesta a prueba, de selección. Hay que someter la vida a una piedra de toque para separar con exactitud lo que está bien y lo que

20 PLATÓN. *Laques*. Gredos, Madrid, 2010, 219.

21 FOUCAULT, Michel. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, 131.

22 FOUCAULT, Michel. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, 132.

23 FOUCAULT, Michel. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, 133.

no está bien en lo que hacemos, en lo que somos, en la manera de vivir. Me olvidaba de otra cosa: no se trata simplemente de experimentar o formar ese modo de vida de una vez por todas en la juventud, sino —Nicias insiste en ello, y es muy importante— que ese principio de la prueba de vida debe mantenerse a lo largo de toda la existencia.²⁴

Cuando Nicias y demás interlocutores de Sócrates se enfrentan a la *parrhesía* filosófica, y así ponen a prueba sus modos actuales de vida, se expondrán durante el resto de sus vidas al juego del *básanos* o la “piedra de toque”. Tomando en cuenta estas implicaciones, cabe entonces preguntarnos qué es lo que legitima al filósofo a que sea el *básanos* de los otros. Según Foucault, el presente diálogo platónico permite contestar a la “(...) cuestión de cómo determinar los criterios visibles, las cualidades personales que autorizan a Sócrates a asumir el papel de *básanos* de la vida de otras personas.”²⁵ Le toca al personaje de Laques brindar la respuesta: es aceptable que Sócrates sirva como “piedra de toque” porque él demuestra una armonía entre su palabra (*logos*) y sus actos (*érga*)²⁶. Si Nicias es el personaje que reconoce a Sócrates como el *básanos* de los otros, Laques a su vez explica por qué el filósofo está justificado de que lo sea. Foucault nos explica que Laques permitirá que Sócrates le hable con *parrhesía*, porque “(...) lo que dice concuerda exactamente con lo que piensa, y lo que piensa concuerda exactamente con lo que hace.”²⁷ De esta manera, Laques justifica que Sócrates lo exponga al juego de la “piedra de toque” —y no tan sólo a él, sino también a cualquier otra persona que se encuentre con el filósofo—.

Según Foucault, la conclusión del *Laques* establece que hay someterse al *logos* para dar una explicación racional de la propia vida, y el mejor guía para ello es Sócrates²⁸. Esto implicará, por un lado, la “posición privilegiada” que tendrá Sócrates como maestro acerca del *logos*²⁹, y por otro lado, la necesidad de que Nicias y Laques se excluyan a sí mismos para dar paso al discurso del filósofo. Así mismo lo afirma Foucault: “(...) los dos interlocutores y camaradas de Sócrates (Nicias y Laques, esos hombres de Estado eminentes y valerosos) van en cierto modo a excluirse y sustraerse por sí mismos.”³⁰. Vemos, por lo tanto, que la *parrhesía* socrática bajo el juego de la “piedra de toque” deja a Nicias y a Laques en una posición similar a la de Calicles en el *Gorgias*. Foucault nos explica que los personajes de Nicias y Laques representan lo que ellos fueron históricamente: hombres políticos eminentes de la Atenas en el siglo V a.C.³¹ Por lo tanto, ambos personajes interpelan acerca de las cosas desde la “confrontación de dos opiniones” análoga a

24 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad*, 137.

25 FOUCAULT, Michel. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, 135.

26 FOUCAULT, Michel. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, 135.

27 FOUCAULT, Michel. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, 136.

28 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*, 143.

29 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad*, 143-144.

30 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad*, 141.

31 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad*, 118.

la escena política³², en donde se espera que una de las opiniones se imponga como superior a la otra. Cuando a Nicias y a Laques se los convoque —como sucedió en el diálogo platónico— para que hablen con “franqueza” acerca de un tema, estos pondrán en efecto una dinámica de confrontación entre sus discursos, o sea, una discusión política. De esta manera, las relaciones que fomentan Nicias y Laques, como individuos políticos, son análogas a la práctica retórica. Y lo que es más importante: el objeto de la discusión política y de la práctica retórica no trata sobre el *bíos* o el modo de vivir de los individuos. Será, en cambio, la *parrhesía* socrática la manera de relacionarse que pondrá a prueba el *bíos* de los individuos mediante el juego de la “piedra de toque”.

En resumen, Foucault nos muestra que la *parrhesía* filosófica de Sócrates problematiza la conducción individual de las almas y el examen del modo de vivir de los individuos. Sócrates ejerce su *parrhesía* mediante un juego que se define como *básanos* o “piedra de toque”. El *básanos*, por un lado, fomenta una relación entre los individuos que no es retórica ni política en tanto agonística de superioridad, y por otro lado, les exige a los individuos que brinden un *logos* sobre el modo de vivir o de existencia de cada uno. Cuando Calicles, Nicias y Laques permiten el juego de la “piedra de toque”, todos terminan sustrayéndose a sí mismos, y no pueden más que aceptar a Sócrates en la posición de guía y maestro filosófico. Puesto que Sócrates mantiene una relación armoniosa entre su *logos* y su *bíos*, es por eso que está legitimado para ejercer su *parrhesía*, y a su vez, servir el papel del *básanos* de los otros. Con esta exposición del análisis foucaultiano hemos señalado la conexión importante que tiene la *parrhesía* de Sócrates con el juego del *básanos*. La “piedra de toque” es fundamental en la práctica filosófica de Sócrates, pues le permite ejercer su *parrhesía* y así exigir a cada individuo una explicación de su *bíos*. Nos parece, por lo tanto, que el juego del *básanos* requiere un momento de estudio bajo las pautas de su propio eje, —ya que la “piedra de toque” no es un concepto exclusivamente filosófico ni aparece por primera vez con la *parrhesía* socrática—. A continuación, discutiremos algunos de los significados de la palabra *básanos*, y nos enfocaremos en el uso que le dará Teognis de Mégara en el siglo VI a.C.

Metalurgia y prueba: el *básanos* de Teognis

Cuando investigamos los orígenes de la “piedra de toque” en la antigua Grecia encontramos que su campo semántico se desplaza tanto por un sentido literal, para nombrar a un instrumento metalúrgico, como también por un contexto metafórico, para designar una prueba sobre la calidad de algo o alguien.³³ Una

32 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad*, 127.

33 Hay también un tercer significado que no es literal ni metafórico, sino más bien técnico. En su libro *Torture and Truth [Tortura y verdad]*, —obra fundamental para entender la evolución de la palabra *básanos*—, Page duBois realiza un estudio y argumento enfocados en una tercera acepción de la “piedra de toque”. Nos explica que el *básanos* consistió, a partir del siglo V a. C., en el ritual legal de tortura contra un esclavo para que revelará la verdad en el interrogatorio judicial. De esta manera el *básanos* se convierte, como dice duBois, en un “(...) process of truth-

de las fuentes más antiguas que discute el significado metalúrgico de la “piedra de toque” es el tratado *Sobre las piedras* escrito por Teofrasto a finales del siglo IV a.C. Aquí el filósofo griego explica entre varias cosas: que la “piedra” funcionaba por fricción o roce en contacto con el oro o las aleaciones de oro, dejando una visible y peculiar marca lineal sobre su superficie negra³⁴; que en un primer momento se la usaba para detectar solamente la calidad del oro puro, pero posteriormente permitió discernir la cantidad de oro y plata en aleación con el cobre, y qué tan mezclados se encontraban dichos metales³⁵; y que se la encontraba naturalmente en el río Tmolos en la región de Lidia, y así también se la llamaba “piedra lidia”³⁶. Los antiguos griegos, sin embargo, no se limitaron al *básanos* según su significado metalúrgico, convirtiendo luego a la “piedra” en un examen o juicio con que se determinaba si una persona o una cosa era genuina o real³⁷. Percatamos, por ejemplo, la transición del sentido literal al metafórico de la “piedra de toque” en un fragmento del poeta Baquílides en el siglo V a.C.: “Pues la piedra lidia revela el oro, mas la excelencia /de los hombres la ponen en evidencia la sabiduría/ y la verdad todopoderosa...”³⁸

De otra parte, los poetas aristocráticos, antes y durante el siglo V a.C., utilizaron recurrentemente la noción del *básanos* como un examen para notar la calidad moral o la “pureza” de las clases nobles en las ciudades griegas. Así lo muestra, por ejemplo, la *Pítica 10* (63-70) de Píndaro:

/Yo confío en la grata amistad acogedora/ de Tórax, que pidiendo mi arte/ unció esta carroza cuadriga de la Piérides:/amigo para el amigo, benignamente guiando a un guía./ Para aquel, que lo intenta, brilla el oro probado en la piedra [*básanos*] /y lo mismo el recto sentido.³⁹

Continuando la indagación acerca de la “piedra de toque” durante la Grecia anterior al período clásico, hay una referencia, en nuestra opinión, ineludible. En el siglo VI a.C., Teognis de Mégara invoca varias veces al *básanos* en su colección de poemas que se le conocen con el título de *Elegías*:

Aunque lo busco con ahínco, no puedo encontrar un compañero /
fiel semejante a mí, en el que no sea posible el engaño; / acercándome
a la piedra de toque [*básanon*], me froto con ella como el oro / con

making” [proceso de generación de la verdad]. En el mismo libro, la autora cuestiona a Foucault por su transición del tema de la “tortura” hacia el “castigo” y luego la “disciplina” en *Vigilar y castigar*. Si bien este tercer significado del *básanos* va más allá de nuestro ensayo, nos urge señalar su importancia para los estudios foucaultianos puesto que constituye, según nos parece, un interesante caso de *alethurgia* —el acto hegemónico traspasado por la verdad—. Cf. FOUCAULT, Michel. *Obrar mal, decir la verdad: Función de la confesión en la justicia*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2014, 90).

34 TEOFRASTO. *On Stones*. The Ohio State University, Columbus, 1956, 151.

35 TEOFRASTO, *On Stones*, 54.

36 TEOFRASTO, *On Stones*, 55.

37 DUBOIS, Page. *Torture and Truth*. Routledge, London, 1991, 11.

38 BAQUÍLIDES. *Odas y Fragmentos*. Gredos, Madrid, 1988, 210.

39 PÍNDARO. *Odas y Fragmentos*. Gredos, Madrid, 1984, 205-206.

el plomo, y en mí está presente la convicción de una superioridad.
(415-418)⁴⁰

Si quieres lavarme, desde lo alto de mi cabeza siempre correrá / el agua clara, y en todas mis acciones me encontrarás como el oro / puro, que se ve en el rojo al ser frotado con la piedra de toque [*básanôî*] / y cuya superficie no atacan el negro orín ni el moho y conserva / siempre su genuino esplendor. (447-452)⁴¹

Acercándote a la piedra de toque [*básanon*] y siendo frotado con el / plomo, si eres realmente puro, serás virtuoso a los ojos de todos. (1105-1106)⁴²

En estos versos la “piedra de toque” tiene un sentido análogo a la acepción metalúrgica: así como señala la calidad del oro, también muestra la calidad de una persona. Sin embargo, capta nuestra atención el tono con que el poeta invoca dicha prueba. En los vv. 415-418, Teognis está buscando a un compañero fiel y libre de engaño [*pistón hétairois*] que sea semejante a él [*hómoion*], —es decir, homólogo— pero no puede hallarlo⁴³, luego el *básanos* confirma la superioridad o preeminencia del poeta. Los siguientes versos 447-452 y 1105-1106 reafirman lo real del metal que le representa: el oro puro; de esta manera, el poeta se describe a sí mismo como genuino, incorruptible y virtuoso en un contraste con otros individuos. Debemos entender que estas implicaciones de la “piedra de toque” en Teognis responden directamente a sus emociones y opiniones con respecto al entorno social y político de su época.

A partir del siglo VI a.C., en la ciudad de Mégara (hogar del poeta) surgieron conflictos políticos internos de importante envergadura. Tradicionalmente la ciudad era gobernada por una clase aristocrática, a la que el propio Teognis pertenecía, y denomina en sus poemas como los *ágathoi* o los hombres de bien. En oposición, se encontraban aquellos que los propios aristócratas llamaban hombres malvados o despreciables, los *kakói* o *deilói*, la clase de los plebeyos. Estas categorías sociales corresponden a un ámbito político, porque señalan el faccionalismo que desestabilizó a la ciudad de Mégara, por supuesto, desde la perspectiva del poder político de la nobleza o aristocracia. Nietzsche en sus estudios filológicos que se recogen bajo el título *Teognis de Mégara*⁴⁴ nos expone la descripción que hace el propio poeta acerca de la clase noble con respecto a la clase plebeya. En primer lugar, los aristócratas estimaban su autoridad y su dignidad en tanto remontaban su origen y linaje a los héroes y a los dioses homéricos. En ese sentido, los aristócratas se reconocían de acuerdo a la pertenencia de una familia de renombre,

40 TEOGNIS, *Elegías*. Cátedra, Madrid, 2010, 85-87.

41 TEOGNIS, *Elegías*, 89-90.

42 TEOGNIS, *Elegías*, 169.

43 KURKE, Leslie. *Coins, Bodies, Games and Gold: The Politics of Meaning in Archaic Greece*. Princeton University Press, New Jersey, 1999, 50.

44 NIETZSCHE, Friedrich. «Estudios sobre Teognis». En NIETZSCHE, Friedrich. *Obras completas. Volumen II: Escritos filológicos*. Tecnos, Madrid, 2013, 116.

y se diferenciaban de aquellos que provenían de una desconocida ascendencia. En segundo lugar, los aristócratas poseían ellos solos el monopolio de las armas y el conocimiento de la guerra; así, tomaron para sí solos la administración de la ciudad y la creación e interpretación de las leyes. De estos primeros dos aspectos, se sigue en tercer lugar, que los aristócratas también tenían el monopolio del culto religioso. Según ellos, los dioses no podían relacionarse salvo exclusivamente con los miembros de su clase de índole homérica. En cuarto lugar, los aristócratas sostenían la importancia de las riquezas, la vida refinada y el placer como distintivo de honor y gloria. Y por último, se brindaron a sí mismos unos preceptos y reglas de formación —educación y artes liberales— para organizar y formalizar su vida de nobleza.

Eventualmente dicha tradición aristocrática fue cuestionada y subvertida por la clase plebeya. Con el paso del tiempo surgieron disputas entre las diferentes familias aristocráticas por el control hegemónico de la ciudad, ocasionadas en gran parte por la prosperidad del comercio de Mégara y el acrecentamiento de riquezas en ambas clases sociales.⁴⁵ Esto promovió, a su vez, la aparición de tiranos: aristócratas que abandonaban su clase para aliarse con la clase plebeya, obtener su favor, y así conseguir el poder político de la ciudad. Por lo tanto, los plebeyos alcanzaron la suficiente influencia política para mezclarse con los aristócratas. La vida de Teognis transcurre durante este período de —según la opinión del poeta— resquebrajamiento de los valores tradicionales de la nobleza. En sus *Elegías* lo resume muy bien en los siguientes versos:

Cirno, esta ciudad aún es una ciudad, mas son distintas sus / gentes:
 los que antes no conocían ni el derecho ni las leyes, sino / que en torno
 a sus costados gastaban pieles de cabras y como / ciervos se esparcían
 fuera de esta ciudad, ¡ahora son nobles, / Polipaidés! Y los nobles de
 antaño son ahora plebeyos. ¿Quién / podría soportar ver esto? Unos a
 otros se engañan riéndose / unos de otros desconociendo las normas
 de lo malo y de lo / bueno. (53-60)⁴⁶

Teognis muestra una profunda frustración frente al hecho de que su mundo ha perdido la demarcación clara y concisa entre aquéllos, que se encargaban del gobierno de la ciudad, de éstos que se encontraban fuera ella. El poeta se ve obligado ahora a relacionarse con otros individuos que no pertenecían a su clase aristocrática. Podemos ver así el ánimo particularmente político que motiva su mención de la “piedra de toque”. Si bien Teognis no puede evitar la mezcla entre las clases sociales —de la unión de la plata y el cobre con el oro puro— no por eso dejará de insistir en su linaje aristocrático. El *básanos* le permitirá distinguir a los *ágathoi* de los *kakói*, y así confirmar, su supuesta superioridad o preeminencia noble. Puesto que las relaciones inevitables que tiene el poeta con los plebeyos se

45 DUBOIS, Page. *Torture and Truth*, 10.

46 TEOGNIS. *Elegías*, 41-42.

enmarca bajo esta inclinación por la separación y la distinción entre las partes, puesto que una de ellas —la aristocrática— es superior, la “piedra de toque” de Teognis se presenta entonces claramente en un contexto agonístico, de lucha y de confrontación. En nuestra opinión, las *Elegías* presentan al *básanos* como una táctica o arma de combate en las relaciones interpersonales del poeta. La “piedra de toque” de Teognis es, por lo tanto, específicamente política.

Hasta este punto que hemos llegado parecería que nos encontramos con una “piedra de toque” totalmente distinta de la socrática. Hasta el momento no hemos señalado algún elemento que enlace el *básanos* teognídeo con el socrático, salvo, por supuesto, el uso metafórico de la noción en los versos del poeta y en los argumentos del filósofo. Como vimos, el juego del *básanos* en Sócrates se presenta en el contexto de la *parrhesía*, en la problematización del *bíos* de los individuos, y en la relación de maestro y discípulo que tendrá el filósofo con los otros. La “piedra de toque” en Sócrates es ajena a la retórica, y también al juego agonístico de superioridad, lo cual refuerza su diferencia con respecto a Teognis. Además, nos parece que, si hay un personaje en el evento de la *parrhesía* socrática que se relacione con Teognis, tal sería Calicles. Recordando la caracterización que Foucault nos brindó del joven aristócrata y rival de Sócrates, vemos que éste y Teognis comparten la misma frustración de vivir en un entorno social y político que ya no responde a los valores tradicionales aristocráticos. Ambos se posicionan desde un ámbito propiamente político, aunque utilizan diferentes medios o canales de expresión: uno la poesía, el otro la retórica. De hecho, nos parece por un momento que el *básanos* de Teognis se ubicaría mejor junto a la ironía socrática en el *Gorgias*, en donde el filósofo reconoció en un principio a Calicles como la “piedra de toque”. Si continuamos examinando posibles conexiones entre la “piedra de toque” de Teognis y la de Sócrates, podemos plantear la siguiente cuestión: si partimos que el filósofo ateniense ejerció su *parrhesía* mediante el juego del *básanos*, pues bien, ¿hay alguna mención de la *parrhesía* en Teognis? Curiosamente Foucault menciona al poeta megarenses en su estudio de la *parrhesía* de Eurípides durante el seminario de Berkeley⁴⁷. Para explicar uno de los rasgos que constituye a un mal orador o a un *parrhesiasta* que es dañino a la democracia, Foucault cita los siguientes versos de las *Elegías*:

Para muchos hombres las puertas no cierran bien ajustadas / en su lengua, y se ocupan de muchas cosas que carecen de interés / ; pues con frecuencia es mejor que quede dentro lo malo / y conveniente que salga lo bueno más que lo malo. (421-424)⁴⁸

El individuo que hace mal uso de la franqueza, del decir todo libremente, es aquel que tiene lengua sin puertas, es decir, que no sabe cerrar su boca (*athuroglóssos*).

47 FOUCAULT, Michel. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, 95.

48 TEOGNIS. *Elegías*, 87.

Nos dice Foucault que Teognis describe el *athuroglóssos* como aquel individuo que “(...) es incapaz de diferenciar cuándo se debe dar voz a buenas o malas noticias, o de deslindar sus propios asuntos de los de otras personas —pues intervienen indiscretamente en las preocupaciones de los demás—”.⁴⁹ Foucault añadirá posteriormente un texto de Plutarco que, en conjunción a estos versos del poeta, opondrán al *athuroglóssos* con respecto al *logos*.⁵⁰ En Teognis no hay una mención explícita sobre la diferencia del *athuroglóssos* y el *logos*, pero a juicio de Foucault, el poeta nos advierte críticamente de una mala *parrhesía* que entorpece el acceso a la verdad, al *logos*. En Teognis no hay *parrhesía*, pero sí la pista de una situación que no le corresponderá a la filosofía socrática. Visto así, nos preguntamos: ¿cuál fue el legado de Teognis durante la época de Platón en el siglo V a.C.? Para una posible respuesta nos sirve nuevamente los estudios filológicos acerca del poeta megarenses que realizó el joven Nietzsche.

En su *Estudios sobre Teognis*, Nietzsche expone repetidamente las características principales de las *Elegías*:

Hay que reafirmar que estas poesías eran efusiones del alma de un contenido variado, imágenes de la agitada vida espiritual del poeta, que fueron escritas en tiempos de opresión, disturbios políticos, travesías marinas, vagabundeos, viajes de retorno, de amor y de amistad, pero nunca compuestas con el único objetivo de instruir, sino como desahogos del alma⁵¹.

Los versos de Teognis son, como hemos visto, una crítica política que defiende el credo aristocrático en confrontación con la clase plebeya. Aunque sean elegías [*élegeia*], o clamores del alma que recogen buena parte de los sentimientos del poeta, estos poemas no deben desligarse de la confrontación política de Teognis y los aristócratas contra los plebeyos. Ahora bien, Nietzsche relata que la lectura de las *Elegías* en el siglo V a.C. olvidó el contexto agonístico y político entre los *ághathoi* y los *kakói*, y convirtió a Teognis en un poeta de pedagogía moral. Precisamente el joven filólogo responsabiliza a la escuela socrática por la distorsión del real sentido político de las *Elegías* en el contexto de la confrontación entre los aristócratas y los plebeyos. Nos informa al respecto que Platón consideraba a Teognis como estandarte de la sabiduría, la justicia y la moderación; que Jenofonte defendía las *Elegías* como disertaciones acerca de la virtud y la maldad de los hombres; y que Antístenes, según el relato de Diógenes Laercio, escribió dos libros de exhortaciones morales titulados *Sobre Teognis*.⁵² Fue, digámoslo así, la filosofía la que convirtió las *Elegías* en un libro pedagógico de la moral. Según Nietzsche, los versos aparentemente “morales” de Teognis deben ser entendidos como la afirmación de los valores aristocráticos en medio de la situación política conflictiva

49 FOUCAULT, Michel. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, 96.

50 FOUCAULT, Michel. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, 96.

51 NIETZSCHE, Friedrich. «Estudios sobre Teognis», 126.

52 NIETZSCHE, Friedrich. «Estudios sobre Teognis», 127.

y caótica que arropó al poeta megarense.

Sin embargo, en nuestra opinión, nos parece que la poesía de Teognis es más compleja que un desahogo del alma en sentido político, como afirma Nietzsche, o un discurso reaccionario a favor de los miembros de su clase noble. Quizás Teognis deba entenderse desde un plano político y no moral, pero esto no impide que le reconozcamos cierta preocupación *ética*... Y es que, cuando leemos las *Elegías*, vemos que Teognis plantea fulminantemente el problema de la lucha entre los aristócratas y los plebeyos desde el ámbito del *bíos*:

No hay que cambiar una vida honrada [*ágathon bión*], sino dejarla tranquila, / y, en cambio, una depravada hay que corregirla hasta que alcance / el camino recto [*ton de kakón kinein est'an es orth'elases*]. (303-304)

Si bien hay que tomar en cuenta que Teognis escribió las *Elegías* durante toda su vida, y así graban el devenir y el cambio de sus opiniones, sentimientos y emociones, estos versos —que podrían pasar por las palabras de un filósofo— nos interesan por dos razones. En primer lugar, muestran que el poeta enfatiza la distinción entre la vida honrada [*ágathon bión*] y la vida depravada [*ton de kakón*]. La vida honrada, por supuesto, coincide con la de los aristócratas, con los miembros de la clase noble, con el *bíos* del propio Teognis, y debe dejarse su curso, puesto que avanza por el buen camino. Caso contrario ocurre con la vida depravada, que corresponde a la vida de los malvados, al *bíos* plebeyo, y que va en contra del camino recto. Según estos versos, ¿acaso los dos tipos de vida deben seguir sus respectivos rumbos sin relacionarse de manera alguna? ¿Nos encontramos con la descripción anterior que hizo el poeta acerca de los plebeyos esparcidos fuera de la ciudad, mientras que los aristócratas se encargaban de la administración de las leyes? Todo lo contrario: estamos ante una situación —breve, pero muy clara— en que las relaciones entre los aristócratas y los plebeyos ponen en juego la modificación del camino o el rumbo de la vida [*bíos*] de unas de las partes. Y esta es nuestra segunda razón: Teognis establece que la vida de los malvados —el *bíos* plebeyo— debe corregirse, modificarse, y ajustarse hacia el camino correcto que corresponde a la vida de los buenos —el *bíos* aristocrático—. Según el poeta megarense, por lo tanto, hay que conducir la vida malvada hacia la vida buena.

Tal parece que Teognis acepta ya por hecha la mezcla entre los aristócratas y los plebeyos, y ahora enfatiza la distinción de la vida buena y aristocrática de la vida malvada y plebeya, con tal de corregir ésta en base a aquélla. No es que la lucha entre los aristócratas y los plebeyos haya finalizado: Teognis no ha dejado de distinguirse de la clase plebeya; pero ahora plantea la confrontación desde la modificación de la vida, del *bíos*. Esto implicará varias cosas, como por ejemplo, que los malvados podrán ser, en efecto, corregidos por los aristócratas. La vida plebeya no puede

ser definitiva o inmutable, pues de lo contrario no se la podrá corregir según la vida aristocrática. Precisamente en los versos inmediatamente siguientes, Teognis explica que los malvados viven una vida depravada a consecuencia de sus malas relaciones:

Los malvados no han nacido completamente malvados desde el vientre materno, sino que al trabar amistad con hombres malvados [*all'andressi kakóis synthemenoí filíen*] aprendieron sus malas artes, sus expresiones groseras y su insolencia, por creer que aquéllos decían toda la verdad [*élpomenoi keinous pánta légein étyma*]. (305-308)⁵³

Los plebeyos no son malvados por naturaleza, sino que se corrompen por haber vivido bajo las malvadas relaciones y las amistades de individuos viciosos. ¿Y por qué se dejaron corromper? La explicación de Teognis nos parece interesante: los plebeyos creyeron, en sus relaciones con otros individuos malvados, que éstos les decían toda la verdad auténtica [*pánta légein étyma*]. El *bíos* plebeyo o la vida depravada surge de las malvadas relaciones en tanto que no brindan un discurso real o la verdad auténtica. Por lo tanto, tenemos ahora el caso de que, si la vida buena y aristocrática se encargará de corregir a la vida malvada y plebeya, es porque en las relaciones entre ambas partes serán los nobles quienes muestren o expresen un discurso verdadero y auténtico.

Teognis y los aristócratas, con sus *ágathon bión* y *légein étyma*, se relacionarán entonces con los plebeyos para modificarles sus vidas depravadas. Sin embargo, no olvidemos que los unos y los otros se encuentran mezclados sin distinción inmediata, pues, como ya nos dijo el poeta megarense, “los nobles son plebeyos y los plebeyos son nobles”. Cuando el aristócrata se relacione con el plebeyo, para así modificarle la vida en base a la suya, tendrá que distinguir si en efecto se trata de un malvado o de un noble. ¿Cómo entonces el aristócrata distinguirá a los malvados? ¿Qué le permitirá, por lo tanto, fomentar una relación con el malvado con tal de corregirle la vida? Según nuestra opinión, Teognis ya brindó la respuesta: el aristócrata tendrá que servirse del *básanos*... La “piedra de toque”, esa prueba que Teognis invocó para conseguir a un compañero o amigo que no fuese plebeyo y así confirmar la superioridad aristocrática o la pureza del oro, tendrá que emplearse ahora en la tarea de corregir la vida malvada hacia la vida noble. Antes de que el plebeyo vea y entienda que es el aristócrata quien posee toda la verdad auténtica, éste tendrá que distinguir y diferenciar la calidad de los metales que representan ambas partes. Vemos así que la conducción de la vida de los plebeyos por parte de los aristócratas no cancela el rasgo agonístico que es constitutivo en sus relaciones. El encuentro entre el aristócrata y el plebeyo se presentará ahora según el juego del *básanos*, en donde se reconoce inevitablemente la superioridad del *bíos* aristocrático, y por ello, la guía legítima en la modificación de la vida de los plebeyos. En ese sentido, si preguntamos quién o qué representa el papel

53 TEOGNIS. *Elegías*, 71.

de la “piedra de toque” en las relaciones de los aristócratas con los plebeyos, la respuesta será necesariamente Teognis o su clase aristocrática —o Teognis como representante de la clase aristocrática—.

En resumen, hemos visto que una de las apariciones más antiguas del *básanos* aparece en las *Elegías* de Teognis de Mégara en el siglo VI a.C. La “piedra de toque” es presentada metafóricamente, aludiendo al instrumento metalúrgico que examina la calidad de los metales en una aleación y así señala el grado de autenticidad del oro aristocrático. El poeta megarensis invoca al *básanos* como parte de la confrontación entre la clase noble y la clase plebeya que desestabilizó las tradiciones y las costumbres de su ciudad. Aunque se asuma que Teognis sea un poeta político y no moral, en nuestra opinión, se le debe reconocer el planteamiento de un problema ético en sus *Elegías*: la lucha de su clase aristocrática y la clase plebeya desde el ámbito del *bíos*. Se distingue entonces la vida buena y noble, el *bíos* aristocrático, de la vida depravada y malvada, el *bíos* plebeyo. Puesto que las vidas de los malvados han sido corrompidas porque no han recibido toda la verdad real o auténtica, compete entonces a la aristocracia corregir la vida plebeya en base a su vida noble. Para esto es necesario que las relaciones entre ambas partes se rijan bajo una dinámica que posibilite la distinción entre la vida buena y la vida malvada, lo cual entendemos se tratará del juego del *básanos*. La “piedra de toque” de Teognis se presenta, por lo tanto, en un contexto agonístico en donde el poeta toma preocupación por la conducción y la modificación de la vida de los malvados y plebeyos a partir de la vida superior de los buenos y aristócratas.

La filosofía y la agonística por el *bíos*

Enfatizando la trayectoria propia del *básanos*, según el caso de Teognis, podemos resituar la *parrhesía* socrática, en nuestra opinión, desde dos aspectos importantes. Por un lado, si con su *parrhesía* Sócrates se ocupa y conduce el *bíos* de los individuos, es porque antes la “piedra de toque” resaltaba ya el *bíos* como un asunto de modificación en una relación conflictiva, de lucha o confrontación. Ahora bien, por otro lado, nos parece que la *parrhesía* socrática no solamente se inserta en el problema de la “piedra de toque”, sino que le brinda a éste cierta culminación: pues si tomamos en cuenta la importancia que tiene “toda la verdad auténtica” [*légein étyma*] en el *básanos* de Teognis y en el de Sócrates, entendemos que el filósofo superó al poeta megarensis. Esto, como veremos, no es incompatible con la lectura de Foucault: pues entendemos que la innovación del filósofo ateniense consistió en poner a la *parrhesía* dentro del juego de la “piedra de toque”.

Si bien Teognis procuró conducir y modificar la vida de los malvados en base a la vida aristocrática, le faltó, en cambio, el potencial del filósofo. A pesar de que la “verdad auténtica total” correspondía específicamente a los nobles, y por falta de esta “verdad” la vida de los plebeyos estaba corrompida, es Sócrates —el filósofo— quien será reconocido como el maestro y el guía del *logos*. Los discursos

reales y auténticos que los aristócratas le señalarían a los plebeyos en sus relaciones recíprocas según el juego del *básanos* no tendrán, en nuestra opinión, efectividad sin la *parrhesía* socrática. No olvidemos que la *parrhesía* de Sócrates cuestionaba el modo de vivir o estilo de existencia de los individuos en una relación de “puesta a prueba”, en donde se examinaba precisamente el grado de conformidad entre el *logos* y el *bíos*. Teognis, como mucho, pudo criticar con el *athuroglóssos* un caso incompatible con el *logos*, pero no pudo efectivamente ejercer el *logos*. Y la razón es que, aunque él y su clase poseían “toda la verdad auténtica”, era necesario unir la al *bíos* así como lo hizo Sócrates. Puesto que el filósofo ateniense, como *parrhesiasta*, conforma su propio *logos* y *bíos*, es él el capaz de modificar efectivamente la vida de los otros por medio de la relación que ponía en juego —ya desde Teognis— el *bíos* de los individuos: el *básanos* o la “piedra de toque”. Así, comprendemos bien las siguientes afirmaciones de Foucault:

La *parrhesía*, por su parte, se convierte en una característica ontológica del *básanos*, cuya relación armónica con la verdad puede funcionar como piedra de toque. El objetivo del interrogatorio que dirige Sócrates en su papel de piedra de toque, es por tanto, poner a prueba la relación específica con la verdad de la existencia del otro.⁵⁴

Si es cierto que Sócrates logra lo que Teognis no pudo en el juego de la “piedra de toque”, por razón de que el maestro y guía del *logos* es el filósofo gracias a su *parrhesía*, ¿acaso esto implica que la adaptación filosófica del *básanos* eliminó su rasgo agonístico como en el caso del poeta megarensis? Como ya hemos visto, Foucault nos presentó al *básanos* de Sócrates como una relación ajena a la retórica, a la superioridad aristocrática, y en general, a las relaciones agonísticas de carácter político: el elemento clave en esta distinción es, por supuesto, la *parrhesía* del filósofo. Sugerir la presencia de algún tipo de agonística en la “piedra de toque” socrática deberá tomar en cuenta, en nuestra opinión, la especificidad de la *parrhesía* como nexa que une el cuidado de sí con el cuidado de los otros.⁵⁵ Son importantes las palabras que Foucault dicta al respecto en su curso de 1982, *La hermenéutica del sujeto*, también en el *Collège de France*. Allí nos dice que la *parrhesía* no constituye una pedagogía sino una psicagogía: “la transmisión de una verdad que no tiene la función de proveer a un sujeto cualquiera de aptitudes, (...) sino la de modificar el modo de ser de ese sujeto al cual nos dirigimos.”⁵⁶ Y esta forma *parrhesiástica* de dirigirse al individuo para modificar su modo de ser, o su modo de vida, procura genuinamente su propio bien, pues pretende que alcance la soberanía y la autonomía de sí mismo. Nos dice Foucault:

En la *parrhesía* también se trata, por supuesto, de actuar sobre los

54 FOUCAULT, Michel. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, 138.

55 GABILONDO, Ángel. «Introducción». En FOUCAULT, Michel. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, 23.

56 FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Akal, Madrid, 2005, 381.

otros, no tanto, por otra parte, para ordenarles algo, para dirigirlos o inclinarlos a hacer tal o cual cosa. Al actuar sobre ellos, el propósito es, en lo fundamental, que lleguen a constituir por sí mismos, con respecto a sí mismos, una relación de soberanía que será característica del sujeto sabio, el sujeto virtuoso, el sujeto que ha alcanzado toda la dicha que es posible alcanzar en este mundo. Y por consiguiente, si éste es el objeto mismo de la *parrhesía*, se ve con claridad que quien la practica —el maestro— no tiene ningún interés directo y personal en ese ejercicio. El ejercicio de la *parrhesía* debe estar gobernado por la generosidad. La generosidad para con el otro está en el centro mismo de la obligación moral de la *parrhesía*.⁵⁷

En las relaciones entre los nobles y los plebeyos, según Teognis, no hubo la presencia de este tipo de generosidad, por razón de que el poeta megareno no fue *parrhesiasta*. Parecería entonces que la “piedra de toque” socrática elimina totalmente el carácter agonístico que percatamos en el *básanos* de Teognis. Pero antes de reafirmar esto, recordemos por un momento el rasgo agonístico que describimos en el *básanos* de Teognis: la distinción de una vida malvada y una vida noble, y la superioridad del oro puro como el metal representativo de la vida aristocrática. De esta manera, el asunto acerca de una agonística en la “piedra de toque” de Sócrates nos requiere preguntar lo siguiente: ¿acaso el modo de vida de Sócrates —el *bíos* filosófico— se presenta como superior a la existencia de Calicles, Nicias, Laques y sus demás interlocutores? Al respecto recordamos, en primer lugar, la importancia metalúrgica del oro de Sócrates en el corpus platónico. Tomemos, por ejemplo, el caso del *Banquete*, donde la belleza de Sócrates en contraposición con la de Alcibíades es descrita como intercambiar “oro por bronce”⁵⁸. Pero también quisiéramos añadir dos pasajes del *Gorgias* que, aunque no fueron señalados por Foucault, aportan a nuestra cuestión. De hecho, ambos pasajes se encuentran durante la conversación entre Sócrates y Calicles, y por lo tanto, en la trama misma del juego del *básanos*. En un momento del diálogo Calicles se encuentra defendiendo la intemperancia y el derroche de las pasiones como la virtud y el modo de vida feliz. Sócrates admira la “franqueza” que ha tenido Calicles, pues ha respondido a la cuestión sobre “cómo hay que vivir”⁵⁹. La aseveración de Calicles implica, según Sócrates, que aquellos individuos que no tienen necesidad (entendido como la urgencia por la satisfacción de los deseos) no son ni pueden ser felices. El joven aristócrata se reafirma, diciendo que asumir lo contrario significaría que tanto las piedras como los muertos serían felices⁶⁰. Sócrates, como se sabe, no está de acuerdo con Calicles. Se lee así en el *Gorgias* 493 c-d:

57 FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*, 361.

58 PLATÓN. *Banquete* 218 e. Gredos, Madrid, 2010, 217.

59 PLATÓN. *Gorgias* 492 d, 93.

60 PLATÓN. *Gorgias* 492 d, 93.

(...) yo deseo demostrarte, si de algún modo soy capaz de ello (...) *a que cambies de opinión y a que prefieras, en vez de una vida de insaciedad y desenfreno, una vida ordenada que tenga suficiente y se dé por satisfecha siempre con lo que tiene.* Pero ¿te persuado en algo y cambias de opinión en el sentido de que los moderados son más felices que los desenfrenados o no van a cambiar en nada, por más que te refiera otras muchas alegorías semejantes?⁶¹

Luego en otro pasaje del *Gorgias*, se muestra claramente que la discusión que Sócrates quiere llevar con Calicles tiene como propósito dilucidar cuál de los modos de vida es preferible: si el filosófico o el retórico.

Y, por el dios de la amistad, Calicles, no creas que tienes que bromear conmigo ni me contestes contra tu opinión lo que se te ocurra, ni tampoco recibas mis palabras creyendo que bromeo, pues ya ves que nuestra conversación trata de lo que cualquier hombre, aun de poco sentido, tomaría más en serio, a saber, de *qué modo hay que vivir: si de este modo al que tú me exhortas*, que consiste en hacer lo que, según tú, corresponde a un hombre, es decir, hablar ante el pueblo, ejercitar la retórica y gobernar del modo que vosotros gobernáis ahora, *o bien de este otro modo de vida dedicada a la filosofía*, sabiendo en *qué este modo aventaja a aquél.* Así pues, quizá es lo mejor, como ya hemos intentado antes definirlos y, una vez definidos y puesto nosotros de acuerdo sobre si existen estos dos géneros de vida, examinar en qué se diferencian y cuál de los dos debe preferirse. Quizá aún no entiendes lo que digo.⁶²

Según estos pasajes, vemos que la “piedra de toque” de Sócrates pone en juego lo siguiente: que Calicles deje de vivir según Calicles para que viva entonces según la vida del filósofo Sócrates. O vivir como “el retórico Calicles” o vivir como “el filósofo Sócrates”: este es el dilema que se apunta con el *básanos* socrático. La “piedra de toque” en Teognis problematizaba la confrontación entre la vida plebeya y la vida noble, y cómo aquélla era modificada por y en base a ésta; de otra parte, el *básanos* de Sócrates mantendrá el mismo rasgo agonístico, pues los interlocutores del filósofo deberán rechazar sus modos actuales de vida en tanto que no demuestren un estilo de existencia superior basado en el *logos*: el *bíos* filosófico. Foucault tiene razón: la *parrhesía* socrática como *básanos* no es agonística de superioridad aristocrática ni retórica ni política. La tarea de Sócrates no es prevalecer sobre los ciudadanos en la asamblea del *demos* ni mostrar que su discurso es el primero en el combate de las meras opiniones. Pero en el momento en que la discusión pasa al tema del *bíos*, los interlocutores de Sócrates tienen que excluirse a sí mismos para asumir el modo de vida superior del filósofo. Sócrates es ajeno a la política y a la retórica, pues se dedica a poner a prueba las vidas de los individuos y a conducirlos en base a la superioridad de su existencia filosófica.

61 PLATÓN. *Gorgias*, 95. (Énfasis nuestro)

62 PLATÓN. *Gorgias* 500 b-d, 107. (Énfasis nuestro)

Siendo la tarea filosófica de Sócrates conseguir que todos los individuos que se encuentran con él sean testigos de la verdad, esto implica que cualquier persona se enfrenta al riesgo de sustraer su modo de vida para vivir entonces según la vida filosófica. En nuestra opinión, por lo tanto, el juego del *básanos* es adoptado por Sócrates y la filosofía en tanto sustituye una agonística de índole política por una agonística —si se quiere— filosófica: que pone en juego la modificación del *bíos* de un individuo. El paso de la política al modo de vida de los individuos no sustituye un carácter agonístico si se enfatiza la *parrhesía* socrática desde el juego de la “piedra de toque”. Debemos entonces considerar la interesante situación de que la *parrhesía* filosófica de Sócrates no deja de ser cuidado y ocupación generosa de los individuos, siendo a la vez —y quizás más importante— una *agonística* por el *bíos*.

Bibliografía

- BAQUÍLIDES. *Odas y Fragmentos*. Trad. Fernando García Romero. Gredos, Madrid, 1988.
- DUBOIS, Page. *Torture and Truth*. Routledge, London, 1991.
- FOUCAULT, Michel. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Trad. Fernando Fuentes Megías. Paidós, Barcelona, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*. Trad. Horacio Pons. Akal, Madrid, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros, II*. Trad. Horacio Pons. Akal, Madrid, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Fearless Speech*. Semiotext(e), Los Angeles, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Trad. Horacio Pons. Akal, Madrid, 2005.
- FOUCAULT, Michel. «La *parrhesía*, 1982 (Conferencia en la Universidad de Grenoble)» En FOUCAULT, Michel. *La ética del pensamiento: Para una crítica de lo que somos*. Trad. Jorge Álvarez Yágüez. Biblioteca Nueva, Madrid, 2015.
- FOUCAULT, Michel. *Obrar mal, decir la verdad: Función de la confesión en la justicia*. Trad. Horacio Pons. Siglo XXI, Buenos Aires, 2014.
- KURKE, Leslie. *Coins, Bodies, Games and Gold: The Politics of Meaning in Archaic Greece*. Princeton University Press, New Jersey, 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Obras completas. Volumen II: Escritos filológicos*. Trad. Manuel Barrios; Alejandro Martín; Diego Sánchez Meca; Luis E. Santiago Guervós; Juan Luis Vermal. Tecnos, Madrid, 2013.
- PÍNDARO. *Odas y Fragmentos*. Trad. Alfonso Ortega. Gredos, Madrid, 1984.
- PLATÓN. *Banquete*. Trad. Marcos Martínez Hernández. Gredos, Madrid, 2010.
- PLATÓN. *Gorgias*. Trad. Julio Calonge Ruiz. Gredos, Madrid, 2010.
- PLATÓN. *Laques*. Trad. Carlos García Gual. Gredos, Madrid, 2010.
- TEOFRASTO. *On Stones*. Trad. Earle R. Caley; John F. C. Richards. The Ohio State University, Columbus, 1956.
- TEOGNIS. *Elegías*. Trad. Esteban Calderón Dorda. Cátedra, Madrid, 2010.