



Onomázein

ISSN: 0717-1285

onomazein@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile

Oyarzún R., Pablo

VERDAD Y MUERTE: SÓCRATES Y CALICLES EN PUGNA

Onomázein, núm. 7, 2002, pp. 363-391

Pontificia Universidad Católica de Chile

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=134518098017>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

VERDAD Y MUERTE: SÓCRATES Y CALICLES EN PUGNA¹

Pablo Oyarzún R.²

Resumen

Parte de un libro inédito, este ensayo examina el episodio más álgido del diálogo *Gorgias*, de Platón, la confrontación de Sócrates y Calicles. Se supone aquí que este diálogo es un momento fundacional de la filosofía platónica, la cual es estimada, a su vez, como matriz del proyecto de la filosofía en su constitución metafísica. Tal constitución, se propone, es concebida en el *Gorgias* como una trama de relaciones de saber y poder determinadas a partir de una reflexión radical sobre la muerte como fundamento de la vida y la verdad. El análisis del episodio en cuestión intenta dar verosimilitud a esta hipótesis.

Abstract

(This work examines the most crucial dialog in Plato's Gorgias, where Socrates confronts Calicles. The assumption is that this dialog is fundamental in Platonic philosophy, which is considered, in turn, a matrix in the philosophical project of Metaphysics. Such a view is conceived in Gorgias as a net of power and knowledge interrelations, established from a radical reflection about death as a basis for life and truth. This analysis intends to validate such hypothesis.)

¹ Extraje el presente texto de un libro inédito, que escribí hace una década, en 1992, y cuya idea data de otros diez años atrás. No he hecho más que anteponer una breve introducción, para sugerir el contexto en que el extracto se inscribe. La introducción ha sido tomada de la formulación del proyecto Fondecyt 0666, realizado entre 1991 y 1992. El libro lleva el título *Política de la verdad y de la muerte. Un ensayo sobre el Gorgias, de Platón*. Espero poder publicarlo en breve. Entre tanto, sirva esto de muestra. Agradezco a Eduardo Molina las lúcidas observaciones que hizo al manuscrito hace un par de años.

² Profesor de Filosofía y Estética, Universidad de Chile; Profesor de Metafísica, Pontificia Universidad Católica de Chile.

El *Gorgias* es el más extenso de los llamados “diálogos socráticos”, que configuran la primera etapa de la actividad filosófica y literaria de Platón. También es, con toda probabilidad, uno de los últimos en ella, y –junto al *Menón* y al *Protágoras*– uno de los principales.³ En nuestra lectura postulamos algo más: que ocupa un lugar insustituible en la constitución de la filosofía platónica como tal, y si vale admitir que es la filosofía misma –como proyecto total de saber– lo que es decisivamente puesto el curso de su destino por Platón, al *Gorgias* habría de concedérsele el privilegio de ser estimado como el umbral de esa inauguración: no el único, quizás, pero sí el más luminoso.

La intención temática del texto ya puede sugerirnos mucho sobre ese privilegio. Se trata en él de un examen fundamental de la retórica, cuya ocasión queda subrayada por el señalamiento de las tres grandes fases de su desarrollo, encarnadas por Gorgias, Polos y Calicles. Pero el examen no se lleva a cabo desde un lugar constituido y asegurado, sino desde uno que se halla en ciernes, que es necesario producir, y que sólo vendrá a ser delimitado a través de un discernimiento, una separación, una crítica. Ese lugar es el de la filosofía, que aquí avanza, ante todo, bajo el rostro de la “verdadera retórica”, es decir, de la retórica de la verdad. Ésta ha de disputarle a la preexistente el patrimonio de la palabra, del *lógos*; funda su pretensión en su fuerza para remitir el *lógos* a la verdad, como palabra justa: la “verdadera retórica” no defiende –no cuida las apariencias–, sino que acusa, devela, desenmascara.

Esta retórica categórica y categorial –en cuanto sabedora de los principios (las leyes) de la acusación, conocedora de lo justo y lo bueno– se confronta, pues, con la retórica existente –y dominante– en nombre de la verdad. Esto quiere decir: en cuanto portadora de una verdad que tiene la fuerza suficiente como para convertirse en la medida de aquella que la precede. Tal fuerza debe ponerse en obra –según adelantábamos– en un desenmascaramiento de la retórica vigente en su verdad peculiar y (di)simulada. Ahora bien: esta verdad (di)simulada, que sólo una crítica paciente, inclemente y sostenida

³ Charles H. Kahn aboga por la datación temprana del *Gorgias*, hacia 390-387 a. C., al tiempo de consumarse su renuncia a la actuación política directa y antes del primer viaje a Siracusa. V. su excelente ensayo “On the relative date of the *Gorgias* and the *Protagoras*”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. VI, 1988 (69-102). Sin embargo, la opinión más difundida y dominante –representada, verbigracia, por W. K. C. Guthrie y E. R. Dodds– supone que Platón escribió el diálogo después de volver de su primer viaje a Sicilia, es decir, alrededor de los 40 años; sobre todo la multitud de reminiscencias pitagóricas de que está poblado este diálogo darían prueba de esa data.

No obstante el esmero y propiedad con que presenta Kahn sus razones, sigo prefiriendo la hipótesis tradicional, aunque la opción por una u otra no afecta al fondo de mi intento.

—como lo enseña la secuencia tenaz de los interlocutores de Sócrates en el diálogo— podrá provocar, exponer y delimitar, consiste en la asociación esencial de retórica y poder, entendido éste, en última instancia, como plenitud de la vida del deseo (lo que se torna manifiesto en el episodio principal del texto, el debate de Sócrates y Calicles). Así, el propósito explícito del *Gorgias* es establecer la verdad de la retórica como una delimitación de su potencia (*dýnamis*) por medio de la inscripción de su esencia en el círculo del problema del poder; y dicho establecimiento es medio para la institución de la “retórica” de la verdad: la filosofía.

La confrontación de filosofía y retórica que el *Gorgias* pone en escena alberga en su seno, sin embargo, algo más profundo y decisivo que el combate local de una cierta disciplina (o rutina) de los discursos —aquella clásica, que se despliega a lo largo del s. V a. C., echando las bases de una larga tradición— y de una determinada postura filosófica —la socrático-platónica—. Ella es, al mismo tiempo, el paradigma primerizo del conflicto esencial de filosofía (metafísica) y empirismo, que en el *Gorgias* se entabla como oposición entre el discurso de lo mismo y el discurso de lo otro (la opinión). Es, entonces, por medio de un discernimiento en el espacio del *lógos*, que separa conocimiento de opinión, tautología de heterología, que la filosofía se genera a sí misma.

En vista de la verdad, según hemos dicho, la operación básica del texto consiste en desenmascarar. Al inopinado asomo de un secreto que se ha querido guardar celosamente, responde la vergüenza (*aiskhýnē*), como última defensa de lo ocultado, pero a la vez como involuntaria confesión de su ocultamiento. La vergüenza, que —como denuncia Calicles— lleva a Gorgias y a Polos a la contradicción y al silenciamiento (a la pérdida de la palabra, del *lógos*), es el nombre específico que recibe aquí la potencia peculiar del discurso socrático, para la cual el *Menón* ha propuesto el símil del pez-torpedo, que inmoviliza a su víctima. Dicha potencia, en efecto, consiste en hacer padecer a los interlocutores, como efecto del discurso, la parálisis: la aporía. La aporía, según esto, puede ser definida como la pasión, mediante el discurso (*dià tôn lógōn*), de aquello que hace posible al discurso mismo, es decir, la verdad.

Pero esta pasión aporética está destinada, en el diálogo (y sobre todo en éste), menos a provocar la contradicción que la separación (*diálýsis*), la catarsis. La confrontación con la retórica —y con su matriz filosófica: el empirismo— busca la franca exhibición de lo que se es hasta la total apertura y desnudez (como la de los muertos ante sus jueces escatológicos, según narra el mito conclusivo del texto), desafiando y venciendo todas las vergüenzas.

El principio esencial de esa separación queda registrado en la noción de castigo (*kolázein*), que ha de ser remitida a la noción de golpe (cf. la raíz *kol-*). A propósito de ésta, debe distinguirse entre el golpe separador, propio del castigo, que aparta al deseo de su realización, y es así instrumento de la justicia y del orden (*kósmos*), y el golpe que une, la *kolakeía* o adulación, que caracteriza el ejercicio de la retórica y es propia del deseo poderoso, del placer y la mezcolanza (*kháos*). Ahora bien: el castigo es la operación veritativa por excelencia, en cuanto que cumple la crisis que posibilita, en general, las diferencias como oposiciones, y, ante todo, la de lo justo y lo injusto; el castigo se aplica *ya* en nombre de lo justo, aun cuando éste no aparezca inmediatamente delimitable en su esencia por un saber apropiado. De hecho, aquí se puede percibir el punto en que se perfila la posición platónica más allá de la socrática: la ecuación socrática bien (virtud) = conocimiento es “superada” (esto es, también, perfeccionada) al introducir como la condición que la hace posible la operación (dialógica, moral, jurídica y política) del castigo.

La instancia del castigo supone, empero, un poder-castigar, es decir, un poder separativo. Tal poder se interpreta en el *Gorgias* –en el sentido de la retórica verdadera de que hablamos antes– esencialmente como un poder castigar-se, que es a su vez no otro que el poder exponerse a la eficacia de la verdad y mantenerse en tal exposición. Semejante poder no es sino, entonces, el saber acerca de la verdad como poder, como el genuino “gran poder” (*tò méga dýnasthai*), desde el cual ha de articularse y dirigirse la vida en cuanto deba ésta ser buena y justa y virtuosa. De este modo, la instancia del castigo puede ser considerada como designativa del momento de la génesis de la moral en cuanto diferencia de saber y poder.

Esto último, sin embargo, sólo es posible a condición de que se entienda la noción de castigo en su determinación más originaria. Cuál sea ésta puede indicarlo una reflexión sobre la hipótesis que venimos de proponer. Si es válido suponer que el concepto de castigo constituye el hito crucial de diferenciación entre Sócrates y Platón a propósito del problema moral, y se pregunta cómo ha sido posible este hito, la respuesta es, creemos, la siguiente: lo que distingue a la posición platónica de la socrática, antes que ninguna otra cosa, es la muerte de Sócrates. Sobre ella se funda, en efecto, la reflexión platónica; de ella recibe, por decirlo así, su destinación metafísica. Particularmente visible es ello en el *Gorgias*, cuyo entero despliegue ocurre en el horizonte de esta muerte, como puede verificarse a través de múltiples alusiones.

Así, la determinación más originaria de la noción de castigo —como golpe separativo— es, precisamente, el saber de la muerte. Es desde este saber que puede Platón no sólo desplazar a la retórica existente —y a lo que podríamos llamar el inmanentismo empirista que ella supone—, sino también reducirla. Pues si la retórica es, en su base, saber de la vida (es la definición implícita en que coinciden Gorgias y Polos, y que Calicles torna expresa), sólo lo es a partir de una seriedad de la vida que la piensa desde un ápice no empírico, desde su límite absoluto: la afirmación de la vida como plenitud de vida supone saber que ésta es la (única) vida, saber la vida desde la muerte. Tal saber, presupuesto por la retórica existente, no puede, sin embargo, ser asumido por ella: de ahí la prescripción de su derrota —y el modo de ésta— a manos de la filosofía naciente. ¿Cuál es el contenido de este saber? Puede abreviárselo así: el ser de la vida no es la vida misma, sino la muerte. El origen del saber es, entonces, la diferencia, la separación de vida y muerte, que se consolida metafísicamente como distinción y jerarquía de alma y cuerpo. Desde allí han de articularse, entonces, moral y política.

LA IRRUPCIÓN DE CALICLES Y LA CRISIS DEL DIÁLOGO

Disuelta la disputa entre Sócrates y Polos a través del convencimiento de éste y su acuerdo con las tesis socráticas tras las demostraciones llevadas a cabo, salta sobre el debate Calicles con la cuestión de fondo, que pone al diálogo, como lucha (*agón*), en su nivel definitivo:

Dime, Sócrates, ¿hemos de considerar que hablas en serio o que bromeas (*spoudázonta è paízonta*)? Pues si hablas en serio y es realmente verdadero (*alēthē*) lo que dices, ¿no es cierto que nuestra vida, la de los humanos, estaría trastrocada (*anatetramménos*) y que, según parece, hacemos todo lo contrario (*pánta tà enantía práttomen*) de lo que debemos (*hà deî*)?⁴

481 c

⁴ Utilizo la traducción de Julio Calonge Ruiz, en: Platón, *Diálogos* II, Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Cratilo, Traducciones, introducciones y notas por J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, J. L. Calvo. Madrid: Gredos, 1987 (9-145). No obstante lo cuidado de la versión de Calonge, le he infligido puntuales modulaciones aquí o allá, indicando las oportunidades en que introduzco algún cambio. Confronté también las versiones de A. J. Cappelletti (Platón, *Gorgias*. Introducción, traducción y notas de Ángel J. Cappelletti, Buenos Aires: Eudeba, 1967) y la de G. Gómez L. (Platón, *Gorgias*. Presentación y traducción directa del griego de Gastón Gómez Lasa, Santiago: Editorial Andrés Bello, 1982); ocasionalmente acudo a esta última. El texto griego de base es el de J. Burnet, *Platonis Opera*, vol. III, Oxford, 1963. Trabajé también con la edición bilingüe de Platón, *Oeuvres complètes*, Tome III –2.e Partie, Gorgias– Menón, Texte établi et traduit par Alfred Croiset, avec la collaboration de Louis Bodin. París: Les Belles Lettres, 1963 (87-224).

Como un eco, aunque más resonante, de la reclamación de Polos al comienzo de la segunda parte, que exigía a Sócrates confesar qué pensaba en verdad acerca de la retórica, y apoyándose precisamente en los resultados finales de esta confesión, Calicles quiere saber si Sócrates verdaderamente piensa lo que ha dicho. Los resultados están a la vista: a la retórica en uso, apologética, destinada a la evitación del castigo y al servicio del poder, Sócrates ha opuesto otra, que es la categórica, acusadora de quien la ejerce, destinada a la consecución del castigo y al servicio de la justicia, y que, por lo demás, reduce a esto su única y verdadera utilidad. Llanamente, la noción de retórica que Sócrates ha avanzado es el perfecto *revés* de la retórica existente. De *anatropé*, inversión, habla Calicles, en efecto. Pero se trata sólo de una primera inversión: como la retórica en uso no es sino la praxis organizada de las convenciones que fundan del ejercicio político, de la actuación en la *pólis*, aquella inversión envuelve una segunda, más decisiva. Calicles percibe las consecuencias de las tesis socráticas justamente en este plano más profundo. De ahí que sea imperativo saber si con ellas y con sus demostraciones Sócrates se ha propuesto sólo un juego de prestidigitación con palabras y conceptos, sin más alcances que el triunfo deslumbrante en la polémica, o si las sostiene como verdades, es decir, si extiende sus alcances más allá de la confrontación verbal, hacia la vida misma.

El proceso de la verdad alcanzada trae ahora el testimonio de sus radicales y muy concretas implicaciones. No es sin consecuencias la verdad: de su establecimiento depende la determinación del sentido mismo de la vida y la acción de los hombres.⁵ Calicles interviene al ver el posible advenimiento de una verdad abarcadora, que invierte sistemáticamente todas las valoraciones y convenciones y convicciones que, las más de las veces a título de fondo tácito o inconfesado, soportan la trama lábil de lo social. La exposición de tales convenciones, que son las mismas sobre las que echa pie, en última instancia, el ejercicio de la retórica, llega así a su punto crítico, al perfilarse ya los supuestos últimos en que descansan esas convenciones: ellas mismas no sólo han sido expuestas, sino que —en compañía de sus supuestos— han sido puestas decididamente en cuestión desde una perspectiva que es su estricto revés.

Todo habla, pues, de una *crisis*, y no habría énfasis que quisiéramos poner en ella que cayera de sobra jamás. La inmediata réplica de Sócrates acusa el punto inequívocamente:

⁵ Punto que ya se había perfilado, por cierto, cuando Sócrates, ante Polos, observaba que la discusión sobre poderes, querer, injusticias y castigos desemboca necesariamente en la cuestión de la felicidad.

Oh, Calicles, si los hombres no tuviesen la misma afección (*páthos... tò autón*), unos de un modo y otros de otro modo, sino que cada uno de nosotros padeciera una afección peculiar (*ídion*) y diferente a la de los otros, no sería fácil enseñar (*endeíxasthai*) al otro la afección propia (*tò heautoû páthēma*).⁶

481 cd

El comienzo del parlamento sugiere una *débaçle* de la comunicación para evidenciar el supuesto del que ésta depende: no sería posible si las pasiones de los hombres fuesen individuales y distintas. La comunidad de las afecciones entraña la posibilidad misma de la comunicación entre los hombres, es su mínima e imborrable condición.

Puesta en peligro la comunicación, es el diálogo mismo el que ha entrado en crisis. La crisis del diálogo ya se acusaba por la necesidad de esclarecer su alcance y su tono. Si el discurso socrático va en serio, lo dicho en él concierne a la vida misma; si sólo es chanza, se mantendrá y agotará al interior de sus propios y verbales límites. Entonces, la crisis del diálogo —o para decirlo en otros términos: la crisis que el diálogo trae— es una crisis de las relaciones entre el discurso y la vida. Se presenta la crisis del diálogo en la medida en que el discurso, el *lógos*, puede afectar a la vida misma: en la medida en que pueda afectarla de sentido, que pueda, pues, dar *otro* sentido a la vida, distinto —y más bien inverso— que ése que tiene vigencia en la praxis común humana.⁷ Como decíamos atrás, Calicles irrumpe acicateado por la inversión que ha operado Sócrates en las valoraciones que fundan los usos rectores de la *pólis*. Pero esa inversión manifiesta posee, a su vez, un segundo fondo más esencial: el carácter mismo de la *anatropé* que Calicles advierte y denuncia es el de la inversión radical de las relaciones entre *lógos* y *bíos*, entre discurso y praxis. Frente a un *lógos* subordinado, instrumental, que está al servicio de las fuerzas y los poderes que en la praxis se expresan y luchan, se ha perfilado otro, que desde su concertada estructura y su pretensión esencial de primacía *decide* y legisla a la praxis.

La irrupción de Calicles está marcada, pues, por una extrema tensión, la máxima que el diálogo —no sólo éste, sino el diálogo como forma filosófica— podría tolerar, marcada por la confrontación incommensurable de dos *lógoi* que por principio no pueden ser reducidos uno por el otro. Ante todo son irreductibles esos *lógoi*, a causa de la imposibilidad de todo acuerdo, de toda *homología* o por la inevitable

⁶ Traducción de Gómez Lasa.

⁷ Pues vida (*bíos*) es aquí, esencialmente, actuar (*prátein*).

vacuidad a que se vería condenada cualquiera que se atinase, en tanto no se haya resuelto la inversión que está en tela de juicio. De ahí que sea necesario remontarse más allá de lo que los *lógoi* confrontados dicen, hacia la posibilidad misma de ese decir en el *páthos* que su fuente: una especie de «acuerdo» más elemental, la comunidad de afecciones, en virtud de la cual dos pueden sentir lo mismo, aunque de ningún modo tenga que ser por los mismos objetos.

Calicles y Sócrates aman: aquél al joven Demos y al *dêmos* ateniense, éste al bello Alcibíades y a la filosofía. No sólo se esboza con esto una querella fundamental entre el saber y el pueblo (titular de la *dóxa*), sino que a través suyo se acusa también la diversidad de los decires.⁸ Calicles, inconstante, profiere a cada rato algo distinto a lo que antes ha dicho, dejándose llevar (*metabállein*) por lo que dicen sus amores, prendado de aquiescer y no contravenir a sus caprichos y pareceres. En cambio, Sócrates, que desoye el discurso también veleidoso de su amado, habla según habla la filosofía, que mantiene siempre el mismo discurso (*aei tôn autôn lógōn*).⁹

Los *lógoi* confrontados son, pues, el *lógos* cambiante, que continuamente es otro (que sí mismo), discordante *lógos* de lo Otro, *heterología*: consideremos ésta como la definición más rigurosa de la *dóxa*; y luego aquél que es siempre el mismo (que sí mismo), concordante por naturaleza, *lógos* de lo Mismo, *tautología*. Ninguna homología sería posible entre ambos *como tales*. Pero si Calicles ha de estar de acuerdo consigo mismo, si su discurso aspira a ser consistente, es decir, si más acá del eventual acuerdo con otro *lógos* debe consonar consigo mismo, no por mor de su armazón de palabras, sino de la vida que habla por ellas y que en ellas quiere expresarse congruentemente, si, por ende, ha de proponerse como verdadero, tendrá que refutar entonces al discurso que se le contrapone, eliminarlo o reducirlo, probar acuciosamente su falsedad. Y esto es exactamente la primaria y mínima condición del diálogo.

Podría decirse que así se diseña la estrategia general de Sócrates como una en la cual, una vez concedida la posibilidad del diálogo aun en su más primitivo conato, ya se concede a cierto plazo el imperio del *lógos* socrático sobre el diálogo mismo. La exigencia de consistencia, de acuerdo consigo mismo, es la exigencia de un discurso que se reconoce regulado por la verdad en la medida en que se funda en su mismidad, y esto quiere decir, más estrictamente: en la medida en que puede fundamentarla. Con ello, asume el diálogo su

⁸ No cualquier afecto podría haberse invocado aquí, sino precisa y solamente el amor (*érōs*), cuyo ligamen con el *lógos* podría considerarse temático en Platón.

⁹ Cf., para todo esto, 481 e – 482 a.

perfil sustantivo de ser una estrategia de reducción de toda alteridad a la estructura de lo Mismo, estrategia de constitución del discurso como tautología, la cual desde un principio se promueve como posibilidad esencial del propio diálogo. Queda por dirimir si tal cosa es todavía un diálogo, y qué diálogo. Resolverlo toma el tiempo de una historia, aún insistente.

LA REFUTACIÓN DE CALICLES

La figura de Calicles es la de un primer “maestro de la sospecha”, ducho en barruntar las intenciones y los compromisos, los supuestos y las martingalas, hombre polémico por excelencia. A la apelación socrática al *páthos*, que, a título de ser el mismo, los vincularía a ambos, replica con la acusación de aquel mismo *páthos* a que, uno tras otro, Gorgias y Polos han sucumbido: la vergüenza. Vergüenza de Gorgias, que por conformarse al uso (*éthos*) de los hombres admitió que el retórico conoce la justicia, que le cabría enseñarla. Vergüenza de Polos, quien llevado de las estimaciones del vulgo concedió que cometer injusticia es más feo que padecerla. Ambas vergüenzas se han expresado en resignados acuerdos –simples concesiones– que no hacen otra cosa más que respetar las valoraciones convenidas por los hombres como requisito de socialidad. Así como fueron dictados por la vergüenza, ambos acuerdos han forzado a Gorgias y Polos a contradecirse. Pero si de tal suerte hubieron de ser disonantes consigo mismos los previos adalides de la retórica, ello se debe a que ambas vergüenzas han consistido en no atreverse a decir lo que se piensa.¹⁰

Esto, sin embargo, no es más que el efecto de una táctica, un truco dialógico, basado en un cierto saber y dirigido, no ciertamente a buscar y establecer la verdad, sino a vencer en la disputa acorralando al adversario hasta que se contradiga a sí mismo. Calicles se propone poner al descubierto el supuesto implícito, no declarado y necesariamente disimulado, con que aborda Sócrates la discusión con designio de salir triunfante. Tal supuesto es la oposición fundamental entre naturaleza y ley, *phýsis* y *nómos*. De la sólita contradicción de naturaleza y ley se vale Sócrates, alternando una y otra vez los puntos de vista, según cuál sea el que adopte el adversario en la atribución de predicados a un cierto objeto o a una cierta acción: en cada caso se lo interrogará desde el punto de vista contrario a ése que

¹⁰ Dos fórmulas expresan esto, a escasa distancia una de otra, en 482 e: *aiskhyntheîs hà enóei eipeîn* y *aiskhyýnetai kai mè tolmâ légein háper noêi*.

el adversario ha escogido. Siendo que Sócrates presume de ir en pos de la verdad, pero sólo quiere derrotar al otro en el debate, obra feamente, de mala fe (*kakourgeîs*), como simple demagogo.¹¹

Un poco en vista del análisis que Calicles dedicará a la citada oposición, pero también a favor de la claridad de lo que aquí se plantea, podríamos adelantar una hipótesis sobre el punto. Calicles dice a Sócrates: tú no quieres la verdad; con mala fe te vales de la oposición de naturaleza y ley (sin que de ningún modo lo declares), para enredar a tu contrincante en el lazo de la contradicción, y que de ese modo infrinja la ley fundamental del pensamiento, ésa que estipula la absoluta improcedencia de contradecirse. Al obrar así, haces triunfar a la ley por sobre la naturaleza y la verdad. Tu táctica dialógica está, pues, al servicio de la ley y en contra de la naturaleza.

Como quiera que sea de esto, la crítica calicleana reposa sobre una teoría exhaustiva, cuyas primicias aparecen en el siguiente pasaje:

Las más de las veces, son contrarias entre sí (*enantí' allélois estín*) la naturaleza y la ley; así pues, si alguien por vergüenza no se atreve a decir como (*háper*: lo mismo que) se piensa, se ve obligado a contradecirse (*anankázetai enantía légein*).¹²

482 e

En este pasaje se establece implícitamente un conjunto relaciones, en virtud de las cuales las nociones concernidas y alineadas en pares opuestos (naturaleza / ley, pensar / decir, vergüenza / osadía) se determinan recíprocamente. Atiéndase al siguiente esquema:

NATURALEZA <i>phýsis</i>	DECIR=PENSAR <i>légein-noeîn</i>	OSADÍA <i>tólma</i>
<i>enantíon</i>		
<i>nómos</i> LEY	<i>enantía légein</i> DECIR=PENSAR	<i>aiskhýnē</i> VERGÜENZA

¹¹ Ciertamente, la convención recubre una naturaleza, la disimula, la suple, la sobredetermina, la suplanta. Exponer una convención como lo que es –así describimos el logro de Sócrates por medio de sus provocaciones a Gorgias, a Polos– es convocar a que asome la naturaleza. Pero este asomo, apenas entrevisto por la mirada socrática, ha de ser sometido al rigor de una ley más férrea –porque no es acomodaticia– que las convenciones mismas. Esto está detrás del alegato de Calicles en torno a naturaleza y ley y de su denuncia de la trampa socrática de la vergüenza. Esta, desde luego, no sólo se encuentra en el cruce de la diferencia entre naturaleza y convención, sino también –según hemos de ver– en aquellos otros dos de la diferencia de muerte y vida y de la de alma y cuerpo.

¹² Calonge modificado.

Básico nexos es aquí la oposición de naturaleza y ley como causa de la contradicción en el discurso. Pero la razón por la cual puede ser tal causa es que la contradicción no se interpreta como mera inconsecuencia lógica, sino como diferencia entre decir y pensar, teniéndose a la vez entendido que el pensar, como tal, es esencialmente conforme a la naturaleza. La diferencia crucial de todo el esquema, que separa decir de pensar, proviene de la oposición entre naturaleza y ley: es la ley la que introduce dicha diferencia, la que aduce *otra* especie de decir, conforme a ley, un decir legal. Así, la ley opera como una inhibición de la relación inmediata (natural) entre pensar y decir, y por eso es precisa la osadía, la violación de la ley, para restablecer esa relación y dejar hablar a la naturaleza.

MÁS SOBRE NATURALEZA Y LEY

El segundo momento de la intervención de Calicles contiene el desarrollo de la oposición entre naturaleza y ley, articulado por la tesis de la originariedad de la naturaleza y el carácter derivado de la ley que, a diferencia de la primera, es puesta (*títhēmi*). Son tres los pasos que constituyen este momento: a) la determinación de la ley: la ley ha sido establecida (*tithémenoi*) por los débiles (*astheneîs*) y por los más (*hoi polloî*) en vista de sí mismos (*pròs hautoùs*) y de su interés propio (*tò hautoùs symphéron*), como medio de atemorizar a los más fuertes, definiendo como injusticia el poseer más (*pléon ékhein*) y como justicia el tener igual (*tò íson ékhein*). b) La marca distintiva de la naturaleza: la naturaleza misma (*phýsis auté*) hace manifiesto en todos los seres vivientes que el sello que distingue (*kékritai*) a lo justo es la dominación (*árkhein*) del fuerte sobre el débil y su consiguiente tener más. Tal es la naturaleza de lo justo y, a la vez, la ley de la naturaleza. c) La contrariedad de ley y naturaleza: la ley sirve para esclavizar (*katadoulúmetha*) como por encantamiento a los más fuertes: invierte, por lo tanto, las relaciones naturales.

No nos detendremos aquí a calibrar que en este discurso de Calicles la naturaleza es leída, o si se quiere entrevista, desde la ley, reconstruida desde ésta como origen. Lo que nos ocupará de inmediato es un intento de reconstrucción de la teoría calicleana de la naturaleza. Destaquemos los siguientes puntos:

1. La esencia de la naturaleza —en el sentido en que se profiere la fórmula *he phýsis auté*— es interpretada como *vida*: Luego, la naturaleza es esencialmente animal.

2. Pero la vida está internamente diferenciada, escindida, entre (animales) fuertes (*kreítton*) y débiles (*hétton*), es decir, conforme a diferencias de fuerza y poder. De hecho, la noción calicleana de fuerza no es sino la propia noción de diferencia. La esencia de la naturaleza es la diferencia: la naturaleza es fuerza y poder y se transmite como fuerza y poder a sus criaturas.
3. La fuerza o poder de los fuertes no es nada sustantivo, sino una manifestación positiva, afirmativa de la fuerza: un *plus* de fuerza y poder, cuyo índice es el “tener más”. La debilidad de los débiles es un *minus* de fuerza y poder, que –en su sentido inmediatamente natural– consiste en no-poder-tener-más y ser dominados, en consecuencia, por los fuertes: las relaciones entre fuertes y débiles son relaciones de amo (*despótēs*) y esclavo (*doûlos*).¹³
4. En la naturaleza, fuertes y débiles *deben vivir*: tal es el imperativo de la naturaleza y el primer principio de una moral natural. La vida de los fuertes consiste en aumentar y enriquecer la vida, hacer de su vida más-vida; éste es el sentido fundamental del *pleonékhein*. La de los débiles, en cambio, estriba en la

¹³ La configuración del nexo de amo y esclavo en la naturaleza no debería entenderse en el modo hegeliano del reconocimiento, que expresa la recíproca dependencia de ambos a partir del fundamento *económico* de la relación. Según este fundamento, la existencia está condicionada y avalada por la existencia del otro, en cuanto que uno y otro mutuamente se dan la garantía económica de sus respectivas existencias. En la concepción de Calicles, precisamente falta esta determinación económica. El amo es radicalmente independiente de la existencia del esclavo; sólo se define como amo a partir de su característica propia: su superioridad natural. Enseguida, se debe atender a que este concepto de superioridad no entraña, a pesar de las apariencias, un sentido relativo o comparativo, sino absoluto. El fuerte es superior (amo), porque en él se expresa la naturaleza –como vida– del modo más pleno: como *exceso* de vida. Por consiguiente, la noción de exceso (que contiene la serie *tryphé*, *akolasía* y *eleuthería*, concretada en la imagen del desborde, que ciertamente sólo el segundo discurso de Calicles desplegará sin reservas) resulta decisiva para la determinación del sentido de la *phýsis* en óptica calicleana, y evidencia el fundamento no-económico o, si se quiere decir así, trans-económico de su concepción: la naturaleza no es económica, sino excesiva, derrochadora. De ahí que no pueda concebirse el *pleonékhein* como posesión (económica) ilimitada, ni mucho menos como acumulación y atesoramiento. La posesión de riquezas está contenida, sin duda, en su concepto, pero sólo en la medida en que expresa una sobreabundancia de naturaleza, una incontenible riqueza de vida, es decir, sólo en cuanto responde al movimiento de la desmesura y el exceso, como lo evidencia el sentido básico de explotación que ese concepto ostenta. La relación de amo y esclavo y el concepto de *pleonexía* que le es inherente no pertenecen a la esfera de las determinaciones económicas, sino a la esfera de las determinaciones de poder, esto es, *políticas* en su sentido más general. La misma índole política de la relación nos señala que, en rigor, el esclavo de que se habla aquí es el ciudadano incapaz de poder absoluto, o –dicho de otro modo– el ciudadano que es débil porque contiene la posibilidad esencial de ser esclavizado. La relación de fuertes y débiles es, ante todo, una relación entre hombres libres: quien queda fuera del círculo de pensamiento de esta relación es precisamente el esclavo real de la sociedad esclavista.

sobrevivencia y la medianía. Más aun, determinados por el no-poder-tener-más y por la esclavitud que de ahí se sigue, resulta para ellos mejor (*kreítton*, “más fuerte”, adverbio decididamente el texto) morir que vivir. De ahí que para los débiles se convierta en necesidad fundamental de subsistencia declarar como valor básico, como norma primordial el no-*poder-tener-más* en cuanto no-*deber-tener-más*. Con ello tocamos el motivo crucial de la *génesis* de la ley. Según esta manera de entenderla, habría un argumento implícito que explicaría esa conversión del no-poder en no-deber, esto es, la transformación del hecho en derecho¹⁴: en la naturaleza, los débiles quedan inscritos en relaciones de amo y esclavo; pero para el esclavo es mejor la muerte que la vida; ahora bien, el débil, como criatura natural, está bajo el imperativo de la vida, o sea, de su conservación; por eso, su naturaleza le ordena poner como *condición* general de la vida aquella que es la *facticidad* de la suya propia (el no-poder-tener-más), aboliendo así la forma natural de las relaciones de subordinación. La posición de esa condición general de la vida es, pues, la imposición del no-poder-tener-más como ley, es decir, como no-deber-tener-más; positivamente dicho: como (deber-)tener-igual.

5. La ley no es sino la facticidad de la vida de los débiles impuesta como condición general de vida, esto es, impuesta como condición de vida a los fuertes. Por eso, la ley y la igualdad que ella dictamina no sólo son el travestismo de la desigualdad natural, sino también su exacta inversión: al condenar el tener-más, la ley condena la naturaleza misma del fuerte y lo convierte, por consecuencia, en esclavo del débil. De este modo, la ley no es algo que se sobreañada a la naturaleza, sino que invierte todas sus relaciones.

FILOSOFÍA Y EXPERIENCIA

El tercer momento del discurso de Calicles es en su conjunto una exhortación dirigida a Sócrates para que éste abandone la filosofía en

¹⁴ Ciertamente no se plantea Calicles la cuestión de la génesis de la ley de modo expreso, razón por la cual falta también en su discurso el concepto de *homologeîn* que señalábamos antes, y que consta en otras teorías sofísticas de la época, como, por ejemplo, la que defiende Trasímaco en el Libro I de la *República*. Calicles acude, no obstante, a la solidaria noción de positividad (*thésis*), si bien su abstención en cuanto a trazar el nexo con el tema del acuerdo es imputable, acaso, a la catástrofe de su propia posibilidad, que el brusco enfrentamiento entre él y Sócrates ha traído a la luz.

favor de la actuación política. Tres pasos lo constituyen, cada uno de los cuales está presidido por una única y misma premisa: “la filosofía es buena en la juventud, pero mala en la madurez”. Un característico tono oratorio viene de esa insistencia reiterativa. Esquemáticamente, los tres pasos son como sigue:

- a) La filosofía es buena en la juventud, pero mala en la madurez, porque vuelve al hombre inexperto en aquello en que es necesario que sea experimentado. La figura correspondiente es la del ignorante.
- b) La filosofía es buena en la juventud, pero mala en la madurez, porque vuelve al hombre incapaz de hablar adecuadamente. Figura: la del niño.
- c) La filosofía es buena en la juventud, pero mala en la madurez, porque vuelve al hombre incapaz de defenderse de los peligros. Aquí la figura es la del esclavo.

El tema de la subyugación es común a los dos últimos pasos. Esbocémoslo brevemente para luego centrarnos en el primero, que creemos el más decisivo.

Cultivada en la juventud, dice Calicles, la filosofía es enseña de un hombre libre, y por eso es buena para la formación (*paideía*). Pero continuada en la madurez, resulta servil (*doulóprepés*). La relación es análoga a la que hay entre el balbuceo y el juego pueriles, por una parte, y el claro hablar en el adulto; los casos inversos serían chocantes.

La analogía entre el cultivo de la filosofía y el habla es estricta. Su punta está en el pasaje concluyente del párrafo: el filósofo, que huye de los lugares públicos, “vive el resto de su vida susurrando (*psithyrízonta*) en un rincón con tres o cuatro jóvenes, sin jamás proferir (*phthénxasthai*) algo libre, grande y generoso (*hikanón*)” (485 de). El contraste es hartó nítido. No sólo el ejercicio excedido de la filosofía es comparable por analogía a la penosa prosecución del balbuceo y del juego en la adultez; de hecho y literalmente, es balbuceo: el filósofo tenaz se vuelve incapaz para la palabra, sólo puede detentarla atóricamente, y en esto reside justamente la oposición entre la filosofía y la retórica; sólo esta última habilita para el ejercicio público y públicamente adecuado de la palabra. Tal como la sugiere Calicles, esta oposición está compuesta por varias nociones esenciales: la retórica desarrolla lo que es propio del hombre libre, es decir, antes que ninguna otra cosa, su libertad, y por ello mismo la vida pública y la superioridad en ésta; al modo en que lo proponía

Gorgias, la libertad del hombre no es otra cosa que su soberanía como dominación. Por el contrario, la filosofía, que en la juventud es una pertinente ejercitación –un aprendizaje y una especie de juego didáctico– de la palabra, útil para su empleo posterior, en la madurez acaba por remitir al hombre a la privacidad y, por consiguiente, a su impotencia para lo público, para toda supremacía en su escena, pre-disponiéndolo inexorablemente a un rezago servil.

Por la vía de la incapacidad para la palabra, Calicles prepara la afirmación de la afinidad entre filosofía y esclavitud, que el tercer paso expondrá cabalmente. Contiene éste la exhortación a que Sócrates abandone la filosofía, bajo el supuesto de que la –excelente– naturaleza de éste debería desplegarse en el espacio álgido de la política. Tal exhortación basa su fuerza en la indicación de que la filosofía profesada por tiempo descomedido, en razón de la inexperiencia vital que produce en el que la cultiva y por la torpeza de palabra que provoca, vuelve al hombre impotente para defenderse de toda acusación, por injusta que ésta pudiera ser: así, cabe que llegue a ser causa de esclavitud y de muerte para su practicante. La obvia alusión al destino de Sócrates acartona un poco este pasaje, a pesar del vigor del parlamento.

Pero concentrémonos ahora en la cuestión de la *empeiría*, de la cual dependen, en verdad, las otras dos que acabamos de mencionar.

Sostiene Calicles que, traspasado el umbral de la juventud, si la filosofía sigue siendo ejercida –si podemos decirlo así, obsesivamente– por el individuo, se convierte en su perdición. Pues “por bien dotado (*euphyês*) que sea un hombre, si continúa filosofando en la madurez, se volverá necesariamente inexperto (*ápeiron*) para todas las cosas en que es preciso ser experimentado (*émpeiron*) para llegar a ser un hombre excelente (*kalòn kai agathón*) y considerado” (484 cd).

Las cosas en que se debe ser experimentado son las *leyes* (*tôn nómon*) –que rigen a la *pólis*–, las *palabras* (o discursos: *tôn lógōn*) –que hay que intercambiar con los demás en los asuntos privados y públicos–, y los *placeres y deseos* humanos (*hēdonôn kai epithymôn*), es decir, los brotes de la naturaleza en el hombre. En una palabra –según se resume en la declamatoria de Calicles–, la filosofía vuelve al hombre cabalmente inexperto (*pantápasin ápeiron*) respecto de los caracteres humanos (*tôn êthôn*).

El concepto esencial de este primer periodo es el de experiencia, *empeiría*. Está claro que éste constituye uno de los *leitmotiv* del enjuiciamiento platónico de la retórica. De ahí que bajo la acusación calicleana a la filosofía lo que asoma decididamente es una acentuación de la confrontación entre ésta y la retórica. Conforme a esta

acentuación, la retórica alcanza aquí la máxima amplitud de su noción, como experiencia de la vida, en el sentido más radical y abarcador de esta expresión.¹⁵ De hecho, en nuestra hipótesis, el reproche que lanza Calicles a la filosofía –y la consecuente exhortación a Sócrates– es el reverso de una concepción positiva cuyo núcleo es la afirmación irrestricta de la experiencia como ser y saber. Concebimos ésta como la matriz de todo empirismo. La retórica, en propiedad y asumida en su completa envergadura y desde la raíz más profunda de sus pretensiones, no como una experiencia particular ni como el discurso de un dominio restringido de la realidad, sería el empirismo como tal, es decir, el discurso de la experiencia en su totalidad. Será precisamente a esta aspiración omnímoda de la retórica, por fin desembozada, que encaminará su ataque Platón.

La necesidad de esta contienda, la inseparabilidad de los adversarios podría considerarse manifiesta: así como el reproche de Calicles es la otra cara de su positiva convicción, esta misma deja entrever, por su revés, una estructura fundamental de la filosofía: la suscitación de la tesis empirista en el diálogo acusa la necesidad de constituirse la filosofía, como teoría del *lógos*, a partir de un acto abrupto de desprendimiento respecto del *lógos* de la experiencia, en una *decisión* que marca la *necesidad* del empirismo para la filosofía, el punto indiscernible entre empirismo y metafísica.

Proponemos la siguiente “reconstrucción” del concepto calicleano de experiencia, en que buscamos insertar los resultados de nuestras previas consideraciones sobre la cuestión de la *physis*:

- 1) Lo “real” es lo empírico o, dicho más exactamente, lo que es, es empírico.
- 2) La experiencia, como apertura a (de) lo que es, revela que el fundamento de lo que es, es la Naturaleza en cuanto Vida, y que ésta, a su vez, es Poder, es decir, Diferencia de Poder.¹⁶
- 3) Como experiencia radical del Poder, la experiencia de lo real es esencialmente política.

¹⁵ En esta dirección habría que entender, a lo que se ve, la indicación de la madurez, vale decir, como plenitud de la vida. La disciplina de la madurez –de la experiencia– es la retórica. Por esto mismo, la oposición entre ella y la filosofía –en ello reside la grandeza omnicomprendiva de la posición de Calicles– es relativa: la filosofía es, en verdad, la propedéutica de la retórica. Es disciplina de la juventud y, en cierto modo, de la infancia. Se consuma así la pregunta inicial de Calicles: ¿hablas en serio o en broma, en juego, como niño?

¹⁶ Punto crucial, éste de la diferencia, pues subraya que la matriz del empirismo es pluralista.

- 4) Luego, la tesis que afirma que lo “real” es empírico ha surgido a partir de una experiencia política de la realidad.¹⁷

En el concepto de experiencia distinguimos, por consiguiente, tres acepciones: la de lo *real*; la de la *vida* como totalidad, pero fundamentalmente como *plenitud* de la vida (madurez): la vida es el “lugar” donde lo real se manifiesta; y, por ende, la del *saber* de lo real como saber acerca de la empiricidad de lo real, es decir, la facticidad del Poder: es en este sentido que la experiencia es la esencia de la opinión.

Lo que tiene que decirse antes que nada a este propósito es que el concepto de *empeiría* ha estado en el fundamento de la discusión –ya desde la precipitada y ampulosa ecuación de Polos entre experiencia y arte, y luego en la denegación de que Sócrates hace objeto al arte de Gorgias en punto a su calidad técnica– como determinación básica de la retórica. Hablamos de empirismo, pues, en la medida en que entendemos que su concepto llega a constituirse aquí específicamente al explicitarse por completo la confrontación entre retórica y filosofía y, así, a través del proceso por el cual la retórica llega a la máxima amplitud de su noción como experiencia de vida, como saber de la empiricidad de lo real y como discurso o palabra en que este saber se expresa. Preparado por estas determinaciones de la retórica, el empirismo se define como (saber y) discurso de la experiencia. Y en la instauración del empirismo como discurso de la experiencia radica toda su índole problemática interna, aquélla de la que se servirá Sócrates para reducir finalmente a la palabra retórica al silencio, por así decir, involutivo.

EXCURSO SOBRE EL EMPIRISMO

Para empezar, hablemos, más bien que de empirismo, de proto-empirismo: así se podría denominar quizás al modo en que Calicles “actúa” las premisas básicas que venimos de enumerar, y a la heterología en que esa “actuación” esencialmente consiste. Ese modo y ese discurso permanecen aún en el umbral de configuración de un empirismo filosófico en sentido propio, todavía reacios a cumplir con

¹⁷ Tal experiencia sería la *Urszene* del empirismo; o, formulado de otra suerte, la matriz de todo empirismo sería la experiencia política como experiencia del Poder en todas sus manifestaciones e instancias. Y la experiencia política de la realidad se expresaría, ante todo, como *realismo político*, es decir, como la revelación de la Fuerza prediscursiva (o, si se quiere, el deseo) que determina todo actuar político más acá de cualquier legitimación asignable o postulable.

las formalidades y formulismos, a entrar en los juegos y laberintos del habla filosófica. ¿Sucumbe siempre y necesariamente el proto-empirismo a la exigencia de la filosofía, concebida ella como una exigencia de constitución del discurso? Sería esa exigencia la misma que habíamos identificado como el fundamento tautológico que sería la condición de posibilidad del discurso mismo. Pero tal vez no esté forzado el (proto-)empirismo a admitir el contraste con la filosofía en el terreno que ésta misma define, es decir, el de la construcción del discurso a partir de su legalidad interna; y no por eso tendría que renunciar a la palabra.

Pero ¿no es acaso el discurso como tal posible solamente a partir de condiciones internas? Querría ello decir que, si bien el discurso se arma siempre en una dimensión de apertura, referencial o manifestante, si bien es condición indispensable para que se dé discurso el que *haya lo otro* que el discurso, motivo de su habla, no obstante el que *efectivamente* se dé discurso depende de su posibilidad interna, es decir, de un acto legal y un principio a partir del cual ése recién se instaura. Si así fuera, la exigencia tautológica sería imposible de remontar. Y aun así, ¿no sería pensable algo parecido, no a una dación del discurso, sino a un *discurso de lo dado*, no concebible nunca como totalidad autónoma, donde la palabra, enteramente determinada por la situación y lo concreto, por la oportunidad y la coyuntura, fuese el órgano y más: el lugar de una medición de fuerzas, de una transmisión de fuerzas, y se definiese, por tanto, como eficacia? Modelo de esta palabra, radicalmente indócil a la demanda de la interioridad, sería seguramente el discurso de asamblea; amplia alusión al mismo hace Calicles en el pasaje que comentamos. Desde la suposición de esta indocilidad, que no consistiría en otra cosa que en la indiferencia de este ejercicio de la palabra respecto de su posible confrontación con la fundación filosófica del discurso, sería una falla, un yerro, un accidente, por así decir, la aceptación de la lucha con la filosofía en el terreno del discurso, pues aquí el “discurso de lo dado” debe *justificarse*, frente a este adversario que lo recusa, precisamente, en el discurso y con el discurso. Se configuraría así, por derivación, una definición del empirismo como un discurso del discurso de lo dado, para el cual –y sólo para el cual– estaría sellada la suerte de su derrota ante la filosofía, fundadora del discurso a partir de él mismo y sobre él mismo, administradora suya.

No obstante, ¿no es acaso *necesaria* para el discurso de lo empírico, en su mera llaneza, pero a la vez en cuanto que es un discurso, la confrontación con la filosofía? ¿O se querrá decir que esto sólo ocurre de ese modo allí donde el juego de las fuerzas empíricas está constitutivamente mediado por la instancia del discurs-

so, del *lógos*, lo que se llamaría quizás el contexto de la “cultura occidental”? Una eventual relativización de aquella necesidad no supone, en todo caso, pensarla, y hacerlo es imperativo, porque no es ésta una entre otras, sino que es la necesidad *como tal*, en la medida en que a partir de ella recién vienen a establecerse las relaciones de discurso y fuerza cuya destrucción daría lugar a un *otro* discurso. Enseguida, esa misma relativización pertenece ya al espacio interno de la trama de relaciones que aquella necesidad instaura; en rigor, supone aquello mismo que quiere demostrar. Por último, en la medida en que es posibilitada por la estructura que quisiera poner en cuestión, en cuanto está localizada dentro de ella, debe necesariamente dejar en plena indeterminación ese otro discurso cuya posibilidad –y aun más: cuya eclosión– desea suscitar, pero que sólo puede insinuar –si acaso– por medio de una indicación ciega, que apunta al vano de una exterioridad innombrable. Y no es que lo innombrable y lo exterior sean forzosamente pura vaciedad, sino que lo son justamente para un tren de pensamiento que no acierta a *trabajar*, a *producir* lo exterior y lo innombrable como la condición de posibilidad del propio discurso filosófico.

Es precisamente en esta producción, este trabajo –como trabajo *en* el discurso filosófico, único trabajo posible, desde que no hay un afuera *determinado*, ni tampoco un afuera determinable desde el discurso y como (otro) discurso–, es en ellos, pues, que puede alcanzarse una comprensión ahondada de lo que denominamos empirismo y, sobre todo, del *gesto* que lo constituye. Concibiéndolo desde la oposición entre tautología y heterología que Sócrates fija como base para la discusión con Calicles, el empirismo se definirá, primeramente, como discurso de lo otro, pero en cuanto tal, también necesariamente como el otro discurso, otro respecto del discurso tautológico de la filosofía, otro, siempre otro, respecto de sí mismo, y, en este preciso sentido, como lo otro que el discurso.

La primera condición de este trabajo va implicada en su mismo concepto: el empirismo, e incluso aquello que llamamos oblicua, indirectamente con el término “empirismo”, no puede ser entendido primariamente en una oposición simple y absoluta a la filosofía. Ello quiere decir que el empirismo sólo es posible a partir de la filosofía y como filosofía o, si se quiere formularlo de otra suerte, que el pensamiento que el empirismo expresa sólo adquiere conciencia de sí con la filosofía y que esta conciencia es, por tanto, filosófica. No obstante, el empirismo –o el pensamiento que él expresa– no es sin más filosofía, no es la identidad de la filosofía, sino que se despliega filosóficamente para sostener una resistencia radical contra la filosofía; es, por consiguiente, el momento de la diferencia de la filosofía.

En este momento queda incluido lo que podríamos caracterizar como el gesto básico de todo empirismo, y que consiste en negar la autonomía del pensamiento (llamémosla especulación, si se quiere) a través del pensamiento mismo. La posibilidad constitutiva de este gesto básico se cifra en una *indicación* –que se querría transparente, pero que, al requerir ser indicada a su vez por el discurso y en él, resulta imposible en su pureza–, una ostensión de lo real extradiscursivo –susceptible de ser concitado en la experiencia común, pues éste es su substrato esencial–, una ostensión de aquello de la realidad que es su más primitiva consistencia y que, por ello mismo, se retiene más acá de las palabras sapientes que buscan someterlo a su control.¹⁸ Es en virtud de este gesto que se configura una diferencia interna en el discurso filosófico, que –recién ahora– origina una oposición irrestricta entre empirismo y metafísica, entendida ésta como la afirmación absoluta de la autonomía del pensamiento (y del discurso).¹⁹

Cabe precisar el *tópos* ambiguo del empirismo. Hasta aquí lo determinamos en su momento primario de generación *dentro* del espacio abierto por el discurso filosófico, y luego en un momento secundario de *resistencia interna* a la autonomización de dicho discurso. Caracterizamos esta resistencia interna como un gesto –cuya posibilidad es problemática, puesto que se decide a través del discurso–, un gesto de ostensión de lo extradiscursivo que, en ese mismo alcance, es postulado como lo real. El señalamiento de esta extradiscursividad –bordeado por el empirismo, pero por definición imposible de ser *directamente* producido por éste– debe conjurar la ten-

¹⁸ Las instancias discernibles de este gesto pueden ser descritas con arreglo a la secuencia arriba establecida: el discurso de lo otro / el otro discurso / lo otro que el discurso. El gesto mismo descansa en la posibilidad de *abrir* la otredad que atraviesa todas esas formulaciones, sin supeditarla a una clave discursiva; de ahí la eminencia del motivo de la indicación.

¹⁹ Se plantea aquí una cuestión fundamental: ¿en qué medida esta posibilitación –mirada aquí en dirección al empirismo– es recíproca? Es decir, ¿en qué medida, una vez supuesta la filosofía y la unidad “primordial” de su discurso, no sólo es posible el empirismo (o lo que nombra esta palabra) a partir de la filosofía y en cuanto filosofía, sino que también ésta, y más enfáticamente la metafísica –como la tendencia esencial de ese discurso y ese pensamiento hacia su total autonomía– se hace posible en virtud de oposición con el empirismo, hasta qué punto necesita a éste para poder conformarse? Considérese el reclamo de la metafísica de poder consumarse *como experiencia*, como transparencia de saber –evidencia–, y así como superación del discurso. Considérese, en esa misma línea, lo que toda la tradición del proyecto metafísico ha llamado la intuición: una experiencia completamente privilegiada que, por su universalidad –una cuya envergadura paradójica sólo podría ser disimulada, no abolida–, suspende toda experiencia particular, y de ese modo el sentido mismo de la experiencia en tanto sea ésta concebida intramundamente. Por debajo y por sobre el discurso filosófico, se anuncia el exceso respecto de la palabra, como inmediata y diáfana constancia de lo “real”.

dencia a la autonomización. Pues bien: si esta tendencia es inherente a la constitución de la filosofía como filosofía, la mencionada resistencia, el instante de diferencia interna que el empirismo representa para la filosofía inexorablemente, debe configurarse como una regresión al estadio prefilosófico del pensamiento, es decir, como una suposición de tal anterioridad. Se podría argüir, entonces, que este factor “regresivo” debería ser recogido en un tercer momento de determinación del *tópos* del empirismo. Siguiendo esta idea, cabría presumir que esa regresión ha de cumplirse en un *recuerdo* –en cierto modo fantasmal y encubridor– del pensamiento *antes* de la filosofía: la apelación constante, declarada o implícita, y generalmente más declarada que tácita, al *sentido común* (a la *dóxa*), del cual el empirismo se promulga como la voz o el portavoz, daría cuenta de este acto evocatorio. Pero también sería posible imaginar que el empirismo se armase como el *trabajo* de esa regresión –y no sólo el recuerdo que, por así decir, la resume–, de tal suerte que la resistencia se elaborase *activamente*. Entre estas dos posibilidades podrían tensarse a su vez las dos direcciones esenciales de la ambigüedad básica del empirismo, susceptibles de ser enunciadas políticamente, acaso, como una dirección conservadora y otra revolucionaria.

Calicles –dicho sea para volver a nuestro asunto– sería algo así como el filo, el doble filo de esta ambigüedad.

UNA EXTRAORDINARIA CIRCUNSTANCIA: LA INMEDIATEZ DE LA VERDAD

Irónicamente celebra Sócrates la oportunidad que le brinda Calicles de constatar acaso su alma ha sido excelentemente cultivada. Será Calicles la piedra de toque que permita contrastar y probar si esa alma es de oro genuino. De acordarse (*homologéseien*) una a la otra, no habrá necesidad de ninguna nuevas certificaciones. Expresado en los términos de la discusión: bastará con que Calicles esté de acuerdo en lo que el alma de Sócrates opine para que esto sea inmediatamente (*éde*) la verdad misma (*autà talēthē*).

Hemos observado cómo el esquema de conducción del diálogo socrático –sostenido en acuerdos en torno a designaciones y significados, opiniones y tesis–, como válida vía para la consecución de la verdad, ha entrado desde la irrupción de Calicles en una crisis que, vista rigurosamente, es insanable. La crisis del diálogo, en la medida en que es una crisis de la homología como base de búsqueda en común de la verdad, es una crisis de la *verdad misma*. En el contexto presente, o bien no es posible ningún acuerdo, o bien no hay ningún

acuerdo posible que no corra el riesgo esencial de estribar en meras palabras, a causa de la inversión de las concepciones. No siendo posible –no pudiendo garantizarse– ningún acuerdo, Sócrates debió apelar la comunidad más elemental como principio del diálogo, la de las afecciones; y sobre ésta, al acuerdo más elemental como principio del discurso, el acuerdo consigo mismo. Pero precisamente de la imposibilidad del acuerdo temático de los interlocutores surge una genuina mutación del significado mismo del acuerdo. La homología ya no es aquí camino hacia la verdad y complicidad de su rebusca, sino, de inmediato, “la verdad misma”.

Por supuesto, la mutación está pensada y expresada irónicamente en el texto, pero ello no autorizaría a suponer que a través de lo dicho se dé a entender *simplemente* lo contrario de lo dicho: que Calicles no está capacitado para la indagación dialogal de la verdad. Para que fuese así, *simplemente*, habría que demostrar el carácter local, restringido y limitado de la ironía en el texto, lo que en el caso platónico dista harto de ser factible. Más bien habría que preguntarse cómo está constituida esta ironía, de tal suerte que sea posible dar cuenta, en un mismo movimiento, de las dos posibilidades contrarias: que en la misma incapacidad de Calicles para la búsqueda dialogal de la verdad destella su inaudita pertinencia para el logro *inmediato* de la verdad. En un cierto sentido, el fulgor (con que resplandecería lo justo por naturaleza si se irguiese un gran hombre), ese fulgor es la sustancia misma de aquello que se imprime en la historia de la filosofía con el nombre “Calicles”.²⁰

¿Qué nombra, entonces, este nombre? ¿A qué se debe esta extraordinaria y dichosa (*ásmenon*) circunstancia, este hallazgo? Sócrates enuncia las tres condiciones que reúne Calicles para verificar si un alma vive bien o mal: ciencia (*epistémē*), benevolencia (*eúnoia*) y franqueza (*parrēsía*). Gorgias y Polos comparten con él las dos primeras cualidades, pero se han quedado apocados en cuanto a declarar abiertamente lo que piensan. No así Calicles: aquello que le es peculiar y que decide la mutación del sentido del acuerdo es la fran-

²⁰ Señalemos de paso que entre las cuatro versiones sobre la identidad de Calicles –personaje fingido *ex professo* por Platón para condensar en él el cúmulo de los supuestos del ejercicio político radical (W. Jaeger, A. Croiset, L. Robin, A. J. Festugière, entre otros), personaje histórico encubierto (acaso Calicles, como supone Bergk, Alcibíades, según Apelt, o Critias, en la conjetura de Cappelletti), o un político joven y audaz, cuyas huellas (salvo ésta) han quedado borradas por una temprana muerte (E. R. Dodds), o, en fin, imagen del propio Platón, de lo que éste habría sido sin Sócrates (así A. Koyré, F. Robert)– no se considera ni se toma en cuenta este explícito modelamiento del nombre por la verdad, como algo –una dimensión suya propiamente filosófica– que permanece intocado por las conjeturas historiográficas, literarias o psicológicas.

queza, la libertad y voluntad de hablar. Como sabemos, la *parrēsía* es un concepto cardinal de la retórica clásica y está ligada esencialmente la “libertad de palabra” (*exousía toû légein*) que, como recuerda Sócrates en un pasaje anterior (461 e), es orgullo de Atenas. Aquí ha sido preparada por la insistencia en la osadía como contraparte de la vergüenza. La libertad, voluntad o deseo de hablar consiste en la osadía de decir lo que se piensa sin la inhibición de la vergüenza; pero “decir lo que se piensa” es revelar el pensamiento fundamental de la retórica. Lo que distingue a Calicles de sus predecesores en el diálogo es su osadía para decir ese pensamiento y hablar en conformidad con él. ¿Cuál es ese pensamiento? Es el propio deseo de hablar. La voluntad de hablar conforme a lo que se piensa –a lo que piensa la retórica– viene a constituir la verdad esencial y por fin manifiesta de la retórica. Esta es *parrēsía*, deseo de hablar como habla del deseo (allí donde no subsiste distancia entre deseo y pensamiento). La desvergüenza de Calicles, que ha empezado a desnudar el pensamiento que hay en el fundamento de la retórica, o sea, la desvergüenza como desenmascaramiento de la verdad de la retórica en el incontenible deseo de hablar, es aquello que posibilita la extraordinaria circunstancia.

LA SERIEDAD DE LA VIDA

Ante todo habría que asignar la necesidad del segundo discurso de Calicles (491 e – 492 c) al acorralamiento de que Sócrates viene de hacerlo objeto.²¹ Pero por ello, porque Sócrates ha hostigado a Calicles

²¹ No nos detenemos específicamente en el trámite de este acorralamiento, que desde luego tiene su interés (cf. 448 b – 491 e). Abreviada y marginalmente expuesto, consiste en determinar la comprensión que Calicles tiene del “fuerte”, *kreíttōn*, que es uno de los conceptos cardinales de su teoría de lo justo por naturaleza. Con ese fin, se examinan las relaciones de diferencia o identidad que pueda haber entre *kreíttōn*, *beltōn* (“mejor”) e *iskhyróteron* (término que designa comúnmente el mayor vigor físico). Más precisamente: se busca establecer si “más poderoso” y “mejor” son aplicables a un mismo sujeto, para lo cual se introduce un tercer término, a manera de agente catalizador. Así, las dos preguntas que presiden el análisis son: a) ¿Es el mismo (*tò autón*) aquél que es llamado “más poderoso” y “mejor” (y “más vigoroso”)?; b) ¿Tienen “más poderoso” y “mejor” la misma definición (*ho autòs hóros*), a saber, la de “más vigoroso”? Atender a la cuestión del vigor físico lleva el objetivo de inducir una *cuantificación* de la fuerza, lo que obviamente no está contenido en el planteo de Calicles, pero que ha de impulsarlo a radicalizar su posición, a dar cuenta de ella desde su más profunda pretensión de verdad y consistencia. El punto de vista cuantitativo ofrece, en efecto, el escándalo de que sean precisamente “los más”, en razón de su número superior, los más fuertes, y que su valoración, de que lo justo es tener lo igual y que es más feo cometer injusticia que padecerla, deba reconocerse como la expresión de aquello que por naturaleza es justo. Ello obliga a Calicles a despachar la significa-

con un puntual examen de las razones –o, para ser más exactos, de ciertas razones– que éste esgrimió en su primera intervención, aquella necesidad lleva también la marca de la diferencia que separa a la de ahora de la anterior. Y la diferencia tiene un nombre: es *franqueza*, franqueza mayor o total, soltura de lengua, desvergüenza. Es el nombre de la retórica misma: *parrēsía*; se desenfunda la retórica completamente, acaba por desnudarse entera en su brote de poder y prepotencia. El motivo específico que desata esa lengua es la definición del prudente y sabio (*phrónimos*, *sophrón*) como aquel que se gobierna a sí mismo, es decir, que tiene señorío sobre sus deseos y pasiones. Soltura de lengua es responder a esta provocación con la exhibición abierta de la vida licenciosa e intemperante, asumida como la vida recta y correcta, verdadera (*orthôs biosómenon*); dicho de otro modo, con la declaración de lo que, vacilantemente, se denomina el “inmoralismo” o “amoralismo” de Calicles. (Superficiales, esas rúbricas).

La principal diferencia manifiesta entre ambos discursos consiste, pues, en que Calicles, haciéndose de las consecuencias que del primero se desprenden, procede aquí a desplegar su ideal de vida, mas no ya al modo de la protesta y la denuncia del primero y, en cierta medida, de la promesa y la utopía del advenimiento del fuerte, sino como la tendencia inmanente y subyacente a toda vida, como el núcleo mismo de la vitalidad de lo viviente. (De paso, se advertirá

ción de “más vigoroso” (en el sentido de la mayor cantidad de fuerza), y a levantar como criterio de la fuerza una *cualidad*, y precisamente una cualidad *ánimica*: la juiciosidad, la astucia, la inteligencia. Más fuerte es el que tiene mejor juicio (*phronimóteros*), mas no en cada una de las artes, sino en las cosas de la ciudad: la fuerza –y, con ella, el derecho a tener más– la decide el mejor juicio *político* y, además (añade Calicles), la mayor valentía (*andreía*), debido a que ésta capacita al fuerte para ejecutar lo que ha pensado sin dejarse dominar por debilidad alguna. Se podría esperar en este punto un análisis socrático del “ser valiente”. Pero no ocurre así en el texto. Calicles no cesa de agregar nuevas determinaciones a sus nociones iniciales, de suerte que en lugar de suministrarles precisión, tiende más bien a desdibujarlas. Por eso, se hace indispensable volver sobre la noción misma de *kreítton* de que se había partido. Un rasgo suyo se destaca. Además de dar título a tener más, *kreítton* justifica el gobernar (*árkhein*), como mandar y dominar. Esto, de hecho, está en la línea directa del sentido esencialmente político que atribuye Calicles a la fuerza. ¿Implica ese sentido sólo gobernar a los demás, o (también y ante todo) gobernarse a sí mismo (*autòn heautoù*)? Pero gobernarse a sí quiere decir ser moderado (*sophrón*) y, en esa medida, tener mando en sí sobre los propios deseos y placeres. Con esto se nos devuelve al tema de la mismidad, articulado ahora, ni más ni menos, como una cierta definición del hombre, que lo construye en conformidad con un orden jerárquico interno. El “sí mismo” del hombre está constituido aquí –como en esbozo de una psicología que textos ulteriores (sobre todo la *República*) elaborarán cuidadosamente– por la razón y por el deseo y los placeres, correspondiéndole a la primera el gobierno, y por tanto lo *kreítton*, y por tanto la determinación misma de lo humano. Para Calicles, sin embargo, los “sabios” de esta índole, que dejan a su razón controlar sus deseos, resultan en verdad ser unos “necios” (*elithious*).

cómo aquí se invierte el orden expositivo de naturaleza y ley: mientras el primer discurso, con todo su fervor por la fuerza de la naturaleza (y la naturaleza de la fuerza), daba cuenta de ésta sólo *a través* de la crítica de la ley, éste explica a la ley a partir de un saber que no puede ser derivado de la naturaleza).

En mira a esa diferencia es que Calicles alude aquí a los débiles, con tono de maestro de la sospecha. Los débiles no se distinguen de los fuertes por el puro impulso del deseo como deseo, por el inevitable ser deseantes, sino por su impotencia para dar libre curso al deseo. De ello que se avergüenzan y así valoran, menesterosos, su contrario, para instigar –inducir– en los fuertes esa propia vergüenza que es la debilidad misma y la sujeción a la ley –de la debilidad–.

De esta suerte, el “ideal de vida” de Calicles no es ya, en buenas cuentas, un ideal. No es un deber asintótico que ejerce su eficacia mandante o fascinante sobre la existencia fáctica de manera negativa, a partir de su condición irrealizable por principio, a modo de una instancia tribunalicia trascendente desde la cual la existencia y los distintos tipos de la misma pueden ser valorados y discernidos. Sino que es el grado más extremo, el grado pleno en que cabe hacerse cargo, consecuentemente y desde dentro, de lo que la vida realmente (empíricamente) es.

La lucha tendrá que entablarse en torno a este punto, eso ya debe haberse evidenciado: la verdad que Calicles reclama para su discurso depende de que la vida pueda ser afirmada en su plenitud desde la vida, desde su empiria, que la empiria se muestre como la realidad, sin más, sin recurso a lugar alguno que hubiese fuera de ella.

Pero antes de enfilarse el examen hacia esa cruz, conviene quizá repasar una cosa todavía. Hemos hablado de la diferencia entre los dos discursos; no señalamos en qué medida dicen lo mismo. Esencialmente, la concepción calicleana se funda en una noción o, dicho más exactamente, en una experiencia de naturaleza, que, como ya se vio en el primer discurso, es determinada como vida, poder y diferencia; la franqueza mayor del segundo discurso proviene particularmente del modo como se concibe la inteligencia, el buen juicio, la *phrónēsis*. Está clara la relación inversa de las tesis de Sócrates y Calicles: mientras aquél define la *phrónēsis* como gobierno sobre los deseos y los placeres en sí mismo, y con ello prepara la decisiva noción de la prudencia como represión y castigo, para Calicles la *phrónēsis* es el elemento, el poder que permite percibir cómo hacer viable el deseo y la pasión en la coyuntura; en esa medida, se subordina a éstos como medio auxiliar (*epikouría*), como instrumento. Ello implica, en el fondo, una duplicación del propio concepto de

phrónēsis, si ha de admitirse que la primera condición de la inteligencia es la liberación total –acrecentamiento y plenitud– del deseo y las pasiones. Dicho de otro modo: ser inteligente, *originariamente*, es no reprimir los deseos y pasiones, porque se tiene el poder y valor para satisfacerlos. En consecuencia, el deseo es *ya* inteligencia o, para recuperar el giro fundamental del primer discurso, pensar es desear, puesto que el pensar no es sino la expresión inmediata de la naturaleza en su primer brote instintivo. Confrontado con este sentido, el concepto usual de *phrónēsis* como prudencia y providencia es sólo una manifestación segunda, derivada y subordinada de la inteligencia, y una tal que sólo es inteligencia en propiedad a condición de que sirva instrumentalmente a la primera. Por el contrario, su sobrevaloración, su conversión en norma y en ley (que los débiles llevan a cabo) dependen de una esencial incapacidad de desear plenamente.²²

Volvamos ahora al punto determinante en que nos habíamos detenido. El segundo discurso de Calicles es más decisivo que el primero en otro sentido. Lo es por su franqueza total, la determinación abierta del recto vivir (*tòn orthôs biosómenon*) como liberación total (o sea, no-represión) de las pasiones (*epithymíai*), que constituye lo justo según la naturaleza. Decisiva es aquí la apelación al *recto* vivir –rectitud en la cual consiste la felicidad–, en que confluyen todas las tendencias contenidas en el primer discurso, y sobre todo la que atañe a lo que aquí mismo es evocado como lo bello y justo según la naturaleza. La “rectitud” –y esto quiere decir, esencialmente, la *verdad*– del vivir define toda la concepción calicleana como algo definitivamente distinto de una descripción ‘realista’, de una aceptación de la realidad como lo impuesto, de hecho y meramente; casi pareciera oponerse ella a una realidad comprendida de esta suerte como lo haría un ideal. Casi, de no ser porque ella misma supone una noción compleja de la realidad, de acuerdo a la cual el principio de lo real –de lo que se da por tal– es su experiencia. Los conceptos de “naturaleza” y de “ley de naturaleza” expresan con vigor este aspecto y también, por ello mismo, el decidido inmanentismo moral del así llamado “amoralismo” de Calicles. La concepción de Calicles no es un “ideal” porque se defina en contraposición con la “realidad” –como lo “irreal”–, sino porque es propuesta como la plenitud de lo real: *lo real de lo real es la vida no reprimida del deseo*.

²² Conviene tal vez insistir en el punto: Calicles *no* ofrece –como se acostumbra a creer– una versión burdamente instrumental de la inteligencia o razón, sino que apunta a una experiencia originaria, en la cual aquélla no se diferencia del deseo, sino que es, propiamente dicho, su desnudez, su estado de pleno des-encubrimiento, su verdad.

En este mismo sentido de la plenitud, a la concepción calicleana le es consustancial la verdad –principio en cuyo nombre irrumpió Calicles en la discusión–, y también un cierto deber-ser en cuanto *nobleza* del ser de la vida, según éste se expresa en la naturaleza excesiva del fuerte. Es la verdad y el deber-ser de la vida lo que Calicles tiene esencialmente en vista cuando sale al paso de Sócrates. Verdad y deber-ser que él piensa desde el fundamento de la retórica y que, en cuanto tales, ve amenazados de disolución y escarnio a través de la inversión que opera el discurso socrático. Y la inquietud inicial que lo mueve a intervenir, de saber si Sócrates habla en broma o en serio, marca precisamente su propio tono de seriedad. Si Calicles irrumpie, si el discurso de Sócrates no le resulta indiferente o sencillamente despreciable, es porque “toma la vida en serio”. Justamente por eso busca determinar si el discurso socrático responde o no a ese mismo espíritu de radical seriedad.

Con esto se alcanza el meollo mismo del combate: un lugar extrañamente quieto, el instante inopinado de una detención absoluta, el límite y confín a que permanece abocada la noble declamatoria calicleana del deseo, su linde con el discurso socrático, y, como tal linde, a la vez el minuto de la máxima vecindad entre ambos en que se ven remitidos uno al otro, pero asimismo el punto a partir del cual se apartan bruscamente.

En efecto, el tomar la vida en serio, la seriedad misma de la vida, su verdad y plenitud, el “ideal” del recto vivir, suponen pensar la vida desde un punto trans-empírico, desde el límite absoluto de la vida, su más-allá: desde la muerte. Si el total desenfreno de los deseos y pasiones es postulado como la excelencia de la vida, si la propia vida es afirmada en cuanto tal y originariamente como plenitud de vida, es porque se *sabe* que ésta es la (única) vida. Pero tal saber sólo es posible desde el saber de una total borradura de (esta) vida, y semejante saber, último e inicial a un tiempo, es la condición para afirmar la plenitud de aquélla. *El saber de la vida se funda en el saber de la muerte.*

Yo diría que éste es el ápice o, si se quiere, el fondo final de la confrontación: se acusa en él la extraordinaria incidencia de la postura socrático-platónica, que dispone, con su triunfo²³ sobre el radical empirismo heterológico y político de Calicles, la erección y dominio de la metafísica.

¿Cuál es, desde este punto de vista, el gesto fundamental de Sócrates en el diálogo? Fue prefigurado ya cuando se estableció

²³ Que uno quisiera decir transitorio, pero al mismo tiempo reconociendo que esa transitoriedad configura una historia.

como condición de posibilidad de la confrontación de los discursos incompatibles la procedencia desde el mismo *páthos* —que es (ahora lo vemos nítidamente, si antes no) el de la verdad—, la necesidad de congruencia entre lo que se dice y lo que se piensa (a partir del *páthos*). Fue señalado luego por las mediaciones lógicas y argumentales, únicas bajo las cuales se aborda el discurso calicleano; y todavía será subrayado por la remisión al mito que permite establecer un terreno para la final demolición de la postura de Calicles. Este multiplicado gesto fundamental no consiste en otra cosa que en la determinación del supuesto, uno y mismo, que hace posibles a ambos discursos enfrentados: y ya se advierte cómo la enunciación inicial del compartido *páthos* a título de condición general de ambos discursos se consuma, ahora, en la indicación de la muerte como esa condición, como el sentido esencial de esa condición.²⁴

Una vez establecida esa condición una y misma, ya sólo *uno* de los discursos contrapuestos podrá sostenerse como verdadero. Entonces, el gesto socrático-platónico estribará en mostrar a Calicles: 1) que ambos, Sócrates y Calicles, piensan la vida desde el punto trans-empírico de la muerte; y 2) que esta condición, asumida en el discurso, impone un solo discurso como verdadero, excluyendo de la verdad al otro. El asunto dependerá, pues, de la decisión de cada discurso de asumir *temáticamente* la condición que lo hace posible. Pero si es la muerte esa condición, jamás podrá afirmarse simplemente —como hace Calicles— una plenitud de la vida en el placer, puesto que la plenitud del placer sólo habrá sido pensable (y acaso, también, sólo posible el placer mismo) desde la dimensión de la muerte como dolor trans-empírico.

Esta asunción de la condición de posibilidad del discurso por el discurso mismo —forma general de la filosofía— es lo que constituirá

²⁴ Esto debería obligarnos a una relectura de todo el tema de la pasión y el padecimiento, en el entendido de que llevan la impronta de la muerte. Sobre todo habría que atender a la imprescindible conexión de ésta con aquella pasión que es el efecto esencial de la actividad dialógica de Sócrates en sus interlocutores, aquí, a saber, la vergüenza. Una tal atención exigiría revisar extensamente todos los textos en que se describe la potencia desconcertante de la inquisición socrática y de la propia presencia y figura de Sócrates. En la *Apología*, se compara a sí mismo con un tábano que hostigara al caballo ateniense. El modo de este hostigamiento es explicado en el *Menón* con la imagen del pez-torpedo, que paraliza a sus víctimas. Sería, pues, la parálisis el efecto esencial y primario de la potencia socrática: parálisis que la metodología y epistemología imputables a Platón definen formalmente como el momento cardinal de la aporía, es decir, de la interrupción del movimiento de las opiniones. Es, entonces, la aporía que opera de distintas formas, siendo distintas las pasiones en que se concreta: aquí, la vergüenza. Pero ¿cuál sería la relación esencial entre la vergüenza y la muerte? ¿Acaso la piedra (*lithos*) figura ese nexos, de tal manera que lo parálitico que es propio de la vergüenza sería la petrificación?

el cumplimiento del requisito esencial de mismidad (coherencia) del discurso, que ya fue anunciado en el ideal del discurso tautólogo y será representado más tarde por la imagen de la cadena de razones férreas y adamantinas.²⁵

El saber de la vida sólo habrá sido posible a partir del saber de la muerte, es decir, la muerte habrá sido la condición que hace posible al saber mismo y su verdad. La muerte es la institutriz, la nodriza de la verdad.

²⁵ En cierta medida podría decirse que aquí asistimos a la génesis del principio de no-contradicción, mas no como última –o primera– evidencia *dada*, sino como evidencia *propuesta*. En la confrontación entre dos discursos contrapuestos, que defienden lo contrario acerca de una misma cosa, verdadero será aquel que pueda mantener su plena coherencia. Y coherencia plena significa que el discurso se constituye como tal a partir del pensamiento de aquello que lo posibilita como su condición interna. En este sentido, el principio de no-contradicción no es un principio meramente formal; su contenido es: autofundación del pensamiento.