

Discusión

Noelia Billi

Departamento de Filosofía
UBA - Argentina
milcrepusculos@gmail.com

El re-trazo de la política. Una perspectiva del Gorgias platónico

RESUMEN:

Exploramos aquí la posibilidad de hallar en el *Gorgias* de Platón el planteo de una política distinta a la que se considera tradicional en el autor; a saber, una política situacional con base en la multiplicidad de puntos de vista. Esta se asienta en el examen de las posiciones asumidas por Calicles –contrafigura de Sócrates–, cuyos argumentos son presentados como los que con mayor fuerza adversan los socráticos. El discurso calicleano aborda temas como la politización del vivir-juntos, la crítica a la vida filosófica, la oposición *physis-nomos* y la crítica a la razón universalizante que Sócrates querría deslizar bajo la forma de un lenguaje filosófico anclado en entidades trascendentes.

Palabras clave: Calicles, Sócrates, razón, política, vida filosófica.

The Delay of Politics. A Perspective of the Platonic Gorgias

ABSTRACT:

In this paper I explore the possibility of finding in Plato's *Gorgias* a political perspective different from the one which is traditionally associated to the author: i.e., a situational politics founded on the multiplicity of points of view. It is an examination of the positions assumed by Calicles –Socrates' counter-figure–, who's arguments are presented as the strongest against Socrates'. Calicles' discourse addresses subjects like the politicization of living-together, the critic to the philosophical way of living, the opposition *physis-nomos* and the critic to the universalizing reason that Socrates would like to "hide" beneath a philosophical language rooted in transcendent entities.

Key words: Calicles, Socrates, reason, politics, philosophical way of living.

Introducción

¿Por qué filosofar? Quizá no haya otra pregunta atravesada por mayores intensidades que esta, la que, al parecer, pondría en juego toda la filosofía, desde sus inicios. Por qué o para qué: causas, motivos, fines, así se pretende señalar el sentido de una práctica, un ejercicio. ¿Cuál será el sentido, la dirección de la palabra que se quiere dar a conocer –o aun imponer– como filosófica?

En tanto herederos de la tradición occidental, estamos siempre tentados a responder a este interrogante, tentación de clausurar la apertura que hace ya tantos siglos tuvo lugar, un espacio abierto que asedia todo uso de la palabra, que muestra sus resquicios de incertidumbre (palabras detenidas en la boca abierta de un ser que sólo balbucea: el hombre, afásico hasta la locura cuando intenta hablar de su propia palabra).

“Las palabras como bisturíes”, señalaba una poeta el siglo pasado, pero de lo que se trata es de saber qué es lo que se corta, cuál es el tejido herido por el filo del lenguaje, cuál es, cada vez, el campo en el que él opera (una llaga, herida de superficie que no sana).

Quizá nuestra ubicación sociohistórica sea privilegiada para la escucha atenta de aquel bisturí platónico, nosotros, herederos también del así llamado “giro lingüístico”, es decir: nosotros que habitamos un mundo en el que el lenguaje es ya imposible de ser pensado meramente en su aspecto expresivo (de una interioridad, de un pensamiento pre-verbal), en el que vamos convenciéndonos de que la comunicación *a distancia* (característica originaria y fundante de la palabra) es un rasgo originario de Occidente, y que su devenir actual (en tanto *tele*-comunicación, *tele*-tecnología, y toda la infinita variedad de medios de comunicación y transmisión a distancia) no es, quizá, otra cosa que aquel rasgo originario llevado a su límite.

Hoy, nosotros, faltos como estamos de toda ingenuidad respecto a la potencia radicalmente constitutiva del lenguaje respecto de toda política, toda ética, seguros (aunque no sin temor y sin una amplia ignorancia respecto de sus consecuencias) del carácter estructurante de la subjetividad, de la imaginación que el lenguaje ostenta; quizá seamos nosotros quienes tengamos el oído lo sufi-

cientemente aguzado como para escuchar la disputa entre Sócrates y sus adversarios que Platón puso en escena.

Acaso no se trate en *Gorgias* sino de la palabra, sus usos, de su entrega al exceso, de su radical inadecuación respecto del Valor, del Bien, de toda definición. Cómo entender, si no, su tematización obsesiva, la argumentación que toca los límites del absurdo, la compulsión del escritor (de Platón) por transitar una y otra vez las aporías de un ser que habita el mundo como un refugiado, como el exiliado del cielo de los dioses (lugar al que no habrá de volver, pero que no por eso deja de desear, de invocar, al que envía todas sus cartas). Ser-con-otros, otros con los que está obligado a polemizar en un tejido sutil –pero no por eso menos pregnante– de palabras. Este espacio-en-común no podría ser más político entonces, toda vez que la política sea entendida como el ejercicio engorroso de vivir juntos, el arte peligroso de crear condiciones de habitabilidad en un mundo siempre en disputa.

La disputabilidad del mundo, su puesta en cuestión con los otros es un *factum* del mundo, y no alguna desviación respecto a un origen de pureza comunicacional. Tal es una de las posibles indicaciones del texto platónico, más allá (o más acá) de la pretensión socrática de hacer del sentido algo unívoco, y con él, los discursos. Pues, claramente, la condición de posibilidad de esa fuerza que veremos poner en obra a Sócrates (esa tentativa permanente de fundación que inevitablemente fracasa y que habrá de ser reiterada luego, en otros diálogos, en distintos contextos sin poder nunca descansar), es la pluralidad de las fuerzas, es la irreductible multiplicidad de puntos de vista que hace naufragar toda aspiración a lo Uno, aunque sea, en el caso platónico, quizá su máxima inspiración.

En tanto occidentales será este y no otro lo que nos imaginemos como punto de partida por excelencia: la radical des-orientación que nos sería constitutiva y al mismo tiempo intolerable, obligándonos a vagabundear sin dirección fija en busca de sentidos que habrían desaparecido. Sin embargo, será ese mismo tránsito errante lo que será considerado el mayor de los dones, toda vez que en él se vislumbran las posibilidades plenamente políticas, es decir, aquellas que nos fuerzan a encarar el combate agonístico a través del cual el ejercicio de las fuerzas será siempre reversible.

Así pues, resulta legítimo explorar en este escrito platónico los modos en que cada interlocutor intenta una apropiación del espacio de debate, el cual, como decíamos, deviene inmediatamente político. Y ello en sentido amplio, es decir, no se trata sólo del efectivo gobierno de la polis, sino también de las maneras en que se jerarquizan ciertas potencias (fundamentalmente saberes prácticos y teóricos), y cómo en virtud de esta misma institución de una jerarquía se sostienen inclusiones/exclusiones en el espacio de lo público.

Debe, entonces, ajustarse el punto de vista (así como se ajusta el objetivo en fotografía, de acuerdo a cuál sea el objeto que quiere destacarse), debe hacerse posible la visibilización de complejos sistemas de enunciación que dan lugar a prácticas discursivas y no discursivas aparentemente disímiles, pero que encuentran un lugar y un modo de entremezclarse en la textualidad platónica. En principio, habremos de estudiar fundamentalmente la sección del diálogo en que discurre la conversación de Sócrates con Calicles.

I

Dime, Sócrates, ¿debemos pensar que hablas en serio o que bromas? Pues si hablas en serio y es realmente verdadero lo que dices, ¿no es cierto que nuestra vida, la de los humanos, estaría trastocada y que, según parece, hacemos todo lo contrario de lo que debemos?¹

Tal vez sea en este pasaje en donde debemos buscar el núcleo de la problematización que Platón realiza en *Gorgias*. ¿Es la *paideia* socrática no más que una gran broma, o acaso hay que tomarla en serio? ¿Es verdadero su radical rechazo al modo de vida que Atenas ofrece? ¿Y qué sucedería en estas circunstancias si todo fuera una broma? Si concebimos la broma como una inversión de los sentidos instituidos, inversión del sentido común que provoca la risa, ¿en qué se transformaría la muerte de Sócrates? ¿Sólo en un mal chiste (que no le causa gracia a nadie) o acaso en un síntoma de la incapacidad de la sociedad ateniense para acoger una perspectiva que ponía radicalmente en entredicho "nuestra vida, la de los humanos"? Quizá su muerte no tuvo ningún sentido (en verdad la muerte siempre habrá de ser insensata), pero ello no impide que los otros hayan intentado su reapropiación simbólica (como se

¹ Platón: *Gorgias*, trad., intr. y notas J. Calonge Ruiz, en Platón: *Diálogos*, II, Madrid, Gredos, 1983, 481 b-c.

sabe, los procesos de duelo suponen justamente esto). Sobre todo si se tiene en cuenta que era un escritor (un evidente grafómano, Platón) quien habría de atravesar el que sería el luto más fructífero de la historia de Occidente (de hecho, que sea la insensatez de una ausencia lo que funda a Occidente es del todo coherente con el devenir occidental, con su ánimo crepuscular, con su patológica melancolía por el sol que se pone), porque tal vez sólo la materialidad de la letra pueda inventar el lazo que impide que un hombre se abisma en el sinsentido. Quizá Platón imaginó que sólo él había entendido la broma (una *gran* broma), y en consecuencia imaginó también a Sócrates riéndose, riéndose de los que no entendieron. Porque sólo esa *risa*, instancia que termina de constituir a la broma, podía transformar la vida/muerte de Sócrates en una afirmación, excluyendo la posibilidad del mal chiste –del que nadie se ríe–. Una afirmación inmediatamente política, que demuestra ante la mirada atónita de todos el alto grado de politicidad que la (aparentemente insignificante) vida de Sócrates implicaba.

II

En un escrito de 1975², James Wisser hace girar la problemática relación, escenificada en *Gorgias*, entre la filosofía y la política, en torno a la concepción de la *téchne* que Platón desarrolla a través de Sócrates. De acuerdo a Wisser, tanto la filosofía como la retórica (cuyas posiciones representan Sócrates y Calicles, respectivamente) estarían compitiendo por erigirse como la técnica apropiada para la práctica del gobierno. ¿Qué ha desencadenado tal competencia? Wisser lanza la hipótesis de que el avance de la democracia produjo una paulatina retirada de los discursos mitopoéticos que habían hegemonizado el campo social. De este modo, la política, al recibir el estatuto de *práctica* (es decir, al des-naturalizarse, al arrancarse de un orden que no era cuestionado por concebirse como natural), habría reclamado para sí un arte (o *téchne*) propio: el arte de gobernar. Así pues, la política se constituiría como el objetopreciado que técnicas diversas estarían disputándose, artes ya formados o en vías de formación: la retórica y la filosofía. Es en vistas de esta hipótesis que Wisser enfatiza el carácter técnico que la filosofía tendría. De allí la importancia que adquiere en el texto platónico el proceso de definición –múltiple, complejo, insidioso–

2. James L. Wisser, "Filosofía como acción política: una lectura del *Gorgias*", ficha de cátedra de Historia de la Filosofía Antigua (FFyL, UBA – 1° c. de 2006), publicado originalmente en: *American Journal of Political Science*, XIX, 2, 1975.

de lo que una *téchne* como tal es, toda vez que del resultado de este proceso dependerá el triunfo de los competidores. Cuando el articulista describe los rasgos que la *téchne* platónica ostentaría menciona: a) que presupone el conocimiento de la naturaleza de su objeto, b) que apunta al bien de su objeto y c) que puede dar cuenta de sus procedimientos y operaciones. A su vez, serían estas las características de la *racionalidad* platónica, a las cuales se le suma, en el transcurrir del artículo la pretensión de *universalidad*. El planteo de Wisser es convincente: su esfuerzo por mostrar el aspecto político de la filosofía, discutiendo con perspectivas como la de H. Arendt que acusan a la filosofía platónica de apoliticidad, resulta relativamente exitoso. Sin embargo, creemos que su artículo no alcanza (o bien, no pretende alcanzar) lo que es para nosotros el núcleo duro de la disputa entre retórica y política, a saber, que la re-definición del ámbito político se apuntala en una *invención*: lo que Occidente conocerá como *Razón*, el espacio que será habitado por la *Verdad*. Si hablamos de invención es porque, como detallaremos más adelante, creemos de primera necesidad destacar el hecho de que la *Razón* platónica no es —como haría sospechar Wisser— una especie de racionalidad que habría existido siempre y que fue “descubierta” por Sócrates-Platón en su momento. De hecho, esta perspectiva “naturalizante” sólo puede ser planteada en el interior de una visión progresista del conocimiento (aquella que supone una totalidad del saber que la ciencia “descubre” a medida que el grado civilizatorio de la sociedad que la produce va en aumento) que no estamos dispuestos a conceder aquí. En cambio, sostendremos que la razón platónica, así como la red conceptual que le es afín —la *Verdad*, la inmutabilidad, el conocimiento (*epistémé*), etc.—, forman parte de una perspectiva (que fundó y que hegemonizará en lo sucesivo lo que conocemos como pensamiento occidental) que tiene como condiciones de emergencia un determinado diagnóstico de la sociedad de la época y, sobre todo, una determinada voluntad política.

III

Decíamos, entonces, que las condiciones de posibilidad de la invención socrático-platónica estarían dadas por el diagnóstico de la política tal como tenía lugar en su época: claramente, una vez constituida, la filosofía —en tanto práctica discursiva— debía disputarse con otras clases de racionalidad un espacio apto para su despliegue. Lo interesante de la estrategia filosófica para apropiarse

del campo discursivo es que suponía la transformación radical de este mismo campo. Tenía la necesidad de presentar un diagnóstico de la situación social que la hiciera aparecer como necesaria, debía diagnosticar (o producir) uno o varios problemas y a continuación erigirse como la terapéutica adecuada.

En el transcurso del texto, se alza una voz (a veces murmurante, a veces oblicua, no necesariamente identificable ni con el personaje de Sócrates ni con el de sus adversarios) que describe para nosotros la concepción platónica de la crecientemente conflictiva democracia ateniense. Aquella voz habla de un régimen en que reina (o se pretendería que reinara) la "igualdad aritmética", esto es, la mezcla indistinta, indiferente a las diferencias internas de una comunidad (cf. Rancière³). Esta indistinción tendría por sustento la posibilidad de que la mayoría (criterio numérico) tomara decisiones de todo tipo y en toda instancia, desde la construcción de un muro, hasta el inicio de una guerra o la muerte de uno de los miembros de la comunidad. Ahora bien, lo que Platón deja entrever una y otra vez, es que este modo de organización ha echado sus raíces en un suelo poco apto para su despliegue armonioso. Lo que se estaría señalando es que la comunidad política que se auto-produce como *demos* (unidad discursiva que es el sujeto político producido por el dispositivo democrático), es en realidad no más que *okhlos*. ¿Qué dice Sócrates del *demos/okhlos*? Que es "impulsivo", que "dice cada vez algo distinto". ¿Qué tendría de malo cambiar de opinión? De hecho, es no sólo lógico, sino incluso pertinente, que ante la variación de la coyuntura política, las opiniones acompañen dicha variación, adquiriendo modulaciones adecuadas al asunto en cuestión. Asimismo, no resulta en principio inaceptable que personas de trayectos existenciales diversos (por su oficio, posición económica, edad, etc.) sostengan puntos de vista no semejantes y a veces incompatibles entre sí. Pues no. Simplemente, no. No es aceptable, no es apropiado y, sobre todo, no es en absoluto lógico. Pero, ¿cómo se llega a este rechazo? Sospechamos que es una tremenda preocupación por el estado de cosas lo que conduce a él. Y que es bajo la presión de la inminente decadencia ateniense que Platón se ve llevado a imaginar otro destino. Habiendo designado al "decir cada vez algo distinto" (es decir, a la opinión -*doxa*- como tal) como el mal que aqueja a la política, encontrará un medio de contrarrestarlo en el "decir siempre lo mismo" (que es, según nos

3 Jacques Rancière: *En los bordes de lo político*, trad. cast. Alejandro Madrid, Buenos Aires, La Cebra, 2007.

4 Op. cit., Gorgias, 482 a

dice Sócrates en 482 a, lo que caracteriza a la filosofía), es decir, en el conocimiento (*epistéme*).

De manera que el supuesto *demos* no es, en los hechos, otra cosa que *okhlos*. El texto platónico testimonia que éste se configura como una multitud de pareceres, aspiraciones, pasiones, opiniones, de la cual la unidad o principio unitivo se ausenta, dando lugar a una "turba" desenfrenada. Sus acciones y decisiones no son el fruto de una meditación prudente, sino el resultado en gran parte azaroso (y por eso imprevisible) de la yuxtaposición de apetitos heterogéneos. Este conjunto no sólo sería inestable e imprevisible en su ser-en-común, sino que toda la operación platónica consistirá en reducir estas cualidades a las intermitencias del ánimo de cada individuo particular, es decir, en una especie de arraigamiento individual de los males sociales. Ahora bien, uno de los pasos posteriores del texto consiste en la des-individualización de los fines, en la despersonalización de la acción que pondría en obra un pensamiento impersonal y radicalmente trascendente: la filosofía como discurso sin fisuras de una realidad sobrehumana que se deja escuchar a través del habla perfectamente articulada y coherente del filósofo, que sabe escucharla y sabe mirarla a los ojos sin enceguecerse⁵. Esto permitiría suponer que es la exacerbada intervención de lo individual aquello que está desviando a la comunidad de lo que sería el ideal platónico: su conformación *unitaria* y en pos del bien *común*. Pero, entonces, ¿por qué Sócrates más tarde hace virar la conversación desde el gobierno de la ciudad hacia el *gobierno de sí*?⁶ ¿Por qué la relación con el sí mismo es lo que recibe toda la atención? Sucede que la clase de intervención excesiva de lo individual que Platón estaría rechazando hace referencia a una condición particular de los individuos. El filósofo estaría señalando que es la dimensión de las pasiones y los deseos (digamos, la zona *animal* del hombre) aquello que domina al individuo, transformándolo en esclavo de sus apetitos. En tanto huellas de lo irracional que habita al hombre, los apetitos desencadenados hacen que cada hombre sólo se preocupe por su propia satisfacción, haciendo del provecho personal la medida de todas las acciones. Es esta clase de individualidad lo que Platón critica, aquella que se modela sobre el mapa hedonista de los apetitos animales, y que en tanto comunidad, sólo podría dar lugar a un ordenamiento irracional (a la *comunidad zoológica* del *okhlos*). *Contra* esta individuali-

5 *Ibid.*, 482 a-b.

6 *Ibid.*, 491 d y ss.

dad hedonista Platón introduce otro modo de individualización: la del dominio de sí. En la medida en que necesita delimitar un ámbito de lo humano que pueda sobreponerse a los impulsos animales, un dominio de las pasiones que habilitaría un tipo de relación comunitaria racional (y en consecuencia realmente humana), lo que pondrá en funcionamiento será una serie de oposiciones capaces de realizar esta distinción. Por una parte, lo relativo a los apetitos y a lo irracional será asociado al *cuerpo*, y a él quedará adherido el régimen hedonista que obliga a actuar según el *grado de placer* que pueda obtenerse. En oposición, Platón concebirá al *alma* como sede de la *razón*, capaz de dominar los impulsos del cuerpo que ella misma habita, y contando para ello con un criterio de juicio que sólo avanza en pos del *Bien*. Si observamos con cuidado el diálogo llevado adelante por Sócrates, veremos que esta oposición *cuerpo-alma* (y toda la serie conceptual que les está asociada) articula su perspectiva, permitiendo así una nueva definición de "los mejores" y los "más poderosos", de la justicia y del bien, en suma, de todos los conceptos claves para una definición de la política y de la libertad que ésta debería ponerse como fin⁷.

Cuando el sí mismo verdadero, esencial, se identifica con una entidad como el alma platónica (racional, sensor de trascendencia —como se dice en *República*⁸— que permite la contemplación del Bien impersonal), las distintas individualidades no suponen una diferencia radical entre sí, sino que más bien están en condiciones de establecer diálogos y de consensuar, pues a través de ellas lo que se expresa es una racionalidad común a todo lo humano. Por eso señalábamos con anterioridad que la crítica platónica al incipiente individualismo apuntaba a una especie particular de individuo: aquel que no tiene un fundamento común con el resto, sino que sólo busca la satisfacción irracional de sus propios impulsos. Así también puede entenderse el giro hacia el sí mismo que Sócrates ejerce en la conversación. Platón no confía en que una comunidad pueda generar unidad a partir de la diferencia, y es por eso que precisa poner una base común en el inicio, que actúe como condición de posibilidad de todo acuerdo posterior (tanto en lo individual como en lo colectivo). Esta base común no será otra que la conexión esencial del alma con la Razón. Cuando se concibe que la comunidad y cada individuo deben fundarse sobre una identidad

⁷ Véase, por ejemplo, el significativo pasaje de 493 a-c, en el cual se introduce la comparación entre el cuerpo (súma) y el sepulcro (séma) del alma.

⁸ Platón: *La República*, intr. y trad. C. Eggera Lan, en: *Diálogos IV*, Madrid, Gredos, 1986, 518 c.

consigo mismos, la práctica política debe apuntar a proteger la posibilidad de que esto pueda ocurrir: de allí que la función primordial del político sea "hacer mejor a los hombres" (entendiendo aquí "mejor" en el sentido desarrollado por Sócrates), puesto que es la armonía del alma individual lo que se encuentra en la base de la armonía social.

IV

Ahora bien, retornando a la puesta en escena de un diálogo que estaría llamado a reflejar dos posiciones diversas (la de los retóricos -Calicles- y la del filósofo -Sócrates-), podría decirse que lo que se nos muestra es que tanto Calicles como Sócrates alcanzan un cierto acuerdo en lo relativo a la situación de la política ateniense. Lo interesante, sin embargo, es observar de qué modo cada uno se posiciona en el campo así configurado, cuáles son las estrategias que considera adecuado desplegar para legitimar la pretensión de autoridad que tanto uno como el otro quieren dar a su disciplina. En efecto, lo que aquí se entabla es una querrela por dirimir cuáles serán las características de aquel que esté llamado a gobernar, y en este punto (y debido a la descripción que se hace de la comunidad política, necesitada por su volubilidad de una tutela) gobernar tiene un sentido fuerte: se trata de saber quién puede ejercer una influencia considerable en la acción de esa *turba informe* que el *okhlos* configura, de saber qué forma debe imprimirsele a fin de que el destino político no sea la decadencia irremediable. Es decir, de lo que aquí se trata es de las formas de circulación del poder, de cuáles deberán ser los diques impuestos a las fuerzas aparentemente desenfrenadas que animan el *socius*, cuáles los modos de canalizar esas fuerzas y cuáles los medios para decidir en qué dirección o hacia dónde esas fuerzas deben encaminarse.

Desde la perspectiva calicleana, el triunfo del número (de la mayoría indistinta, la *okhlocracia*) por sobre "los mejores" (los más viriles, los mejor dotados en asuntos de política pública) resulta altamente criticable. Por una parte, cuando Calicles interrumpe el diálogo entre Sócrates y Polo, hace un reclamo a una suerte de "sentido común" que Sócrates estaría burlando. Calicles se refiere a aquella concepción usual que los atenienses tendrían respecto al grado de empoderamiento que permitía el ser un buen orador, el tener un manejo fluido de las herramientas retóricas, toda vez que era en y a través de los discursos públicos que los asuntos de la

justicia se dirimían. En éstos, sólo era posible intervenir exitosamente haciendo un buen uso del arte discursivo, entendiendo por ello un modo de persuadir al auditorio de que las propuestas del orador debían ser aceptadas. Estos eran los "usos y costumbres" que Calicles daba por sentado y sobre los cuales él afirma que Sócrates estaría bromeando. Ahora bien, el hecho de que Calicles considerara esto como algo *dado*, ¿lleva a pensar que estaba de acuerdo con ello? En este punto su posición es delicada. Al inicio de su discurso, parece dar a entender que no ve ningún provecho en alterar este estado de cosas. Antes bien, parece sugerirse al lector que Calicles ha diagnosticado una situación en la cual, en detrimento del bien común, él puede sacar algún partido, de la cual él puede *aprovecharse*. Y esta posición privilegiada, sería algo que no está dispuesto a ceder. Es esta una lectura de la que debería sospecharse: acaso Calicles no conciba que si un hombre "bien dotado" como él consigue manejar los destinos de la comunidad esto sea en detrimento del bien común. Antes bien, todo parece indicar que la decadencia de lo común sólo puede ser detenida y revertida si hombres bien dotados (Calicles menciona como "ciudadanos excelentes" a Temístocles, Cimón, Milcíades y Pericles) consiguen llevar a término un gobierno fuerte. De hecho, como retomaremos inmediatamente, gran parte de la decadencia ateniense debería achacarse al empoderamiento de los "débiles", que obstruirían lo bueno que hombres excelentes podrían hacer. De tal modo que lo que deberíamos poner bajo sospecha aquí es antes que nada nuestra lectura "moderna" del texto platónico, realizada desde una modernidad cuyo rasgo central, políticamente hablando, es la separación y puesta en oposición de los Bienes comunes y los personales. Separación de la esfera comunitaria en dos ámbitos —el de lo público (ámbito exclusivo y excluyente de la práctica política y de la razón) y el de lo privado (asociado al libre despliegue de los afectos y donde imperarían las pasiones)— que es extraña a la Grecia antigua. Si bien era posible distinguir entre un ámbito de lo propio y otro de lo público —cf. la Oración Fúnebre de Pericles⁹—, estos dos ámbitos no permanecían ajenos uno del otro, sino más bien en una suerte de continuidad. De hecho, es esta "continuidad" lo que habilitará en el mismo texto un planteo como el socrático, en el cual los conflictos comunitarios son reductibles a intermitencias en el ánimo de las personas. Parecería, entonces, que Platón lo que intenta es colocar a Calicles en una posición en verdad difícil de

⁹ Tucídides: *Historia de las guerras del Peloponésico*, trad. cast. Juan José Torres, Madrid, Gredos, 1990-1992, t. II, pp. 37-41.

entender en un retórico, es decir, en un orador volcado a las cuestiones políticas. Pues si bien puede pensarse que la decadencia de la democracia ha instaurado una distancia más marcada entre el ámbito de lo privado o propio y el de lo público (cf. Jaeger¹⁰), no sería exacto afirmar sin más que precisamente son los retóricos los que sostienen esta distancia. Más bien prácticas como la de los retóricos son las que ayudan a comprender el estrecho lazo entre las virtudes públicas y las privadas, toda vez que éstas parecen adquirirse a través de aquellas. Al menos ésta es una forma de interpretar el discurso calicleano cuando afirma, por ejemplo, que Sócrates estaría perdiendo "su condición de hombre al huir de los lugares frecuentados de la ciudad y de las asambleas donde [...] los hombres se hacen ilustres"¹¹. Es el ser hombre sin más lo que se pone en juego, y las palabras de Calicles remiten de forma constante a un juego que se aprende y se juega fundamentalmente en el ámbito público.

V

Algunas líneas más adelante, el discurso calicleano da un giro contundente, justo allí donde introduce la distinción entre lo que es por naturaleza (*physis*) y lo que es según la ley (*nomos*). El orador realiza esta operación en medio de un reproche a la estrategia socrática, aquella que –según observa con agudeza Calicles– busca que el interlocutor se contradiga y/o experimente vergüenza públicamente (el sello que caracteriza a los llamados "diálogos refutativos" de Platón). En efecto, Calicles acusa a Sócrates de actuar "de mala fe en las discusiones"¹² a pues lo que estaría poniendo en obra es un juego entre dos perspectivas distintas, cuya variación sería la causa de las contradicciones.

Más allá de las oscilaciones y desplazamientos semánticos que pueden señalarse en los dichos calicleanos de este pasaje respecto a lo que es por naturaleza o por ley, es importante subrayar que introduciendo esta distinción, Calicles da la pauta que hace posible y pensable la diversidad de los puntos de vista que antes mostrábamos como el blanco de la crítica socrática. Es decir, lo que Calicles estaría generando es un campo discursivo y práctico capaz

10 Werner Jaeger: *Paideía: los ideales de la cultura griega*, trad. cast. Joaquín Xirál, México, FCE, 2001, t. III, cap. VI, pp. 511-548.

11 *Op. cit.*, Gorgias, 485 d.

12 *Ibid.*, 483.

de acoger una multiplicidad de puntos de vista, cual si la praxis humana (y con ella, queremos también referir la *praxis* discursiva) fuera ño un espacio con forma predeterminada, sino antes bien uno cuya arquitectura se definirá dependiendo de la perspectiva que lo aborde. Así concebidas las cosas, en última instancia no puede sino afirmarse que no habrá una perspectiva "verdadera" (en el sentido en que lo "verdadero" tendría las cualidades que Platón le atribuirá: la eternidad, la permanencia en la presencia, la coherencia consigo misma) sino más bien varias perspectivas cuya diversidad dará lugar a criterios ordenadores de la práctica y los discursos que no serán reductibles a uno. Esta irreductibilidad de los criterios a lo Uno da cuenta de un modo de organización social que contempla una realidad no ordenada según leyes inmutables que la trasciendan, sino antes bien una realidad que demanda perspectivas immanentes que la aborden con eficacia, haciendo a su vez lugar a la posibilidad de los errores, las contradicciones y las retractaciones. ¿Por qué hablar aquí de perspectivas cuyo abordaje sea eficaz? La política calicleana está orientada a la acción puntual, todo el saber que despliega supone un libre juego de las diferencias de punto de vista, cuyo término sólo puede ser provisorio y bajo la forma de una decisión que impone un corte a la deliberación y asume el riesgo de actuar. Como es evidente, es imposible prever la red de consecuencias que una acción determinada puede acarrear, aun si tal acción fue el producto de una larga meditación. Es por eso que la política, entendida en el sentido presentado por Calicles, sólo se hace plausible en un régimen como el democrático ateniense, en el cual el estado es un conjunto immanente de instancias de deliberación que involucran a todos los ciudadanos (esto es: a sus divergentes intereses, racionalidades y pasiones), distribuyendo así la responsabilidad de lo actuado en el todo de la ciudadanía. También así adquiere sentido el que Calicles objete el modo en que progresivamente las leyes humanas han adquirido una orientación contraria a la *physis*. En efecto, dado el carácter artificial de las leyes, el movimiento de retirada respecto de la "naturaleza", es una de las perspectivas posibles de tratamiento de la realidad (en este caso, la perspectiva de los débiles y menos poderosos), pero no la única ni tampoco una que anule la multiplicidad de puntos de vista.

La clave del planteo calicleano estará dada por el estatuto atribuido a las leyes instituidas en aquel tiempo. En efecto, las leyes son normativas contingentes, históricas, humanas, pero lo rele-

vante es que estas en particular¹³ han sido creadas con un fin muy especial: oponerse, contrarrestar a la naturaleza. La *physis* es definida como el orden natural (una "naturaleza" de amplio alcance, que alcanzaría no sólo a los humanos y los animales, sino también a los dioses –cf. Gorgias¹⁴–) cuya justicia consiste en que el fuerte sea efectivamente más fuerte que el débil, que el poderoso sea más poderoso que el que no lo es¹⁵. ¿Cómo podría no serlo? Justamente, a este absurdo es al que se opone Calicles. Para que el fuerte y el poderoso no lo sean es que los débiles han instrumentado ciertas leyes: para igualarse a los fuertes, como una herramienta de sujeción, de adiestramiento:

[...] esta ley que nosotros establecemos, por la que modelamos a los mejores y más fuertes de nosotros, tomándolos desde pequeños, como a leones, y por medio de encantos y hechizos los esclavizamos, diciéndoles que es preciso poseer lo mismo que los demás y que esto es lo bello y lo justo¹⁶.

Así consideradas, las leyes que se han dictado son anti-naturales, estarían llamadas a desarticular la potencia organizativa propia de la *physis*. De todas maneras, no debe olvidarse que el hecho de que *physis* y *nomos* se presenten como opuestas, en la perspectiva calicleana, podría quizá entenderse como un rasgo que Platón debe atribuir a los retóricos con el fin de contrastar esta perspectiva con su propia concepción de la ley y el estado. Como mencionábamos antes, uno de los ejes de la estrategia platónica será el de afirmar el solapamiento de estos dos órdenes, allí donde el *nomos* debe funcionar como condición de posibilidad del despliegue de la *physis* humana (que en el caso platónico conduce, en última instancia, a la contemplación de las Ideas, aunque para ello habrá que esperar el desarrollo posterior de la metafísica platónica).

13 Estamos aquí realizando una interpretación que quizá no sea la más usual. A los fines de nuestra argumentación, las leyes humanas a las cuales se refiere críticamente Calicles no son una entidad abstracta (el *nomos* en general), sino más bien las leyes de esa época particular. Por lo tanto, la oposición *physis-nomos* no apuntaría a una distinción y contrariedad de esencias (como si tanto la *physis* como el *nomos* tuvieran una esencia determinable e inmutable), que llevaría a entender el discurso calicleano como la pretensión de vivir en una especie de "estado de naturaleza" o según un "derecho natural", y de abolir la vigencia de toda ley humana per se. Como desarrollamos en el texto, creemos que Calicles hace uso de esta oposición (*physis-nomos* de la época) con el fin de evidenciar el carácter debilitante de las normas surgidas de la práctica política reciente y a su vez en una tentativa de ubicar a la filosofía como una perspectiva (débil) entre otras.

14 Op. cit., Gorgias, 484 b.

15 *Ibid.*, 483 d.

16 *Ibid.*, 483 e.

De esta oposición lo que quisiera subrayar es el valor de *potencia* atribuido a cada una. La naturaleza se configura como una potencia de diferenciación interna de la comunidad. Afirma la no-igualdad en términos de capacidades y aptitudes, y hace de esta no-igualdad un criterio de distribución de los bienes y de reparto del prestigio social. Esta potencia de diferenciación, al estar apoyada en un planteo perspectivístico, difícilmente pueda ser acusada de "conservadora", o incluso de tiránica, toda vez que sus propias bases suponen la subsistencia de la pluralidad de las fuerzas, como así también la posibilidad de que el poder circule en direcciones diversas dependiendo de la composición de estas fuerzas en el seno de una comunidad que nunca se cierra sobre una unidad fija ni se cristaliza en una forma estable. Precisamente, el *nomos*—no tanto como organización artificial en general, sino más bien como el conjunto de leyes de la época— es presentado aquí como componente de las fuerzas en disputa. En el caso particular de estas leyes a las que Calicles se refiere, actúan a modo de recurso des-potenciador, el látigo que castiga a los fuertes y lleva a su debilitación, proceso que se orienta a la equiparación de las fuerzas, a la igualdad que es, sin duda alguna, su aniquilación. En efecto, debemos remarcar aquí el hecho de que, más allá de cuál sea la intención calicleana (el provecho personal, la aspiración a la tiranía), la perspectiva defendida por Calicles es la que presenta un rasgo más *político*. Si la política ha de ser entendida como el *juego de las diferencias*, como el modo de vivir-juntos que presupone la diversidad de perspectivas y también su puesta en cuestión recíproca, la pretensión de anular esas diferencias o bien de encontrar un principio ordenador que las deje sin efectuaración posible, es una pretensión de anular la acción política como tal. De allí que Calicles intente mostrar que el criterio que Sócrates adopta para juzgar acerca de lo justo o lo bello, es el que brinda un conjunto de leyes que, además de ser contingentes, han sido creadas desde una perspectiva tan débil como débiles son los individuos que su normatividad induce. En este sentido, Calicles estaría realizando un llamamiento a un reajuste de perspectivas que permita a la polis adoptar un punto de vista que privilegie lo que de poderoso tiene cada uno, que permita cultivar las virtudes que hacen al hombre ilustre, valiente y bien considerado.

VI

Creo que es también bajo el signo de este reclamo que debe entenderse la crítica a la "vida filosófica" que Calicles expone a continuación¹⁷. La filosofía se configura, para él, como una práctica que arruina a los hombres bien dotados, que consume todo el tiempo disponible de una persona, obstruyendo el despliegue de otra clase de saberes, aquellos que versan sobre

(...) las leyes que rigen la ciudad, las palabras que deben usar[se] para tratar con los hombres en las relaciones privadas y públicas y los placeres y pasiones humanos; en una palabra, ignoran [los que practican la filosofía] totalmente las costumbres¹⁸.

De modo que también la filosofía ostentaría un rasgo des-potenciador de las capacidades "naturales" del hombre, especialmente de su libertad. El hecho de que la crítica a las leyes de la época se enlace inmediatamente a la que se realiza a la vida filosófica crea, en el diálogo, un efecto de lectura que lleva a asimilar al filósofo con el débil, y a su vez a la filosofía con una práctica generadora de normas debilitantes. En efecto, la filosofía no tiene para Calicles otro sentido que el iniciar a los jóvenes en ciertas sutilezas del discurso y el pensamiento, iniciación que constituye la puerta de entrada a los asuntos realmente propios de un adulto, que son los políticos. De modo tal que instalarse cómodamente en un rincón a susurrar con algunos jóvenes cuando se es adulto, no puede ser comprendido sino como una actitud de huida del ámbito público, en el que el ciudadano es llamado a actuar en tanto ser político que debe realizar apuestas y correr riesgos al realizar un *agon* perspectivista. El hecho de que Calicles asegure que el ignorar las costumbres puede llevar a un hombre a la muerte (en la medida en que no sabría cómo defenderse de una acusación, cf. Gorgias¹⁹), no implica que el saber político exima de todo riesgo. De hecho, si el retórico desea hacerse de todas las herramientas disponibles para imponer su voluntad en el foro público, no es sino porque de ese modo reduce para sí el riesgo al que inevitablemente expone la vida política. Teniendo esto en cuenta, podría pensarse que la crítica calicleana a la filosofía estaría sugiriendo que la práctica del filósofo es de algún modo *cobarde*, toda vez que al arrancarse del foro político elude el ser juzgado de forma permanente por sus

17 *Ibid.*, 485 a-486 c.

18 *Ibid.*, 484 d.

19 *Ibid.*, 486 a-b.

acciones, evita el riesgo de hacer apuestas y equivocarse, no "tomaría una decisión audaz en favor de otro"²⁰. Así, débil, cobarde pero sobre todo despolitizada, es la imagen que Calicles ofrecería de la vida filosófica.

VII

De tal modo, lo que podría escucharse en el reclamo de Calicles a Sócrates, es el rechazo a una des-politización del vivir-juntos. ¿Qué quedaría de la vida política de la polis si cada uno se reuniera a tratar en un rincón asuntos que nada tienen que ver con la dirección de las cuestiones prácticas y urgentes que demanda el gobierno de una ciudad? Si seguimos a Jaeger²¹, podría decirse que precisamente el *Gorgias* está llamado a dar una respuesta a este interrogante. Este texto constituiría una reivindicación de la enseñanza socrática, la afirmación (la risa que mencionábamos al comienzo) platónica de que en realidad la *paideia* socrática es el ejercicio del gobierno en su nivel más elevado y, en última instancia, el nuevo fin que el estado debía tener. Es decir, que estaría imprimiendo una torsión novedosa a la situación presentada por Calicles. Allí donde el retórico no ve sino dos opciones (por un lado, la política entendida como el derecho necesariamente inestable del más fuerte o el mejor, y por el otro, la des-politización que encarnaría el discurso y la práctica filosófica en tanto aspiración a la conciliación y al acuerdo basado en una razón universal y universalizante), Platón estaría señalando que el recurso socrático no es sino un nuevo modo de política: una política de la vida conjunta que ya no confía en la autorregulación anárquica que la democracia trae aparejada, sino una que busca un telos objetivo (y por eso impersonal), trascendente (y por eso a salvo de los vaivenes tormentosos del devenir histórico humano), que guíe desde "afuera" de este mundo las afectaciones y pensamientos humanos. Y esto, a su vez, sólo puede lograrse si el alma humana se hace fuerte y logra imponerse a los apetitos desordenados que fragmentan a la comunidad.

²⁰ *Ibid.*, 486 a.

²¹ Jaeger. *Op. cit.*, pp. 546-548.

VIII

La decadencia de la Atenas en la que Platón pensó parece ser algo que podemos dar por sentado. Esta situación ofrecía como una de sus traducciones posibles la progresiva escisión de los asuntos del estado respecto de los intereses de la ciudadanía. Especialmente de aquella parte de los ciudadanos que, en concordancia con una posición acomodada y una tradición familiar de estadistas, refinaban más y más sus herramientas discursivo-conceptuales pero veían, al mismo tiempo, el modo en que los asuntos del estado tendían a una crudeza que impedía la deliberación prudente y bien meditada. No sería del todo injustificado, si éste es el panorama, inferir de esta situación otra escisión que se solaparía con la recién mencionada. Nos referimos a la distancia creciente entre una razón "teórica" y una orientada a lo empírico. El desarrollo de cuestiones conceptuales habría experimentado una suerte de expansión anómala, incluso diríamos monstruosa. En efecto, si bien los dispositivos de producción y circulación de discursos democráticos empujaban el desarrollo de las artes del discurso, estas estaban llamadas a generar un campo de saberes que hiciera posible la discusión de las cuestiones comunes, con tanto refinamiento como fuera necesario, pero siempre considerándose a sí mismas como parte constitutiva de la práctica política. Si admitimos la separación entre esta *praxis* (entendida aquí en el sentido más "empírico" posible, aquel de las instancias materiales de deliberación pública) y el tejido conceptual (que supuestamente estaba destinado a animarla), deberíamos animarnos a pensar que se asiste aquí a la conformación de un nuevo *estrato de ser* (un modo novedoso de hacer, pensar y sentir) que tuvo, en el momento mismo de su nacimiento, la marca de una aberración, el signo de una monstruosidad (en el sentido en que lo monstruoso es aquello impredecible a partir de las condiciones previas, aun si es explicable en parte y retrospectivamente a partir de ellas, y que genera la posibilidad de lo imprevisto; en suma, lo monstruoso de la *apertura*, el espacio-tiempo que implanta en el seno de lo conocido lo desconocido como tal, irreductible tanto a lo pensado como a lo pensable, la posibilidad de un pensamiento nuevo que nunca termina de clausurarse y que impide el cierre sobre sí de la realidad). La aparición de lo radicalmente nuevo lleva siempre la marca de lo monstruoso, sobre todo para aquellos que son testigos de este nacimiento y que, de alguna manera, están obligados a ser los padrinos de un retoño no esperado, bastardo, que preferirían exponer a la muerte. De hecho, la *polis* expuso a su hijo bastardo a la muerte, sólo que no pudo

con ello neutralizar las potencias que él anunciaba²². ¿En dónde residían tales potencias? ¿Por qué eran tan monstruosas? Hemos escuchado a Calicles referirse a la aberración que significaba la vida filosófica, sobre todo el hecho de demorarse indefinidamente en cuestiones que sólo debían ser preparatorias, una demora infinita en los vericuetos del discurso. Lo que así rechazaba Calicles era una invención (o inversión, quizá) inaudita, era el lenguaje sustrayéndose a todo fin que no fuera su propia escucha. Para un estadista cuya máxima prioridad era la decisión misma, la práctica socrática no podía ser concebida más que como un desvío superfluo y sin implicancias prácticas. Sin embargo, Platón (con y a través de Sócrates) intenta configurar un campo de operaciones político en el cual la racionalidad imperante sea, no ya la de la toma de decisiones (racionalidad necesariamente de bases contingentes y puntuales, arraigada a coyunturas de contexto específico), sino la racionalidad que se extrae del lenguaje vuelto sobre sí. Porque si bien es cierto que el lenguaje no tiene fecha de nacimiento, también lo es que es fechable el momento en que se le aplica un dispositivo cuya finalidad es establecer ciertas reglas para su uso. Reglas que, en concordancia con los objetivos de Platón, serán las condiciones de posibilidad de un discurso que "dice siempre lo mismo". "Decir siempre lo mismo", "estar de acuerdo consigo mismo" será, desde este punto de vista, acompañar el movimiento del lenguaje en su despliegue aislado de toda circunstancia externa, de toda posibilidad de alteración por parte de cuestiones contingentes. Al quedar anuladas las cuestiones coyunturales, todo conduce a obtener una racionalidad cuyo rasgo más saliente es la universalidad, y esto es precisamente lo que se necesitaba: pues "decir siempre lo mismo" no sólo remite a una coherencia ante la misma circunstancia, sino que sobre todo exige la no modificación del discurso ante la variación de las circunstancias mismas. Algo que, claramente, podía resultar absurdo para la perspectiva calicleana, pero que Platón desarrollará hasta demostrar su eficacia política (aunque no aquí, sino más bien en diálogos posteriores como, por ejemplo, *República*). De manera que la universalidad queda instaurada no sólo como base de todo discurso posible, sino también como característica que acompañará a la razón filosófica y que será lo que permita que alcance a todos los discursos, sin importar cuál sea su aplicación. Si esto es así, estaríamos señalando la emergencia de una razón de radical inmanencia respecto del lenguaje (y por

22 De hecho, la diferencia entre teoría y práctica -al igual que todo un arsenal de conceptos socráticos unidos en la textualidad platónica- será sistematizada más tarde, en el pensamiento aristotélico.

eso, también respecto de ese socio-histórico particular), pero que en el mismo movimiento instaure un estrato que trasciende todo lenguaje particular. Dicha instancia, que se quiere presentar al mismo tiempo como condición de posibilidad del habla (su dimensión *inmanente* en tanto razón estructurante) y como criterio de evaluación de los lenguajes empíricos (su dimensión *trascendente* en tanto razón ideal a la que debería tender cualquiera de ellos), se revela como coextensiva al campo político-social. En la medida en que toda la política ateniense pasa necesariamente por la disputa que entablan los distintos lenguajes entre sí, la invención platónica se mostraría como la herramienta capaz de decidir en todo ámbito a favor de uno u otro discurso. Vemos retornar entonces la cuestión de la decisión, precisamente allí donde la retórica acusaba a la filosofía de retirarse de este ámbito. Sucede que esta retirada (el aparente retraso indefinido) es en realidad un re-trazo, un nuevo modo de delinear las figuras de la decisión. Cuando es una razón de bases universales la herramienta utilizada para intervenir en la política, lo que se ve modificado es todo el espectro de definiciones que la atañen: todo se re-traza, tanto el papel del estado como su relación con los particulares, sus fines y sus medios. Este movimiento arrastra, a su vez, una re-definición de las jerarquías sociales, puesto que instaure un nuevo criterio de exclusión/inclusión del ámbito decisorio.

IX

Cuando se cuenta con una perspectiva que aspira a la totalización (este es uno de los sentidos de la universalidad del discurso filosófico), los lenguajes particulares (y esto quiere decir: la multiplicidad de prácticas discursivas que emergen ante cada situación coyuntural y que dependen de una posición determinada ante la misma) se hallan subordinados a una razón que parece poder explicarlos y juzgar sobre todos y cada uno de ellos. Es por eso que quien sea capaz de manejar esta perspectiva totalizante se erigirá inmediatamente como juez (y nunca como parte) del resto. Quizá por esta vía pueda comprenderse la progresión, a través de los distintos diálogos platónicos, del papel atribuido a la figura del filósofo. En principio, Sócrates (como personaje identificable con la perspectiva de Platón) se presenta bajo la forma del hombre que simplemente incomoda, que molesta, que avergüenza a los poderosos ante el público. Habrá que esperar hasta el *Gorgias* para hallar una tematización directa de la relación de la *paideia* socrática con

la política. De hecho, es allí donde Sócrates dice: "Creo que soy uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que se dedica al verdadero arte de la política y el único que la practica en estos tiempos"²³, donde leemos por primera vez un esbozo de lo que será el rey-filósofo de la *República*. Esta posición dominante del filósofo, como hemos señalado, no se obtiene sin transformar de raíz los criterios de juicio que se pondrán en obra en los asuntos políticos. Y para llevar a término esta transformación, Platón ha de generar una serie conceptual que habilite la jerarquización de la perspectiva filosófica. Por eso no es raro que el lector del diálogo tenga la impresión, a veces expresada por los mismos personajes, de que simplemente están hablando en lenguas diferentes. Como si no se entendieran porque, bajo la misma palabra, ha tenido lugar una deriva semántica que hace imposible comprender lo que el otro dice. Se trata, nuevamente, del pensamiento que se piensa a través de un lenguaje anclado a la perspectiva del hablante, y en el que cada vocablo no puede sino comprenderse como un ordenador del espacio discursivo y práctico.

La voluntad totalizante de la razón (la ambición de poner bajo su dominio todo ámbito) será el refugio del filósofo, la excusa que dará para justificar el papel que se atribuye en el orden social. Pero acaso esta perspectiva suponga, más allá de la intención platónica, la supresión de la política. Como dirá Rancière, "la supresión política de la política"²⁴, toda vez que es a través de una metafísica estructurada en pos de un telos político –el Bien y la Justicia– como se intenta acallar lo múltiple que la política supone (lo que hemos llamado perspectivismo anteriormente). Es un lenguaje particular (el filosófico) el que se erige como criterio del resto, lenguaje que pretenderá, en lo sucesivo, velar su constitución política bajo la forma de una Razón que se pretende impersonal. Es de este modo en que nosotros entendemos el sentido de que sea un *mífo* lo que cierre este diálogo. En efecto, cuando a Sócrates se le hace imposible convencer a Calicles, cuando este simplemente se burla reiteradamente de la pretensión socrática de llegar a un acuerdo, asistimos a un raro enmudecimiento. Súbitamente, la lengua filosófica (su batería de herramientas racionales) calla, pues se revela incapaz de persuadir al interlocutor de que es bueno alcanzar una base común que permita el descubrimiento de la verdad compartida. Y es precisamente allí cuando una de las dimensiones que se preferiría

23 Op. cit., *Gorgias*, 521 d.

24 *Ibid.*

mantener oculta sale a la luz. La lengua filosófica descubre ante su auditorio su raíz mítica, devela hasta qué punto la sola razón es insuficiente para persuadir, hasta qué punto es ficticio el supuesto de que la esencia del hombre es racional. Necesita, al igual que todos los discursos que se ha ocupado de criticar, de la intervención de potencias irracionales que, a través de la afectación emocional, convencan al interlocutor de la legitimidad de la filosofía.