

CUM LAUDE
Revista del Doctorado en Derecho
Facultad de Derecho y Ciencias Sociales y Políticas UNNE
Nº3 – Abril 2016
Corrientes – Argentina
ISSN: 2422-6408
info@revistacumlaude.com

FECHA DE RECEPCIÓN: 25/03/15
FECHA DE ACEPTACIÓN: 28/10/15

**SÓCRATES Y SU RELACIÓN CON LAS CUATRO FORMAS DISCURSIVAS DE LA
ANTIGÜEDAD**

SITUACIONES DE UMBRAL

DÉBORA VANESA CLARA BARNES

UNIVERSIDAD NACIONAL DEL NORDESTE

RESUMEN

El presente artículo profundiza el estudio de las características de los cuatro tipos de discursos de la Antigüedad, descriptos por Foucault (2010), y su relación con el discurso de Sócrates. Asimismo, se analizan las consecuencias de la pronunciación de tales tipos de discursos y su relación con la existencia de crisis o rupturas en el sentido de umbrales semióticos, en función de las ideas de Camblong. Para ello, se adopta la perspectiva del Sócrates platónico. Como metodología de trabajo se emplea, principalmente, el análisis de fragmentos de la *Apología de Sócrates* en relación con las ideas de Foucault, en *El coraje de la verdad*.

**SÓCRATES Y SU RELACIÓN CON LAS CUATRO FORMAS DISCURSIVAS DE LA ANTIGÜEDAD
SITUACIONES DE UMBRAL**

PALABRAS CLAVE

Formas discursivas – Sócrates platónico – Umbrales semióticos.

ABSTRACT

The present article goes in depth into the study of characteristics of the four types of speech in the Antiquity, described by Foucault (2010), and its relationship with the Socrates' speech. Also, it analyses the consequences of pronunciation of that kind of speeches and its relationship with the existence of crisis or interruptions in the direction of symbols' beginnings, in order to Camblong's ideas. To get those objectives, it decided to adopt the perspective of Platonic Socrates. As methodology of work we use, specially, the analysis of pieces of *Apology of Socrates* in relationship with the Foucault's ideas on *The courage of the truth*.

KEYWORDS

Types of speech – Platonic Socrates – Symbols' beginnings.

1. INTRODUCCIÓN

“La semiosfera es el espacio semiótico fuera del cual es imposible la existencia misma de la semiosis”(Lotman, 1996, p. 24). La semiosfera alude al espacio que contiene todos los elementos que hacen posible los procesos semióticos. Tales procesos o semiosis se refieren a la existencia de signos y de creación de significaciones o significados.

Ahora bien, en relación con la semiosfera se nos plantea el problema del umbral o, más precisamente, de los umbrales semióticos. En este sentido, según Camblong (2003): “La umbralidad, en tanto concepto, refiere simultáneamente al espacio fronterizo entre dos territorialidades y a la dinámica de un proceso de pasaje” (p. 23). Asimismo, se trata de “un tránsito de dificultosos avatares cuyas peripecias y tensiones despliegan disímiles alternativas”(Camblong y Fernández, 2012, p. 97).

Por otra parte, los “umbrales semióticos”, dan cuenta de las “turbulencias, vibraciones y tensiones de la semiosis que no se resuelven con operaciones simples y de una vez, sino que instalan duraciones, aprendizajes, desplazamientos, modificaciones que traen consigo una experiencia concreta del límite y sus efectos infinitesimales”(Camblong, 2012, p. 17). Básicamente, en la visión de la autora, los umbrales refieren a signos que se encuentran alterados, frente a determinadas circunstancias e implican un pasaje o tránsito -como ya referimos-.

En relación con las situaciones de umbral, es menester analizar cuándo se producen y cuáles son sus consecuencias. En dicho sentido, y en orden a lo que interesa a nuestro trabajo, analizaremos si existen situaciones de umbral en el ámbito del discurso parresiástico y en el de otros tipos de discursos mencionados en el análisis iniciado por Foucault y, en particular acerca de la figura de Sócrates. Para ello, comenzaremos por definir en qué consiste la *parrhesía*.

Para Foucault (2010), la *parrhesía* es una modalidad del decir veraz. Existen, asimismo, diferentes discursos en relación con ese decir, pero hay un tipo de acto por el cual el sujeto que dice la verdad, al decirla, se manifiesta o representa a sí mismo frente a los otros, adquiriendo reconocimiento por aquello que dice. Es en este acto de representación y reconocimiento, en el que también cobra importancia la noción de

SÓCRATES Y SU RELACIÓN CON LAS CUATRO FORMAS DISCURSIVAS DE LA ANTIGÜEDAD SITUACIONES DE UMBRAL

aleurgia, en tanto refiere a la forma en la cual el sujeto aparece diciendo la verdad o al acto por el cual esa verdad se manifiesta. En orden a ello, señala la importancia que tuvo para las culturas griega y romana, el principio de “*decir la verdad sobre uno mismo*” y su relación con el principio socrático consistente en el “conócete a ti mismo”. Ello, nos induce a pensar que conocerse a sí mismo, habilita a reconocerse, a poder decir la verdad sobre uno mismo y a ser reconocido como quien se es, ya que sólo quien se conoce a sí, puede decir la verdad sobre sí, sea que emita o no un discurso o que aquella permanezca reservada en la esfera de la conciencia. Ahora bien, el decir veraz implica una serie de prácticas orientadas a tal finalidad, que necesitan para su concreción, de una escucha, de otro que hace de soporte al discurso y que lo convierte, con su participación, en un diálogo. Así, aunque no lo menciona explícitamente, es evidente que Foucault, al referirse al otro que escucha y habla, se refiere al procedimiento de la Dialéctica. Asimismo, ese otro que resulta indispensable para el decir veraz sobre uno mismo, debe poseer cierta cualidad y ella consiste en el hablar franco o en la opinión sincera acerca de lo cual se oye.

Por otra parte, en este artículo, la cuestión de la *parrhesía* tratada por Foucault, es reapropiada en parte de su tematización, enfocada hacia las prácticas del decir veraz sobre uno mismo en la Antigüedad, pero nos interesa, además, en tanto engendra la potencialidad de incitar a una crisis, a un cambio o pasaje o, bien, de generar un umbral.

El discurso parresiástico, en virtud de su pronunciamiento, inauguraría una situación de umbral semiótico, delimitando lo que podríamos considerar dos territorios distintos, el del ocultamiento del ser y el del conocimiento del ser o de la verdad sobre el ser. Es decir, que entre ambos territorios existe una correlación que indica un antes y un después en torno al acaecimiento del decir veraz. El momento del ocultamiento del

ser, en relación con el del conocimiento o la verdad sobre aquel, no necesariamente implicaría una antinomia de tipo falsedad – verdad, sino simplemente la consideración acerca de que existe un momento primero en el que el ser –de las cosas o de sí mismo- se encuentra oculto –velado-, a un dialogante o a un grupo de dialogantes, hasta que aquél es sucedido por otro momento, en el que el parresiasta opera como un revelador de la configuración de ese mundo del ser, ya que es quien dice la verdad sobre sí mismo o sobre las cosas, es decir, como en verdad “se es” o cómo en verdad “son”, respectivamente.

Ahora bien, la noción de aleturgia de Foucault se relacionaría, a nuestro entender, con la teoría de la verdad como *alétheia*, construida por Heidegger, pero según Apel (2002), aquél ha revocado su propia teoría y en función de este hecho, no es posible equiparar la *alétheia* con la verdad sino que ella, entendida como el desocultamiento de la iluminación, es la que hace -por primera vez- posible la verdad. El desocultamiento de la iluminación, entendido como la aparición del ser, tal como interpretamos, no implica una certeza absoluta sobre lo que el ser es, pero se constituye en condición para conocer el ser. Es decir que la *alétheia* no resultaría identificable con la verdad sobre el ser, pero sí sería la condición que lleva a ella. Por lo tanto, la aleturgia mencionada por Foucault, no sería un acto completo, en el sentido de la revocatoria de Heidegger de la teoría de la verdad como *alétheia*, ya que aquel acto no podría implicar en sí mismo, la manifestación de la verdad o la forma en que aquella se manifiesta.

Tales consideraciones explican por qué decimos que la configuración de un umbral en función de la dicotomía ocultamiento/conocimiento –también desvelamiento- sobre el ser, no necesariamente implica una antinomia entre falsedad/verdad sobre aquel ser.

SÓCRATES Y SU RELACIÓN CON LAS CUATRO FORMAS DISCURSIVAS DE LA ANTIGÜEDAD SITUACIONES DE UMBRAL

Por otra parte, de los valores o sentidos asignados por Foucault (2010) a la *parrhesía*, el negativo y el positivo, nos focalizaremos sólo en el último de ellos, por lo cual aquella implicaría no el decir todo lo que se piensa, por cualquier sujeto y sin ninguna clase de filtros, sino el buen criterio en la acción de decir la verdad y toda la verdad, sin disfraces.

Pero existen también otras características que hacen posible la *parrhesía*. En primer lugar, de la lectura del autor, se entiende que resulta esencial el compromiso del parresiasta, en el sentido de que la verdad que él dice es una que compromete todo su ser. No es cuestión de decir algo que no se piensa, sino aquello que verdaderamente se cree es la verdad. En segundo lugar, aquel que dice una verdad de cuya opinión se apropia, debe correr cierto riesgo en la relación que mantiene con el oyente de aquella verdad, traducible en términos de una violencia o de la pérdida de una relación, del tipo que fuere. El riesgo, inclusive, puede ser vital.

Sin embargo, en el acto de la *parrhesía* también puede establecerse una especie de pacto por el que el parresiasta, -que es quien corre el riesgo-, en función de su coraje al decir la verdad, sea considerado como aquel que merece, por ello, ser escuchado, siendo retribuido con la generosidad de su interlocutor quien, en tal caso, deberá permitir que la verdad que le transmite el parresiasta sea dicha, a pesar de que aquella pueda disgustarle u ofenderle.

Por el contrario, en los casos en que dicho pacto no es establecido, el riesgo puede derivar en ciertas consecuencias, como las que propiciaron la condena y muerte de Sócrates, conforme registros de la *Apología* y del *Critón*, ambos de Platón. Asimismo, se entiende que este suceso fue la causa de la decadencia de Atenas y de la desilusión de Platón, quien a partir de aquel momento rompe con la política activa y con

la ciudad. “No puede sino renegar de la ciudad en la que muere Sócrates y pensar que ni ella ni sus leyes merecen que se quiera vivir en ella, ni se acepte morir por ella”(Romilly, 2004, p. 129).

Es en torno a la figura de Sócrates y, más precisamente, del Sócrates de la *Apología*, que se establecen los propósitos de este artículo, por cuanto aquél resulta paradigmático a los fines de ilustrar la relación que existe entre el discurso parresiástico y los otros géneros discursivos estudiados por Foucault, consistentes en el discurso retórico, el profético y el de sabiduría, así como la relación del mismo Sócrates con cada uno de los tipos de discursos.

2. DESARROLLO

A continuación, estudiaremos la relación entre Sócrates y los cuatro tipos de discursos mencionados.

2.1. SÓCRATES Y LA PARRHESÍA

Comenzaremos por analizar la relación entre Sócrates y el discurso parresiástico. Sócrates es consciente de las consecuencias del decir veraz y, en particular, de su propio decir.

En primer lugar, debemos aclarar que existe una fuerte inclinación del filósofo a creer que las consecuencias de su decir y accionar -materializadas en la sentencia recaída en el proceso al que es sometido- se derivan de su proceder justo, por oposición al injusto de sus acusadores y jueces y es, precisamente, a través de este hilo conductor, que reconocerá implícitamente, la relación entre justicia y verdad. En efecto, Sócrates, al referirse a la causas de su condena, parece preocuparse casi exclusivamente del

SÓCRATES Y SU RELACIÓN CON LAS CUATRO FORMAS DISCURSIVAS DE LA ANTIGÜEDAD SITUACIONES DE UMBRAL

asunto de la justicia¹, pero no por ello deja de brindarnos una pista de que existe una íntima relación entre su discurso de defensa –y los discursos que tuvieron como destinatarios a sus discípulos- y su condena. Si en su discurso procede sólo con la verdad, es porque admite, explícitamente, que el decir veraz tiene ciertas consecuencias que conoce de antemano.

Así, respecto de la negación de Sócrates de actuar en política, Platón (2009) afirma:

Y no se fastidien conmigo porque digo la verdad. Porque no existe hombre que sobreviva si se opone sinceramente sea a ustedes, sea a cualquier otra muchedumbre, y trata de impedir que llegue a haber en la ciudad mucha injusticia e ilegalidad, sino que, para quien ha de combatir realmente por lo justo, es necesario, si quiere sobrevivir un breve tiempo, actuar privadamente, pero no en público. (p. 160)

Varios aspectos surgen de estos dichos. En primer lugar, la manifestación de la *parrhesía* en el discurso de Sócrates demuestra el conocimiento sobre las consecuencias de su decir y es en este conocimiento previo sobre sus efectos que intenta establecer, aunque sin éxito, el pacto que hace al juego parresiástico. En segundo lugar, sale a la vista la necesidad de delimitación entre lo que pertenece al ámbito público y al ámbito privado, a una esfera o a la otra y, con ello, la necesidad de Sócrates de sustraer sus enseñanzas al ámbito público, para dedicarlas sólo a unos pocos interlocutores.

Pero, como bien señala Arendt (2004), existe una “extraordinaria dificultad (...) para entender la decisiva división entre las esferas pública y privada, entre la esfera de

¹ La preocupación por la justicia y por la verdad constituyen, entre otros, el catálogo de temas de la filosofía socrática y post socrática, así como la idea de bien en Platón, o de la virtud en Aristóteles. Se trata en efecto de la preocupación por los asuntos humanos. Strauss (2006), nos ilustra al respecto, tomando como ejemplo, a la piedad, concepto relevante de los textos platónicos de la *Apología de Sócrates* y *Eutifrón*. En sentido coincidente con la preocupación de Sócrates por la justicia o injusticia de las acciones, también se expresa Kohan (2009).

la polis y la de la familia” (p. 42). En efecto, creemos que tal diferenciación no podía verificarse² en la Antigüedad griega y ello se debía, en nuestra opinión, a la noción de homología, en virtud de la cual existía un contrato entre el hombre libre y la ciudad, al que aquél se sujetaba, aceptando sus condiciones y manifestando su acuerdo por el sólo hecho de permanecer en aquella. El problema con esta noción de homología es que ella no implicaba una situación de igualdad entre los contratantes –entiéndase por éstos al hombre, por un lado y, a la ciudad, por el otro- sino que, por el contrario, el hombre poseía una calidad de inferior frente a la ciudad y por ello debía hacer un sacrificio: a aquélla le pertenecerían su vida y sus bienes, su descendencia y todo lo que pueda emanar o derivar del transcurso de su existencia en ella. Hay, por lo tanto, una supeditación de la esfera privada³ o doméstica, a la pública o de los asuntos comunes a la ciudad. De allí, la motivación de Sócrates en aceptar y sufrir su injusta condena -aún con la plena conciencia del carácter que tenía aquella- como si se tratara, en cambio, de un acto justo. Es en virtud de la homología que se encuentra impedido de cuestionar las leyes de la ciudad y su aplicación, si no es por medio de la huida o el destierro. Pues bien, tampoco le parecen éstas las opciones adecuadas, por cuanto lo confinarían a la soledad de la burla, el desprecio y el descreimiento y al abandono de su actividad como filósofo -con el fin de conservar la vida- ya que éste le obliga a decir la verdad sobre quien es y sobre lo que las cosas son, a ser, en definitiva, más aún que un filósofo, un parresiasta, y Sócrates no puede dejar de ser quien es.

² Otra imposibilidad o dificultad de diferenciación, en la antigua Grecia, fue la producida por la confusión entre orbe religioso y orbe legal.

³ Nos referimos a esfera privada, sin obviar la dificultad de su delimitación y salvando la acotación de Arendt (2004), en el sentido de su apenas existencia o hallazgo en alguna época de la antigüedad griega.

SÓCRATES Y SU RELACIÓN CON LAS CUATRO FORMAS DISCURSIVAS DE LA ANTIGÜEDAD SITUACIONES DE UMBRAL

Esta tragedia del ser puede interpretarse a la luz de la corriente de pensamiento parmenídica, por cuanto el realismo filosófico, a partir de allí inaugurado y del que es heredero Sócrates, afirma que las cosas -y, con ello, los seres- son lo que son, tal y cual como los conocemos. No pueden ser otros. La existencia del ser es, entonces, desplazada hacia afuera, es decir, no es localizable en la conciencia, sino en la realidad externa del ser y, en este sentido, Sócrates es quien es -para los otros, para el “afuera”- en virtud del discurso que emite y con el que compromete su existencia. Se trata del discurso del decir veraz, que no puede producirse sino en el ámbito de la esfera pública. De lo contrario, permanece oculto y se revela sólo a unos pocos, como resultado del ejercicio de determinada actividad contemplativa –filosofía- que sólo podía nacer en el ámbito privado.

Por la intervención de Sócrates, hallamos un primer umbral entre la actividad contemplativa de aquel como filósofo -reservada al ámbito privado- y la pronunciación del discurso parresiástico –develada al ámbito público-. Dicho umbral inaugura una paradoja difícil de resolver y que se relaciona con lo explicitado en el párrafo *supra*. En efecto, el umbral que aquí se configura constituye el inicio del pensamiento acerca de la naturaleza de la actividad o práctica socrática, con miras a delimitar quién es Sócrates⁴. En este sentido, nos preguntamos ¿Es acaso un filósofo o un parresiasta?

En este caso, un segundo umbral se presenta por la necesidad de interpretar el sentido o significado del discurso de Sócrates. En efecto y, especialmente, si se trata de un discurso de tipo parresiástico ¿cómo debe ser entendido el mismo por sus interlocutores? En ello, encuentran importancia las consecuencias que acarrea la pronunciación del discurso, ya que éste puede ser interpretado y acogido de manera

⁴ En el sentido de umbralidad como punto de inflexión de procesos, acuñado por Camblong (2003).

favorable o no, manifestando, en el primero de los casos, la existencia del pacto o acuerdo de la *parrhesía* y, en el segundo, la inexistencia de aquel, lo que conllevaría un riesgo para el parresiasta, que puede ser sólo de tipo vincular, pero también vital.

En el caso en análisis, se nos presenta una tercera situación de umbral, ya que el discurso parresiástico, en sí mismo, es el signo o interpretante semiótico que atraviesa el límite temporal de la situación de desocultamiento/conocimiento del ser, –representado por la situación anterior y la posterior a la pronunciación de aquel discurso.

La decisión de Sócrates de manifestar su discurso genera, asimismo, una cuarta umbralidad, exteriorizada en la producción de un límite que marca un antes y un después en el modo de conocer, ya que a partir de él la filosofía es entendida como una búsqueda, investigación o, también, zetética⁵, mientras que, con anterioridad, se la entendía no como búsqueda, sino como un saber acabado o factible de ser poseído de manera definitiva.

2.2. SÓCRATES Y LA RETÓRICA

No obstante la paradoja que surge del punto anterior, también es menester analizar las otras posibles paradojas que pueden aparecer como consecuencia de la relación existente entre el discurso socrático y otros tipos de discursos, que –como ya mencionáramos- interesan a nuestro trabajo.

De tal modo, desde la visión de Sócrates, la forma discursiva retórica aparece con un cariz especial, ya que es menospreciada por éste. En efecto, es entendida como

⁵ Sobre la zetética filosófica se ocupa Meabe (2009), utilizando como paradigma la fábula del cazador ambiguo, de Luis Noussan-Letry, para explicar cómo se desarrolla la investigación filosófica, desde una cuádruple perspectiva, y en qué no consiste la zetética, destacando la importancia que la cuestión tiene, en la interrogación del Derecho.

SÓCRATES Y SU RELACIÓN CON LAS CUATRO FORMAS DISCURSIVAS DE LA ANTIGÜEDAD SITUACIONES DE UMBRAL

una técnica engañosa utilizada por aquellos que no tienen honor o por aquellos que desean mentir para salvaguardarse de las acusaciones que se les hacen.

Dichas técnicas que se basan en el dominio del “buen lenguaje” y de la manipulación de la conmiseración ajena implican, para Sócrates, el recurso a una violencia moral sobre los interlocutores y no es esto lo que aquel pretende hacer. El grado de ejercicio de esa violencia puede llegar a operar de manera tan eficaz, precisamente, en virtud de la inconsciencia de aquella, situación a la que se llega por medio del engaño que instauran los artilugios retóricos basados en bellas palabras.

Sin embargo, Sócrates considera que puesto que procede con la verdad, no necesita emplear tales técnicas. Su función no es conmover, sino persuadir; ni adornar su discurso con palabras agradables y superfluas, sino presentar un discurso que aunque tosco o simple -y a pesar del desagrado que pueda ocasionar- dé cuenta de que lo que se expresa a través de él, está teñido de verdad y de la convicción sobre la verdad. De tal modo, dice:

Quizás alguno de ustedes podría irritarse al recordar que él mismo, al litigar en un pleito menor que éste, ha rogado y suplicado a los jueces con abundantes lágrimas, incluso trayendo consigo a los hijos a fin de ser compadecido lo más posible, y otros parientes y muchos amigos, y ahora se encuentran con que yo no hago nada de eso, aunque estoy corriendo, según ha de parecerles, el mayor de los peligros. (Platón, 2009, pp. 167-168)

Otra situación interesante en torno a la retórica, es su relación con la *parrhesía*. Al respecto, Foucault (2010) manifiesta que entre ellas existe una oposición de tipo “*punto por punto*” y sin referirse al modo particular en que la primera era entendida por Sócrates, sí nos dice que en la Antigüedad, se la concebía como una técnica para decir las cosas, que no determina las relaciones entre el generador del discurso y su

interlocutor. Ello se produce en tanto lo que dice el hablante es algo que no necesariamente es lo que en verdad piensa, aunque tenga el efecto de generar creencias o convicciones sobre su oyente. En efecto, es evidente que en la retórica no existe un compromiso entre quien habla y lo que dice, sus dichos no lo vinculan necesariamente con la verdad, es decir, con lo que cree es verdad. Tampoco hay un riesgo vital, ni se cumplen las condiciones de la *parrhesía*, entre ellas, la necesidad de un interlocutor con capacidad de aceptar el discurso recibido –estableciendo el juego parresiástico- o de contradecirlo, ejecutando un riesgo para el parresiasta, que puede variar desde la simple ruptura de un vínculo hasta la propia muerte de aquél. La retórica busca generar otro tipo de relación entre quien habla y quien escucha, que no es otra que una relación de poder.

Pero, además, es importante aclarar que una de las diferencias fundamentales entre retórica y *parrhesía*, es que mientras la primera implica una técnica –como ya mencionáramos- la segunda no implica una actitud profesional, sino una manera virtuosa de ser, que puede confundirse con una técnica pero que, ante todo, es una modalidad del decir veraz, tal como vimos.

En el caso del discurso retórico, por las características asignadas al mismo, no es posible que se genere un umbral, por cuanto a diferencia de la *parrhesía*, en que se opera un cambio o crisis entre el momento previo y el posterior al acontecimiento de aquella, manifestado en distintos tipos de umbralidades, ello no ocurre en el caso de la retórica en que no hay, en primer lugar, situación de ocultamiento/desocultamiento del ser, porque no se trata de un discurso que tiene por finalidad manifestar una verdad, sino que sólo nos encontramos en presencia de un modo de decir o técnica, cuya finalidad es

SÓCRATES Y SU RELACIÓN CON LAS CUATRO FORMAS DISCURSIVAS DE LA ANTIGÜEDAD SITUACIONES DE UMBRAL

la de conmover, es decir, la de dirigir los ánimos o las creencias del oyente, en un determinado sentido, sin que ello implique el develamiento del ser de las cosas.

Este movimiento en determinado sentido, que se produciría en virtud del discurso retórico, puede hacer pensar en la operación de un pasaje o cambio en el estado de las cosas, involucrando con ello la generación de un umbral, pero no creemos que esto sea así, porque no se trata de un cambio radical de las circunstancias involucradas o del develamiento del ser de las cosas, sino sólo de una modificación de la apariencia de las mismas. En efecto, las cosas siguen siendo lo que son, porque el discurso retórico no entraña un compromiso con la verdad y, por ende, con la definición del ser de las cosas, es decir, con el conocimiento o develamiento de sus esencias. Y tan notorio se manifiesta que ello es así por cuanto, a diferencia del parresiasta, el rétor puede creer o no en lo que transmite, sin comprometerse de manera vital con ello. Sus dichos no implican un riesgo en las relaciones con su oyente o interlocutor, ni el riesgo de la propia vida. He aquí, entonces, otro tipo de umbralidad que no se presenta y es la atinente a las consecuencias riesgosas de la pronunciación de un determinado tipo de discurso.

2.3. SÓCRATES Y LA PROFECÍA

En la *Apología*, Platón (2009) relaciona a Sócrates con dos clases de profecía, una que puede considerarse de carácter personal y otra, de carácter colectivo. Es decir, una que interesa a la propia vida del filósofo y otra que involucra el destino de la *polis*. La de carácter individual está asociada al rol que el *daimon* juega en su vida, es decir, en sus decisiones personales acerca de cómo vivir, qué caminos escoger y hasta qué decir y qué callar.

De tal modo, en los momentos finales del juicio al que es sometido, Sócrates declara:

Me ha sucedido, señores jueces (...), algo maravilloso. Se trata de aquella profecía demoníaca habitual en mí, que en tiempos pasados con frecuencia se me hacía presente y se oponía en asuntos completamente sin importancia cuando estaba a punto de hacer algo no correcto. Pues bien, ahora me han sucedido cosas que ustedes mismos ven, y que cualquiera podría juzgar y considerar que es el peor de los males. Pero he aquí que ni cuando salí de casa a la mañana temprano, ni cuando concurrí aquí ante el tribunal, ni en ningún momento en que estaba a punto de decir algo en la argumentación, se me ha opuesto el signo del dios. Y, sin embargo, en medio de otros discursos, me ha impedido hablar (...) ¿Cuál debo suponer que es la causa? Les diré: es probable que lo que me ha acontecido resulte un bien, y no sea correcta la suposición que hacemos cuando pensamos que morir es un mal. (Platón, 2009, p. 182)

Por el contrario, la profecía de carácter e interés colectivo, se relaciona con los efectos que la injusticia, en el manejo de los asuntos de la ciudad –incluido el proceso de Sócrates, cuestión de la que éste es plenamente consciente- producirá en un futuro no muy lejano. Concretamente, dos son las profecías que realiza Sócrates en torno al destino de la ciudad. Una de ellas se relaciona con la reputación que adquiriría aquella, en virtud de la muerte de Sócrates y, otra, con la inminencia de un mal o “*castigo*”. En relación con la primera, Sócrates dice:

En verdad, por [no aguardar] un breve tiempo, señores atenienses, adquirirán la fama y la acusación, por parte de quienes quieren reprochar a la ciudad, de que hayan matado al sabio varón Sócrates. En efecto, dirán incluso que soy sabio, aunque no lo sea, aquellos que desean censurarlos. (Platón, 2009, p. 177)

Con respecto a la segunda, aquel establece lo siguiente:

SÓCRATES Y SU RELACIÓN CON LAS CUATRO FORMAS DISCURSIVAS DE LA ANTIGÜEDAD SITUACIONES DE UMBRAL

Deseo predecirles algo a ustedes, que me han condenado. Porque estoy ahora en el momento en que los hombres profetizan mejor: cuando están a punto de morir. Pues bien, señores que me han condenado a muerte, les diré que inmediatamente después de mi muerte, recibirán un castigo mucho más duro, por Zeus, que el que me han infligido al condenarme a muerte (...) En efecto, al hacer esto creen ahora desembarazarse del tener que someter a prueba su modo de vida. Pero es muy al contrario lo que resultará de esto (...) Muchos más serán los que los sometan a prueba (...). (Platón, 2009, p. 179)

Existen, asimismo, ciertas relaciones entre el profeta y el parresiasta. Para Foucault (2010), una de las similitudes es que ambos dicen la verdad, pero la diferencia fundamental se encuentra en las distintas posturas que asumen aquellos frente al discurso de veridicción. En efecto, el profeta actúa como mediador, su discurso no es el suyo y, por lo tanto, la verdad que transmite no es la suya, aunque crea en ella. Por otra parte, su intermediación también alude a la enunciación de un discurso que prevé un hecho futuro. En tal sentido, el decir veraz del profeta devela, ilumina. Ello coincide con la función de develamiento o desocultamiento de la verdad que atribuyéramos a la *parrhesía*, pero es necesario aclarar que el desocultamiento o develamiento de la verdad sobre el ser, que se produce en torno al discurso profético no se relaciona con una verdad sobre sí mismo, es decir, con la verdad del profeta, sino con una verdad de la cual éste es sólo un intermediario. Asimismo, ese desocultamiento no puede interpretarse de manera estricta o cabal, es decir, en un sentido total, ya que según Foucault (2010), el profeta “no revela sin dar a lo que dice una envoltura determinada, que es la del enigma”(p. 34).

Lo perfilado nos lleva a pensar que el mensaje de la profecía, no obstante su apariencia de verdad, debe ser reapropiado, contradicho, pero ese cuestionamiento,

nunca puede asemejarse al que correspondería hacer, por ejemplo, con el discurso filosófico. En efecto, la verdad del filósofo puede ser contradicha, en el intento de obtener algún dato verídico, pero no sucedería lo mismo con el discurso profético, pues “*su verdad*”, no puede ser evaluada a través de su sometimiento a estándares metodológicos científicos. Por lo tanto, aquel tipo de discurso podrá transmitir alguna clase de verdad, pero dicho contenido es, en el sentido indicado, incomprobable.

Con la pronunciación del discurso profético, que presenta similitudes importantes con el de tipo parresiástico, se plantea nuevamente la cuestión de la generación de un umbral. En efecto, se puede señalar un antes y un después como consecuencia de la pronunciación de la profecía. Esta circunstancia también se debe – como en la *parrhesía*- a un desocultamiento del ser de las cosas, pero hay que tener presente que éste nunca puede ser total, ya que viene disfrazado de enigma. De tal modo, el umbral producido sería rico en distintas significaciones y sentidos asignados a ese tipo de discurso, ya que no todos interpretarían de la misma forma lo que el profeta en verdad quiere decir. La verdad, entonces, podría implicar el desocultamiento del ser, pero de un modo dubitativo, desconocido incluso para el profeta, que más allá de su creencia en esa verdad que transmite, no habla de un mensaje que le es propio y, por ende, no dice la verdad sobre sí mismo, sino que transmite una verdad que le es completamente ajena y cuyo significado real puede serle sustraído al igual que a cualquier otro interlocutor, ya que él mismo opera aquí como un intermediario o interlocutor y no como el responsable del discurso.

2.4. SÓCRATES Y LA SABIDURÍA

En virtud de una afirmación hecha por el oráculo de Delfos, a Querefonte –y testimoniada por su hermano frente al tribunal de juzgamiento-, en el sentido de que su

SÓCRATES Y SU RELACIÓN CON LAS CUATRO FORMAS DISCURSIVAS DE LA ANTIGÜEDAD SITUACIONES DE UMBRAL

amigo Sócrates era el más sabio, éste, ahora se pregunta: “¿qué clase de sabiduría es ésta?” (Platón, 2009, p. 131), entendiendo que de saber alguna cosa, aquel saber sólo puede consistir en el conocimiento de los asuntos humanos y no en otros. Asimismo, se manifiesta en contra de ser considerado un sabio, ya que refiere que en virtud de dicha afirmación, los demás se han formado una falsa imagen acerca de él.

Ahora bien, en un intento por investigar la naturaleza de la sabiduría que le es atribuida por el oráculo y confrontando “*su saber*” con el de los otros, a quienes se les consideraba sabios, Sócrates descubre que sabe algo que los demás no saben, al menos sabe que no sabe.

Según Kohan (2009), Sócrates interpreta, con relación a la afirmación de su sabiduría por el oráculo, que se trata de un ejemplo que significa que “entre los seres humanos, el más sabio es aquel que, como Sócrates, reconoce que nadie es valioso, verdaderamente, en relación con el saber” (pp. 61-62). Su concepción de la sabiduría es algo particular. En efecto, el ideal de sabiduría y de sabio, en Sócrates, no se relaciona con el tradicional de Heráclito⁶ que, creyendo poseer un conocimiento valioso y enriquecedor para los demás -alguna clase de conocimiento rechazado por el mundo- decide abstraerse y alejarse de éste, definiendo con tal acción los lineamientos del comportamiento del “verdadero sabio”, como aquel que conoce algo, pero no lo comparte. A partir de allí, se entiende que su función predominante tiende hacia la contemplación de las ideas, por oposición a la acción o participación política.

Dicha pauta de comportamiento, establecida para el sabio, parte también de una jerarquización del saber, en el sentido de que si lo que aquel sabe y se guarda para sí, no

⁶ Según el retrato que Diógenes Laercio hace del sabio, en función de la figura de Heráclito, y que es recuperado en Foucault (2010).

es valioso en sí, debe convertirse en ello porque, de lo contrario, no tendría sentido que dicho saber permaneciera oculto, como algo sólo digno de ser revelado a determinadas personas capaces de comprender su valor o a nadie más que al “*sabio*”. La dinámica de ese otorgamiento de valor, que no podríamos situar con certeza ni en el terreno de una cualidad preexistente ni en el de una posterior a la constitución o formación de ese determinado saber, podría expresarse del siguiente modo: “el conocimiento o saber del sabio es valioso y por ello debe permanecer oculto o, bien, porque permanece oculto, es valioso”.

Este paradigma del sabio se constituiría, asimismo, a partir del desprecio por la existencia de una esfera pública⁷ en la cual intervenir con el fin de inmortalizar el conocimiento que aquél cree poseer. Pero para Sócrates, que no se ajusta matemáticamente a este ideal de sabio y que ni siquiera considera ser uno, la situación es muy distinta. En efecto, Sócrates creía en la importancia de la esfera privada, aquella reservada a los discursos para sus “*discípulos*”⁸, pero también en la importancia de la participación dentro de una esfera pública, la de la *polis*.

La no dedicación a la política activa, por parte de aquél, tampoco debe entenderse en el sentido de una despreocupación por los asuntos de la *polis*. Por el contrario, una cosa es la dedicación o participación activa y, otra, la preocupación y contemplación acerca de tales asuntos que es, precisamente, la función asignada por el “*dios*”, a Sócrates.

⁷ En los términos de Arendt (2004), explicitados en la nota N° 3 y en la p. 8 del presente artículo, en lo que refiere a la dificultad de diferenciación entre la esfera pública y privada, durante la Antigüedad griega.

⁸ El término “discípulos” es empleado de modo figurativo por cuanto Sócrates no creía que se pudiera llamar discípulos a quienes lo seguían y escuchaban, es decir, a los interlocutores que hacían posible la realización de su discurso.

SÓCRATES Y SU RELACIÓN CON LAS CUATRO FORMAS DISCURSIVAS DE LA ANTIGÜEDAD SITUACIONES DE UMBRAL

En efecto, esta distinción entre uno y otro tipo de modo de vida, entre la *vita activa* y la *vita contemplativa*⁹, y el conocimiento de la función que le es asignada por obra “*divina*”, quedan reflejados en la siguiente afirmación que Sócrates realiza frente al tribunal:

Una voz que surge, y, cada vez que surge, me disuade de algo que estoy a punto de hacer (...). Esto es lo que se ha opuesto a que yo actuara en política. Y a mí me parece que se ha opuesto muy felizmente; pues deben saber, señores atenienses, que si yo hace tiempo hubiera intentado actuar en asuntos políticos, hace rato que habría perecido, y no habría sido útil a ustedes ni a mí mismo. (Platón, 2009, pp. 159-160)

Volviendo a la cuestión del carácter oculto o no, de un supuesto saber, el problema principal radica en que la posibilidad del ocultamiento hace que se presenten dudas en torno a la valía de dicho saber y, en función de su aparente valía, otro tanto acerca de su veracidad.

Pero Sócrates quiebra el esquema tradicional del sabio, puesto que en principio no sólo cree no saber nada, sino que además considera que de saber algo, no sería nada valioso, sumando a ello la acción de someter su supuesto saber a las reglas de la veracidad. En este sentido, es más un parresiasta que un sabio y, más allá de las objeciones que se puedan presentar hoy –al pensar en la Dialéctica en términos modernos- lo cierto es que Sócrates da un paso adelante y avanza por sobre la pretensión o simple presunción de bondad del conocimiento del sabio. En tal sentido, el enfoque de aquel es superador, por cuanto se encuentra mucho más cerca de encontrar

⁹ Según Arendt (2004), *vita activa* comprendía en su significado los asuntos de índole política, hasta la época de la desaparición de la ciudad-estado; mientras que *vita contemplativa* aludía a la actividad filosófica y, en particular, a su superioridad por encima de cualquier otra actividad, desde el paradigma platónico.

la verdad que el sabio, ya que cree no poseer ninguna sabiduría y, por si acaso poseyera alguna clase de saber, se anima a someterlo al tamiz de la contradicción.

No deja, asimismo, de comportarse como un parresiasta, por el sólo hecho de admitir que cree no saber nada porque, incluso, en esta afirmación se conduce con la verdad y con el convencimiento de encontrarse manifestando aquella y, a diferencia del sabio, que decide guardar lo que sabe para sí, Sócrates no se guarda nada, sino que dice todo lo que piensa y lo que cree es la verdad acerca de lo que piensa, arriesgando con ello su reputación, sus vínculos humanos e, incluso, su propia existencia.

En cuanto a las relaciones entre *parrhesía* y sabiduría, en general, y para diferenciar a este último, de los otros tipos de discursos estudiados, Foucault (2010) expresa que el discurso de sabiduría, se hallaría mucho más próximo al del parresiasta, puesto que el sabio se compromete con su decir y en su discurso, “manifiesta su modo de ser sabio”(p. 35). Pero el hecho de que el sabio se manifieste con su decir, no debe inducir a la errónea creencia de que, en rigor, debe hablar. Por el contrario y, acorde con lo que ya mencionáramos, el sabio puede guardar su sabiduría para sí y según Foucault (2010), se trata de un ser “estructuralmente silencioso”(p. 36), que sólo habla cuando es inquirido a hacerlo, ya sea por alguien o por tratarse de una emergencia de la ciudad.

Por otra parte, el sabio se sitúa en el momento presente, no en el futuro, porque su función, de modo similar a la del parresiasta es decir lo que el ser del mundo y de las cosas son. De ningún modo, dice lo que aquellas serán, es decir, que se diferencia, en esto, del profeta pero, por otro lado, se asemeja a éste, en el modo enigmático en que se dirige a los demás, en el sentido de que sólo unos pocos podrán escapar a la ambigüedad de su discurso. El discurso parresiástico, sin embargo, se dirige más específicamente al

SÓCRATES Y SU RELACIÓN CON LAS CUATRO FORMAS DISCURSIVAS DE LA ANTIGÜEDAD SITUACIONES DE UMBRAL

develamiento de individuos y situaciones, en un sentido menos genérico que el del sabio.

Cabe aclarar, asimismo, que el sabio, a pesar de comprometerse con su discurso, no necesariamente se arriesga con él y que no está obligado a hablar en términos de una misión o función que le es encomendada. Ello lo diferencia fundamentalmente del parresiasta, quien no puede sustraerse a su misión -divina, en el caso de Sócrates- y que, por lo tanto, debe hablar y con ello arriesgarlo todo.

De lo dicho, se desprenden ciertas particularidades para analizar a la luz de la teoría de la existencia del umbral semiótico. En efecto, aquí más que en todos los otros casos, resulta difícil vislumbrar si puede habilitarse la dinámica del umbral.

Ello se debe a la dificultad por diferenciar, en los hechos, la figura del parresiasta de la del sabio o filósofo. Se trata de dos discursos que, a pesar de tener distintas características, tienen demasiada afinidad, resultando ser el mejor criterio para su diferenciación, el que alude al alcance de los respectivos discursos. De tal modo, es importante hacer hincapié en que, por regla, el discurso del parresiasta se publicita dentro de lo que conocemos como esfera pública, mientras que el discurso del sabio no está destinado a traspasar el ámbito privado. De hecho, puede no sólo ser develado a unos pocos sino, inclusive, no llegar a traspasar la barrera de la conciencia del sabio, es decir, no ser develado nunca.

Por ello, por regla general, al referirnos al discurso del sabio, podríamos decir que éste no necesariamente inaugura una situación de umbral, pues en el paradigma tradicional del sabio, al estilo de Heráclito, no hay una posteridad que suceda a una situación de silencio acerca del ser. Éste, simplemente, permanecerá oculto a los otros, aunque no al sabio. Sólo cuando su discurso pase a confundirse, por las características

de aquel que lo encarna o lo genera, con una actividad discursiva parresiástica, operará la situación de umbral.

3. CONCLUSIÓN

Acerca de la naturaleza de la actividad discursiva socrática, hemos analizado pequeños extractos de la *Apología de Sócrates*, a la luz de las ideas de Foucault en torno a los cuatro tipos de discursividad de la Antigüedad y hemos visto que, a partir de allí, es posible vincularlos con la teoría de la existencia de umbrales semióticos, rescatando a través de ella las ideas de Camblong al respecto.

La existencia del umbral, que puede resultarnos un tanto extraña o desconocida, es muy útil para analizar los diferentes modos discursivos que menciona Foucault y sus consecuencias, tema de suma importancia en lo que hace al estudio de la Filosofía, porque aporta luz en el intento de caracterización y comprensión de una de las personalidades centrales de aquella, como lo es Sócrates. Asimismo, nos ayuda a vislumbrar en qué consiste el discurso filosófico y qué es lo que no forma parte de él.

Por otra parte, el estudio y diferenciación de los tipos discursivos estudiados es necesario en el ámbito de la enseñanza universitaria y, específicamente, en el del Derecho, que constituye una de las materias que más precisa del dominio del discurso. En tal sentido, Kohan (2009) atribuye a Sócrates la cualidad de enseñar, a pesar de que éste afirme no saber nada. La figura de Sócrates resulta paradigmática, en tanto se relaciona con las cualidades intrínsecas de los diferentes tipos de discursos. Ello nos hace pensar en la enorme riqueza discursiva que confluía en aquél. En efecto, acerca de la naturaleza de aquél y de su discurso, no se puede decir que fuera sólo un sabio, un

SÓCRATES Y SU RELACIÓN CON LAS CUATRO FORMAS DISCURSIVAS DE LA ANTIGÜEDAD SITUACIONES DE UMBRAL

retórico, un parresiasta o un profeta pero sí que, en algún modo, existía una relación entre aquél y todos los tipos de discursos mencionados.

En ocasiones, la relación era de mayor a menor similitud, como en el caso de la *parrhesía*, la sabiduría y la profecía –en ese orden-. En el caso de la retórica, sin embargo, la relación era de oposición y rechazo al recurso a dicha técnica.

Para concluir, diremos que la paradoja más importante en el caso de Sócrates, se produce en torno a los roles de parresiasta y de sabio y que coincidimos con Foucault en que Sócrates se inclina con mayor gravedad hacia el primero de aquellos. De tal modo, en la visión de Kohan (2009), Foucault se refiere a “un Sócrates que prefiere morir antes que renunciar al decir verdadero y que, al mismo tiempo, funda una nueva manera de decir verdad que es la *parrhesía* de la filosofía”(p. 59).

No obstante, lo medular del asunto es entender que, más allá del rol que pretendamos asignar a Sócrates para, a partir de allí, comprender su naturaleza y la de su discurso, aquél sigue siendo una figura medianamente inclasificable y una sola mirada sobre el asunto, no es suficiente para aclarar en qué consistió su actividad.

Baste, sin embargo, este intento para dar cuenta de la enorme influencia y versatilidad de su pensamiento y para recordar que, al menos, desde nuestra visión, la excepcionalidad de Sócrates consiste en el avance que implicó la ruptura del esquema tradicional del sabio o filósofo que, sólo gracias a aquel, hizo posible el inicio de una actividad filosófica distinta, por el carácter de búsqueda o investigación que adoptaría o, dicho de otro modo, por la posibilidad de que a través de la Dialéctica, todo lo aseverado pueda ser contradicho, refutado o afianzado.

4. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Apel, K. O. (2002). *Semiótica trascendental y filosofía primera* (G. Lapiedra Gutiérrez, trad.). España: Síntesis.
- Arendt, H. (2004). *La condición humana* (R. G. Novales, trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Camblong, A. M. (2003). *Macedonio. Retórica y Política de los discursos paradójicos*. Buenos Aires: Eudeba.
- Camblong, A. (2012). Habitantes de Frontera. *Cuadernos de Recienvenido*, 27.
- Camblong, A. M. y Fernández, F. (2012). *Alfabetización semiótica en las fronteras* (vol. 1). Posadas: Edunam.
- Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad: El gobierno de sí y de los otros II* (H. Pons, trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Kohan, W. O. (2009). *Sócrates: el enigma de enseñar*. Buenos Aires: Biblos.
- Lotman, I. (1996). *La semiosfera. Semiótica de la cultura y del texto*. Madrid: Cátedra.
- Meabe, J. E. (2009). *La cara oculta del Derecho*. Corrientes: Mave.
- Platón. (2009). *Apología de Sócrates* (4^a ed., C. EggersLan, trad.). Buenos Aires: Eudeba.
- Romilly, J. de. (2004). *La ley en la Grecia clásica* (G. Potente, trad.). Buenos Aires: Biblos.
- Strauss, L. (2006). *La ciudad y el hombre*. Buenos Aires: Katz Editores.

CURRICULUM VITAE

La autora es abogada por la Universidad Católica de Salta, profesora de Filosofía del Derecho, Cátedra “A”, de la Universidad Nacional del Nordeste y escritora por

**SÓCRATES Y SU RELACIÓN CON LAS CUATRO FORMAS DISCURSIVAS DE LA ANTIGÜEDAD
SITUACIONES DE UMBRAL**

concurso público de oposición y antecedentes en el Poder Judicial de la Provincia del Chaco.

Correo electrónico: deborabarnes23@hotmail.com