

Entredichos de la palabra. Riesgo y obsecuencia en Platón y Foucault

“Al preguntarle qué es lo más hermoso entre los hombres, contestó: «La sinceridad»
Diógenes el Cínico¹

“Pero donde está el peligro,
crece también lo que salva”
Heidegger²

Pol. - ¿Pero qué? ¿No se me permitirá decir todo lo que quiera?
Sóc.- Sufrirías un gran daño, excelente Polo, si habiendo venido a Atenas, el lugar de Grecia donde hay libertad para hablar, solo tú aquí fueras privado de ella.³

A pesar de cierta recurrencia temática, el *Gorgias* de Platón siempre “da que hablar”. La notoriedad de la cita precedente se legitima por el derroche de ironía que expresa dentro de la discusión entablada entre Sócrates y Polo, a mitad de camino de ese conflictivo trayecto que estructura el *Gorgias* de Platón, por el cual busca indagar acerca de la naturaleza de aquel arte que hace del ejercicio de la palabra un saber cualificado, un arte o una técnica filosófica. Atrás quedó un primer tiempo de la discusión, cuando Gorgias no pudo resolver satisfactoriamente la objeción planteada por Sócrates, cual es, que un verdadero orador si pretende enseñar su arte a los otros no puede incurrir en el desatino de la injusticia, cuando lo que se pretende es precisamente hacer justos a los hombres⁴.

Pero más adelante, cuando Polo tampoco pudo zanjar con su joven locuacidad el examen de la refutación socrática, las cosas ya no vuelven a ser las mismas. Basta con “continuar la conversación”⁵ que nos lleva a la máxima tensión de la discusión, la que tendrá lugar con Calicles, a pocos pasos del *orthós lógos*, el mito⁶ con el que se cierra el diálogo:

Cal. - ¡Qué impresión me das, Sócrates, de tener una firme confianza en que no te ha de suceder nada de eso! ¡Como si vivieras fuera de aquí y no

¹ Diógenes Laercio (2008):VI, 69. Citamos la nota al pie que aclara lo que la traducción al español oscurece: “La *parresía* o «libertad de palabra»; etimológicamente significa el «decirlo todo»”.

² Heidegger (1994): 30.

³ Platón, *Gorgias*, 461d-e. Este poder (de) hablar –“*Êxousía toû lægein*”- será problematizado con la libertad de palabra en *República* 557b –“*ÊleujðeriaV ...parrhsíaV*”.

⁴ *Gorgias* 460 b ss.

⁵ De eso se trata, de que la conversación no se interrumpa por la necedad u ofuscación de alguno, sino de continuar hasta alcanzar la verdad de la retórica.

⁶ La vigencia del diálogo se actualiza notablemente. Sedley (2006), rompe con una larga tradición al proponer una hermenéutica del diálogo empezando desde el mito y no al revés.

corrieras el *riesgo* de ser llevado a juicio por un hombre quizá muy malvado y despreciable!

Sóc. – Sería yo verdaderamente un insensato, Calicles, si no creyera que en esta ciudad *a cualquiera puede sucederle lo que sea*.⁷

Es decir, el aire de libertad para expresarse advertido inicialmente en las palabras de Polo, se transforma en una explícita advertencia de peligro por parte de Calicles. Platón mencionará seguidamente el término riesgo –*kíndunoj*–, reforzando con ello la obviedad de lo que comporta ser llevado ante el *dikasthrion*, esto es, ante el tribunal, con todo lo que ello comporta para la suerte de los hombres:

Sóc.- Sin embargo, estoy seguro de que, si comparezco ante un tribunal con el riesgo de ser condenado a algo de lo que tú dices, mi acusador será un malvado...⁸

Si nos atenemos a lo que ha venido sucediendo en el transcurso de las distintas etapas o instancias del diálogo, Sócrates no ha hecho “otra cosa” que hablar, pero no de cualquier forma, mucho menos diciendo cualquier cosa. A diferencia de lo que ocurre con el que no puede moderar lo que dice⁹, la palabra socrática adquiere un particular relieve cuando la vinculamos con el espectro semántico de la *parrhesía*. Con esto queremos decir que cuando Sócrates habla, su palabra se vuelve problemática y cuestionadora para sus oyentes en la medida en que se comporta como un haz de luz que al atravesar la matriz filosófica de Platón articula un espectro de significados íntimamente relacionados entre sí. Gracias a este consorcio semántico es que podemos ver la dimensión de un decir que no queda restringido a un mero enunciado de ocasión, sino que pone a nuestra consideración su grado de correspondencia con tópicos tales como la verdad, la política, el poder, y de manera particular, con el riesgo que comporta un decir completo, esto es, sin mutilaciones ni obsecuencias de índole alguna, como trataremos de que quede en nuestra exposición.

Esta escueta referencia al *Gorgias* platónico nos sirve de proemio al planteo en torno a la *parrhesía* filosófica a partir de un aspecto que la cualifica sobremanera, su vínculo con el riesgo filosófico. El «*parrhsíasth/ς*» u hombre *parrhesiástico* aparece como aquel que posee la íntima conciencia de un doble riesgo. Por un lado, el riesgo que comporta para los demás la recepción de una palabra cuyo contenido de

⁷ *Gorgias* 521c, cursiva nuestra.

⁸ *Gorgias* 521c.

⁹ Cf. Foucault (2003a): 307 ss., donde describe la característica del *athyroglóssos* en su análisis de la *parrhesía* en el *Orestes* de Eurípides.

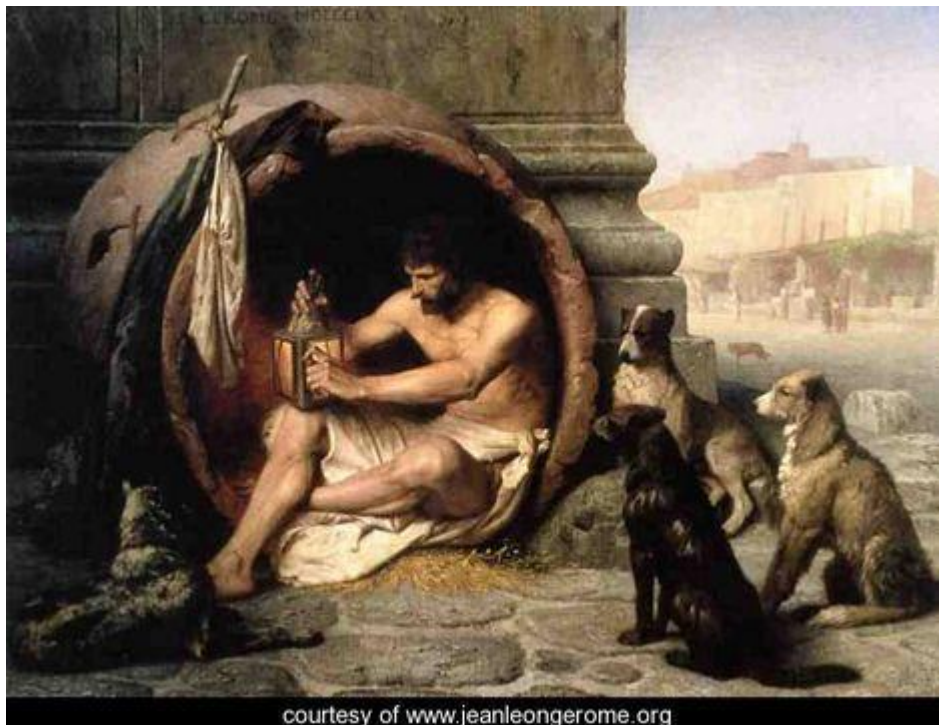
verdad no puede ser tergiversado o manipulado, mucho menos silenciado. Por el otro, este riesgo no sería sino el reverso de otro que no debe subestimarse, el que se cierne sobre quien ha de hablar aún a costa de su propia integridad moral, política o, en última instancia, física, doble riesgo que enmarca de alguna manera la regla medular del juego parrhesiástico, la que pide asociar lo filosófico con lo ético y lo político, trama de relaciones metódicas que, en última instancia, da cuenta de la estructura dialógica de la filosofía platónica.

Al respecto, una referencia ineludible de las últimas décadas es la problematización que del término *parrhsi/a* puede encontrarse en el pensamiento de Michel Foucault. El estudio filológico del término más sus declinaciones históricas, pasando por la apropiación operada por la espiritualidad cristiana, dan cuenta del mérito del esfuerzo realizado, en especial cuando concertamos con su manera de producir filosofía, la cual abre para el futuro nuevas búsquedas, nuevas rupturas y torsiones sobre lo hecho. Sus últimos seminarios dan cuenta de lo que venimos diciendo, en la medida en que estuvieron dedicados a la reflexión filosófica del juego parrhesiástico tanto en la antigüedad clásica como en el cristianismo de los primeros siglos en su cruce con el helenismo greco-romano¹⁰.

La línea del enfoque de Foucault es más audaz si se quiere, por cuanto la estrategia de la conceptualización parrhesiástica consiste en integrarla dentro de la órbita del «cuidado o inquietud de sí», esto es, como uno de los modos por el que el individuo califica positivamente para operar sobre su propia vida. Pero esta dependencia hermenéutica es beneficiosa en la medida en que concede que ambos –«parrhesía y cuidado de sí»- se iluminen recíprocamente. En la interioridad del individuo, al interrogarse acerca de cómo o de qué manera ha de llevar adelante el itinerario de su vida, la respuesta denota una toma de conciencia, es decir, señala el cuidado que ha de tener consigo mismo, cuyo reverso será la preocupación por la vida de quienes lo rodean. Y es aquí donde se postula la condición de posibilidad para que el cuidado de sí no se desvirtúe ni se corrompa, siempre y cuando se materialice con meridiana franqueza y valor, es decir, parrhesiásticamente. La sinceridad sobre la vida propia y ajena implica, por su propia dinámica, que la palabra o el discurso -« ζ^2 ma»-, sea expresado con plenitud -«pán».

¹⁰ Junto con el citado en nota 9, debemos agregar Foucault (2003b), Foucault (2008) y Foucault (2009).

Esta nota distintiva se observa narrativamente en la palabra socrática, quien no escatima afrontar riesgos si de lo que se trata es precisamente que lo que deba decirse sea sin ambigüedades. Si este es el caso, entonces la conjunción de verdad y autenticidad / verdad y sinceridad humanamente riesgoso, permiten dar cuenta de la cohesión interna que articula el discurso socrático, delimitando con precisión el territorio bio-político dentro del cual es posible plantear una analítica fecunda de la *parrhesia* en la obra de Platón, justificado desde diversos ángulos intrínsecamente complementarios.



Ahora bien, estos rasgos de sinceridad y totalidad enhebrados con el riesgo que connotan el ejercicio de la palabra en Sócrates, ¿acaso son utilizados por Platón con una determinada intencionalidad heurística, filosóficamente argumentada y políticamente implementada? La tensión entre lo humanamente decible y lo políticamente permitido refiere a un borde que separa un dentro y un fuera, un interior y un exterior, que pueden ser estratégicamente direccionado de acuerdo a las intenciones de quienes participan en el juego de la palabra. A continuación quisiéramos recorrer algunos registros donde la ocurrencia de la parrhesía y sus conjugaciones nos revelan a Platón preocupado por dar cuenta de los desafíos que comporta la praxis del discurso tanto en lo personal como en lo social.

En un primer momento, lo que a primera vista el *Gorgias* nos revela es que la inquietud por la excelencia en la vida personal no puede alcanzarse de manera aislada o al margen de nuestra convivencia con los demás, al contrario, la preocupación por la propia existencia acentúa la responsabilidad por el impacto político y social que caracteriza la vida del ciudadano en la comunidad de hombres libres. El conflicto entre dos vidas paradigmáticamente antagónicas e irreconciliables entre sí se constituye por ello mismo en dos parábolas antinómicas de la vida política ateniense. Frente a la demagogia de Calicles y lo representado por él en su maximización del placer y del poder, al margen de toda consideración axiológica, Sócrates como “parrhesiasta” propone una palabra “que siempre dice lo mismo”¹¹, apoyado en la confianza de que la verdad nunca podrá ser refutada¹². Y no es un dato menor que, a renglón seguido de la extensa argumentación por la cual Calicles ha tratado de convencer acerca de los beneficios que le reportaría el abandonar su pasión por la filosofía para dedicarse a cosas más redituables, Sócrates responde que la rectitud de una vida debe medirse en la convergencia de tres requisitos:

Sóc.- ... Pues observo que el que va a hacer una comprobación suficiente sobre si un alma vive rectamente o no, ha de tener tres cosas que tú tienes: ciencia, benevolencia y decisión para hablar [Êpist@mhn te ka~ eÚnoian ka~ parrhsían]¹³

condiciones que advierte en la retórica de Calicles, pero que llamativa e irónicamente no ha encontrado ni en Gorgias ni en Polo, si bien unidos a él por la amistad, carecieron sin embargo de “decisión para hablar”¹⁴ ¿Cómo se ha de entender esto? ¿Hay dos parrhesías en conflicto? De ser así, deberíamos entonces buscar algún criterio normativo que nos permita decidir por una de las dos, y ese criterio Platón lo circunscribe en torno a una clara opción por la palabra socrática, cuya franqueza se desmarca de la ejercida por su oponente, subvertida y contaminada por la injusticia y la malicia por la que somete a sus conciudadanos. Por el contrario, la franqueza socrática es puesta al servicio del bien de la *pólis*, en la medida en que es capaz de plantear la corrección y la justicia, aunque para ello haya que enfrentarse al peligro de exponer la propia vida, cosa que habíamos anticipado al comienzo.

¹¹ Cf. *Gorgias* 490e; 509a.

¹² Cf. *Gorgias* 473b.

¹³ *Gorgias* 487a.

¹⁴ *Gorgias* 487b: “... Êndeestærw dà parrhsíaV”.

Por otra parte, la franqueza que oscila en el movimiento que une el cuidado de sí al cuidado de los otros nos indica además un ámbito de intercambio de saberes y/o ignorancias, de verdades o errores los cuales deben ser sometidos a examen, y en donde se pone de relieve la importancia de decir las cosas con verdad tanto para la vida individual como también para la comunidad política. Esto nos ofrece otra dimensión vinculante con lo anterior, ya que decir todo o hablar con franqueza como expresión de una ética sobre sí no puede quedar librado al azar o al determinismo de la costumbre, sino que comporta el compromiso que se entabla como respuesta a una determinada praxis pedagógica. En este punto, el cruce entre parrhesía y pedagogía se visualiza en Platón en dos dramatizaciones dialógicas que expresan un interés por la cuestión de la enseñanza, la que se plantea en torno a la naturaleza de la *andreia* y su relación con las demás virtudes en el *Laques*, y la preocupación del legislador quien, al regular todos los órdenes de la vida de los ciudadanos en *Las Leyes*, también ha de dar cuenta de la conducta sexual de los mismos, en particular la pederastia.

El comienzo del *Laques* es notable, pues pide como condición del motivo que origina la conversación que tanto Lisímaco como Miliesias se allanen a la exigencia de “hablar con toda franqueza”¹⁵ frente a los demás interlocutores. Esto nos acerca a una consideración de la parrhesía dentro del debate sobre si la educación en las armas es la mejor que los hijos de Lisímaco y Melesias pueden recibir, y no es pura casualidad que la persona indicada para resolver este dilema sea Sócrates. Su propuesta representa una torsión frente a la educación estándar. Emulando el reconocido valor que tuvo cuando la derrota de los atenienses en Beocia, en esta instancia Sócrates debe dar cuenta de un hablar con franqueza, esto es, “parrhesiásticamente”, pues se trata de la enseñanza de aquello que hará de los hijos “personas de bien o lo contrario”¹⁶. Su palabra se revelará entonces no como mercenaria o interesada, sino “llena de sinceridad”¹⁷, y esta condición parrhesiástica constituirá la garantía de que la búsqueda no esté de antemano condenada al egoísmo. En su pasado militar¹⁸, Sócrates pudo sortear el peligro de no caer muerto en la batalla gracias a su valor guerrero. El presente lo sitúa ahora frente a otra lucha no menor, pues se trata de evitar el riesgo de adecuarse obsecuentemente al pedido de los padres confundidos como están de no poder ver en qué consiste verdaderamente la *Ondreía* y su relación con las demás virtudes. Y la palabra

¹⁵ Platón, *Laques*, 178a: “... ymâV parrhsíazesjðai”.

¹⁶ *Laques* 185a.

¹⁷ *Laques* 189a: “...ka~ páshV parrhsíaV”.

¹⁸ Cf. *Laques* 189b.

socrática, cuya franqueza es capaz de someter a examen esta situación y redefinir el ethos pedagógico, es la que nos permite orientar la mirada hacia un nuevo paradigma, para lo cual es condición buscar nada más y nada menos que “un técnico en el cuidado del alma”¹⁹, capaz de advertir el peligro de creer que se está educando a un mercenario en lugar de los hijos de la democracia ateniense²⁰ (para eso ya están los sofistas...). En esta situación de incertidumbre, Sócrates encarna una alternativa al conservadurismo educativo ateniense, por ende, una ruptura en la hegemonía del paradigma militar.

Pero además, dado que la preocupación por querer brindar a los hijos de dos ciudadanos ilustres una educación afin a la virtud, el resto de los ciudadanos queda tácitamente involucrado en una misma dinámica pedagógica. Para Platón, sobre todo si nos atenemos al *Político*, los hombres al vivir bajo el reino de Zeus y no de Cronos, han de ajustarse a lo establecido por la ley. Y esta reflexión acerca del presente político de los ciudadanos es lo que vuelve urgente la necesidad de contar con hombres capaces de resignar los propios intereses en pos del bien de toda la ciudad. Ya no se trata de seguir ciegamente el impulso de los deseos al modo de Calicles, sino de obedecer el dictamen del *lógos*, condición necesaria para que la ciudad en su conjunto alcance la excelencia.

Al respecto, entre los muchos lugares en que ocurre la parrhesía en *Las Leyes*²¹, sobresale uno que, si bien tributa dentro de la preocupación de Platón por regular la moral sexual de los ciudadanos, se encuadra muy bien con lo que venimos diciendo

At.- Pero lo que tiene no poca importancia y es difícil de hacer creer, es, en efecto, principalmente tarea de un dios, si en cierta manera fuera posible que las órdenes explícitas vinieran de él, *pero en la situación actual parece que necesitamos un hombre osado que, honrando de manera notable la franqueza, diga lo que le parece ser lo mejor para la ciudad y los ciudadanos y ordene en las almas corruptas lo conveniente y en armonía con el régimen político en su conjunto, contradiciendo los deseos más violentos, sin tener ninguna ayuda humana, sino obedeciendo, solo, a la sola razón*²²

El tono del texto deja entrever cierta preocupación por parte de Platón, y se entiende porque es el nexo que vincula lo que venía diciendo acerca de la competencia en cuarto a la composición musical y la enseñanza militar, ahora se pasa a una cuestión

¹⁹ *Laques* 185e: “...tecōnikòV per~ q»ycō²V jðerapeían”.

²⁰ Cf. *Laques* 187b.

²¹ En el mismo libro, ya había aparecido en relación a quiénes pueden tener libertad de expresión en la música -829d-, y la parrhesía militar y musical adjudicada por igual a hombres como a mujeres -829e5. Llama la atención que este diálogo, que contiene la mayor ocurrencia de las declinaciones parrhesiásticas haya sido pasado por alto por Foucault.

²² Platón, *Las Leyes* 835 c-d, cursiva nuestra: “...nÿn dã Ânjðrōpou tolmhroû kindyneúei deîsjða™ tinoV, òV parrhsían diafðeróntwV timvn...”.

que coloca al educador de cara a una costumbre espinosa de tratar como es la pederastia en la ciudad. De allí que, como sucedió en el *Laques*, aquí también se apele a un logopalabra directamente vinculado con la franqueza, sinceridad de la palabra capaz de examinar la ambigüedad humana y política de las pasiones y de los deseos.

A fuer de resultar anacrónico, la *Ilustración* en tanto autorreflexión sobre la actualidad epocal no nació con la modernidad, si tomamos nota de cómo Platón grafica una reflexión crítica de su presente, expresando la necesidad de encontrar a alguien quien, dado que no puede ser dios, haga de la franqueza una virtud, y así se haga cargo del riesgo que conlleva decirle a sus semejantes no lo que les gustaría escuchar sino aquello que los haría mejores, esto es, virtuosos.

Nos encontramos en el enclave de un paradigma pedagógico que se estructura a partir de su capacidad intervenir sobre uno mismo haciéndose permeable a la propia verdad para, simultáneamente, poder “decir verdad” o lo que es conveniente a los otros y, en última instancia, a la ciudad.

Acercándonos a una conclusión, recuperemos algunos conceptos. Habíamos dicho que la práctica de la parrhesía denota una serie de cuestiones que convergen en un territorio demarcado peculiarmente por un dentro y un fuera, borde ético y político limítrofe entre lo permitido –lo que se puede hablar-, que por ende alude a lo que no se puede decir -lo prohibido. ¿Cómo juzgar aquí el cruce de este límite a partir de la praxis de una palabra que no puede callar lo que la ciudad, su excelencia, espera que proclame? La palabra parrhesiástica adviene transgresora en tanto fenomeniza la conjura política del límite que pervierte el discurso cuando éste se encuentra sujetado a los propios intereses, victimizando con ello el bien de los ciudadanos en su comunidad política.

El juego parrhesiástico es transgresor en la medida en que es el resultado de una opción deliberada frente al riesgo por su compromiso con la verdad de sí y de los demás, franqueza o sinceridad de un hablante que no rechaza el peligro cuando su palabra es confrontada, sobre todo cuando el oponente usa de tal modo de la persuasión que disfraza frente a los demás su manipulación en función de la propia conveniencia y la acumulación del poder.

Desde una retrospectiva contemporánea, Atenas y su política de hombres libres incuban sin embargo la paradoja de toda democracia. Por un lado, abre el espacio que inaugura el poder (de) hablar, por el otro, lo margina y silencia cuando la palabra que

escucha no le conviene, resistiéndose así al examen crítico que le permitiría mejorarse a sí misma.

En estos tiempos de democracias *delibery*/a la carta, de acuerdo al gusto de proveedores y consumidores de poderes hegemónicos, la pregunta se vuelve acuciante: ¿cuánto de parrhesía necesitan nuestras democracias de occidente, que nos salve del peligro de caer en el silencio que se vuelve cómplice de discursos los cuales, bajo el manto de pluralidad, solo encubren el imperativo categórico de una homogeneidad global, cultural, racial, sexual..., política de la violencia que silencia al distinto/diferente?

Platón no nos resuelve el problema, pero nos ofrece algunas indicaciones heurísticas como para que en el ejercicio sano y genuino de la palabra, asumamos el riesgo cotidiano de ser sinceros –“pues es hermoso el riesgo”²³ [kalòv gàr ão kTMndynov]-, contribuyendo con ello en el examen permanente que las democracias deben hacerse a sí mismas, beneficiando así el cuidado que entre todos nos debemos.

Bibliografía:

Laercio, D. (2008). *Vidas de los filósofos ilustres*, Madrid: Alianza Ed.

Foucault, M. (1996). *¿Qué es la Ilustración?*, Córdoba: Alción.

----- (2003a) “Coraje y verdad”, en ABRAHAM, T. (comp.), *El último Foucault*, Bs. As.: Sudamericana.

----- (2003b). *Historia de la sexualidad. 3. La inquietud de sí*, Bs. As.: Siglo XXI.

----- (2004). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Barcelona: Paidós.

----- (2008). *La Hermenéutica del sujeto*, Bs. As.: FCE.

----- (2009). *El Gobierno de sí y de los otros*, Bs. As.: FCE.

----- (2010). *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, Bs. As.: FCE.

Gros, F. (2010). “La *Parresía* en Foucault”, en GROS, F., *Foucault* (coord.), *El coraje de la verdad*, Madrid: Arena.

Heidegger, M. (1994). La pregunta por la técnica, en *Conferencias y artículos*, Barcelona: Ed. del Serbal.

McGushin, E. (2007). *Foucault's Askēsis. An Introduction to the Philosophical Life*,

²³ Platón, *Fedón* 114d.

USA: Northwestern University Press.

- Platón (1998). *República*. Traducción y notas de C. E. Lan, Barcelona: Gredos-DeAgostini.
- (1999). *Gorgias*. Introducción, traducción y notas por J. C. Ruiz, Madrid: Gredos.
- (1999). *Laques*. Introducción, traducción y notas de C. G. Gual, Madrid: Gredos.
- (1999). *Las Leyes*. Introducción, traducción y notas de F. Lisi, Madrid: Gredos.
- (2000). *Fedón*. Introducción, traducción y notas de C. G. Gual, Madrid: Gredos.
- (2000). *Político*. Introducción, traducción y notas de M. I. Sta. Cruz, Madrid: Gredos.
- (1998-2000). Platon im Kontext PLUS - Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf CD-ROM. © Karsten Worm - InfoSoftWare Berlin.
- Saxonhouse, A. (2008). *Free Speech and Democracy in Ancient Athens*. USA: Cambridge University Press.
- Sedley, D. (2006). “Mito, Política y castigo en el *Gorgias* de Platón” disponible en http://www.diadokhe.cl/revista/media/2006/03_DSEDLEY.pdf, (consultado el 02/09/11).