

# El silencio de los dioses, la palabra de los hombres: fundamentos de la democracia ateniense

*Silence of Gods, speech of men: The foundations of Athenian democracy*

**Aitor Alzola Molina**

Universidad Complutense de Madrid, España  
[aitor.alzola@ucm.es](mailto:aitor.alzola@ucm.es)

**Resumen:** En el curso de *El gobierno de sí y de los otros*, Foucault analiza la *parrhesia* en relación al discurso político. Nuestro objetivo será mostrar el retrato singular de la democracia ateniense que se dibuja a través de ese trabajo. La lectura foucaultiana de Polibio y Eurípides proyecta una imagen de la democracia cuyos pilares fundamentales serán la *isegoria*, la *parrhesia* y el ascendente. Finalmente, se abordará la noción de *dynasteia* como eje de la original aproximación que realiza Foucault a este problema clásico.

**Palabras clave:** Democracia ateniense, gobierno, verdad, *parrhesia*, discurso político

**Abstract:** In his course on *The Government of Self and Others*, Foucault analyses *parrhesia* in relation to political discourse. This study aims to show the unique way in which Athenian democracy is presented in this book. Foucault's reading of Polybius and Euripides portrays a democracy founded on *isegoria*, *parrhesia* and the game of ascendancy. Finally, the study will outline the notion of *dynasteia* as the core of Foucault's original approach to this age-old question.

**Keywords:** Athenian democracy, government, truth, *parrhesia*, political discourse.

---

Fecha de recepción: 25/01/2017. Fecha de aceptación: 14/06/2017.

Estudiante de doctorado en la Universidad Complutense de Madrid. Realiza una tesis sobre la filosofía de Michel Foucault orientado al estudio del último periodo de su obra. Su propuesta de investigación fue galardonada con una beca predoctoral del Gobierno Vasco y está dirigida por el Prof. Pablo López Álvarez y el Prof. Rodrigo Castro. Dentro del contexto de esta investigación ha realizado una estancia en École Normale Supérieure de Lyon (Francia). Recientemente el Banco Santander le ha otorgado una ayuda para continuar su investigación el Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF-CONICET) en Buenos Aires (Argentina).

### 1. *Parrhesía* y discurso político

En la clase del 1 de febrero de 1984, al inicio del curso en el *Collège de France*, Foucault realiza una síntesis del trabajo realizado el año anterior, que pretende poner en perspectiva lo que se presentará en los siguientes meses. Da cuenta de ese “*trip* grecolatino que ha durado varios años”<sup>1</sup> ante la audiencia del *Collège*<sup>2</sup>. Su primera incursión en el mundo antiguo, realizada en 1981<sup>3</sup>, llevaba por título *Subjetividad y Verdad*. Hasta entonces, su trabajo había girado en torno al análisis de las prácticas discursivas y las relaciones de poder sobre las que se apoyan: relaciones que instituyen un sujeto como objeto de saber y conocimiento posible. A través de un análisis de la cultura grecolatina, se exploran esas mismas relaciones entre Sujeto y Verdad, pero desde una perspectiva renovada: “no la del discurso en el cual pueda decirse la verdad sobre el sujeto, sino la del discurso de verdad que el sujeto está en condiciones y es capaz de decir sobre sí mismo”<sup>4</sup>. Traducido a prácticas concretas, esto supone el análisis de “una serie de formas culturalmente reconocidas y tipificadas, como por ejemplo la confidencia, la confesión, el examen de conciencia”<sup>5</sup>.

Foucault señala la importancia de estas prácticas y la abundancia de formas bajo las cuales aparece en la cultura grecolatina. Lejos de atribuirse el descubrimiento de las mismas, reconoce su conocimiento entre los investigadores de la época. No obstante, señala que han sido abordadas desde el eje delfico del “conócete a ti mismo”. Frente a ello, el filósofo francés tratará de situarlas y comprenderlas a partir del “cuidado de sí”, el *epiméleia heautou* que analiza en el curso *La hermenéutica del sujeto* dictado entre 1981 y 1982. Es precisamente ahí donde encuentra la noción que animará los siguientes dos cursos: la *parrhesía*. Al abrigo del *cuidado de sí*, el discurso de verdad sobre uno mismo se apoya de manera necesaria sobre un otro cuyo estatuto tiene ciertas particularidades:

[...] no es, como en el caso de la cultura cristiana, con el confesor o el director de conciencia, una calificación dada por la institución y vinculada a la posesión y el ejercicio de ciertos poderes espirituales específicos. Tampoco es, como en el caso de la cultura moderna, una calificación institucional que garantice determinado saber psicológico, psiquiátrico, psicoanalítico. La calificación necesaria para ese personaje incierto, un poco brumoso y fluctuante, es cierta práctica, cierta

1 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010, 18.

2 Sobre las particularidades de los cursos del *Collège* y la peculiaridad del auditorio, resulta de interés el texto de SAUQUILLO, Julián. «Subjetividad y verdad: el recorrido de Michel Foucault en el Collège de France». En CASTRO, Rodrigo; SALINAS, Adán (coordinadores). *La actualidad de Michel Foucault*. Escolar y Mayo, Madrid, 2016, 256-259.

3 Exceptuando su primer año, todos los estudios realizados por Foucault en el *Collège* se situarán en la Modernidad

4 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, 20.

5 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, 20..

manera de decir que se llama precisamente *parrhesía* (hablar franco).<sup>6</sup>

En marzo de 1982, Foucault dedicará algo más de dos sesiones a la noción de *parrhesía*<sup>7</sup>, que es primeramente presentada en oposición a la práctica cristiana de la confesión. En las prácticas greco-romanas de dirección espiritual, la producción de subjetividad es sostenida por varias técnicas de sí. Entre ellas, se sitúa la escucha atenta del discípulo. A esa obligación de silencio por parte del discípulo responde la necesidad de decir la verdad por parte del maestro. Una verdad que será calificada de *parrhesía*. Se tiene así una situación inversa respecto a la práctica cristiana en la que la obligación de decir la verdad de sí mismo recae sobre las espaldas del discípulo. En este primer momento, Foucault caracteriza la *parrhesía* como una *tekhne* y un *ethos*. Una verdad que atiende a un procedimiento técnico, pero que, sin embargo, se diferencia de la retórica al mismo tiempo que implica toda una actitud moral por parte de quien la pronuncia.

El filósofo francés retoma el hilo general del curso en la sesión del 17 de marzo de 1982 con el análisis de las técnicas de sí y la ascesis en los pitagóricos. Volverá sobre el problema de la *parrhesía* pocos meses después, en mayo, con motivo de una conferencia en la Universidad de Grenoble, titulada precisamente *Parresia*<sup>8</sup>. Aquí visitará una vez más los textos de Galeno y Arriano que habían sido mencionados meses antes. Pero, en esta ocasión, rastrea el uso de la palabra unos cuantos siglos atrás, hasta llegar a los textos de Eurípides y Platón. Ahí se encuentra con una pequeña sorpresa que años más tarde confesará delante de su auditorio en el *Collège*:

[...] al estudiar [...] la práctica parresiástica, volví a advertir algo que me sorprendió un poco y que no había previsto. Por importante que sea la noción de *parrhesía* en el ámbito de la dirección de conciencia, de la guía espiritual, del consejo del alma, por importante que sea sobre todo en la literatura helenística y romana, no se puede dejar de reconocer que su origen está en otra parte y que, en esencia, en lo fundamental, en primer lugar, no [la] vemos aparecer en la práctica de la guía espiritual. La noción de *parrhesía* -esto es lo que procuré mostrarles el año pasado- es ante todo y fundamentalmente una noción política.<sup>9</sup>

Si bien el viaje grecolatino había comenzado en 1981, el viraje fundamental se había producido ya un año antes. En ese momento se trataba de elaborar la genealogía del sujeto moderno a partir de las prácticas de confesión cristiana. Foucault no esconderá el vínculo existente entre sus investigaciones sobre el cristianismo y la

6 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, 24.

7 FOUCAULT, Michel, *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1981-1982)*. Akal, Madrid, 2005, 339-383.

8 FOUCAULT, Michel. «Parrèsia». En Revista *Critical Inquiry*, vol 41, No 2, 2015, 223-230

9 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, 26.

*parrhesía*. No es menos cierto, sin embargo, que este proyecto inicial experimenta una ligera inflexión por la introducción del polo político. De hecho, el curso de 1982-1984, *El gobierno de sí y de los otros*, estará dedicado enteramente al estudio de ese decir veraz en el ámbito político. A través de la “*parrhesía* democrática”, y después con el paso a una “*parrhesía* autocrática”, se trata de realizar un estudio sobre el discurso político<sup>10</sup>. El contexto ya no es el del *cuidado de sí* y la salvación del individuo, sino el de la palabra dirigida al *demos* y la salvación de la *polis*.

En el preámbulo a *El desacuerdo*<sup>11</sup>, Rancière se muestra crítico con cierta tradición vinculada al marxismo. El pensador francés confiesa que dicha tradición habría impedido de algún modo reflexionar sobre el hecho político en el ámbito cultural de la izquierda. A primera vista, se podría pensar que el trabajo que Foucault realiza durante este curso bien podría responder a la necesidad de superar ese obstáculo al que hace referencia Rancière. Después de todo, otros pensadores de la época que también habían participado activamente en grupos de izquierda del post 68 francés siguieron ese camino.

Michael Hardt parece no tener dudas. Cuando se trata de los últimos dos cursos del filósofo francés, defiende sin ambigüedades encontrar en ellos al Foucault más político<sup>12</sup>. La vuelta a los griegos no sería una manera de alejarse de los problemas políticos, sino la forma más fecunda de abordarlos en una conexión directa con su presente. Si bien, en nuestra opinión, en algunos casos resulta difícil encontrar un vínculo explícito y claro con esa realidad, es innegable que el *Gobierno de sí y de los otros* está atravesado por una potente inquietud política. En concreto, y como trataremos de mostrar, en el análisis que realiza de la *parrhesía* política encontramos una sugerente visión de la democracia ateniense y de sus fundamentos.

## 2. Una fórmula enigmática

Quizás una de las apuestas teóricas más valiente que encontramos en este curso sea la definición que Foucault toma de Polibio. Una fórmula enigmática que vincula de manera estrecha la democracia y la *parrhesía*. Se trata de una elección muy poco ortodoxa, ya que generalmente se suele acudir a Aristóteles o Platón para buscar la formulación clásica del régimen político ateniense. Como señala Foucault, en estos textos la democracia se presenta en oposición al régimen monárquico y al régimen aristocrático. La diferencia respecto a los otros regímenes políticos se establece utilizando como criterio la forma de gobierno. Dependiendo de la figura política que asuma las funciones de gobernar, es decir, de tomar las decisiones concernientes a la ciudad, se podrá hablar de un régimen u otro.

En los regímenes democráticos, el gobierno está en manos del *demos*, el conjunto de los ciudadanos de la *polis*. La democracia se diferencia de la aristocracia, pues

10 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. Fondo Cultura Económica, Buenos Aires, 2009, 85.

11 RANCIERE, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1996, 9.

12 HARDT, Michael. «Militant life». En Revista *New Left Review* vol. 64, No 151, 2010, 151.

en esta última la función de dirigir la ciudad está restringida a un grupo pequeño y selecto: aquellos que son considerados los mejores por sus cualidades y destrezas. Por último, la democracia también se diferencia de la monarquía porque aquí las funciones de gobierno son ejercidas por una sola persona. Así, tenemos una definición tradicional o clásica que utiliza la forma de gobierno como criterio para caracterizar la singularidad del régimen político democrático. En la democracia ateniense, el gobierno recae sobre la mayoría, frente al gobierno de una sola persona, o el gobierno de unos pocos.

Puede llamar la atención la omisión que realiza Foucault sobre otros rasgos de la democracia como el sorteo. Como ha señalado José Luis Moreno Pestaña<sup>13</sup>, el filósofo francés lo menciona siempre de manera indirecta, pero nunca para caracterizar la democracia. Sin embargo, es considerado entre los helenistas como uno de los rasgos fundamentales del régimen ateniense junto con el *misthoi* o salario público<sup>14</sup>. Tampoco parece prestar atención a las reformas de Clíntenses, consideradas esenciales en su conformación histórica<sup>15</sup>. No obstante, Foucault enumera toda una serie de rasgos que, junto con la caracterización morfológica del régimen ateniense, nos proporcionan una idea completa de dicho régimen y de la manera en la que fue percibido. Entre los elementos señalados por el filósofo francés, están la *isonomía*, la *isegoría*, el *nomos* y, finalmente, la *eleuthería*.

La *isonomía* es un rasgo bien conocido que hace referencia a la igualdad ante la ley de todo ciudadano de la *polis*, lo que nos lleva a la segunda característica: el *nomos*. En el régimen político ateniense el ejercicio del poder y el juego político está regulado por unas leyes. Existe algo así como un marco normativo dentro del cual uno está inserto y al cual tiene que ceñirse. El *nomos* es entendido aquí como el conjunto de leyes, tradiciones y normas que regulan la vida política, que se manifiesta en una constitución (*politeia*) que sería su máxima expresión. Luego tenemos la *isegoría*, que vendría a designar el derecho que tiene todo ciudadano a tomar la palabra. Etimológicamente, la *isegoría* quiere decir igualdad de palabra. Todo ciudadano ateniense goza del derecho a tomar la palabra en la asamblea (*ekklesia*) y expresar su opinión sobre aquello que concierne a la ciudad. De la misma manera, todo ciudadano disfruta del derecho a tomar la palabra en los tribunales para defenderse de las acusaciones. Por último, Foucault menciona la *eleuthería*. Esta noción se puede traducir como libertad. La democracia ateniense se caracteriza por ser un régimen político que asegura la libertad, y aquí hay que entender ese concepto en dos sentidos. En primer lugar, en un sentido externo: la ciudad es libre respecto de la dominación de otras ciudades. Es una libertad asociada a la independencia o autonomía respecto a otros regímenes políticos situados más allá de las fronteras de la ciudad. Y, en segundo lugar, en un sentido interno. La libertad expresa el hecho de que en democracia el poder no está en

13 MORENO, José Luis. «Isegoría y parresia: Foucault lector de Ión». En Revista *Isegoría*, No 49, 2013, 524.

14 DE ROMILLY, Jacqueline. *Los fundamentos de la democracia*. Editorial Cupsa, Madrid, 1977, 25-29.

15 DE ROMILLY, Jacqueline. *Los fundamentos de la democracia*. 21-22.

manos de un tirano o de una sola persona. Los ciudadanos son libres para poder ejercer el poder y participar de las decisiones de la *polis*. En democracia, la libertad tiene esa doble vertiente: asegura la libertad respecto del exterior, al tiempo que asegura su ejercicio dentro de las fronteras internas de la ciudad.

La caracterización que nos propone Foucault se puede resumir entonces en términos generales diciendo que la democracia es una forma de gobierno en la que las decisiones las toma el *demos* y en la que existen unas leyes (*nomos*) que regulan el funcionamiento del ejercicio del poder a través de una constitución (*politeia*), que a su vez asegura la libertad (*eleuthería*), la igualdad ante la ley (*isonomía*), y garantiza el derecho de todos a tomar la palabra en los asuntos de la ciudad (*isegoría*).

Pero, como ya hemos avanzado, el filósofo francés centra su atención en la enigmática fórmula de Polibio que asocia el régimen político de los atenienses con la *isegoría* y la *parrhesía*. Nos encontramos aquí con un nuevo término. En español se suele traducir por “franqueza”, aunque si se atiende al sentido etimológico, descubrimos que *parrhesía* significa “decir todo”, en el sentido de decir “[...] todo lo que tiene en mente [...]”<sup>16</sup>. De ahí que no sea extraño también encontrarlo traducido como “hablar libremente” o “libertad de palabra”. Esto hace de la fórmula de Polibio algo más enigmático si cabe, ya que resulta difícil no asimilar la una en la otra, la *parrhesía* en la *isegoría*, la libertad de palabra en el derecho a tomar la palabra. Así aparecen como términos diferenciados que, sin embargo, están unidos por un tercer elemento, el de la democracia. Se deduce una diferencia, pero no es explícita, Polibio no lo aclara. Foucault dedica una gran parte del curso al análisis de la tragedia de Ion. Al final del mismo, dirá que dicha demora era necesaria, pues ella sirve de explicación de la enigmática fórmula de Polibio. Hay que retomar, pues, esos análisis para comprender la formulación de la democracia ateniense que el filósofo francés trata de presentarnos.

### 3. El silencio de los dioses

Foucault nos recuerda que la palabra *parrhesía* aparece por vez primera en la literatura griega de la mano de Eurípides. A partir de ahí, puede encontrarse de manera abundante durante toda la Antigüedad clásica, así como en los textos cristianos de finales del siglo IV y V d.C. Por ello no resulta sorprendente que adquiera diferentes acepciones según el contexto y la época en la que se use. El término *parrhesía* puede asumir un sentido negativo o, por el contrario, revestir connotaciones positivas. Cuando se usa la *parrhesía* en su acepción negativa, ese “decirlo todo” hace referencia a un hablar en demasía, sin medida, hablar más de la cuenta, etc. Lo que podríamos traducir como charlatanería. Es el uso que vemos, por ejemplo, en algunos textos de Platón y con mayor frecuencia en la literatura cristiana. Pero, en su sentido positivo, “decirlo todo” hace referencia a un decir que no oculta nada en lo que dice. La *parrhesía* es, en este sentido positivo, decir la verdad.

16 FOUCAULT, Michel. *Discurso y Verdad en la Antigua Grecia*. Paidós, Barcelona, 2004, 36.

Esta doble faceta de la palabra se encuentra ya en las diferentes tragedias de Eurípides, si bien predomina el uso positivo de la noción. Uno de los textos en los que más abunda el uso de la palabra en ese sentido es la tragedia de Ion. Esta tragedia, según Foucault, tiene la virtud de ser “[...] la representación dramática del fundamento del decir veraz político en el campo de la constitución ateniense y el ejercicio del poder en Atenas.”<sup>17</sup>

Antes de adentrarnos en el análisis que Foucault realiza del texto de Eurípides, resulta necesario realizar un pequeño recordatorio de las líneas generales que organizan la historia. La tragedia narra la historia de Creusa, que es seducida por el dios Apolo y de cuyo encuentro amoroso nacerá Ion. Avergonzada, Creusa abandona al niño a su suerte nada más nacer. Éste es recogido por Hermes y llevado a Delfos por orden del dios Apolo. Así, Ion crecerá como sirviente del templo de Apolo sin saber que es su hijo, como tampoco conocerá la identidad de su madre. Años más tarde, Creusa irá a Delfos acompañada de Juto, su esposo, con quien no es capaz de tener descendencia, razón por la cual van a consultar al oráculo. Ahí se encontrarán con Ion. Si bien, en un principio, Creusa e Ion no saben que son madre e hijo, a través de una serie de acontecimientos la verdad saldrá a la luz, e Ion volverá a Atenas junto con Creusa y Juto para fundar la democracia.

Para Foucault, el motivo principal de la tragedia, el tema sobre el cual gira toda la historia, es el problema de la verdad. Hay dos movimientos que organizan su estructura y cuyo motivo central es la verdad. Por un lado, la tragedia muestra el desplazamiento del lugar en el que la verdad tiene lugar, que va de Delfos a Atenas. En segundo lugar, tenemos la búsqueda por parte de Ion de su madre, que anima toda la tragedia. Lo que mueve a Ion es la necesidad de conocer la verdad de su nacimiento.

Respecto a la primera hay que señalar que, tradicionalmente, Delfos es el lugar en el que se revela la verdad. En el que los dioses, a través del oráculo, dicen la verdad. Pues bien, en la tragedia, los dioses guardan silencio o directamente engañan. Mientras que el personaje de Apolo guarda silencio, no dice la verdad, ésta será representada por los personajes de Ion y Creusa que son precisamente atenienses. Por lo tanto, tenemos un desplazamiento de la verdad, que va de Delfos a Atenas. Un desplazamiento que indica a su vez que la verdad pasa del ámbito de lo divino al ámbito de lo humano:

Atenas se convierte en el lugar donde aparece ahora la verdad. [...] la verdad no es ya revelada por los dioses a los seres humanos (como en Delfos), sino que es revelada a los seres humanos por otros seres humanos, mediante la *parrhesía* ateniense.<sup>18</sup>

17 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*, 99.

18 FOUCAULT, Michel. *Discurso y Verdad en la Antigua Grecia*, 66.

Para Foucault, la palabra *parrhesía* se asocia con esa verdad de los hombres en la tragedia. Una verdad que, como veremos más adelante, está organizada por unas reglas diferentes a la verdad revelada por los dioses. Hay que recordar que la verdad enunciada por los dioses siempre atiende a ciertas formas reguladas: es una verdad enigmática, en ocasiones aparece en forma de acertijo, etc. Además, se trata de una verdad que generalmente nos habla del futuro, de acontecimientos que todavía no se han producido, pero que, tarde o temprano, se harán realidad. La *parrhesía*, por el contrario, es un decir veraz específico reservado al ámbito humano, con sus características particulares.

En segundo lugar, tenemos la búsqueda por parte de Ion de la verdad sobre su nacimiento. Cuenta la tragedia que Ion necesita saber la identidad de su madre porque solamente al demostrar ser descendiente de una ateniense podrá ir a Atenas y hablar con libertad de palabra para fundar la democracia. En este sentido, la *parrhesía* es concebida como un derecho exclusivo de los atenienses. Es un derecho de nacimiento que está vinculado a la ciudadanía. Solo los ciudadanos de Atenas tienen derecho a tomar la palabra para hacer uso de la *parrhesía*. Pero, al mismo tiempo, esto implica que no es posible la *parrhesía*, hablar con libertad, si previamente no se garantiza el derecho a tomar la palabra. Es necesario que existan unas leyes que posibiliten la toma de palabra para que ésta sea dicha con libertad y sea verdadera. No hay Verdad sin Derecho.

La democracia solamente puede existir a condición de que se den dos circunstancias: el derecho que permite a todo ciudadano tomar la palabra (*isegoría*), y la libertad de palabra (*parrhesía*). En la tragedia de Ion, *isegoría* y *parrhesía* se necesitan mutuamente para poder fundar la democracia ateniense. Su vínculo es necesario y de origen. No hay *parrhesía* sin *isegoría*, pero, al mismo tiempo, tampoco habría democracia sin libertad de palabra. Se establece así una relación circular entre *parrhesía* y democracia: “La *parrhesía* funda la democracia y la democracia es el ámbito de la *parrhesía*.”<sup>19</sup>. A través de la tragedia de Ion se comprende mejor la elección realizada por Polibio para caracterizar la democracia, y la necesaria imbricación de los términos.

Foucault nos recuerda que la tragedia de Ion tiene un sentido y un objetivo político manifiesto: colmar y justificar las ansias imperiales de Atenas respecto a los territorios colindantes. Después de todo, se emparenta a los atenienses con el resto de los pueblos griegos (por un lado, está Juto como padre de Ion, que no es de nacimiento ateniense y, por otro lado, Creusa, que es autóctona). Pero, sobre todo, se trata de situar en la democracia ateniense el lugar privilegiado de la verdad. De esa verdad que los dioses ya no pueden decir. Ahora bien, todavía queda por dilucidar las particularidades de ese decir verdadero, esa palabra de los hombres que constituye el fundamento de la democracia ateniense.

---

19 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*, 306.

#### 4. La palabra de los hombres

Para entender las particularidades de esa palabra humana que dice la verdad, una verdad que ya no es la de los dioses, tenemos que atender a la dramática de la verdad<sup>20</sup> presente en la tragedia de Ion. Cuando se habla de la dramática de la verdad se hace referencia a la forma a través de la cual se manifiesta la verdad, de los rituales necesarios para que la verdad aflore. Dicho de otra manera: ¿Cuáles son las condiciones necesarias para que la verdad emerja? ¿Cuáles serán los acontecimientos que harán posible que Ion pueda acceder a la *parrhesía*, a la libertad de palabra? ¿Cuáles las acciones que desencadenarán y harán posible ese decir veraz? Hay dos escenas que hacen posible la aparición de esa verdad que silencian los dioses. En ambos casos, tendremos como protagonista a Creusa, la madre de Ion, que llevada por la ira decidirá revelar la verdad de lo ocurrido. Esto provocará a su vez que Ion descubra la verdad de su origen y obtenga la *parrhesía*. Lo que desencadena la ira de Creusa es la noticia de que Apolo ha otorgado un hijo a Juto, su marido. En realidad, Apolo, al expresarse de manera ambigua a través del oráculo, hace creer a Juto que Ion es hijo suyo. En ese momento de la narración, Creusa todavía no sabe que Ion es el hijo nacido de su encuentro con Apolo y tiene varios motivos que alimentan su furia. En primer lugar, por el silencio del dios Apolo. Creusa, que había ido a Delfos con la intención de preguntar al Oráculo por el paradero del hijo que tuvo con el dios, solo obtiene por respuesta el silencio. Frente a la negativa de su petición ve, sin embargo, cómo el dios otorga un hijo a su marido. Un hijo con el que tendrá que volver a Atenas y que despojará a Creusa de su linaje y del poder que ejerce en la casa. Movida por la ira, Creusa confiesa la verdad de su encuentro con Apolo —que había tratado de mantener en secreto hasta ese momento—, en una acusación pública al dios delante del templo. A continuación un viejo sirviente de Creusa, que ha escuchado la acusación sobre Apolo, pregunta a aquella por los motivos de su ira. En ese momento, Creusa confiesa la verdad de sus pecados al sirviente. Esa confesión desencadenará la última escena de la tragedia en la que finalmente Ion conoce la verdad sobre su origen y Creusa descubre que Ion es realmente su hijo. Estas dos escenas en las que se manifiesta la verdad son diferentes pero, sin embargo, necesarias para que finalmente se conozca la verdad sobre el nacimiento de Ion. La primera vez en la que Creusa revela la verdad, se desarrolla de una forma muy específica:

[...] para que Ion obtenga ese derecho que en el texto se llama *parrhesía*, hace falta toda una aleturgia, toda una serie de procedimientos y procederés que van a poner de manifiesto la verdad. Y entre esos procedimientos, el que aparece en primer lugar y va a constituir el centro mismo de la obra es el discurso de la víctima indefensa de la injusticia que se vuelve hacia el poderoso [...] El plus de poder que Ion necesita para estar en condiciones de dirigir la ciudad como

20 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*, 97-98.

corresponde no lo fundarán el dios, ni la autoridad del dios, ni la verdad oracular. Lo que va a permitir su aparición, gracias al choque de las pasiones, será en cambio ese discurso de la verdad, ese discurso [...] del más débil dirigido al más fuerte.<sup>21</sup>

Vemos entonces que la verdad aflora a través de una palabra particular y en un escenario muy concreto. Se trata de la palabra que dirige alguien en una situación de inferioridad contra un otro que tiene más poder y es más fuerte. Y si toma la palabra contra él es para denunciar las injusticias que ese poderoso ha cometido. Se trata de una palabra valiente y crítica al mismo tiempo. Valiente porque al pronunciarse contra alguien que es más poderoso, uno asume un riesgo, el riesgo de poder producir una reacción por parte del otro que utilice su superioridad. Y es una palabra crítica porque se trata de denunciar una situación de injusticia, en la que el débil recrimina al poderoso los errores cometidos.

Pero, en la segunda escena, la verdad hará su aparición de una manera completamente diferente a la que acabamos de describir. En esta ocasión no se tratará de un discurso crítico que se dirige al poderoso, pues el sirviente no tiene ningún poder sobre Creusa. Su discurso adoptará entonces la forma de un diálogo de preguntas y respuestas sobre lo ocurrido. La verdad aflora en una especie de confesión que trata de narrar los hechos tal y como se produjeron, sin ocultar nada al oyente, donde “[...] abre su corazón y su alma por completo a otras personas a través de su discurso.”<sup>22</sup> Se trata de una la palabra que dice la verdad sobre uno mismo en un ejercicio de franqueza<sup>23</sup>.

La fuerza simbólica de la tragedia de Ion resulta portentosa. Un decir veraz, la *parrhesía*, engendrada a partir de la crítica valiente y de la franqueza. Pero nos equivocáramos si pensáramos que se trata de condiciones que de alguna manera se tienen que producir antes, en una especie de consecución temporal, para que la *parrhesía* aparezca, pudiendo desaparecer sin problemas una vez alcanzado el derecho de hablar con libertad. La franqueza y el valor son condiciones permanentes para que la palabra de los hombres sea considerada verdadera. Lejos de que la *parrhesía* esté emparentada con elementos externos que la hagan surgir, éstas deben ser entendidas como condiciones que el sujeto tendrá necesariamente que cumplir para que su decir sea considerado como *parrhesía*<sup>24</sup>.

21 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*, 150.

22 FOUCAULT, Michel. *Discurso y Verdad en la Antigua Grecia*, 37.

23 Si bien es cierto que en el análisis que encontramos en *El gobierno de sí y de los otros*, Foucault, dubitativo, emparenta esta escena con la práctica de la confesión cristiana, a medida que avanza ira modulando, y finalmente al inicio del curso siguiente encontraremos que hace referencia a ese acto de confesión como la manifestación de “un lazo fundamental entre la verdad dicha y el pensamiento de quien la ha expresado” (FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, 30). Es una formulación análoga a la que encontraremos en *Discurso y Verdad* (FOUCAULT, Michel. *Discurso y Verdad en la Antigua Grecia*, 37.), y que Foucault, ahí sí, llamará “franqueza” (FOUCAULT, Michel. *Discurso y Verdad en la Antigua Grecia*, 46.). Para distinguirla de la confesión cristiana propiamente, hemos decidido utilizar el término “franqueza”, que a nuestro entender aglutina perfectamente lo que Foucault quería decir.

24 “El análisis de la *parrhesía* es el análisis de esa dramática del discurso verdadero que pone de manifiesto el contrato del sujeto hablante consigo mismo en el acto del decir veraz.” (FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de*

Si Pericles es considerado por Foucault como una persona que habla con *parrhesía* es precisamente porque su palabra no solamente dice la verdad, sino que es una verdad valerosa y franca. Una verdad que asume unos riesgos al ser pronunciada, al mismo tiempo que en ella se expresa aquello que uno piensa. Si la tragedia de Ion nos muestra los mecanismos profundos que hacen posible la *parrhesía* en la forma de una alegoría, Pericles sería el personaje histórico que encarna la figura del *parresiastés* y de su articulación ejemplar en la democracia ateniense.

Vemos así que la *parrhesía* no solamente hace referencia a un decir veraz del hombre. Tampoco se reduce al derecho a tomar la palabra, una palabra libre, reservada a los ciudadanos de Atenas. También implica cumplir ciertas condiciones por parte de la persona que la enuncia. La palabra de los hombres debe ser una palabra franca, que no oculte nada, que se identifique con el pensamiento de la persona que la pronuncia. El sujeto está comprometido en aquello que ha dicho de una manera personal. En este sentido, se diferencia netamente de la palabra de los aduladores, quienes no se vinculan con las palabras que pronuncian ni se ven comprometidos por aquello que han dicho. De la misma forma, tiene que ser una palabra que en su decir se muestre valiente. La *parrhesía* implica, por parte de quién la utiliza, asumir un riesgo, el riesgo de poder producir un escándalo por decir aquello que piensa o suscitar el rechazo de la asamblea en la que se pronuncia. Un rechazo que puede derivar en el ostracismo, el exilio y la pérdida de todo derecho de la persona que toma ese riesgo. Esas serán las características que diferencian la verdad que emana de los hombres de la verdad revelada por los dioses.

## 5. El gobierno de sí y de los otros

A través de la tragedia de Ion, Foucault nos muestra las relaciones y las diferencias entre *parrhesía* e *isegoría* como fundamentos de la democracia. La enigmática formulación de Polibio adquiere con ello todo su sentido. Mientras que la primera hace alusión a las condiciones que tendrá que cumplir el sujeto para pronunciar la verdad, la segunda señalará las leyes que permiten, hacen posible y protegen el derecho a tomar la palabra. Pero es necesario introducir un tercer elemento para comprender la relación entre esos tres términos y su necesaria articulación.

Se podría elaborar un triángulo para mostrar gráficamente la concepción de la democracia ateniense. En ese triángulo tendríamos tres vértices: la *parrhesía*, la *isegoría* y, finalmente, el ascendiente. El ascendiente es la influencia moral que unos hombres pueden ejercer sobre los otros. Se trata del poder que unos ejercen sobre otros, no por su estatus social ni por su pertenencia familiar, sino por el hecho de mostrarse superiores en su conducta.

Foucault vuelve a tomar como referencia la tragedia de Ion para dar cuenta de este último elemento. Recordemos que uno de los motivos principales que animan la tragedia será la búsqueda por parte de Ion de la verdad de su nacimiento: necesita

---

*los otros. Curso del Collège de France (1982-1983), 84.)*

saber quién es su madre para poder hablar con *parrhesía* e ir a Atenas. Pero no quiere ir como un ciudadano cualquiera. Su intención es poder participar de la vida política de la ciudad y tomar decisiones que conciernen a la *polis*.

Según se nos explica en la tragedia, habría tres categorías de ciudadanos. En primer lugar, aquella compuesta por los atenienses que carecen de la riqueza suficiente y del poder necesario para dedicarse a los asuntos públicos; se trata de la categoría de los que son incapaces o “impotentes” para ejercer el poder político en la ciudad según Ion. En segundo lugar, estaría la categoría de los ciudadanos que, aun pudiendo participar de la vida política de la ciudad, deciden callar y dedicarse al ocio; es la categoría de los sabios. Por último, tenemos a quienes, como la anterior categoría de ciudadanos, cumplen con todos los requisitos para poder participar de la vida pública de la ciudad y que, en esta ocasión, deciden utilizar la palabra para ocuparse de los asuntos de la *polis* en lugar de callar.

La clasificación presentada por Ion no atiende a la riqueza de las personas, ni tampoco a su estatuto jurídico, sino al rango que ocupan en las decisiones de la ciudad. Ion afirma su intención de pertenecer a la categoría de ciudadanos que ocupan “el primer rango”, aquellos que toman parte de la vida política de la ciudad a través de la palabra:

[...]lo que quiere hacer [Ion] es, pues, pertenecer al primer rango de la ciudad. [...] para estar implicado por ese primer rango de la ciudad, ligado a ese primer rango de la ciudad— necesita la *parrhesía*. [...] El ejercicio de una palabra que persuade a aquellos a quienes se manda y que, en un juego agonístico, deja la libertad a los otros que también quieren mandar [...] Ese riesgo político de la palabra que da libertad a otras y que se asigna la tarea, no de someter a los otros a su propia voluntad, sino [de] persuadirlos.<sup>25</sup>

Ion necesita la *parrhesía* para gobernar la ciudad. Pero se trata de gobernar de una manera muy diferente a la manera que gobierna el monarca o el tirano<sup>26</sup>. La *parrhesía* que necesita no es una palabra que monopolice el espacio del poder y de su ejercicio. Se practica en un espacio en el que, en un entorno de libertad, se establece un juego agonístico entre los diferentes ciudadanos que pretenden ejercer el gobierno sobre los otros. La democracia que nos presenta entonces Foucault no solamente apunta al conjunto de leyes que la constituyen, ni tampoco a esa palabra libre y valerosa que dice la verdad, sino que ella misma conforma un espacio en el que necesariamente se da una justa, una batalla, por ejercer cierto ascendiente sobre los otros. La democracia aparece como un espacio en el que todos los ciudadanos tienen igualdad en el acceso al poder, y por eso mismo se desencadena una competición por mostrar ser el más apto para ejercerlo sobre los demás<sup>27</sup>.

25 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*, 122.

26 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*, 116.

27 “La superioridad vinculada a la *parrhesía* es una superioridad que se comparte con otros, pero se comparte

Será precisamente el uso de la *parrhesía* lo que permite destacar sobre el conjunto de los ciudadanos y ganarse el derecho de dirigirlos, el uso “[...] libre de la palabra que, al ponerse en juego en una rivalidad entre pares, deberá designar al mejor para gobernar.”<sup>28</sup> La *isegoría* es necesaria para que la *parrhesía* tenga lugar, pero al mismo tiempo la *parrhesía* es lo que hace posible que el campo de juego agonístico de la democracia pueda operar como espacio de diferenciación y de elección de los mejores para el gobierno de los hombres<sup>29</sup>. Un gobierno que solamente se puede ejercer a condición de que el sujeto demuestre cumplir unas condiciones estrictas: tomar la palabra para decir una verdad valerosa y franca. En la democracia ateniense es necesario ejercer el gobierno sobre uno mismo para poder aspirar al gobierno de los demás. La *parrhesía* articula y vincula de manera necesaria el gobierno de sí y el gobierno de los otros. A través de ella se conectan orgánicamente Ética y Política.

## 6. *Politeia* y *dynasteia*

Para entender la originalidad de la propuesta de Foucault, resulta de interés poner en relación lo que hemos expuesto hasta aquí con un artículo escrito por Philippe Raynaud. Según este autor, se pueden distinguir dos tipos de retorno a los griegos, dos formas de abordar el estudio de los textos de los antiguos. En el primer grupo sitúa los trabajos de conocidos pensadores como Michel Villey o Leo Strauss. El trabajo de estos autores se caracteriza por varios elementos, cuya problemática central se sitúa en “[...] la *naturalaleza* como fundamento de la objetividad del derecho [...]”<sup>30</sup>. La otra corriente a la que hace alusión el texto, tiene en común “[...] relativizar la figura liberal de la ‘libertad negativa’ en provecho de las del ciudadano y la libertad ‘positiva’, dando más importancia a la ausencia de dominación y a la igualdad ante la ley que a la libertad ‘negativa’ de hacer lo que uno quiere [...]”<sup>31</sup>. A pesar de las diferencias que puedan presentar las dos corrientes citadas por Philippe Raynaud, muestran una preferencia compartida por estudiar los aspectos relativos al derecho tomando como marco de referencia la distinción entre libertad negativa y positiva del pensamiento político liberal.

En el caso de Foucault, encontramos un esfuerzo notable por mostrar que la democracia ateniense no se limita a sus instituciones y sus leyes. A través del

---

con ellos bajo la forma de la competencia, la rivalidad, el conflicto, la justa. Es una estructura agonística. Creo que la *parrhesía* está ligada, mucho más que a un estatus, aun cuando lo implique, a una dinámica y un combate, un conflicto.” (FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*, 169.)

28 GROS, Frédéric. «Situación del curso». En FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. Fondo Cultura Económica, Buenos Aires, 2009, 384.

29 “El discurso verdadero introduce una diferencia o, mejor, está ligado, tanto en sus condiciones como en sus efectos, a una diferencia: sólo algunos pueden decir la verdad. Y habida cuenta de que sólo algunos pueden decir la verdad y de que ese decir veraz ha surgido en el campo de la democracia, se genera entonces una diferencia que es la del ascendente ejercido por unos sobre otros. El discurso verdadero, y su surgimiento, están en la raíz misma del proceso de gubernamentalidad. Si la democracia puede gobernarse, es porque hay un discurso verdadero.” (FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*, p 194.)

30 RAYNAUD, Philippe. «Castoriadis y el legado griego». En CASTORIADIS, Cornelius. *La ciudad y las leyes: Lo que hace a Grecia 2. Seminarios 1983-1984. La creación humana III*. Fondo de Cultura Económica, México, 2012, 15.

31 RAYNAUD, Philippe. «Castoriadis y el legado griego», 16.

análisis de la fórmula de Polibio y de la tragedia de Ion se observa la estrecha relación y la mutua necesidad de la *isegoría* y la *parrhesía* en la democracia ateniense: del Derecho como marco fundamental para la práctica del decir veraz. No obstante, ello no alcanza para abarcar todas las dimensiones que el término democracia incluye en su seno. La democracia es algo más que las leyes y las instituciones que la hacen posible. La democracia también comprende una forma específica de los sujetos de relacionarse consigo mismos y con los demás, y una articulación específica entre estos dos elementos y el Derecho. Al poner en el centro de la formulación de la democracia la noción de *parrhesía*, Foucault realiza un desplazamiento sobre el espacio de análisis habitual. Dicho desplazamiento es insinuado de manera deliberada, estableciendo una distinción entre *politeia* y *dynasteia*.

Foucault designa con la palabra *politeia* la constitución, el conjunto de leyes (*nomos*) que caracterizan el régimen político ateniense y que hacen efectivos los derechos de los ciudadanos<sup>32</sup>: la *isegoría* (el derecho a tomar la palabra), la *isonomía* (la igualdad ante la ley), la *eleuthería* (la libertad), etc. Por otro lado, estarían los elementos que conforman la *dynasteia* y que Foucault formula de manera elocuente:

La palabra griega *dynasteia* designa la potestad, [...] el juego mediante el cual el poder se ejerce efectivamente en una democracia. [...] La *dynasteia* es asimismo el conjunto de los problemas relacionados con los procedimientos y las técnicas por cuyo intermedio se ejerce ese poder (esencialmente, en la democracia griega, la democracia ateniense: el discurso, el discurso veraz, el discurso verdadero que persuade). Para terminar, el problema de la *dynasteia* es el problema de lo que el político es en sí mismo, en su propio personaje, en sus cualidades, en su relación consigo mismo y con los otros, en lo que es desde un punto de vista moral, en su *ethos*.<sup>33</sup>

Foucault establece una distinción clara y nítida entre los elementos que pertenecen a la dimensión jurídica de la democracia y aquellos que forman parte de la dimensión ético-política. La *parrhesía*, término que privilegia para analizar y caracterizar la democracia ateniense, pertenece claramente a esa dimensión que designa con la palabra *dynasteia*. Es más, ella organiza ese espacio a través de una práctica en la que el sujeto establece una relación particular consigo mismo para poder gobernar a los demás a través de un decir veraz, valeroso y franco. No debería de resultar extraño encontrarse con semejante aproximación en la que, frente al Derecho (*politeia*), se prima el análisis de las relaciones de poder y de sus conexiones con el sujeto y la verdad (*dynasteia*). Se trata de un motivo repetido en sus trabajos y que siempre ha guiado sus investigaciones. Lo encontramos

32 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*, 169-70.

33 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*, 170-171.

formulado de una manera diferente, pero con objetivos similares, en su análisis del poder, donde la voluntad de distanciarse respecto a cualquier acercamiento institucional<sup>34</sup> o jurídico<sup>35</sup> anima todos sus trabajos y orienta su estudio hacia una “analítica del poder” bien conocida a día de hoy. Esa analítica designa una forma de aproximación al problema general del poder evitando el marco teórico del derecho y de la teoría de la soberanía. Se consigue así mostrar todos aquellos elementos que ese tipo de análisis deja fuera y que, sin embargo, son necesarios para comprender el ejercicio del poder en su complejidad. Esa misma apuesta metodológica, ahora aplicada al campo de la política, es la que vemos surgir aquí. Su trabajo tiene en este sentido la virtud de añadir la dimensión ético-política a la comprensión de la experiencia ateniense de la democracia, de manera que nos muestra la necesaria imbricación entre ética y política y la forma en la que se articulan.

En este sentido, diferimos del estudio que realiza José Luis Moreno Pestaña. Su lectura de Foucault señala de manera minuciosa las carencias históricas y sociológicas que podemos encontrar en su aproximación a la democracia ateniense. Sin embargo, parece dejar de lado la dimensión ético-política que acabamos de mencionar. Según el autor, Foucault establece una distinción entre la constitución formal y la constitución legítima del régimen político ateniense<sup>36</sup>. La primera hace referencia a la *isegoría*, mientras que la segunda se refiere a la *parrhesía*<sup>37</sup>. Pero, al mismo tiempo, Moreno Pestaña asocia la primera con Juto, y la segunda con Creusa<sup>38</sup>. De esta manera, vincula la *parrhesía* con el problema de la ciudadanía y de la autoctonía, es decir, con un problema de derecho, borrando la distinción entre *politeia* y *dynasteia* y reduciendo el problema de la libertad de palabra (dimensión de la *dynasteia*) al derecho a tomar la palabra (dimensión de la *politeia*).

Como hemos tratado de demostrar, no puede haber *parrhesía* sin *isegoría*. En la democracia ateniense esas dos nociones son inseparables. No hay Verdad sin Derecho, libertad de palabra sin derecho a tomar la palabra. Pero toda la lectura que realiza Foucault entre *isegoría* y *parrhesía* va encaminada a separar estas dos dimensiones de la democracia ateniense que Moreno Pestaña omite. Al unir bajo la noción de “constitución legítima” tanto la *parrhesía* como la *isegoría*, reduce el problema de la *parrhesía* a un problema de legitimidad jurídica: el de la autoctonía o la ciudadanía. Pero en realidad estaríamos frente a dos legitimidades diferentes: una se fundamenta en el derecho y, la otra, en la ética. La primera otorga el privilegio de tomar la palabra ante los demás, mientras que sobre la segunda se

34 FOUCAULT, Michel. *El poder psiquiátrico. Curso del Collège de France, (1973-1974)*. Akal, Madrid, 2005, 49-50.

35 FOUCAULT, Michel. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000, 26-31; FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2002, 100-111.

36 MORENO, José Luis. «Isegoría y parresía: Foucault lector de Ión». 516.

37 MORENO, José Luis. «Isegoría y parresía: Foucault lector de Ión». 515

38 MORENO, José Luis. «Isegoría y parresía: Foucault lector de Ión». 516

apoya la posibilidad de ganarse la potestad sobre los otros, es decir, la posibilidad de gobernarlos. En consecuencia, toda la dimensión ética de la relación del sujeto consigo mismo que permite gobernar a través de la verdad, desaparece en la lectura que realiza Moreno Pestaña<sup>39</sup>.

La distinción entre la *politeia* y la *dynasteia* permite establecer un vínculo y cierta continuidad con los trabajos que, como ya hemos comentado, Foucault había realizado con anterioridad. Pero también constatamos ciertas diferencias. La particularidad del estudio del régimen político griego que atiende a la dimensión de la *dynasteia* reside en que, de alguna manera, se realiza una inversión. Como señala Maurizio Lazzarato<sup>40</sup>, la pregunta fundamental que sostiene la investigación foucaultiana es la siguiente: ¿Qué tipo de (forma de) vida, qué tipo de saberes, qué tipo de poderes (relaciones de poder), son capaces de sostener una verdad? Foucault responderá a esa pregunta realizando el esbozo de un individuo que tendrá que establecer consigo mismo una relación tal que le sea posible enunciar una verdad valerosa y franca. Se ha dejado de lado aquel análisis que buscaba estudiar los mecanismos disciplinarios a través de los cuales se producen sujetos dóciles al mismo tiempo que útiles, esbozado en *Vigilar y Castigar*<sup>41</sup>. Ahora se interroga por el tipo de sujeto que demanda la democracia para su funcionamiento. No se trata de estudiar el tipo de sujeto que se produce en los espacios de dominación, sino el tipo de sujeto que es necesario producir para que pueda funcionar un espacio de libertad.

---

39 MORENO, José Luis. «Isegoría y parresia: Foucault lector de Ión». 516-518.

40 LAZZARATO, Maurizio. «Enonciation et politique». Disponible en [<http://uninomade.org/lebensformen/lazzarato-enonciation-et-politique/#page>].

41 FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2002, 142.

## Bibliografía

- ÁLVAREZ YAGUEZ, Jorge. *El último Foucault. Voluntad de verdad y subjetividad*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2013.
- CASTRO, Edgardo. *Diccionario Foucault: temas, conceptos y autores*. Siglo XXI, Argentina, 2011.
- FOUCAULT, Michel. «About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth». En *Political Theory* 21, nº 2 (1 de mayo de 1993): 198-227.
- FOUCAULT, Michel. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000.
- FOUCAULT, Michel. *Discurso y Verdad en la Antigua Grecia*. Trad. Fernando Fuentes Megías. Paidós, Barcelona, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Editado por Frédéric Gros. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. Editado por Frédéric Gros. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo Cultura Económica, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *El poder psiquiátrico. Curso del Collège de France, (1973-1974)*. Editado por Jacques Lagrange. Traducido por Horacio Pons. Madrid, Akal, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber*. Traducido por Ulises Guinazú. Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1981-1982)*. Editado por Frédéric Gros. Traducido por Horacio Pons. Madrid, Akal, 2005.
- FOUCAULT, Michel. «Parrësia». Traducido por Graham Burchell. En *Critical Inquiry* 41, nº 2 (enero de 2015), 219-53.
- FOUCAULT, Michel. «Subjetividad y verdad». En *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*. Traducido por Angel Gabilondo, 3, 255-260. Barcelona, Paidós, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Traducido por Aurelio Garzón del Camino. Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.

- GROS, Frédéric. «Situación del curso». En *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*, 379-394. Buenos Aires, Fondo Cultura Económica, 2009.
- HARDT, Michael. «Militant life». *New Left Review* 64, n° 151 (2010).
- MORENO PESTAÑA, José Luis. *Foucault y la política*. Madrid, Tierra de nadie, 2011.
- MORENO PESTAÑA, José Luis. «Isegoría y parresia: Foucault lector de Ión». En *Isegoría*, n° 49 (9 de diciembre de 2013), 509-32.
- OKSALA, Johanna. «What Is Political Philosophy?». En *Materiali Foucaultiani* 3, n° 5-6 (diciembre de 2014), 91-112.
- RAYNAUD, Philippe. «Castoriadis y el legado griego». En *La ciudad y las leyes: Lo que hace a Grecia 2. Seminarios 1983-1984. La creación humana III*, 15-23. México, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- ROMILLY, Jacqueline de. *Los fundamentos de la democracia*. Madrid: Editorial Cupsa, 1977.
- SAUQUILLO, Julián. «Subjetividad y verdad: el recorrido de Michel Foucault en el Collège de France». En *La actualidad de Michel Foucault*, 255-289. Madrid, Escolar y Mayo, 2016.
- SIRCZUK, Matías. «La invención democrática: una lectura de Lefort». En *Las Torres de Lucca: revista internacional de filosofía política*, n° 5 (2014), 7-23.