

Dialéctica y Retórica en Arendt, o sobre el “error” de Sócrates^{*}

Dialectics and Rhetoric in Arendt, or about the Socrates’s mistake.

Por: Débora V. C. Barnes^{*}

Universidad Nacional del Nordeste

Resistencia, Argentina

Email: deborabarnes23@hotmail.com

Fecha de recepción: 21/6/2018

Fecha de aprobación: 17/02/2019

Doi: <http://dx.doi.org/10.30972/nvt.0154010>

Resumen

El presente artículo analiza las vinculaciones entre Dialéctica y Retórica en Arendt, a partir del capítulo primero de *La promesa de la Política*, y su relación con lo que la autora alemana entendió como un error de Sócrates, al pretender dirigirse hacia sus jueces, con una metodología de lenguaje inapropiada para sus objetivos. Principalmente, el análisis efectuado por Arendt se focalizó en la clasificación del discurso de Sócrates, en la *Apología de Sócrates*. El motivo por el cual nos resulta significativo recuperar sus palabras, está relacionado directamente con un cambio de enfoque y con la modificación del estatus provisorio asignado a Sócrates, en un artículo anterior titulado *Sócrates y su relación con las cuatro formas discursivas de la antigüedad. Situaciones de umbral*, el que ha tenido por objeto analizar la relación entre la clasificación discursiva de la Antigüedad, desde el criterio de Foucault, y el

^{*} El artículo se vincula con el trabajo previo publicado: Barnes, D. (2016). Sócrates y su relación con las cuatro formas discursivas de la Antigüedad: Situaciones de umbral. *Revista Cum Laude*, del Doctorado en Derecho de la U.N.N.E., N° 3, Abril 2016, pp. 57-82, ISSN 2422-6408 -formato digital- Recuperado de <http://www.revistacumlaude.com/n3-2016.html>

^{*} Abogada; Especialista en Teoría y Técnica del Proceso Judicial (U.N.N.E.); Doctorando en Derecho (U.N.N.E.) y Especialista en Docencia Universitaria (U.N.N.E.). Estudiante del Profesorado en Filosofía de la U.N.N.E. Realizó, de forma independiente, cursos del Doctorado en Filosofía (U.N.N.E.). Profesora de Filosofía del Derecho, en la Facultad de Derecho, Ciencias Sociales y Políticas de la U.N.N.E. Integrante del Proyecto Especial de Investigación para Doctorandos en Derecho (U.N.N.E.), “*Los Tratados de Derechos Humanos y su impacto en el Derecho Interno Argentino*” (P.E.I. N° 008/17). Autora de artículos y comunicaciones científicas publicados en revistas especializadas con referato de la U.N.N.E. y de libros publicados y en trabajo.



discurso socrático, según registros de la *Apología* platónica. La idea que guía el presente artículo, por lo tanto, consiste en revisar cómo influye lo trabajado por Arendt, en el rótulo de *parresiasta* con el que se identificó a Sócrates, a partir de lecturas *foucaultianas*, que hoy es menester reevaluar a través de los aportes de Arendt. En virtud de aquello, el trabajo se centra en el análisis del Capítulo I de *La promesa de la Política*, con remisiones al Capítulo II de *La vida del Espíritu*, sin perjuicio del recurso a otras fuentes secundarias con contribuciones en el tema estudiado.

Palabras clave

Dialéctica – Retórica - *Parrhesía* - Sócrates - Arendt

Abstract

The present article analyses the relations between Dialectics and Rhetoric in Arendt, since the first chapter of *The promise of Politics*, and its relation with that the german writer understood like a Socrates’ mistake, when he expected to talk to his Judges, with a language methodology inappropriate for his objectives. Mostly, the analysis made by Arendt was focused in the classification of the Socrates’ speech, on the *Apology of Socrates*. The reason why is meaningful for us to recover her words, is certainly connected with a change of perspective and with an alteration of the provisional status assigned to Socrates, in a previous article titled *Socrates and his relations with the four types of speech in the Antiquity. Symbols’ beginnings*, that was got for object to analyse the connections between the speech classification of the Antiquity, since the Foucault’s perspective, and the Socratic speech, according to the registers of the Platonic *Apology*. The idea which guides the present article, therefore, consist of review how affects the worked by Arendt, in the sign of the *parresiasitic* wich Socrates was identified with, since the *foucaultianian* reads, what today are necessary to reapprise through the Arendt’s contributions. By virtue of that, the work makes focus in the analysis on the first chapter of *The promise of Politics*, with references to

the second chapter of the *Life of Mind*, however the resource to the others secondaries sources with efforts on the studied subject.

Keywords

Dialectics – Rhetoric - *Parrhesia* – Socrates - Arendt

1. Introducción

El artículo en desarrollo constituye la continuación de las investigaciones sobre la relación de Sócrates con el discurso, que fueran iniciadas hace algunos años -2015- y que cristalizaran en la publicación de un artículo, titulado en aquel momento como *Sócrates y su relación con las cuatro formas discursivas de la antigüedad. Situaciones de umbral*, el que ha tenido por objeto indagar acerca de las cuatro formas de discurso, enunciadas por Foucault, en su obra *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y los otros II*, a la luz del texto de la *Apología de Sócrates*, en la versión platónica, con la ultrafinalidad de determinar la actividad y consecuente ubicación de Sócrates, en el espectro discursivo y ontológico, en función de las características de su discurso. Es decir, se intentó establecer la naturaleza jurídica de su discurso y si, en virtud de aquel, Sócrates podía ser considerado un parresiasta, un filósofo o sabio¹, un retórico, o un profeta considerando, desde la visión particular que se propuso en aquel momento, que la riqueza del texto apologético, contenía determinados pasajes, a partir de los cuales era posible determinar una relación clara entre aquel y lo trabajado por Foucault, en orden a las formas discursivas antiguas.

En este sentido, en el artículo publicado, de referencia previa, además de retomar o continuar con el estudio de las características de los cuatro tipos de discursos de la Antigüedad y su relación con el discurso de Sócrates, se analizaron las consecuencias de su pronunciación, en vinculación con la idea de crisis o rupturas, identificadas con la teoría de umbrales semióticos, propuestas por Camblong (2003).

¹ En los cánones de la Antigüedad que, en un principio, identificaba la figura del sabio con la del filósofo y que, poco a poco, se irían distanciando una de otra, al incorporarse una nueva mirada sobre la actividad filosófica.



Esta actividad de indagación permitió vislumbrar, por una parte, en qué consiste el discurso filosófico y qué es lo que no forma parte de él, así como también, por otra parte, se logró arribar a la conclusión provisoria de que, en Sócrates, había confluído una abundante riqueza discursiva, con cualidades inherentes a los diferentes tipos de discursos y en oposición a las artes de la Retórica, dificultándose el proceso de identificación precisa con algún tipo de discurso en particular, de los estudiados y, por lo tanto, su asociación con una actividad específica.

En este sentido, descartando que su actividad se identificara con la del retórico, se evidenció, no obstante, la duda acerca de si Sócrates respondía al ideal de sabio o filósofo², parresiasta, o profeta, a lo que personalmente y luego del análisis efectuado en aquel entonces, adherí a la opinión de que, en los términos de Foucault, Sócrates parecía responder, con mayor proximidad, a la caracterización del parresiasta, que a la del filósofo o profeta, a pesar de sus importantes semejanzas.

Para resumir, de modo genérico, algunas de las conclusiones más importantes del trabajo, se estableció que, en ocasiones, la relación entre el discurso socrático y las formas discursivas enmarcadas por Foucault, en la Antigüedad, 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 del recurso a dicha técnica.

También se mencionó que la paradoja más importante, en el caso de Sócrates – desde la perspectiva de la *Apología*-, se produce en torno a los roles de parresiasta y de sabio y que coincidimos con Foucault en que, entre estos dos tipos de actividad, definidos a raíz de la clasificación del discurso, Sócrates se inclina con mayor gravedad hacia el primero de aquellos.

En este orden, se recuperó también a Kohan (2009), para quien Foucault se refiere a “(...) un Sócrates que prefiere morir antes que renunciar al decir verdadero y

² Equiparación terminológica, así abordada, particularmente, en Foucault (2010; 2014) y que sólo puede admitirse, en el contexto de una identificación propia de la Edad Antigua, tal como referimos brevemente, en nota N° 1. Posteriormente, ambos rótulos se irán distanciando como lo evidencia, por ejemplo, la lectura de algunas opiniones en el tema. Entre ellas, cabe destacar el aporte de Meabe, J. E. (2014).



que, al mismo tiempo, funda una nueva manera de decir verdad que es la *parrhesía* de la filosofía” (p. 59).

Resulta, al menos, interesante que en aquel momento, estableciéramos que, más allá del rol que pretendiéramos asignar a Sócrates y a la naturaleza de su discurso, nos halláramos ante una figura medianamente inclasificable y que una sola mirada sobre el asunto, no sería suficiente para aclarar en qué consistió su actividad. En este entendimiento, el presente artículo se propone retomar este estudio, para realizarlo ahora, a partir de la visión de Arendt, quien si bien no refiere a cuatro formas discursivas, sí ubica el asunto de la actividad socrática, en el eje central de la disputa entre Dialéctica y Retórica.

Al respecto, puede que resulte significativo que, al concluir provisoriamente el tema, en el artículo anterior, finalizamos con una consideración muy importante y es la que alude a Sócrates como el creador de una nueva forma de filosofar y, en este sentido, no sólo nos referimos, en aquel trabajo, a un Sócrates que, en palabras de Kohan, aparecía como el fundador de la *parrhesía de la filosofía*, sino que aquel también es considerado como el iniciador de una Filosofía que, a partir de su nueva forma de indagar, dejará de tener el carácter de una mera acumulación de saberes o la finalidad de crear “sabios”, para adquirir el carácter de búsqueda o investigación, a través de la Dialéctica.

Baste lo dicho hasta aquí, como una breve remisión al estado previo de la cuestión, sostenido sobre el propio itinerario en el tema. A continuación, ingresaremos al análisis de lo estudiado por Arendt, en orden a la diferenciación entre Dialéctica y Retórica, intentando determinar el rol discursivo y ontológico que cabría a Sócrates, desde esta particular visión.



2. Desarrollo

Dice Arendt (2015), en *La promesa de la Política* que, a partir del juicio de Sócrates, es inaugurado un abismo entre la Filosofía y la Política, que tiene su correlato en el abismo entre el pensamiento y la acción, brecha que aún continúa vigente.

Aquel abismo habría representado, en la historia del pensamiento político, el mismo punto de inflexión que el juicio y la condena de Jesucristo, en la historia de la religión. Según Arendt (2015), nuestra tradición de pensamiento político comenzó cuando la muerte de Sócrates tuvo como consecuencia que Platón perdiera la fe en la vida dentro de la polis y, por otra parte, que pusiera en duda importantes enseñanzas de Sócrates.

En este sentido, considera que el hecho de que Sócrates no hubiese sido capaz de persuadir a sus jueces acerca de su inocencia y sus méritos, los cuales eran evidentes incluso para el más joven de los ciudadanos de Atenas, llevó a Platón a dudar³ de la validez de la persuasión⁴.

Para Arendt (2015) es difícil que comprendamos la importancia de esta duda platónica, porque el término *persuasión* aparece como fruto de una traducción débil e inadecuada del antiguo *peithein*, indicando que su importancia política se advierte en tanto *Peithó*, la diosa de la persuasión, tenía un templo en Atenas. Persuadir o *Peithein* constituía la forma de discurso específicamente política, y teniendo en cuenta que los atenienses se enorgullecían de conducir sus asuntos políticos, a través del discurso y sin coacción –contrario al modo de los bárbaros–, estimaban a la retórica, el arte de la persuasión, como el más elevado y verdaderamente político.

Refiere al discurso de Sócrates, en la *Apología*, como uno de sus más representativos ejemplos y explica que, en contra de esta defensa socrática, Platón

³ También nos referimos, en un artículo anterior, a este descreimiento de Platón, en la Polis, quien en palabras de Romilly (2004): “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” (p. 129).

⁴ Arendt (2015) identifica persuasión con Retórica, cuando para nosotros persuasión sería más apropiadamente el efecto del ejercicio “exitoso” de la Retórica. Foucault (2010; 2014) no refiere a la Persuasión, sino específicamente a la Retórica. Asimismo, Platón (2009) exhibe a un Sócrates que desprecia la Retórica, por considerarla un tipo de discurso vil, poco afín con la búsqueda de la verdad.



escribirá luego, una apología revisada, en el Fedón, a la que asignó el carácter de “más persuasiva”, en virtud de concluir con un mito sobre el más allá, repleto de castigos y recompensas, seguramente concebido para atemorizar en lugar de, simplemente, persuadir.

Arendt (2015) interpreta que el argumento de Sócrates⁵, en su defensa ante los ciudadanos y jueces de Atenas –conforme registros de la *Apología*-, se centró en demostrar o insistir en que su comportamiento tenía como finalidad procurar el mayor bien posible a la ciudad y que, en Critón, habría “manifestado”⁶ a sus amigos que no le era posible huir sino que, en lugar de ello, debía soportar la pena de muerte, por razones políticas.

Esto lleva a Arendt (2015) a concluir que, al parecer, el filósofo no sólo fue incapaz de persuadir a sus jueces, sino que tampoco pudo convencer a sus amigos. En este sentido, expresó que: “(...) la ciudad no tenía necesidad de un filósofo y los amigos no tenían necesidad de una argumentación política” (p. 45).

Por otra parte, manifiesta que conectada a la duda sobre la validez de la persuasión, aparece la oposición o cuestionamiento de Platón, a la *doxa* -la opinión-, a la que asigna el carácter de piedra angular de su concepto de verdad. Según Arendt (2015) la verdad platónica, sea que se mencione o no, a la *doxa*, siempre es entendida como su contraria. Para la autora, la circunstancia de que Sócrates sometiera su propia *doxa* a las opiniones irresponsables de los atenienses, habría provocado que Platón despreciara las opiniones y se orientara a la búsqueda de criterios absolutos, convirtiéndose en el impulso fundamental de su filosofía política y con influencia insoslayable en su doctrina de las ideas.

Según Arendt (2015), la oposición entre verdad y opinión fue la conclusión más anti socrática que obtuvo Platón, respecto del juicio de Sócrates, quien al fracasar en convencer a la ciudad, habría mostrado que aquella no es un lugar seguro para el

⁵ Referido, particularmente, a la *Apología de Sócrates* (platónica, por oposición a la Apología de Sócrates, de Jenofonte).

⁶ Se trata de una interpretación que realiza Arendt, sobre los motivos concretos que impiden la fuga de Sócrates, atento a que nada tan específico al respecto, manifiesta el filósofo, a lo largo de Platón (1973), *Critón*.



filósofo, no solamente en el sentido de que su vida no está a salvo, debido a la verdad que él posee, sino también en el sentido más importante de que no se puede confiar en que la ciudad preserve la memoria del filósofo. En este aspecto, refiere que el viejo argumento en contra de los *sophoi* u hombres sabios, que aparece tanto en Aristóteles como en Platón, según el cual aquellos no son capaces de saber qué es lo mejor para ellos mismos y que son, por lo general, causa de burla –como la historia sobre Tales y la criada⁷, Platón decide girarlo en contra de la ciudad⁸.

De tal modo, para Platón, tal como indica Arendt (2015), solamente el *sophos*, que no sabe lo que es bueno para sí mismo, puede saber aún mejor qué es bueno para la polis. El *sophos*, el hombre sabio, debe ser comprendido como la oposición a la idea del *phronimos* u hombre de entendimiento, cuyas intuiciones acerca del mundo de los asuntos humanos, lo harían competente o capaz para el liderazgo, aunque no, necesariamente, para gobernar.

En el contexto planteado por Arendt (2015), en relación con la vida en la *polis*, no se consideraba que la filosofía, el amor por el saber, fuese lo mismo que este tipo de entendimiento o conocimiento, al que se denominó *phronesis*. Se creía, por lo tanto, que el hombre sabio se preocupaba sólo por asuntos que estaban fuera de la polis y, al respecto, Arendt remite a la afirmación de Aristóteles, según la cual “Anaxágoras y Tales eran sabios, pero no hombres de entendimiento. No estaban interesados por lo que es bueno para los hombres”⁹. En este sentido, expresa que Platón nunca negó que el objeto de interés del filósofo radicara en las cuestiones eternas, inmutables y no humanas, pero ello no implicaba que su interés lo convirtiera en inadecuado para desempeñar un papel político.

Resulta así que lo que emerge en *La República*, como un argumento estrictamente filosófico -en apariencia-, había sido desencadenado por la experiencia

⁷ Relatada por Meabe (2014).

⁸ Como menciona Torregróza Lara, E. J. (2009), para Arendt, la filosofía política occidental se encuentra irremediabilmente signada por el desengaño platónico frente a la política, por lo cual la filosofía política se erige en defensa de la filosofía, ante una polis que la desprecia, mediante el recurso de fundar la filosofía, en ese desprecio de la ciudad, lo que llevará a Platón a intentar demostrar que, si bien la filosofía no requiere de la polis, ésta por el contrario, no puede subsistir sin la filosofía.

⁹ En cita a Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1140a25-30; 1141b04-08.

política del juicio y de la muerte de Sócrates, pero conforme señala Arendt (2015), no fue Platón, sino Sócrates el primer filósofo en traspasar la línea trazada por la polis para el *sophos*¹⁰, para el hombre centrado en las cosas eternas, no humanas y no políticas.

Para Arendt (2015), la muerte de Sócrates aparece como consecuencia de un malentendido, fundado en el hecho de que la *polis* no comprendió que Sócrates no afirmaba ser un *sophos* u hombre sabio, sino que aquel interpretó, como una ironía, la afirmación del oráculo delfico, según la cual era el más sabio de todos los hombres. Si era el más sabio, en realidad, lo fue por comprender que los hombres no pueden ser “sabios”. Esta circunstancia traería, como consecuencia, un importante conflicto entre la filosofía y la *polis*, a causa de que Sócrates le había hecho nuevas demandas a la filosofía, precisamente, porque afirmaba no ser sabio. Pero, al someter “su verdad” a la *polis*, aquella se convirtió, inmediatamente, en una opinión entre otras opiniones.

En el proceso de análisis de las consecuencias del Juicio de Sócrates, Platón llegó a un concepto de verdad, como lo contrario a la opinión y a una noción de forma de discurso específicamente filosófica, el *dialegethai*, como lo opuesto a la persuasión y a la retórica¹¹. Mientras que la persuasión se dirige, siempre, a una multitud, la dialéctica sólo es posible en un diálogo entre dos. El error de Sócrates, por lo tanto, fue dirigirse a sus jueces recurriendo a la dialéctica, motivo por el cual le fue imposible persuadirlos sobre su inocencia (Arendt, 2015).

Conforme Arendt (2015), Sócrates insistió en discutir el asunto con sus jueces del mismo modo en que acostumbraba a hablar, sobre todo género de cosas, con cualquier ciudadano ateniense o con sus propios discípulos y creyó que así podría llegar a algún tipo de verdad y persuadir a los demás.

¹⁰ A una conclusión similar, nos referimos en *Sócrates y su relación con las cuatro formas discursivas de la antigüedad. Situaciones de umbral*, op. cit., p. 67, cuando advertimos que Sócrates inauguró una nueva forma de concebir a la filosofía, a través de la asignación del carácter de una búsqueda permanente o *zetética*.

¹¹ Aquí nos encontramos con dos de las cuatro formas discursivas de la Antigüedad que menciona Foucault (2010), esto es, la Dialéctica que atribuirá al discurso del filósofo; la persuasión y la retórica, que aparecen en Foucault como equivalentes, con la salvedad que indicáramos, en el sentido de que, en nuestro entendimiento, persuasión sería nada más que el efecto de una retórica ejecutada con éxito y no una forma autónoma de discurso.



Sin embargo, la persuasión no proviene de la verdad, sino de las opiniones, y sólo la persuasión tiene en cuenta a la multitud y sabe cómo tratar con ella. Para Platón, el acto de persuadir cargaba con una connotación negativa, por significar la imposición de la opinión propia, sobre las opiniones ajenas y, por este motivo, aquel asociaba esta técnica al gobierno por violencia, y no a un arte elevado, como lo hacían muchos de los ciudadanos atenienses (Arendt, 2015)¹².

Como consecuencia, Arendt (2015) establece una diferencia decisiva entre el criterio de Sócrates y Platón, en relación con el uso de la persuasión o Retórica. En este sentido, considera que, aunque Sócrates fuese el primero en hacer uso del *dialegesthai* sistemáticamente, probablemente él no lo consideraba como lo opuesto o la contrapartida a la persuasión, distinto de las connotaciones negativas que Platón habría asignado a esta técnica. Para Sócrates, como para sus conciudadanos, la *doxa* era la formulación en el discurso de “lo que me parece a mí” –*dokei moi*-¹³. Se asumía que el mundo aparece distinto a los ojos de cada persona, en función de la ubicación que tiene el mismo, en ese mundo y que, no obstante, existe un criterio objetivo, consistente en reconocer que, a pesar de las diferencias, todos somos humanos.

Arendt (2015) refiere, por otra parte, a las múltiples acepciones de la palabra *doxa*, que no significaba meramente opinión, sino también esplendor y fama y que, de tal forma, se relacionaba con un espacio concreto, lo que hoy entenderíamos como esfera pública, en la que cada cual puede aparecer y mostrar quien es. Manifestar la propia opinión guardaba relación con la facultad de ser visto y oído por los demás, lo que constituía el privilegio del ámbito público, mientras que faltaba en el ámbito privado o del hogar, donde no se es visto ni se es oído por los demás¹⁴, por lo que allí no es posible ninguna *doxa*.

¹² Para Arendt (2015), “Los mitos de un más allá, con los cuales concluye Platón todos sus diálogos políticos a excepción de Las Leyes, no son ni verdad ni mera opinión, están concebidos como narraciones para infundir miedo” (p. 51).

¹³ Esta *doxa* no debe ser entendida, sin embargo, en el sentido de una subjetividad arbitraria o antojadiza, pero tampoco como absoluta o generalizable.

¹⁴ Respecto de la sociedad, en la polis griega, y los esbozos de ámbito público y privado, respectivamente.



De ahí que resulte particularmente interesante la actuación o comportamiento de Sócrates al respecto, quien a pesar de rechazar los cargos públicos y el “honor”, nunca se replegó a la vida exclusivamente privada, sino que frecuentaba o merodeaba el mercado, desplazándose entre otras opiniones. Ahora bien, lo que Platón llamó más adelante Dialéctica, el propio Sócrates lo denominó Mayéutica, puesto que buscaba ayudar a los demás, a dar a luz lo que ellos mismos pensaban, a su manera, encontrando la verdad en sus propias opiniones (Arendt, 2015).

Este método se basaba, según la autora, en una doble convicción: por una parte, todo hombre posee su propia *doxa* u opinión, su propia apertura al mundo y, por lo tanto, Sócrates debía realizar preguntas, para averiguar la opinión ajena; y, por otra parte, así como nadie puede conocer de antemano la *doxa* del otro, tampoco puede conocer por sí mismo y sin ningún esfuerzo, la verdad dentro de su propia opinión.

En palabras de Arendt (2015), “(...) Sócrates quería hacer a la ciudad más veraz alumbrando en cada ciudadano su verdad (...)” (p. 53). Para ello, recurre al *dialegesthai* que, básicamente, consistía en hablar por extenso, sobre algún tema. Pero esta dialéctica puesta en marcha por Sócrates –independientemente de su denominación–, pone el énfasis en la aparición de la verdad, sin necesidad de destruir o contraponerse a la *doxa*, sino revelando la veracidad de aquella.

Por lo tanto, el papel del filósofo, en Sócrates, no es el de gobernar la ciudad o el de transmitir verdades o saberes filosóficos, sino el de hacer a los ciudadanos más veraces. Para Arendt (2015), mientras que Platón buscaba educar a los ciudadanos, Sócrates deseaba mejorar sus opiniones, por integrar la vida política de la cual él también formaba parte. Desde esta visión, el principio socrático según el cual Sócrates habría afirmado “sólo sé que no sé nada”, significa que no se puede tener la verdad para todos, sino que la verdad del otro sólo puede ser conocida a través de la pregunta, que dará lugar al develamiento de su opinión y de la verdad contenida en ella.



Ahora bien, para Sócrates, y desde la visión sostenida por Arendt (2015), en *La Promesa de la Política*, el principal criterio del hombre que comunica verazmente su propia doxa es estar de acuerdo con uno mismo, no contradecirse a sí mismo y no decir cosas contradictorias, que es lo que el ser humano, paradójicamente, suele hacer y temer.

Esto también es sostenido por la autora en *La Vida del Espíritu*, cuando explica que el sentido del acuerdo, se refiere a que: “(...) dado que habitan bajo el mismo techo debe llegar a algún tipo de acuerdo con ese individuo que le espera” (Arendt, 1984, p. 220).

En efecto, cuando refiere al principio de no contradicción¹⁵, cuya génesis o descubrimiento asigna a Sócrates, explica que el mismo se sustenta en el pensamiento de que “En tanto que soy uno no me contradeciré a mí mismo” (Arendt, 2015, p. 58).

En este sentido, también recupera la afirmación de Sócrates, en *Gorgias*, según la cual: “(...) es preferible que mi lira desafine y no suene acorde con mi voz, y que me ocurra igual con el coro que yo dirija (...), a que yo discrepe de mí mismo y me contradiga” (Arendt, 1984, p. 212)¹⁶.

Este principio de no contradicción, también fue relacionado por Arendt, con la máxima socrática según la cual, es mejor padecer una injusticia que cometerla, porque en caso de producirse este padecimiento, la víctima puede seguir conviviendo consigo misma pero si ella, en cambio, es el verdugo, muy difícilmente, pueda enfrentar la faceta negativa o al enemigo dentro de sí, que la espera al llegar a casa, si es que este retorno se produce¹⁷.

¹⁵ Según Kulik (2002), en la regla de Sócrates: “No te contradigas a ti mismo”, Arendt ve un intento de respuesta a la pregunta acerca de qué existe en el pensamiento que pueda proteger a los hombres, de hacer el mal (p. 7). **Traducción mía**, del original en inglés.

¹⁶ En cita a *Gorgias*, 482c.

¹⁷ Arendt (1984) refiere al caso del personaje de la obra de Shakespeare, Ricardo, como aquel que escapa de su propia compañía, pues no quiere enfrentarse al hecho de ser moralmente reprochable. En este sentido, se remonta también al caso de Sócrates, al entender que incluso él, que gusta tanto de la compañía y de participar en el foro, debe volver a su casa, en algún momento, donde estará solo, para encontrarse consigo mismo. Al respecto, ha expresado también que: “(...) con el paso de los siglos, el individuo que esperaba a Sócrates en casa recibió el nombre de consciencia” (p. 221).



Por una parte, Arendt (2015) otorga a este principio, el carácter de regla fundamental del pensamiento, pero también puede interpretarse que para aquella, éste constituye el sustrato teórico o fundamento de la pluralidad política en que se desempeña y vive el filósofo.

En relación con los pensamientos hasta aquí expuestos, podemos afirmar que Arendt enuncia una serie de características que pueden interpretarse como aquellas que ha de adjudicar al verdadero filósofo o sabio.

En este sentido, y según el principio de no contradicción que, en su visión Sócrates le imprimió a la Filosofía, la actividad de pensar presupone, siempre, un dos en uno, es decir, que el arte o práctica de la Dialéctica presupone un diálogo que, aunque no se materialice en una pluralidad externa o en un estar con los otros, conlleva ineludiblemente una actitud de desdoblamiento del pensamiento, a través de preguntas y respuestas.

Según Ojakangas (2010), para Sócrates, la armonía entre los dos componentes del alma es el verdadero criterio para la moralidad. En el punto de vista de Arendt, la moral socrática se basa en el reconocimiento de que uno debe ser consistente consigo mismo, esto es, que los dos que continúan en diálogo están en buena forma, que los compañeros son amigos y, más adelante, afirma que la moral socrática no se basa – agregado, solamente- como reclama Arendt, en la asunción de que uno tiene que ser consistente consigo mismo sino, ante todo, en el temor de ser inconsistente, es decir, de contradecirse a sí mismo. En este sentido, también ha dicho que el temor del castigo externo por un crimen, debería ser reemplazado por el temor a uno interno y que la posibilidad, siempre presente, de la mala conciencia, es la base fundante de la ética, es decir que quien ha tenido la experiencia del mal y reconoce esta posibilidad, está capacitado para distinguir qué es bueno y correcto, por oposición a lo que no lo es¹⁸.

En *La vida del espíritu*, Arendt (1984) entiende como paradójica o contradictoria esta cualidad plural del pensamiento, que llevaría a afirmar a Sócrates

¹⁸ Traducción mía, del original en inglés.



que se es dos, a la vez que único. Lo que Arendt critica de Sócrates, no es en sí la característica dialéctica del pensamiento, sino la equivalencia o presunta “armonía” que Sócrates asigna a esta dualidad. Es decir, por una parte, Arendt considera, con toda razón, que nada que sea idéntico a sí mismo, de una forma total, puede estar ni dejar de estar en armonía consigo mismo, sino que remitiéndose nuevamente a una metáfora musical, hace hincapié en la necesidad de la existencia de dos “tonos”, de dos notas, para producir un sonido armónico y, en este caso, señala como compleja la propuesta de Sócrates de ser uno, a la vez que dos.

Respecto de otro de los pasajes de *La vida del espíritu*, no sería incorrecto afirmar que, en lugar de asignar un carácter siempre armónico al pensamiento, lo que acompaña a su dualidad interna y que obliga a reflexionar sobre los actos, es el caos. En efecto, se interpreta que Arendt refiere al hecho de pensar como caótico, tanto en un sentido eventualmente constructivo, como también destructivo, ya que al sólo hecho de pensar, le asigna la cualidad de “peligroso”¹⁹.

Asumido este carácter del pensamiento, como un dos en uno, Arendt entenderá que no se puede pensar en la existencia de la filosofía y, por lo tanto, de un filósofo que pretenda huir a un mundo de la individualidad, lo cual sólo debe entenderse como una ilusión, atento a que el sólo acto de indagar filosóficamente presupone el tener que convivir “conmigo mismo” y a través de la pluralidad de pensamientos. Esto implica que si alguien pretende huir hacia la soledad para filosofar, está abocado más que nadie a la pluralidad relativa a todo ser humano.

En este orden, lo único que puede quebrar esa pluralidad interna, otorgada por el acto de pensar, es la compañía de los otros que, como tales, tienen la capacidad de volver al *ser*, uno solo, en tanto quien habla y se comunica, lo hará a partir de una sola

¹⁹ Arendt (1984) relata el ejemplo de aquellos que, “*aguijoneados por el tábano*”, fueron despertados, no a la reflexión, sino a una vida licenciosa, pues la falta de examen crítico derivó en resultados negativos, al contrario de lo que la doctrina socrática esperaba obtener. Entre ellos cita a Alcibiades y a Critias, pero lo más interesante es la conclusión a la que arriba, según la cual el nihilismo, por ejemplo, es un riesgo inseparable del ejercicio del pensamiento, pero no su consecuencia directa. Si entendemos al pensamiento como un viento, resulta lógico que el mismo no tenga la intención de pacificar o armonizar, sino de cuestionar valores, creencias, opiniones y ello, sin duda, resultará problemático para cualquier sistema de creencias.



voz, que es lo único que los demás pueden reconocer, es decir, un solo sujeto y una sola voz (Arendt, 2015).

Arendt (1984) señala que no es la actividad del pensar lo que crea una unidad sino que, por el contrario, los dos en uno o la dualidad, se convierten en Uno, cuando el mundo exterior interviene, finalizando bruscamente el proceso de pensamiento.

Por este motivo, Arendt (1984) entiende que la verdadera soledad, no es la que se vive desde la dualidad del proceso de pensamiento sino que, al efecto, distingue entre “solitud” y soledad, asignando a la primera un carácter positivo, como la situación en que cada cual se hace compañía a sí mismo y, a la segunda, un carácter más bien negativo, como aquella que se presenta cuando se está solo, pero sin ser capaz de separar en uno mismo, el “dos en uno” socráticos.

Para Arendt (2015), el sentido de las “enseñanzas”²⁰ de Sócrates implicaba, por lo tanto, que sólo aquel que sabe cómo vivir consigo mismo es capaz de vivir con los demás. Allí se refiere también a la Ética, al entender que su fundamento es esta idea de que se puede o no, estar de acuerdo con uno mismo y ello significa que no solamente hablamos de un ser que aparece, de cierta forma, ante los otros, sino de alguien que también aparece ante sí mismo. Este pensamiento también se relaciona con otras afirmaciones a las que ya nos referimos, en el trabajo de investigación que citamos como antecedente.

En efecto, en *Sócrates y su relación con las cuatro formas discursivas de la Antigüedad. Situaciones de umbral*, habíamos establecido que la importancia del discurso, en función de lo allí analizado, es que a los efectos del develamiento de una verdad, aparecemos de determinada forma ante los otros, en función del discurso que pronunciamos y que, para Sócrates, la impronta de su develamiento era otorgada por su discurso de *parrhesía*. Ahora, sin embargo, descubrimos que, para Arendt, ese develamiento del ser también es importante en la esfera de los asuntos de la conciencia. Es decir, no sólo importa cómo aparecemos ante los otros sino, ante todo, cómo aparecemos ante nosotros mismos porque, según Arendt, no podemos imaginar

²⁰ Expresión figurativa.



una primera dimensión sin la segunda. En este sentido, nos enfrentamos a dos pluralidades: hemos de “soportar”²¹ la primera para, luego, establecer el mismo tipo de relación con los otros, es decir, una actividad dialéctica.

Interesante es que, para Arendt (2004; 2015), la plenitud humana, sin embargo, aparezca o se consolide sólo en la esfera pública, porque es allí donde el hombre no sólo “es”, sino que también “aparece”. Esta importancia que le asigna Arendt a la esfera pública, no sin antes especificar que es una derivación de la significación que, en un primer término, asignaron los griegos a esta esfera²², también alcanza al terreno de la Moral y, en este punto, la autora remite a los principales temas de la Filosofía Socrática cuando, por ejemplo, señala que una de las características recurrentes en los diálogos platónicos, es la pregunta acerca de si un acto determinado puede o no, ser bueno o justo, aún si permanece desconocido y oculto ante los hombres y los dioses.

Para Arendt (2015), esta pregunta es respondida por Sócrates, a través de la recomendación consistente en “Sé tal y como te gustaría aparecer ante los demás”. No sabemos si la autora identifica esta recomendación con el principio socrático del *gnóthi seautón*, ni ella señala con exactitud su ubicación en algún texto preciso, dentro del conjunto de diálogos platónicos, pero la expresión puede ser fácilmente encuadrada, desde la opinión que sostengo, como parte de aquel principio que hemos traído a colación –no contradicción- pues si, para Arendt, la convivencia, relación o diálogo con los demás no es posible, sin el previo diálogo interior y, si para Sócrates, el conocimiento de sí mismo conlleva ineludiblemente su ejercicio a través de una práctica dialéctica, ejecutada al interior de la conciencia²³, entonces no queda duda de la relación o equivalencia entre ambos principios.

²¹ En referencia a un pasaje de Arendt (2015), según el cual “Tengo que tolerarme a mí mismo... (p. 58)”, lo que hace posible tanto la convivencia, como la actividad filosófica.

²² Arendt (2015) se refiere específicamente a “espacio público”; mientras que hemos adoptado la noción de esfera, a fines metodológicos, sin olvidar que ya en *La Condición humana* y tal como hemos explicado en trabajos anteriores, no se puede hablar de una distinción precisa entre esfera pública y privada, en la Antigüedad griega en los términos en que hoy se encuentran consolidadas o divididas ambas. La esfera doméstica, por ejemplo, no era inexistente pero carecía de total relevancia para los griegos (Arendt, 2004).

²³ Aunque Sócrates no estableciera el concepto de conciencia, o no dispusiera de este nombre para identificarla.

Queda también pendiente, a la luz de lo dicho, analizar si el principio de contradicción al que refiere Arendt no conlleva, asimismo, una relación de implicancia o absorción del principio referente a aparecer frente a los otros, como se aparece ante uno mismo. En efecto, en el trabajo que constituye el antecedente del que nos ocupa, concluimos, entre otras cosas, que Sócrates no puede dejar de ser quien es y, por lo tanto, de mostrarse a los otros de tal forma. En este sentido, y en vinculación con el presente trabajo, el acto de parrhesía, como una forma del decir veraz, implicaría para Sócrates, una doble consecuencia, ser y aparecer ante los otros, del mismo modo en que es y aparece ante sí mismo, es decir, que el discurso parresiástico, tal como fuera estudiado con anterioridad, no sólo tendría relevancia desde el punto de vista de los otros, sino también en relación con quien Sócrates era y cómo deseaba ser tenido en cuenta o considerado, a la vista de los otros, quizás como filósofo, pero también como alguien que, ante todo, no se contradecía a sí mismo.

Si después de lo hasta aquí dicho, la importancia moral del principio de no contradicción²⁴, no aparece ante nuestros ojos, sí lo hará a partir del siguiente giro, que Arendt le otorga al pensamiento de Sócrates, cuando implícitamente afirma que la razón de practicar el bien o la Justicia, no es más que el deseo o la necesidad de no contradecirse a sí mismo y de hacer posible esa convivencia o tolerancia a consigo mismo, que, ineludiblemente, ha de acompañarnos. ¿Esto dónde se observa? A partir del ejemplo que brinda Arendt (2015) sobre ciertas acciones, como la de atentar contra la vida ajena. De tal modo, afirma que “(...) la razón por la cual no deberías matar, incluso en condiciones en las que nadie te vería, es que no puedes querer bajo ningún concepto vivir junto a un asesino” (p. 59). Así es como Arendt refiere a la personificación del “dos en uno”, que acompaña a cada ser humano.

Para Kulik (2002), la estructura del dos en uno puede ser renombrada como “La voz interna de Sócrates” o *daimon*. En los diálogos platónicos, el *daimon* de Sócrates es un espíritu interno o voz que no aparece ante los otros, sino sólo en el interior del pensador. Es también aquel espíritu quien habla a Sócrates, sólo en forma negativa, a

²⁴ Según Forero Pineda (2015): “El miedo a la contradicción es parte integrante del miedo a la división interna, a no poder identificarme conmigo mismo” (p. 52).



instancias de un “no lo hagas” o “no hagas aquello”, “esto no es cierto” y, así sucesivamente. Ésta fue la voz que, en *Critón*, dijo a Sócrates que no debería escapar de su sentencia a muerte²⁵.

Asimismo, según Assy (2006), la conciencia es descripta como una voz, de donde llega el buen conocimiento, en un sentido vulgar es la “voz de la conciencia”, el *daimon* socrático. Distinto de la “consciencia”, el *daimon* –para esta autora- viene de afuera y nunca dice qué hacer, presumiendo aquello desde el hecho que uno no puede derivar ninguna explicación de las declaraciones morales²⁶.

Arendt (2015) le atribuye a Sócrates, el descubrimiento de que la Dialéctica se produce también al interior del individuo y de que la soledad e, inclusive, el *habitus* profesional del filósofo es, al contrario de la creencia generalizada de la época, la condición necesaria de la Política o del buen funcionamiento de la *polis* y, como tal, una garantía mejor del buen comportamiento de los atenienses, más que las leyes o el miedo al castigo.

Por otra parte, le otorga a la Dialéctica un papel muy importante en la creación y mantenimiento de la conciencia, tanto secular como religiosa, cuando contrapone los fines de la constitución de *masas*, al sostenimiento de espacios de soledad, pero sin referirse a la soledad obligatoria -como la que acontece con el confinamiento heteroimpuesto- a la que le extirpa toda posibilidad de influir positivamente en el mantenimiento de una conciencia ética.

Más adelante, sin llegar a ubicar a Sócrates como un parresiasta o, por lo menos, sin otorgarle esta denominación en los términos de Foucault (2010), menciona que aquel filósofo, quizás sin notarlo, también generó un conflicto en la *polis*, por su búsqueda de la verdad en la *doxa*.

²⁵ Traducción mía, del original en inglés.

²⁶ Traducción mía, del original en inglés.

Al parecer, para Arendt (2015), la Dialéctica no conduciría a la búsqueda de la verdad, sino sólo a la búsqueda de la *doxa* propia y ajena²⁷, en sus múltiples significados y, recién a partir de allí, podría hablarse del hallazgo eventual de verdades. Pero dichos resultados no tendrían la significación de lo que comúnmente entendemos como “verdad” o “la verdad”, con la connotación intrínseca de existir sólo una, sino que la visión que Arendt exhibe de Sócrates, en *La promesa de la Política*, es la de un Sócrates que se ufana en la búsqueda de verdades subjetivas o individuales, que sólo pueden nacer de una escucha de las diferentes opiniones.

Éste es el motivo por el cual, para la autora –y aunque no lo diga explícitamente-, aquel puede ser considerado tanto Dialéctico –filósofo o sabio-, como parresiasta, aunque esta última clasificación, desde las propias reglas de juego o términos que la filósofa atribuye al ateniense, aún presenta lugar a dudas.

En efecto, no se cuestiona, desde el criterio expuesto previamente en *Sócrates y su relación con las cuatro formas discursivas de la Antigüedad. Situaciones de umbral*, que Sócrates pueda ser entendido como un parresiasta, pero desde la visión propuesta por Arendt, al considerar que Sócrates empleaba la Dialéctica y, sin embargo, al buscar la verdad lo hacía en función de la contenida en cada opinión, aquel aparece más apropiadamente como un parresiasta.

No obstante, en *La vida del Espíritu*, Arendt (1984), al mencionar tres enfoques o formas de ver a Sócrates, esto es, como tábano, comadrona y torpedo²⁸, introduce una diferencia entre filósofo y sofista, entendiendo que Sócrates no es filósofo, al no

²⁷ Para Arendt (2015), sin embargo, Sócrates sólo se concentró en establecer la opinión ajena y no la propia, ya que aquella había dicho que: “(...) ¿no admitía el propio Sócrates que él no tenía ninguna *doxa* propia (...)?” (p. 63).

²⁸ Al respecto, entendió a Sócrates como tábano, en función de que aquel sabía cómo “aguijonear” a los ciudadanos que, de no ser por él, seguirían dormidos, al no ser incitados a la reflexión y al examen crítico, lo que convertía a la vida, en opinión de aquel, en indigna de ser vivida. Asimismo, el Sócrates “comadrona” buscaba ayudar otros a dar luz su propio pensamiento, pero a ello se agregaba la función de discernimiento o purificación de aquellos pensamientos inviables de los que Sócrates tenía la finalidad de librar a quienes dialogaban con él. Arendt, también se refirió a Sócrates como torpedo, en el sentido de que la Filosofía produce una perplejidad paralizante.



tener nada que enseñar, ni sofista, ya que no aspira a transmitir o dotar de sabiduría²⁹ a los hombres y que aquel sólo estaba interesado en señalar a los demás que no eran sabios, porque nadie lo es.

Arendt irá más lejos aún, en la oposición entre Dialéctica y Retórica que, desde el inicio, aparenta ser un simple análisis entre dos formas o técnicas de expresión y comunicación, pero que ya sobre el final del capítulo en estudio, evidenciará la importancia del debate en el orden político. Si Arendt se preocupa por este debate y por la actuación de Sócrates durante su Juicio, lo hace porque en su visión, esta Dialéctica que atribuye al filósofo, inclusive con sus connotaciones referidas a la subsunción de opiniones aparentemente verídicas, incluye una segunda Dialéctica que se da al interior de cada filósofo, la que comprende la “oposición entre alma y cuerpo”³⁰ y la cuestión del buen gobierno de sí mismo.

La autora establece que todo el problema del gobierno de la ciudad se encuentra anclado en una especie de principio o creencia, según el cual sólo quien puede gobernarse a sí mismo, puede gobernar adecuadamente la ciudad, y señala que esta cuestión encuentra su raíz, precisamente, en la relación entre Política y Filosofía (Arendt, 2015).

Pero lo más importante de la cuestión es que, para Arendt (2015), la distinción entre la actuación del filósofo y el ciudadano estándar, se produce en su interior o en la soledad de lo que llamó “el dos en uno”, donde la oposición entre *doxa* y *episteme*, no sería verídica. En efecto, según Arendt, lo que distingue al filósofo, en orden a su discurso, no es que posea una verdad o una opinión, sino su constante capacidad de asombro, entendida como una defensa frente al adormecimiento generado por el dogmatismo de una multiplicidad de opiniones comunes.

²⁹ Entiendo que la traducción, en este punto, no es la más adecuada, pues la labor del sofista se relacionaba a la capacitación en la *areté*, y ello dista mucho de una equivalencia con la búsqueda de la sabiduría, que perseguía el filósofo.

³⁰ Tal como es tratado por Platón (1986), en *Fedro*.

3. Conclusión

Hasta aquí hemos conocido la opinión de Arendt, sobre la oposición entre Dialéctica y Persuasión –o Retórica-, y en función de lo expuesto, hemos analizado el papel de Sócrates al respecto de los discursos que la autora atribuye, propiamente, a dos esferas o ámbitos distintos, el de la Filosofía y el de la Política.

Como resultado nos encontramos que, desde la visión sostenida por Arendt (2015), en *La promesa de la Política*, Sócrates puede ser considerado tanto filósofo, como parresiasta a la vez, pues su búsqueda se orienta al descubrimiento de la verdad, pero de la ínsita en cada opinión y, para ello, no disimula ni resguarda, tampoco, la sostenida por él.

Por otra parte, desde el criterio que sostiene Arendt (1984), en *La Vida del Espíritu*, en la que asigna a Sócrates tres cualidades o características especiales³¹, estima que aquel no es filósofo ni sofista –retórico-. No obstante, cuando manifiesta que no puede ser considerado filósofo, la argumentación se sustenta, no en el análisis de su discurso, sino en la afirmación del oráculo délfico según la cual si Sócrates puede ser considerado el más sabio de todos los hombres, es por el hecho de comprender que nadie puede conocer la sabiduría, incluido aquel y, por lo tanto, esta opinión se fundamenta en una mera afirmación, pero no descarta el recurso de Sócrates a la Dialéctica, circunstancia que distingue efectivamente a Sócrates, del Retórico, y que lo ubica, finalmente, en el plano de la Filosofía.

Resulta interesante también que, durante el trayecto del apartado que Arendt (2015) dedica a la paradigmática figura de Sócrates, decide –entre otros aspectos- relatar su propia versión del mito platónico de la Caverna y, en este cometido, refiere a “(...) las dos palabras más significativas que designan la actividad humana, el discurso y la acción” (p. 68).

Es así que cuando ubica la necesidad u obviedad del discurso y de la acción, como dos dimensiones propias del ser humano, nos dice que en el mito de referencia,

³¹ Ver p. 20, nota N° 28.



para los sujetos que se encuentran aún en la *caverna*, aquellas dimensiones están ausentes y afirma todo esto, luego de haber identificado aquella alegoría con el camino que, necesariamente, ha de recorrer cualquier filósofo.

En esta interpretación no sería incorrecto, por lo tanto, que afirmáramos que si la caverna representa el mundo de lo político, por oposición al de la Filosofía, lo que no puede estar ausente, en este último, o aquella cualidad de la cual no puede carecer, en su versión tradicional, el “sabio” o filósofo, es de la actividad Dialéctica. Lo propio podría interpretarse también respecto de la acción, cuando avocados a pensar en aquel mito, aquellos que carecen de libertad, también se encuentran privados de ejercer cualquier acto con relevancia política.

Independientemente de las connotaciones que representa este mito, desde su recuperación por Arendt, hemos de centrarnos en un particular aspecto, cual es el de señalar, como característica esencial al filósofo, la actividad discursiva que, en Sócrates aparece en forma de la práctica dialéctica y que, como tal, discurre a través de las prácticas discursivas comunes al parresiasta y al filósofo, pero no así a otros tipos discursivos de la Antigüedad –profecía, retórica, etc.-.

Como indica Kulik (2002), para Arendt, Sócrates es un pensador especial, por haber practicado la verdad filosófica, quien no mantuvo oculta o privada su verdad, sino que la manifestó en público. Fue un héroe en dos sentidos de la palabra: primero, como agente que aparece en la vida pública; segundo, como la persona que enseña e inspira a la acción³².

En efecto, parece ser que para Arendt, en definitiva, Sócrates es más filósofo que cualquier otro y lo es -independientemente de las afirmaciones contradictorias señaladas- porque su discurso responde a la característica primordial de pronunciarse en forma de diálogo. En este aspecto, entendemos que disiente de la calificación atribuida por Foucault (2010), según la cual Sócrates era más parresiasta que filósofo, perspectiva que sostuvimos con anterioridad.

³² Traducción mía, del original en inglés.

Sin embargo, hemos de volver sobre el pensamiento de Foucault (2010), para hacer notar que aquel manifestó que la *parrhesía* sólo es posible a través de un pacto entre hablante y oyente, que tiene por finalidad otorgar una cierta seguridad personal al parresiasta.

Ello, a la luz de lo expuesto por Arendt, produce ciertas consecuencias, que hoy nos resultan un tanto objetables, particularmente, en la visión de Foucault. Por un lado, si la *parrhesía* es definida como un modo del decir veraz, que consiste en decir toda la verdad, sin disfraces y sin más filtro que el que podría esperarse de un acto parresiástico, en su faz positiva³³, parecería que Sócrates, a quien no interesaron las consecuencias negativas de su decir, y que aparece *prima facie* preocupado por establecer la verdad de sí y de los otros, se muestra a sí mismo como un parresiasta.

Pero si no es menos cierto que la *parrhesía* requiere de un juego o pacto, para brindar la seguridad al hablante de que su vida o el vínculo con el oyente, no corre peligro debido a la exposición de su “verdad” y, en este entendimiento, nos remitimos, por ejemplo, al caso del Juicio de Sócrates, tal como es relatado en la *Apología* platónica, no queda más que concluir que ese pacto de “seguridad”, nunca fue establecido por Sócrates, ni sugerido por quienes lo escuchaban. Difícilmente, pueda decirse entonces que el acto de *parrhesía* fue cumplido cabalmente por Sócrates. Quizás pueda admitirse que sólo en aquellos casos en que el diálogo era practicado entre aquel y sus discípulos, dicho pacto estaba presente y era implícito. En el caso del discurso dirigido a sus jueces, habría que admitir que, al no haber garantía o pacto sobre las consecuencias de su discurso, Sócrates habría actuado como un verdadero filósofo, empleando la Dialéctica común a la actividad de aquel y no, como parresiasta.

³³ Recordemos que Foucault (2010; 2014), atribuyó a la *parrhesía* una faz positiva y una negativa.



Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (2004). *La condición humana* (Novales, R. G., trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Arendt, H. (2015). *La promesa de la Política* (Cañas, E. y Birulés Bertrán, J., trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Arendt (1984). *La vida del Espíritu*. (Montoro Romero, R. y Vallespin Oña, F., trads.). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- [Assy, Bethânia \(2006\). Hannah Arendt and the Faculty of Thinking, a partner to think, a witness to act. Revista Ética y Filosofía Política, vol. 9 \(1\), Junio 2006. Nueva York.](#) Recuperado de http://www.ufjf.br/eticaefilosofia/files/2010/03/9_2_bethania.pdf
- Barnes, D. (2016). Sócrates y su relación con las cuatro formas discursivas de la Antigüedad: Situaciones de umbral. *Revista Cum Laude del Doctorado en Derecho de la U.N.N.E.*, N° 3, Abril 2016, pp. 57-82, ISSN 2422-6408 -formato digital- Recuperado de <http://www.revistacumlaude.com/n3-2016.html>
- Camblong, A. M. (2003). *Macedonio. Retórica y Política de los discursos paradójicos*. Buenos Aires: Eudeba
- Forero Pineda, F. (2015). El Sócrates de Hannah Arendt. Sobre la actividad del pensamiento. *Revista Estudios en Filosofía*, Vol. 16 (28). Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Recuperado de <https://revistas.unal.edu.co/index.php/saga/article/view/55975/55142>
- Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II* (Pons, H., trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2014). *El gobierno de sí y de los otros* (Pons, H., trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Kohan, W. O. (2009). *Sócrates: El enigma de enseñar*. Buenos Aires: Biblos.
- [Kulik, Kamila \(2002\). Daimon... The citizen: Arendt and Plato's Socrates. Questionable Returns \(A. Bowe, ed.\), vol. XII \(10\). Viena: IWM Junior Visiting Fellows Conferences.](#) Recuperado de <http://www.iwm.at/wp-content/uploads/jc-12-10.pdf>



Meabe, J. E. (2014). Sabios, ilustrados y filósofos, en *Artefactos y márgenes de la Filosofía. Instrumentos y convivencias de la era presocrática*, pp. 55-59. Buenos Aires: Las cuarenta.

Meabe, J. E. (2014). Tales, la criada y las aceitunas, en *Artefactos y márgenes de la Filosofía. Instrumentos y convivencias de la era presocrática*, pp. 13/18. Buenos Aires: Las cuarenta.

[Ojakangas, M. \(2010\). Arendt, Socrates, and the Ethics of Conscience. *Hannah Arendt: Practice, Thought and Judgement. Studies across Disciplines in the Humanities and Social Sciences*, N° 8. Helsinki: Helsinki Collegium for Advanced Studies, pp. 67/85. Recuperado de \[https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/25815/008_06_Ojakangas.pdf?sequence=1\]\(https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/25815/008_06_Ojakangas.pdf?sequence=1\)](https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/25815/008_06_Ojakangas.pdf?sequence=1)

Platón. (2009). *Apología de Sócrates*. (4º ed., Eggers Lan, C., trad.). Buenos Aires: Eudeba.

Platón (1973). *Critón*. (2º ed., Noussan-Letry, L., trad.). Buenos Aires: Astrea.

Platón. (1986), *Fedro, en Diálogos III*. (1º ed., 1º reimp. (1988), García Gual, C.; Martínez Hernández, M.; Lledó Iñigo, E., trad.). Madrid: Gredos

Romilly, J. de. (2004). *La ley en la Grecia clásica* (Potente, G., trad.). Buenos Aires: Biblos.

Torregroza Lara, E. J. (2009). La deconstrucción del concepto de filosofía política en el pensamiento de Hannah Arendt, *Revista de Filosofía Moral y Política "Isegoría"*, N° 40, enero-junio 2009, pp. 135-148. Recuperado de isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/download/649/651