

**La parrhisia en Filodemo de Gadara:  
¿vergüenza o razones?**  
**The parrhisia in Philodemus of Gadara: shame or  
reasons?**

Rodrigo Sebastián Braicovich  
Universidad Nacional de Rosario, Argentina  
rbraicovich@gmail.com



**Recepción:** 14-11-2016 **Aceptación:** 10-01-2017

**Resumen:** El fenómeno de la *parrhisia* epicúrea ha sido primordialmente analizado durante las últimas décadas desde su perspectiva pedagógico-psicagógica, es decir, en tanto dispositivo terapéutico destinado a producir una determinada modificación en el alma del alumno. A pesar de la multiplicidad de aspectos que han sido abordados desde dicha línea de lectura, el problema relativo a los mecanismos psicológicos que los epicúreos suponían que operaban detrás de la práctica (efectiva) de la *parrhisia* ha sido completamente ignorado. El objetivo consistirá en analizar el *Peri parrhias* de Filodemo de Gadara a la luz de dicho problema, y proponer un abordaje del tratado que trae a la luz la matriz esencialmente intelectualista que subyace a la concepción epicúrea de la *parrhisia*.

**Palabras Claves:** *parrhisia*; epicureísmo; intelectualismo; pasiones; vergüenza.

**Abstract:** The Epicurean practice of *parrhisia* has been analyzed during the last decades from a pedagogical-psychagogical

---

Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina). JTP de Historia de la Filosofía Antigua (Universidad Nacional de Rosario).

perspective, i.e., as a therapeutic device which was designed to produce certain modifications in the soul of the student. Despite the plurality of aspects that have been studied from that perspective, the question concerning the kind of psychological mechanisms that the Epicureans presumed that underlied the practice of *parrh sia* has been completely ignored so far. My aim will be to analyze Philodemus' *Peri parrh sias* with that question in mind, and to propose an interpretation that brings to light the intellectualist foundations on which the Epicurean approach to *parrh sia* is built.

**Key Words:** *parrh sia*; epicureanism; intellectualism; passions; shame.

## 1. Introducción

A excepción de la interpretación propuesta recientemente por Julie Giovacchini, ha existido un consenso unánime entre los comentaristas del epicureísmo al momento de definir en líneas generales cuál es el objetivo del tratado *Peri parrhesias* de Filodemo de Gadara<sup>1</sup>, a saber, definir en forma sistemática las condiciones bajo las cuales la *parrh sia* (el hablar franco), *en tanto estrategia terapéutica*, debe ser puesta en práctica si pretende ser una práctica *efectiva*, es decir, una práctica que produzca un efecto concreto en el alma del discípulo. En términos generales, la línea de lectura más difundida en las últimas décadas (la cual toma su origen fundamentalmente en la interpretación propuesta hacia 1970 por Marcello Gigante<sup>2</sup> y adquiere amplia difusión a través de la publicación de las lecciones de dictadas por Michel Foucault durante 1981-1982<sup>3</sup>) ha consistido en interpretar la *parrh sia* epicúrea como una práctica pedagógico-psicagógica claramente

---

1 En lo sucesivo, las referencias al *Peri parrhesias* aludirán a la edición de David Konstan *et al.* Vid. Filodemo 2007.

2 Cf. Gigante 1975; 1983.

3 Cf., a modo de ejemplo, Foucault 2001, Tsouna 2007, Glad 2010, Erler 2011, Nussbaum 1996, 133-35, Fernandes 2009.

## La parrhisia en Filodemo de Gadara: ¿vergüenza o razones?

*reglada e institucionalizada*, de carácter estocástico-conjetural, que tiene por objetivo -en claro paralelo con el arte médica- curar el alma del alumno a través de la palabra, del discurso libre y franco. Desde el punto de vista historiográfico, esta institucionalización de la *parrhisia* como una práctica pedagógica específica representaría una innovación decisiva respecto de la tradición anterior (analogable, por su carácter institucionalizado y explícitamente reglado, por ejemplo, a la confesión cristiana<sup>4</sup>), una creación propia del epicureísmo, que habría tomado cuerpo en los inicios de la escuela y se habría desarrollado y pulido en forma sistemática a lo largo de, cuanto menos, los dos siglos siguientes. Hasta el surgimiento de la comunidad epicúrea, en efecto, el concepto de *parrhisia* habría representado la práctica tradicional (dentro de la cultura media de las clases atenienses cívica y políticamente formadas), pero *informal y desregulada*, de hablar con franqueza, veracidad y libertad frente a cualquier interlocutor. El desplazamiento mediante el cual la *parrhisia* deja de representar un "derecho político" para devenir una "virtud privada" excede, desde ya, al epicureísmo<sup>5</sup>, pero es en el interior de dicha escuela en donde la *parrhisia* habría adquirido un estatuto específico como dispositivo pedagógico-psicagógico, un dispositivo que no solo formaba parte del repertorio pedagógico del maestro epicúreo, sino que representaba la herramienta pedagógica esencial.

A pesar del consenso señalado en cuanto a que la parrhisia representa una práctica (relativamente institucionalizada) que pretende curar el alma del alumno a través de la palabra, del discurso libre y franco, no ha habido hasta el momento ningún intento de analizar en forma sistemática el tratado de Filodemo en busca de una respuesta al siguiente interrogante: ¿qué efecto específico suponían los epicúreos que producía la parrhisia en el alma del discípulo? ¿En dónde suponían que radicaba su *efectividad* como práctica terapéutica? ¿Del hecho de que produce en el destinatario, en forma

---

4 Cf., vg. Nussbaum 1996, 133-34.

5 Cf., respecto de las transformaciones históricas del concepto de parrhisia, Momigliano 1973.

espontánea y no racional, determinadas emociones o sentimientos que lo conducen a modificar su conducta, tales como la vergüenza, la culpa o el deseo de emular al maestro? ¿O bien del hecho de que produce una modificación de tipo cognitivo, es decir, una modificación en las creencias del discípulo, cambio que conduce, a su turno, a un cambio en sus acciones?

Los únicos tres comentaristas que, hasta donde he podido constatar, han intentado sugerir posibles respuestas a estos interrogantes, parecen favorecer la primera alternativa: Clarence Glad sugiere, en efecto, que el mecanismo mediante el cual opera la parrhisia consiste en el hecho de que la censura y la amonestación por parte del maestro producen en el discípulo un estado de *aflicción (grief)*, el cual, a su turno, produce arrepentimiento<sup>6</sup>. En una línea análoga, David Armstrong ha propuesto interpretar la parrhisia epicúrea como una práctica que opera sobre el sentimiento de *vergüenza* producido intencionalmente por el maestro en el discípulo. Michel Foucault, por su parte, ha señalado como objetivo de la parrhisia el generar (o intensificar) en el alumno la benevolencia (*eunoia*) hacia el maestro, o hacia quien sea que haya intervenido en la práctica de la parrhisia<sup>7</sup>. Más allá de la distancia perceptible entre la propuesta de Foucault, por un lado, y las de Armstrong y Glad, por otro, lo cierto es que las tres interpretaciones comparten el hecho de que hacen descansar la práctica de la parrhisia sobre procesos esencialmente irracionales o que, cuanto menos, no otorgan a los procesos intelectuales/cognitivos ningún lugar *estructural* en dicha práctica.

¿Qué grado de plausibilidad poseen estas tres alternativas de interpretación? Para abordar mínimamente estas preguntas, podemos partir de una constatación sencilla: a diferencia de otras prácticas pedagógicas implementadas por los epicúreos (tales como la memorización de los epítomes o la repetición de máximas que condensan ciertos principios esenciales de la filosofía epicúrea), la

---

6 Cf. Glad 2010, 143.

7 Cf. Foucault 2011, 372.

## La parrhesia en Filodemo de Gadara: ¿vergüenza o razones?

parrhesia no es una práctica privada, tanto si suponemos que la misma se desarrolla ante un círculo de espectadores relativamente amplio o solamente entre dos individuos. Remarco este detalle, aparentemente trivial, porque trae a la luz el hecho de que la parrhesia presupone en forma esencial *la mirada del otro*: cuando el maestro denuncia públicamente las faltas que ha cometido el discípulo ante un grupo de terceros (quizás compuesto tanto por discípulos como por maestros), y aun cuando el “reproche” se produzca en el marco de una conversación íntima entre aquellos dos, lo cierto es que hay un otro que se encuentra a cargo de enfrentarme con mis faltas, un espejo en el que encuentro solo el aspecto indeseable de mis acciones.

Este elemento ciertamente parecería favorecer la idea de que uno de los mecanismos que la parrhesia pone en juego es el de la *vergüenza*, un mecanismo sumamente efectivo, como fue percibido por la antigüedad clásica, para lograr que un individuo tuerza sus hábitos o que, cuanto menos, los oculte de la mirada pública<sup>8</sup>. En el caso específico de la parrhesia, podríamos asumir, en pocas palabras que, al ser denunciado, confrontado con sus propias faltas, el individuo experimenta un sentimiento de vergüenza que lo llevará, en el futuro, a no volver a realizar aquella acción que desencadenó la amonestación del parrhesiasta, única o principalmente con el fin de evitar atravesar nuevamente la situación traumática que representa la parrhesia.

Ahora bien: ¿qué evidencia podemos encontrar en el *Peri parrhesias* de Filodemo que respalde esta lectura? En principio, destaca un fragmento en particular, ubicado en la Col. 13a, que considera la posibilidad de que por vergüenza ( ἰσχυρία ; *aischýne*) el alumno evite al maestro si prevé la opinión que este último se formará (presumiblemente de algo que aquél ha hecho). Si bien esto podría ser interpretado inicialmente como apoyo para la lectura de Armstrong, lo cierto es que un relevamiento rápido del tratado revela, por el

---

<sup>8</sup> Respecto del concepto de *aid* s en la cultura griega antigua, vid. Cairns 1993 y Konstan 2003; respecto del lugar de la vergüenza en la cultura romana, vid. Kaster 1997; 2005.

contrario, que la *vergüenza* no parece asumir ningún papel estructural o sistemático en la dinámica de la parrh sia: fuera del fragmento aludido, solo encontraremos tres referencias explícitas a la idea de vergüenza (Frs. 71, 85 y 86), y ninguno de ellos permite concluir que la vergüenza represente el mecanismo causal de la parrh sia. En cuanto al fr. 86, su carácter absolutamente fragmentario lo vuelve irrelevante para el interrogante que nos interesa aquí. El fr. 85 sí nos proporciona algunos indicios relevantes, al señalar que el hecho de que el alumno (referido como “*ton [a]sch[u]nó[menon]*”) se halle avergonzado no será un impedimento para el que maestro realice su intervención parrhesiástica. Es claro, no obstante, que esto no representa evidencia alguna en favor de la idea de que la parrh sia opera a través del mecanismo de *producir* vergüenza en el discípulo, dado que la vergüenza, en este caso específico, no es el *efecto* de la parrh sia, sino, por el contrario, una de sus posibles *condiciones*: para que el alumno se someta en forma sincera y voluntaria<sup>9</sup> a la intervención parrhesiástica, debe previamente haber reconocido su propia falta y debe haberla reconocido precisamente *como falta*, lo cual -presumiblemente- vendrá acompañado de cierto sentimiento de vergüenza, pero, y esto es lo decisivo, ese sentimiento será, al menos en este caso, *previo* al acto de la parrh sia. El Fr. 71, sin embargo, parece invertir dicha secuencia, en la medida en que representa una advertencia, dirigida por Zenón al parrhesiasta, respecto del hecho de que la vergüenza es algo esperable en la *reacción* del alumno ante la amonestación. ¿Son incompatibles ambos fragmentos? Es evidente que no, en tanto ninguno de los dos fragmentos sugiere que la secuencia propuesta sea la secuencia que se cumple en todos los casos. Lo que Filodemo parece estar sugiriendo es simplemente que en algunos casos el discípulo se presentará ante el maestro ya avergonzado, mientras que en otros casos la vergüenza será resultado de la parrh sia.

Lo que podemos concluir de la conjunción de estos dos pasajes es, en síntesis, lo siguiente. En primer lugar, a) que la vergüenza puede (en

---

<sup>9</sup> Respecto del carácter voluntario de la parrh sia, cf. Frs. 41, 42, 49, 51, 55, 75, 76.

## La parrhesia en Filodemo de Gadara: ¿vergüenza o razones?

ocasiones) ser previa al acto de la parrhesia (Fr. 71). En segundo lugar, *b*) que la vergüenza *puede* (en otras ocasiones) ser el producto de dicha intervención terapéutica (si ésta fuera la relación *causal* en todos los casos, no se entendería la advertencia por parte de Filodemo al eventual practicante de la parrhesia respecto de que la misma *puede* conducir al alumno a sentirse avergonzado, dado que dicha advertencia tiene sentido si en ciertas ocasiones el alumno *no* se siente avergonzado). Podemos concluir, por último, y en función de (*b*), que la vergüenza no puede ser el vehículo por el cual opera la parrhesia, dado que se contempla la posibilidad de que esta última tenga lugar sin que se produzca aquella en el alumno. Lo decisivo, a fin de cuentas, es el hecho de que, aun si ignoráramos (*a*) y (*b*), el Fr. 85 se limita a afirmar que la vergüenza *puede* ser el producto de la parrhesia, pero jamás afirma que esa vergüenza sea el elemento que hace terapéuticamente efectiva a dicha práctica.

El tratado nos ofrece, finalmente, dos fragmentos (Frs. 82 y 84N) en los que, al sentar las bases deontológicas de la práctica parrhesiástica, se establece en forma explícita la advertencia de que la parrhesia no debe ser realizada ante toda la comunidad (epicúrea), sino únicamente ante un círculo cerrado. Nuevamente: si la vergüenza fuera el mecanismo mediante el cual opera la parrhesia, cabría esperar que una exposición a un círculo más amplio sería más efectiva que una exposición reducida como la sugerida por dichos fragmentos. ¿Podemos interpretar esta preocupación de Filodemo por evitar la exposición del alumno ante toda la comunidad como un indicio de que lo que está tratando de evitar es el efecto contraproducente, paralizante que la vergüenza puede producir en el proceso pedagógico? Que así sea cuadraría a la perfección con la exigencia explícita de no insultar ni ridiculizar al alumno (Fr. 79), ni asumir una actitud altiva, insolente o despreciativa (Fr. 37-38).

La evidencia que podemos recolectar a partir del *Peri parrhesias* de Filodemo, en conclusión, no solo no parece avalar la hipótesis de la vergüenza como mecanismo primordial en la práctica parrhesiástica epicúrea (en la medida en que no permite establecer ningún lugar

causal a la vergüenza), sino que, por el contrario, parece impugnar dicha alternativa de lectura, en la medida en que concede la posibilidad de que la vergüenza esté ausente en la práctica de la parrhesia o que sea previa a dicho acto.

¿Qué sucede con la propuesta de Michel Foucault, quien, como señalé anteriormente, sugiere que el efecto de la intervención parrhesiástica es el hecho de generar (o intensificar) en el alumno la benevolencia (*eunoia*) hacia el maestro o hacia quien ha participado en dicha intervención<sup>10</sup>, o con la propuesta de Clarence Glad de que la parrhesia opera a través del acto de producir aflicción (*grief*) en el discípulo, aflicción que desembocará en el arrepentimiento<sup>11</sup>? Tal como sucedía en el caso de Armstrong, la evidencia en favor de las propuestas de Foucault y Glad es, hasta donde puedo ver, absolutamente nula, y ambas parecen apoyarse en supuestos absolutamente infundados. La evidencia que ofrece el tratado, como intentaré mostrar, parece conducirnos en una dirección claramente distinta a la propuesta por estos tres autores, una dirección, por otra parte, perfectamente articulable con lo que sabemos de la psicología epicúrea.

## **2. La matriz intelectualista de la parrhesia**

Descartados los mecanismos de la benevolencia hacia el maestro, de la vergüenza y de la aflicción, no sería en absoluto sorprendente, dado el estado sumamente fragmentario de la obra de Filodemo, que nos halláramos ante un callejón sin salida en cuanto al intento de comprender en forma sistemática los mecanismos psicológicos que los epicúreos (o, cuanto menos, Zenón y Filodemo) consideraban que fundamentaban la dinámica de la parrhesia. La realidad, afortunadamente, es la contraria, y la evidencia que podemos extraer del *Peri parrhesias* apunta claramente en una dirección concreta: la parrhesia opera por medios estrictamente intelectuales (o cognitivos), y nada permite suponer que los epicúreos hayan asumido que dicha

---

10 Cf. Foucault 2011, 372.

11 Cf. Glad 2010, 142.



## La parrhesia en Filodemo de Gadara: ¿vergüenza o razones?

práctica implicaba despertar en el alumno sentimientos de vergüenza, culpa, dolor o cualquier otra emoción de esa índole. Más aun: la evidencia en favor de la matriz intelectualista de la parrhesia epicúrea es tan fuerte que sorprende no sólo que existan lecturas que van en una línea contraria a la intelectualista, sino que dicha matriz haya sido ignorada en forma sistemática por la totalidad de los comentaristas<sup>12</sup>.

La evidencia relevante puede ser organizada tomando como guía dos preguntas fundamentales: en primer lugar, ¿en qué situaciones se halla justificada la intervención parrhesiástica? En segundo lugar, ¿cuál es el objetivo explícito de la parrhesia? Los pasajes que permiten responder parcialmente al primer interrogante no son numerosos, pero sí sumamente expresivos: el primero de ellos, en la Col. 9a, señala el escenario de un maestro que ha percibido que un discípulo ha desarrollado cierto desprecio por el esfuerzo *a causa de ciertas razones equivocadas*, en cuyo caso el objetivo de la parrhesia consistirá en señalarle dichas razones (*deiknumi*) y persuadirlo (*peith*) de que el esfuerzo no es algo que debe ser evitado. El segundo caso (Col. 18a) se refiere a aquellos discípulos que *declaran* que han comprendido que cierto modo de vida debe ser evitado, pero que, a pesar de ello, se hallan todavía atravesados por ciertos deseos que les impiden adoptar el modo de vida deseado:

“...al hablar, no tienen deseos (*epithymias*) que resistan [esa vida] y, en consecuencia, dicen sinceramente (*akerai s legousi*) lo que les parece (*to phainomenon*), pero al actuar [poseen deseos] que le pican amargamente (*pikr s amyttousas*), impidiéndoles llevar a cabo aquello que estaban alabando...” (*Peri parrhesias*, Col. 18a Konstan; trad. mía)

El tercer caso relevante lo encontramos en la col. 20b (inusualmente bien preservada) y alude a aquellos individuos que son incapaces de calcular qué es lo verdaderamente conveniente y que, como

---

12 Respecto de la matriz intelectualista de la teoría epicúrea de la acción, cf. Annas 1989; Bobzien 2006; Nussbaum 1996; Sorabji 2000, 26; Obbink 1997, 272-272; Procopé 1998. Respecto de la adhesión a dicho modelo por parte de Filodemo, cf. [referencia personal].

consecuencia de ello, sufren y son arrastradas por opiniones opuestas:

“Las almas que son incapaces de razonar qué es lo ventajoso (*tou synpherontos adialogistoi psychai*) sufren y realizan muchas cosas opuestas [entre sí]. Y en ocasiones creen ser claramente sabios (*phronim te[r]oi*), pero están confundidos [en su alma] (*adial pt [s]*)” (*Peri parrhesias*, Col. 20b Konstan; trad. mía)

Los últimos dos textos remiten a tres lugares comunes de la psicología helenística: en el caso de Col. 17a, al fenómeno de la incontinencia y la debilidad de la voluntad; en el caso de Col. 29b, a la transitada idea -compartida por estoicos y epicúreos- de la *fluctuatio animi* como producto de una falla en la comprensión de ciertas creencias fundamentales, y, simultáneamente, al problema (de clara herencia socrática) del desfase entre la evaluación que un sujeto realiza de su propia sabiduría, por un lado, y, por otro, su verdadera sabiduría medida en términos supuestamente objetivos. Lo que los tres textos mencionados tienen en común, sin embargo, y esto es lo decisivo, es el hecho de que todos ellos apuntan a fallas de tipo epistémico por parte del sujeto, fallas que -en línea precisamente con el intelectualismo epicúreo- asumen el lugar explicativo primordial en las acciones correspondientes. El lugar estructurante que ocupa dicha falla (*hamart ma*) durante todo el proceso de la práctica parrhesiástica se hace evidente, en lo que respecta al alumno, en el establecimiento, como condición de posibilidad para que la parrhesia sea una práctica exitosa, de que el alumno no solo sea consciente ha errado (Col. 15b), sino de que se muestre abierto a la posibilidad de ser corregido (Cols. 16b-17b, 18b); en lo que respecta al maestro, por su parte, es precisamente su tarea no solo lograr que el alumno comprenda su error (Frs. 9, 73) sino también lograr, en la medida de sus posibilidades, corregir (*diórtisis*) dicho error (Frs. 44, 50, 55, 75).

Si retornamos sobre el segundo interrogante que mencione anteriormente (a saber: la pregunta hacer del objetivo que Filodemo asigna *explícitamente* a la parrhesia), encontraremos que el conjunto

## La parrhesia en Filodemo de Gadara: ¿vergüenza o razones?

de pasajes pertinentes refuerza la perspectiva intelectualista. Junto con las declaraciones genéricas y algo ambiguas que afirman que el objetivo de la parrhesia es instruir (*kataske* : Frs. 2, 25, 76) o perfeccionar (*tele* : Fr. 74) al discípulo, un conjunto importante de fragmentos, en efecto, asignan objetivos mucho más explícitos en cuanto a las operaciones intelectuales o cognitivas que se ponen en juego durante la intervención parrhesiástica. Así, los Frs. 11 y 42, por ejemplo, apelan una metáfora frecuente a lo largo de todo el período helenístico-romano, la cual consiste en el acto de “poner algo ante los ojos”: en el caso del Fr. 11, lo que el parrhesiasta debe poner ante los ojos del discípulo son ciertos principios filosóficos; en el caso del Fr. 42, el significado de una frase y sus consecuencias. La metáfora visual reaparece en dos ocasiones adicionales bajo la exigencia del “mostrar” algo al alumno (Col. 10b) y de hacer que algo ‘se vuelva claro’ o ‘manifiesto’ para éste último (*phanerón poiései*: Frs. 12 y 13),

Lo que el conjunto de estos pasajes revela es el objetivo estrictamente *epistémico* de la práctica parrhesiástica, en la medida en que de lo que se trata es de lograr que el alumno trascienda la mera captación superficial de un determinado principio filosófico y alcance, a través del despliegue retórico-argumentativo del maestro, una comprensión profunda y sólida de dicho principio. La modalidad y riqueza de las estrategias retórico-argumentativas que el maestro habrá de poner en práctica dependerá no solo de las particularidades del alumno (su carácter, su educación, su formación intelectual -Cols. 5b, 6b-, así como su experiencia con prácticas de este tipo -Col. 6b), sino también de la formación del maestro mismo (Fr. 5b). La parrhesia, desde esta perspectiva, no representa una práctica solamente epistémica sino también, y fundamentalmente, *pedagógica*. Entre los fragmentos recuperados del tratado, no existe ningún pasaje que permita pensar que la parrhesia operaba como un espacio de ‘instrucción’ en el sentido de ‘transmisión de contenidos’; el lugar pedagógico específico que la intervención parrhesiástica parece estar llamada a desempeñar consiste en la presentación por parte del maestro de las consecuencias prácticas que se derivan de ciertos principios

filosóficos — principios a los cuales el discípulo ya ha otorgado su asentimiento. Para que dicha comprensión sea efectivamente alcanzada por el discípulo, no obstante, y he aquí la clave última y fundamental en relación con la matriz intelectualista de la parrhisia epicúrea, será necesario que el maestro solo intervenga cuando el discípulo no se halle en un estado de excitación emocional, dado que las pasiones operan como un obstáculo (*antikrousis*) y un factor de distorsión (*diastreph*) para la comprensión de lo que el maestro pretende transmitir (65 y 66). La parrhisia epicúrea, en conclusión, sólo es posible si el sujeto se halla en pleno dominio de sus capacidades epistémicas, condición que excluye, como se hace evidente, pasiones como la vergüenza y la aflicción.

### 3. Conclusiones

En las páginas precedentes he intentado demostrar, contra las sugerencias de David Armstrong y Clarence Glad, que la efectividad terapéutica de la parrhisia epicúrea no depende de estados emocionales como la vergüenza o la aflicción, sino de procesos esencialmente intelectuales o cognitivos. Según creo haber demostrado, la evidencia preservada por el *Peri parrhesias* de Filodemo señala en una dirección perfectamente clara al respecto, y se encuentra en perfecta sintonía con la concepción intelectualista que atraviesa la psicología de la acción epicúrea. En líneas generales, el abordaje que he propuesto consiste en interpretar la parrhisia como un dispositivo pedagógico-terapéutico de tipo epistémico; un dispositivo cuyo objetivo fundamental consiste en corregir ciertos errores específicos del discípulo a través del discurso racional, a fin de ayudarlo a acceder a una comprensión sólida y profunda del sentido exacto de ciertos principios filosóficos epicúreos y de las consecuencias prácticas que se derivan de los mismos.

La constatación del carácter intelectual de los procesos que subyacen a la intervención parrhesiástica es no solo porque nos permite comprender en forma sistemática la dinámica específica de uno de los dispositivos terapéuticos mejor documentados del período italiano de

## La parrhisia en Filodemo de Gadara: ¿vergüenza o razones?

la escuela epicúrea, sino también porque contribuye una pieza importante a la visión de conjunto del epicureísmo como una filosofía anclada en forma rigurosa sobre una teoría de la acción intelectualista. Esto nos permite dejar atrás una modalidad de lectura del tratado que abordaba los dos elementos en juego (la teoría epicúrea de la acción, por un lado, y las prácticas terapéuticas, por otro) como dos instancias sin punto de contacto evidente; abordaje que tenía la consecuencia adicional de desdibujar el carácter específicamente epicúreo de ciertas prácticas terapéuticas. Si la línea de lectura que he propuesto es válida o, cuanto menos, plausible, se vuelve necesario, desde un punto de vista historiográfico, reevaluar la validez de los lazos que algunos comentaristas han sugerido que existen entre el abordaje que realiza el epicureísmo de la parrhisia y el abordaje realizado por autores como Plutarco y Galeno, quienes recurren a una concepción tripartita (platónica) del alma difícilmente conciliable con el intelectualismo epicúreo.

### Referencias bibliográficas

- Annas, Julia. 1989. «Epicurean Emotions». *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 30: 145-64.
- Armstrong, David. 2008. «“Be Angry and Sin Not”: Philodemus versus the Stoics on Natural Bites and Natural Emotions». En *Passions and Moral Progress in Greco-Roman Thought*, editado por John T. Fitzgerald, 79-121. London: Routledge.
- Asmis, Elizabeth. 2001. «Basic Education in Epicureanism». En *Education in Greek and Roman Antiquity*, editado por Yun Lee Too, 209-39. Leiden: Brill.
- Bobzien, Susanne. 2006. «Moral Responsibility and Moral Development in Epicurus' Philosophy». En *The Virtuous Life in Greek Ethics*, editado por Burkhard Reis, 206-29. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cairns, Douglas L. 1993. *Aidos. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford: Clarendon

- Press. Kaster, Robert A. 1997. «The Shame of the Romans». *Transactions of the American Philological Association* 127: 1-19.
- ———. 2005. *Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome*. Oxford: Oxford University Press.
  - De Witt, Norman Wentworth. 1936. «Organization and Procedure in Epicurean Groups». *Classical Philology* 31 (3): 205-11.
  - Delattre, Daniel. 2015. «La pratique maîtrisée du franc-parler: Philodème de Gadara, Le franc-parler (col. 151-162 D.)». En *Poïkiloï karpoi: exégèses païennes, juives et chrétiennes*, editado por Mireille Loubet y Didier Pralon, 435-53. Aix-en-Provence: Presses Universitaires de Provence.
  - Diniz Peixoto, Miriam Campolina, ed. 2009. *A saúde dos antigos. Reflexões gregas e romanas*. Sao Paulo: Loyola.
  - Erler, Michael. 2011. «Parrhesy and Irony: Plato's Socrates and the Epicurean Tradition». En *How Should One Live?: Comparing Ethics in Ancient China and Greco-Roman Antiquity*, editado por R.A.H. King y Dennis R. Schilling, 155-69. Berlin: De Gruyter.
  - Fernandes, Edrisi. 2009. «Tradição e atualidade da parrêsia ("fala franca") como terapia». En *A saúde dos antigos. Reflexões gregas e romanas*, editado por Miriam Campolina Diniz Peixoto, 163-79. Sao Paulo: Loyola.
  - Filodemo. 2007. *De Libertate Dicendi] On Frank Criticism*. Traducido por David Konstan, Diskin Clay, Clarence E. Glad, Johan C. Thom, y James Ware. Atlanta: Society of Biblical Literature.
  - Fitzgerald, John Thomas, ed. 1996. *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech. Studies on Friendship in the New Testament World*. Leiden: Brill.
  - Foucault, Michel. 1978. *Histoire de la sexualité. 3. Le souci de soi] The Care of the Self. Volume 3 of The History of Sexuality*. Traducido por Robert Hurley. New York: Pantheon Books.
  - ———. 2001. *L'herméneutique du sujet: cours au Collège de France, 1981-1982*. Paris: Gallimard.

## La parrhesia en Filodemo de Gadara: ¿vergüenza o razones?

- ———. 2011. *L'herméneutique du sujet: cours au Collège de France, 1981-1982* [La hermenéutica del sujeto: curso en el Collège de France, 1981-1982]. México: Fondo de Cultura Económica.
- Giovacchini, Julie. 2010. «La nouvelle reconstruction du rouleau du Franc-parler de Philodème permet-elle encore de postuler l'existence d'une parrhesia spécifiquement épicurienne?» En *Miscellanea Papyrologica Herculansia*, editado por Agathe Antoni, Graziano Arrighetti, Maria Isabella Bertagna, y Daniel Delattre, 293-314. Pisa: Fabrizio Serra.
- Glad, Clarence E. 1996. «Frank Speech, Flattery and Friendship in Philodemus». En *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech. Studies on Friendship in the New Testament World*, editado por John Thomas Fitzgerald, 7-19. Leiden: Brill.
- ———. 2010. *Paul and Philodemus. Adaptability in Epicurean and Early Christian Psychagogy*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Holland, Glenn Stanfield. 2004. «Call Me Frank: Lucian's (Self-)Defense of Frank Speaking and Philodemus' *Peri Parrhesias*». En *Philodemus and the New Testament World*, editado por John T. Fitzgerald, Dirk Obbink, y Glenn Stanfield Holland, 245-69. Leiden: Brill.
- Kemp, Jerome. 2010. «Flattery and Frankness in Horace and Philodemus». *Greece and Rome* 57 (1): 65.
- Konstan, David. 1996. «Friendship, Frankness and Flattery». En *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech. Studies on Friendship in the New Testament World*, editado por John Thomas Fitzgerald, 7-19. Leiden: Brill.
- Konstan, David. 2003. «Shame in ancient Greece». *Social Research* 70 (4): 1031–1060.
- Nussbaum, Martha. 1996. *The Therapy of Desire. Theory and Praxis in Hellenistic Ethics*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Momigliano, Arnaldo. 1973. «Freedom of Speech in Antiquity». En *Dictionary of the History of Ideas. Studies of Selected Pivotal Ideas*, editado por Philip P. Wiener, 2:252-63.

- Obbink, Dirk. 1997. «The Mooring of Philosophy. A Review of [Philodemus,] [On Choice and Avoidances], Ed. with Commentary by Giovanni Indelli and Voula Tsouna-McKirahan». *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, n.º 15: 259-82.
- Procopé, John F. 1998. «Epicureans on Anger». En *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, editado por Juha Sihvola y Troels Engberg-Pedersen, 171-96. Dordrecht: Springer Netherlands.
- Sider, David. 2004. «How to Commit Philosophy Obliquely: Philodemus' Epigrams in the Light of his *Peri Parrhesias*». En *Philodemus and the New Testament World*, editado por John T. Fitzgerald, Dirk Obbink, y Glenn Stanfield Holland, 85-101. Leiden: Brill.
- Sorabji, Richard. 2000. *Emotion and Peace Of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation. The Gifford Lectures*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tsouna, Voula. 2007. *The Ethics of Philodemus*. Oxford: Oxford University Press.
- White, L. Michael. 2004. «A Measure of Parrhesia: The State of the Manuscript of PHerc. 1471». En *Philodemus and the New Testament World*, editado por John T. Fitzgerald, Dirk Obbink, y Glenn Stanfield Holland, 85-101. Leiden: Brill.