



(serie tesis)

Foucault y *kairós*

Los tiempos discontinuos de la acción política

Senda Sferco

Foucault y *kairós*
Los tiempos discontinuos de la acción política

Senda Sferco



(serie tesis)

Universidad Nacional de Quilmes

Rector

Mario Lozano

Vicerrector

Alejandro Villar

Departamento de Ciencias Sociales

Director

Jorge Flores

Vicedirectora

Nancy Calvo

Coordinador de Gestión Académica

Néstor Daniel González

Unidad de Publicaciones para la Comunicación Social de la Ciencia

Coordinadora

Adriana Imperatore

Integrantes del Comité Editorial

Patricia Berrotarán

Alejandro Blanco

Cora Gornitzky

Editoras

Brenda Rubinstein

Josefina López Mac Kenzie

Diseño gráfico

Ana Cuenya

Julia Gouffier

Foucault y *kairós*

Los tiempos discontinuos de la acción política

Senda Sferco



Sferco, Senda

Foucault y Kairós : los tiempos discontinuos de la acción política . - 1a ed. -
Bernal : Universidad Nacional de Quilmes, 2015.
E-Book.

ISBN 978-987-558-352-8

1. Filosofía Política. I. Título
CDD 320.1

Fecha de catalogación: 27/03/2015

Departamento de Ciencias Sociales
Unidad de Publicaciones para la Comunicación Social de la Ciencia
Serie Tesis

*sociales.unq.edu.ar/publicaciones
sociales_publicaciones@unq.edu.ar*





-  Esta edición se realiza bajo licencia de uso creativo compartido o Creative Commons. Está permitida la copia, distribución, exhibición y utilización de la obra bajo las siguientes condiciones:
-  **Atribución:** se debe mencionar la fuente (título de la obra, autor, editor, año).
-  **No comercial:** no se permite la utilización de esta obra con fines comerciales.
-  **Mantener estas condiciones para obras derivadas:** sólo está autorizado el uso parcial o alterado de esta obra para la creación de obras derivadas siempre que estas condiciones de licencia se mantengan en la obra resultante.

Imagen de portada: personificación de Kairós esculpida por Lisipo para Alejandro en Pella, Siglo IV A.C.

PREFACIO

El momento oportuno inaprehensible

Stéphane Douailler.....9

PALABRAS PRELIMINARES.....17

INTRODUCCIÓN

¿Por qué una genealogía?.....19

En el lenguaje del mito: Aion, Kronos y *Kairós*.....26

Kairós en clave foucaultiana.....32

PRIMERA PARTE

Introducción a la primera parte.....37

Los juegos de *kairós* en el mundo antiguo.

Una etimología indefectiblemente opaca.....40

Kairós en el sin tiempo del mito.....43

La “palabra-eficaz” de las flechas emplumadas del poeta.....46

Los trabajos y los días: kairós moderando a Eris y al Viejo del Mar.....60

“Conoce el *kairós*”74

El punto *mesón* de *kairós*: de la lógica del “corte” a la “decisión”77

Buscando una *Alétheia* sin ambigüedad.....89

La unificación de la <i>Techné</i>	91
El concepto de <i>physis</i>	93
El “arte médico”.....	96
La salud como <i>symmetria</i>	98
La imposibilidad de la <i>akribeia</i>	100
<i>Physis</i> : la formulación de un abordaje relacional.....	102
<i>Kairós</i> en el arte médico.....	105
<i>Kairós. Metrón. Equilibrio</i>	108
<i>Krisis</i> , la clave temporal de <i>kairós</i>	115
El número virginal de <i>kairós</i>	119
<i>Kairós</i> desafiando la estabilidad del <i>logos</i>	127
Extranjería del <i>logos</i> sofístico.....	127
“Un hecho de historia, <i>efecto</i> de estructura”.....	135
El <i>Elogio de Helena</i> de Gorgias, <i>pharmakon</i> o el doble poder del discurso.....	143
<i>Eikos y kairós</i> . Herramientas del “hacer” sofístico.....	150
Oralidad vs. escritura, dos movibilidades de <i>kairós</i>	155
Isócrates, la escritura en la continuidad de la <i>paideia</i>	156
Alcidamante y el juego de improvisar.....	163
Palamedes o la confesión de la “arbitrariedad” del juicio.....	170
<i>Kairós</i> , momento de apertura de posibles.....	173
<i>Kairós</i> en la misión de una recta filosofía	176
Muerte de Sócrates, apología de un <i>desencuentro</i> entre ley y justicia....	178
Sócrates y el diálogo como modo de la palabra filosófica.....	184
El <i>diagesthai</i> contra los sofistas (¿pensar o hablar?).....	186
¿Qué es? o el modo de cuestionar.....	192

Dialéctica o la forma del pensamiento cuando piensa.....	194
El alma o la interiorización de un amor al saber.....	199
<i>Psicagogía</i> y <i>kairós</i> dialéctico.....	208
La necesidad de una “justa medida” de lo político.....	217
Tejer la conducción política.....	228
¿Cuándo decir y qué hacer con toda esta verdad?.....	239
El coraje de ser paradójal.....	239

SEGUNDA PARTE

Introducción a la segunda parte.....	243
Una genealogía de las prácticas de subjetivación.....	246
Ética de una dupla en tensión. <i>Epiméleia heautou–Gnôthi seautón</i>	263
Una kaironomía de la propia vida.....	271
Sócrates y el aguijón de la inquietud filosófica.....	276
El descuido político de Alcibíades.....	279
Poder de un esfuerzo sostenido en el tiempo: <i>askesis</i> y <i>meleté</i>	286
El trabajo espiritual como modo de acceso a la verdad.....	290
Kairós gobernando a los otros.....	301
El hablar franco de la <i>parresía</i>	301
<i>Athuroglossós</i> vs. <i>Parresiastes</i> , o las insalvables encrucijadas en las que se conforma la palabra filosófica.....	305
Misión pedagógica de la <i>parresía</i>	311
Amistad, confianza y generosidad para una verdad como condición de autonomía.....	314
El tejido incomponible del gobierno de los otros.....	319

Equipamiento para asumir el “riesgo” del gobierno de los otros.....	322
<i>Kairós y parresía</i>	327
La irrupción de <i>Kairós</i> en la escena pública	334
Los cínicos o el coraje de la verdad.....	334
Un archivo de perros.....	336
El filósofo militante.....	340
La vida como escándalo de la verdad.....	346
Revalúa tu moneda.....	349
El propio cuerpo como teatro visible de la verdad.....	353
Vida otra o la verdad como alteridad.....	357
“Nos faltan amigos y nos faltan oportunidades”	362
EPÍLOGO	
Políticas de <i>kairós</i>	365
BIBLIOGRAFÍA GENERAL	371
AGRADECIMIENTOS	387

El momento oportuno inaprehensible

Es muy vieja la idea que sugiere que en el momento en que mi pensamiento aprehende el tiempo éste se escapa. Esta es también una idea saludable. Los pensamientos más interesantes parecen ser, precisamente, aquellos que buscan habitar la temporalidad, ejercitando el poder de escapar a la variedad de momentos con los que buscamos pensar el tiempo. Si comprobásemos este hecho, podríamos decir entonces que una palabra proveniente del griego, como *kairós*, debería referirse al menos a tres cosas. Tendríamos que adentrarnos en la historia de una noción que ha atravesado varios siglos y una gran diversidad de experiencias. En la mayoría de los casos su presencia señala la aprehensión de una temporalidad, agudizada pero al mismo tiempo profunda. De manera general, esta noción da testimonio de la fecundidad de una postura pensante, curiosa de todas las formas desapercibidas y desviantes del tiempo, así como de las aporías que se dejan concebir bajo su nombre. *Kairós* es la palabra a la cual se anuda el libro de Senda Sferco. Su desafío último es semejante al de un hipotético libro que, en lengua alemana, se habría denominado *Sein und Kairós*. No obstante, este libro en un mismo movimiento se inscribe en una perspectiva que cree bastante poco en las posibilidades de escribir hoy una obra de esta naturaleza; o al menos, de hacerlo en esta forma. El libro dialoga con las figuras de la obra de Michel Foucault que reivindicaban el hacer

de una “ontología del presente”. Nada impediría entender a esta obra como una traducción posible y practicable de *Sein und Kairós*.

Gilles Deleuze llama a Michel Foucault un “nuevo archiverista” (1970), un “nuevo cartógrafo” (1975), un “historiador del presente” (1988). Es difícil poner en tela de juicio que hacer con un estilo propio un trabajo de historiador es la ambición que ha sostenido los proyectos sucesivos de Michel Foucault. La palabra “historia” insiste en *Historia de la locura en la época clásica*, *Historia de la sexualidad* e *Historia de los sistemas de pensamiento*, y se trasluce en *El nacimiento de la clínica*, en *La arqueología del saber* o, por ejemplo, en *La vida de los hombres infames*. Foucault fue un verdadero historiador de nuestro tiempo. Los historiadores de profesión cuestionan este hecho y han creado, al filo de las sucesivas publicaciones, un género fantástico compuesto de refutaciones históricas de los trabajos de Foucault. Sin embargo, no hacen más que confirmar el sesgo que la obra explícitamente aceptaba al comprenderse como una historia del presente. Así, no hacen sino proponer alternativas al modo foucaultiano de relacionar “verticalmente” el presente con la historia. Ahora bien, es precisamente sobre este asunto que versa la reflexión de Senda Sferco: un asunto donde Foucault parece volverse doblemente inaprehensible.

En relación con las obras que generalmente hacen historia, el modo foucaultiano de trabajar el presente en el seno del gesto histórico marca, para comenzar, dos distancias simétricas. Por un lado, desborda el fetiche ordinario de toda “ciencia” que pretenda medir el presente a la vez que hacerlo ocurrir según la lógica de la misma medida. El presente que va actualizando la obra de Foucault no puede ser equivalente al presente contenido en un “estado del arte” o en un “estado del arte modificado”. Y es en el recurso específico a las

informaciones de los archivos donde la obra de Foucault manifiesta este rechazo intransigente. A través de los archivos, él objetó constantemente que no se posicionaba allí donde creíamos poder asir su trabajo; por el contrario, él nos proponía reconocer bajo qué a priori discursivos e históricos la aprehensión de la historia era efectuada. Si se quiere, puede hasta decirse que ha hecho una suerte de uso “trascendental” de los datos del archivo. Por el otro lado, Foucault también se mantuvo a distancia de las dos inflexiones tradicionales y complementarias por medio de las cuales los historiadores hacen escapar el relato histórico a su determinación estrictamente sabia: la insistencia en un origen y la insistencia en un futuro; ambas, como depositarias de un posible sentido especulativo. En Foucault el sentido es imputado enteramente al presente. Sin embargo, a diferencia del sentido originario y del sentido futuro, que se dejan perfilar sobre alguna línea del tiempo, el sentido imputable al presente, con el cual el sujeto está inextricablemente comprometido, no deviene accesible sino en virtud del rodeo habilitado por alguna torsión del presente sobre sí mismo. Los efectos de sentido de la obra de Foucault, debido a su naturaleza o a su localización, se vuelven aquí inaprehensibles.

En esta instancia se presenta una tentación. La de dar lugar a una meditación fundamental sobre lo inasible, a diversas variaciones sobre la finitud, a elementos de una filosofía primera. Y es en este momento cuando el libro de Senda Sferco despliega su profunda virtud. El trabajo se aboca completamente a curar las tentaciones asociadas a lo inasible a través del mecanismo del momento oportuno, del *kairós*. Lejos de ser una noción a la que habría que dotar de una consistencia metafísica mayor para poder comprometerse con ella en los juegos y en las disputas con *cronos* y *aión*, *kairós* revela bajo

su significación de momento oportuno una pluralidad de usos, de ambigüedades, de incertidumbres, que dibujan una historicidad perforada por su pregunta, en estrecha relación con estratos prácticos e históricos heterogéneos. Senda Sferco les restituye pacientemente su acaecer sin simplificar nunca el laberinto, en donde circulan desde los momentos míticos y filosóficos de la Grecia antigua hasta los modernos y los contemporáneos. La fuerza de esta rememoración, tanto antropológica como conceptual, es que invita a prestar atención a una aventura reciente y específica del trabajo de Michel Foucault. Michel Foucault ha mencionado escasamente a *kairós* en sus obras, en sus artículos, en sus clases. Es preciso remitirse al trabajo que emprende entre 1970 y 1984 para encontrar su mención y reflexión en relación con las prácticas de la hermenéutica del sujeto, del gobierno de sí y de los otros y de la *parresía*. En los márgenes de esas nociones clave, las funciones que aquí acomete *kairós* generalmente no han llamado la atención; y Senda Sferco es, en este sentido, una de las primeras en dar cuenta de ello. Sus análisis alumbran directamente la investidura política de su convocación. Hiato, bifurcación, ruptura, el *kairós* entra en la fila de las configuraciones exploradas por Michel Foucault para develar olvidados artes de hacer y procesos insospechados de transformación de las existencias y de las historias. Y este trabajo se realiza por vías que van actualizando en las existencias y en las historias libertades y verdades. También Senda Sferco se autoriza a volcar una mirada de conjunto. Está plenamente justificada a hacerlo si admitimos, a través de una hipótesis de importancia estratégica para la recepción de la obra foucaultiana, que ésta no permite construir un punto de vista que la despliegue en su conjunto; no hay ni candado ni llave ni secreto que lleve hacia

tal punto. El conjunto podría reconocerse –diríamos– si *kairós* fuese precisamente una expresión para enunciar esto. *Kairós*, en su comprensión más común, dice de la fugacidad de los conceptos, de la juventud eterna de los desafíos, de los juegos a las escondidas con la promesa y con la espera. Es el pícaro placer de los derrocamientos; es el gesto de asir en el vuelo de un acontecimiento, o un signo, todo el repertorio no enunciable de reglas de producción, de composición y de transmisión de una obra que ha sostenido con la mayor firmeza posible su *incompletitud*. *Kairós* dice de un “momento oportuno” que va recibiendo todo el tenor de sus apariciones y de sus caracterizaciones sobre zonas de historias positivas, múltiples, documentadas larga y pacientemente. Y este decir acontece en los tres niveles trabajados por la autora: en la historia de la noción, en los exámenes y usos del último Foucault, y en la clave de lectura del estilo de su obra. Habitado por una tensión indisolublemente teórica y política, siempre al borde de una invitación a hacer, a poner en obra la potencia disruptiva que se espera de *kairós*, el libro invita al recorrido de una serie de “mesetas” donde la tradición ha ido depositando las figuras de *kairós*. Al mismo tiempo se levanta contra la curiosidad misma que lo animaría a develar en un solo sitio todos los rostros de *kairós*, todos sus usos, todas sus contradicciones, todos sus azares. A contrapelo del deseo, al mismo tiempo violento y perceptible de poner en acción los poderes anhelados de un *kairós* con giros y apariciones múltiples, la autora opta por la paciencia. Retrasa los vuelos y las improvisaciones. El libro se aplica a sí mismo la lección del momento oportuno. Nietzsche en su tiempo había abordado el mundo de la Grecia antigua con humildad, gravedad, filología. Desde esta condición supo incendiar los conceptos antiguos así como

traer el fuego a nuestro tiempo. La lección –tal como Senda Sferco lo demuestra a propósito del modo de pensar de Michel Foucault y por ende, de lo que ella supo captar de nuestros propios poderes de pensamiento– permanece intacta.

Stéphane Douailler

Université Paris 8. Laboratoire d'études et
de recherches sur les logiques contemporaines
de la philosophie (LLCP EA 4008)¹

¹La traducción al español es nuestra.

“El tiempo es un niño que se divierte,
que juega con los dados:
de un niño es el reino”.

Heráclito, Fragmento 52

| PALABRAS PRELIMINARES |

Las lógicas de producción de las sociedades occidentales contemporáneas han ido borroneando progresivamente cualquier vivencia del tiempo que no se asimile a sus ideales de eficacia y de rendimiento. Al igual que los movimientos mecánicos de un reloj, las máquinas tecnológicas hoy miden, anticipan y marcan el ritmo que regula no sólo la rueda del engranaje productivo de la economía capitalista moderna, sino el conjunto de nuestros modos de vivir, de pensar, de actuar y de sentir. Las posibilidades de nuestra experiencia quedan así amalgamadas a una misma lógica: al igual que lo pauta con el on/off el botón de encendido de una máquina cualquiera, las prácticas de los sujetos se cuantifican y evalúan en los términos de sus resultados y, siendo el “éxito” o el “fracaso” las únicas modalidades de supervivencia aparentemente viables, se demanda al conocimiento la garantía y la previsión que la continuidad de este movimiento solicita.

Los ordenamientos discursivos, a la vez, consolidan la diversidad *no diversa* de un mundo que ha adoptado los mismos parámetros de medida para todos sus espacios. El discurso de la técnica, de la producción, del disciplinamiento y de los consumos de modos de vida asume hoy una misma temporalidad. El devenir se ha reducido al tiempo de un “trayecto”: así, se esgrime siempre rastreable, secuenciable, evaluable, transmisible, en definitiva, identificable a través de los índices que marca su productividad. “Anterior/posterior”, “causa/efecto”, “pre/post” han sido las actualizaciones sucesivas del juego bipolar e inerte de sus regulaciones.

En esta dinámica, la experiencia de la temporalidad supone la visibilidad de un espacio en el cual, o bien se despliega como programa, o bien queda disuelta en un instante que perece sin dejar marca. El tiempo pareciera no poder pensarse –ni por lo tanto, vivirse– por fuera de los términos imperativos de una bipolaridad objetivable, desconociendo todo otro movimiento. Sin embargo, este *tiempo otro existe y ocurre* a nivel de la vida, afirmando, insistentemente y en un modo inasible para la mirada que hasta aquí referimos, que se puede producir *difiriendo*.

La cuestión entonces reside en cómo nominar, en cómo tornar legible la producción de este acontecer. Para ello parece oportuno situarnos en el borde de esta visibilidad empeñada en estabilizar lo actual y rastrear, en la procedencia divergente de las líneas que conforman su perspectiva, las huellas de otros modos de la temporalidad. Posiblemente, repasar estas marcas implique dar con algunas figuras que habitan más la paradoja que el relato continuo, el momento azaroso más que la línea. Probablemente también afloren interrogantes que conmuevan los ordenamientos de las prácticas instituidas y potencien la oportunidad política de una relación inventiva. Este es el trabajo en tiempo presente de una escritura, de un pensamiento, de un acto, de una “resistencia” que no se quiere *extensiva* (no busca expandirse, ni acumularse, ni evolucionar en la historia) sino “*intensiva*”: en cada acto reitera la fuerza actual e inactual de una práctica de “hacer tiempo” que le permite persistir como diferencia.

| INTRODUCCIÓN |

¿Por qué una genealogía?

“...la historia aprende a reírse de las solemnidades del origen...”²

¿Cuáles han sido los modos de tematizar el tiempo, de leer la historia, producidos por nuestras tradiciones de pensamiento? ¿A qué tiempos otorgan visibilidad nuestras producciones categoriales? ¿Cómo dar legibilidad, en medio de los monumentales diagramas unificantes de una temporalidad de la historia, a la necesidad de “hacer tiempo” para pensar la singularidad de aquello que acontece como diferencia?

El filósofo francés Michel Foucault ha procurado desnaturalizar aquellas figuras que la pretensión de continuidad del proyecto de una historia racional ha vuelto obvias para nuestro presente. Haciendo eco de los escritos nietzscheanos, nos advierte acerca de los riesgos de nuestra habitual remisión al “origen” como fundamento de un orden necesario, de una condición de verdad que trasciende la contingencia histórica. Desconfiemos de la verdad, dice, ya que no es otra que esa “...especie de error que tiene para sí misma el poder de no poder ser refutada sin duda porque el largo conocimiento de la historia la ha hecho inalterable” (1980, p.11).

²Michel Foucault. *Microfísica del poder*. La piqueta, Barcelona, 1980, pág. 10.

Erigiéndose contra una mirada conforme a la superficie de una historia sin relieves (o sin relieves que tengan la fuerza para realizar los saltos necesarios para producir su cambio), Foucault subraya la importancia de recuperar las “rupturas” en la historia: hay que atravesar los términos de una historia que se ha pretendido *constante* abriendo espacio y tiempo para su singularidad. El recorrido *efectivo* del tiempo de la historia nos muestra que sus “alcances” han sido siempre resultado de estrategias, de una contingencia de juegos de poder, de un “azar de la lucha” que occidente ha querido acallar con sus diagramas unificantes. Frente a ello, tal como veremos, las relaciones consideradas en el trabajo arqueológico y en la genealogía, las nociones de acontecimiento, de archivo, de presente, de actualidad, la figura del momento oportuno para el hablar franco de la *parresía*, implican el gesto de un *posible diferir* de las lógicas instaladas como verdaderas, un diferir de la *temporalidad* en la que se asienta la naturalización de lo que aparece a nuestros ojos como evidente y necesario.

La historia como tiempo y espacio de continuidades es discutida aquí no porque no puedan hallarse relaciones causales entre algunos eventos o direccionalidades globales en la experiencia de la humanidad sino porque los efectos de esta lectura recaen en el presente instalando una política de posibilidades y de limitaciones que ya no admite afuera alguno. Es preciso entonces interrogar esta fuerza del origen atendiendo a las figuras que lo encarnan. El sistema de pensamiento que ha constituido discursos de “lo continuo” –una “memoria” de lo continuo– presupone y satisface a una conciencia presuntamente capaz de reunir todo devenir y toda práctica con la *ilusión* (racional) de que todo aquello que se le ha escapado podrá serle restablecido. Esto es, un sujeto que ha crecido con la certeza de que el tiempo no disper-

sarà nada que no pueda restituirle, luego, en la forma de una unidad recompuesta. O lo que es lo mismo: temporalidad de una historia que se constituye y se relata como promesa de que el sujeto podrá, algún día –en la forma de la conciencia histórica– *reapropiar* todas aquellas cosas que la diferencia mantuvo alejadas, recuperar su dominio y encontrar “algo” que bien podríamos llamar su morada (Revel, 2006).

Suponer al sujeto como unidad plausible de recomposiciones de memoria y de una restitución a lo idéntico significa, para Foucault, seguir hablando en términos metafsicos de una naturaleza primera, de “algo que estaba ya dado” y que es preciso resguardar como polo de adecuación de toda representación discursiva. Sujeto, discurso, verdad, son los monumentos que este programa quiere mantener inconvencibles. Haciéndole frente, el genealogista propone desandar lo establecido rastreando la *procedencia* de esas construcciones y de los juegos de verdad que (las) respaldan... una empresa, sin duda, más compleja que aquella que, por más ardua que se presente, insiste en reconstruir una identidad. Pero hablar aquí de complejidad no implica adoptar la seriedad del reconocimiento de lo inexorable; casi a la inversa, implica situarse en un umbral desde el cual el presente es capacidad de juego, de movimiento, de invención. Un tiempo del *hacer* similar al que propone el trabajo del arqueólogo en el paisaje de las ruinas cuando ofrece a quien lo transita una posibilidad no originaria sino “lúdica”. Se trata de dar cuenta de un paisaje fracturado, *discontinuo*, cuyo origen *nunca podrá ser restituido*... pero no hay frustración en este intento porque la *presentificación* de esta ausencia no es carencia sino potencialidad.

Contra las teorías que han buscado encontrar orígenes, permanencias, tradiciones, líneas evolutivas, curvas de desarrollo y corrientes

de influencias de las prácticas de la sociedad y de la cultura –figuras todas que no hacen sino proponer reformulaciones reproductivas de un orden de la historia y de un sujeto consciente que va desplegando su proyecto–, Foucault propone detenerse en lo “azaroso”, en lo heterogéneo, en lo singular, en el accidente. La apuesta es atender a lo que produce un rastreo de *lo discontinuo*. Para ello, el arqueólogo habrá de armarse de otro vocabulario: “umbral”, “ruptura”, “mutación”, “transformación”, “accidente”; todos términos que permiten relevar las relaciones microfísicas de los registros y, en ellas, el juego de singularidades que, al igual que un sitio en ruinas, sólo nos ofrece el espectáculo de su dispersión y de su contingencia.

El desafío no es otro que preguntarse, diría el historiador Paul Veyne (1971), *¿qué es lo que preferimos saber?* Asumamos que el proyecto de una historia racional guarda la confesión de que estamos todavía bastante lejos de siquiera saber conceptuar (si es que ésta sigue siendo la pretensión) todas las pequeñas percepciones que conforman las vivencias y la materialidad de las relaciones que producen la experiencia. Asumamos también que la historia no tiene orígenes racionales que puedan ser discernibles. La profundidad de sus relieves no es racional y, lo que es más importante, tampoco los efectos de su proyecto son *razonables*. Por ello la tarea es pensar no la historia sino el “acontecimiento”; no aquello que reúne sino lo que hasta el momento ha permanecido excluido de este *logos* y que, sin embargo, la permanencia de sus restos atestiguan: “La genealogía no pretende remontar el tiempo para restablecer una gran continuidad por encima de la dispersión del olvido. Su objetivo no es mostrar que el pasado está todavía ahí bien vivo en el presente...” (1980, p.13). Al contrario, urge considerar la importancia de las historias menores, compuestas por una infinidad

de marcas silenciosas, de relatos de vidas minúsculas, de fragmentos de existencias; conformar un “archivo” –o un “contra-archivo”– que en lugar de buscar reproducir o salvar de su decadencia a las grandes memorias que la historiografía ha monumentalizado como parte de un proyecto civilizatorio, busque registrar el juego de marcas que determinan en una cultura la aparición y la desaparición de los enunciados, su permanencia y su *borramiento*, su existencia paradójica en tanto *acontecimientos* y cosas....

Esas marcas ocurren en su singularidad y es en la experiencia de ese acontecer, de esa *ruptura*, donde, al decir de Foucault, se hacen *efectivas* en la historia. Por eso, antes que la construcción de una “memoria” –con todas las metáforas continuistas que esta idea trae, además de su filiación metafísica y su modelo antropológico–, Foucault prefiere registrar las marcas de una “contra-memoria”; marcas que, haciéndose en los juegos de fuerzas que *efectivizan* las tensiones entre saberes y discursos, procuran un entendimiento distinto del tiempo. La jugada implicaría

...mantener lo que pasó en la dispersión que le es propia: es percibir los accidentes, las desviaciones ínfimas –o al contrario los retornos completos–, los errores, los fallos de apreciación, los malos cálculos que han producido aquello que existe y es válido para nosotros; es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no están en absoluto la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente (1980, p.13).

El movimiento de la genealogía entra entonces en el juego azaroso de las fuerzas de la historia. Su contra-memoria no habla ya de destinos, ni de mecánicas, ni siquiera de movimientos dialécticos, sino que insiste en considerar los sucesos, aún aleatorios, en su carácter pro-

ductivo (productos y productores) de relaciones de poder, de saberes en lucha. Es en el movimiento de esta historia de enfrentamientos no dicotómicos que el saber producirá la experiencia de su propio conocimiento, sin que haya exterioridad a la que el sujeto pueda remitirse para conocer *-rememorando-*, o para *recuperar* lo que le ha sido arrebatado por el olvido. Los movimientos de la memoria se reconocerán aquí en su carácter estratégico, en la materialidad de las luchas de fuerza que implican, en los efectos con los que habilitan o borronan nuestras posibilidades de experiencia.

Foucault propone realizar tres quiebres sobre la forma *racional* de entender a la historia. Uno frente a su pretensión de continuidad; otro en tanto morada de un sujeto con una identidad cognoscente; y el último, sostén de los dos primeros: la historia como lugar de una verdad que, revelada o desplegada, actuaría como origen y horizonte de un proyecto de conocimiento. Estos cortes genealógicos se oponen a la voluntad de establecer lineamientos de regularidad entre los sucesos (que luego puedan ser leídos en términos de memoria o de tradición); por ello, su apuesta es registrar las “pequeñas verdades sin apariencia”, captándolas *en su diferencia*; esto es, en el *cuerpo* que les es propio, dando cuenta de las meticulosidades y los azares presentes en las relaciones de las que forman parte, en el juego de fuerzas que decide tanto su visibilidad como su ausencia³.

La “historia efectiva”, entonces, es aquella que puede *mirar más cerca*: puede también mirar el cuerpo, reconocer sus dispersiones y

³Atender también a los “huecos” que todo registro de ruinas permite entrever; esto es, a los acontecimientos que fueron o que podrían haber sido, “...el momento en el que no han tenido lugar (Platón en Siracusa no se convirtió en Mahoma...)”. (Foucault, 1980, p.8)

sus intensidades. Puede registrar los cortes, los intentos de sutura, los sucesos en su lucha. Puede, en suma, reconocer al cuerpo en su carácter discontinuo exigiendo el sacrificio de su naturaleza como sujeto de conocimiento. He aquí el nudo del abordaje foucaultiano de la historia: "... no se trata ya de arriesgar nuestro pasado en nombre de una verdad que únicamente poseería nuestro presente; se trata de arriesgar la destrucción del sujeto de conocimiento en la voluntad, indefinidamente desarrollada, del saber" (1980, p.29).

Este hiato es permitido, justamente, por la mirada atenta de un saber que se produce en movimiento, como juego creador *en* el tiempo. La tarea no es otra, entonces, que la de

aprestarse a acoger cada momento del discurso irrumpiendo como acontecimiento, en esta puntualidad en la que hace aparición y en esta dispersión temporal que le permite poder ser repetido, conocido, olvidado, transformado, borrado hasta en las marcas más ínfimas, sepultado, bien lejos de toda mirada, en el polvo de los libros. No hay que reenviar al discurso a la lejana presencia del origen; hay que tratarlo en el juego de su instancia (1969, p.37).

Acontecimiento y archivo jugarán aquí su apuesta tratando no sólo de registrar las marcas singulares que han dejado en el pasado sino de explorar la potencialidad de esas huellas en nuestro presente. El presente es el espacio temporal en el que la arqueología puede volverse genealogía para Foucault. Es el espacio-tiempo en el cual los acontecimientos *se actualizan* como parte de una historia que atraviesa lo dado pero a la que ya no pertenecen en virtud del carácter fracturado de sus producciones. Es preciso provocar un extrañamiento respecto de lo legado y, en ese sentido, toda pretensión de saber y de

conocimiento no debe significar “encontrar de nuevo”, ni tampoco “encontrarnos”: ya vimos que no es el ser el cuerpo fundacional del conocimiento; por lo contrario,

...La historia será ‘efectiva’ en la medida en que introduzca lo discontinuo en nuestro mismo ser. Dividirá nuestros sentimientos; dramatizará nuestros instintos; multiplicará nuestro cuerpo y lo opondrá en sí mismo. No dejará nada debajo de sí que tendría la estabilidad tranquilizante de la vida o de la naturaleza, no se dejará llevar por ninguna obstinación muda hacia un fin milenario. Cavará aquello sobre lo que se la quiere hacer descansar, y se encarnizará contra su pretendida continuidad. El saber no ha sido hecho para comprender, ha sido hecho para hacer tajos... (1980, p. 20).

La fuerza de la actualidad estriba en las formas en que ésta puede ser parte de una inquietud, de una pregunta que explora las posibilidades de crítica y de producción de una diferencia en nuestro contexto presente. Tal como veremos, el “programa” foucaultiano sobrepasa así las pretensiones de una comprensión de nuestra contemporaneidad, para exigir, en cambio, el planteo de su crítica, la cartografía de sus posibilidades de producción de diferencia, el diagnóstico de sus saberes y el registro del acontecer de sus prácticas singulares. La “experiencia de ruptura” es insalvablemente política, implica siempre una *decisión* discursiva en el medio del “texto”: *no puede decir de la totalidad* ni puede hablar en términos de adecuación de identidad.

En el lenguaje del mito: Aion, Kronos y *Kairós*

Un abordaje genealógico de la noción de “tiempo” en Occidente nos permite visualizar una historia no lineal respecto de esta temática

y desnaturalizar el unísono sin horizonte ni relieves que hoy escuchamos como válido. Este abordaje representa una tarea que sin duda excede el ámbito de este escrito; sin embargo, para hacer frente a los interrogantes que impulsan esta indagación, retomaremos algunas ideas ya presentes en el terreno fundacional de occidente -la Grecia clásica-; perspectiva que a nuestro entender enriquece los matices implicados en una experiencia del tiempo, básicamente porque los griegos ya habían advertido algo que Occidente parece haber olvidado: es *imposible* asimilar la vivencia del tiempo a los términos de una dicotomía.

Para dar lugar a este recorrido iremos lejos en la historia, hasta la Grecia clásica, donde se fundan las preguntas sobre el hombre, donde se funda también la contrariedad del actuar, de la organización social, de lo común, del individuo y los otros. Grecia, cuya concepción de la temporalidad era más compleja y comportaba una productividad mucho más rica que la que hoy ahogamos en una reproducción viciada que no nos deja la chance de re-figurar una relación diferente con el tiempo.

En el lenguaje del mito encontramos tres figuras que básicamente han organizado la experiencia del tiempo en la Grecia Antigua: Aión, Kronos y *Kairós*. El primero, Aión, es el dios creador del mundo. Él no tiene origen ni descendencia. El comienzo y el fin no marcan los límites de su dominio; por el contrario, él es “todo”: ha existido desde siempre y existirá por siempre. Es el maestro de lo permanente, de la eternidad. Es *siempre* vida. Se lo suele representar con la imagen de un anciano que, en repetidas veces, aparece rodeado de una serpiente que se muerde la cola, una figura que sin duda puede tentar el imaginario de un “eterno retorno” como posible analogía. Efectivamente, Aión permite reconocer una fuerza que no es otra que la de la *potencialidad humana de exceptuar a la muerte*. Dice de una potencia

de vida inherente al tiempo de la vida humana. Dice de un tiempo sin exterioridad. Afirma el “eterno retorno” de una fuerza que es constitutiva del hombre. Es la temporalidad de una circulación de la vida cuya “potencia” no es otra que la de *permanecer*.

La segunda figura del tiempo es Kronos, que viene a marcar, en el mundo primigenio griego, la separación fundante entre el cielo y la Tierra. Cuenta el mito que Uranus, dios del cielo, estuvo unido desde siempre con su falo al vientre de Gea, la tierra. Kronos, entonces, hacedor de la separación, castra a su padre, creando espacios escindidos para cada uno de los dos genitores. Por supuesto, la introducción de esta distancia implicará la posibilidad de un nuevo orden de creaciones: el orden cósmico, el orden de las cosas del mundo, y, más tarde, el orden de los hombres. Este nuevo *agenciamiento* requiere de un largo proceso que se explica con gran dramatismo en el relato del mito de Kronos: una vez producida la castración de Urano, Kronos reina sobre el mundo y procrea con su madre, Gea. Los oráculos le han advertido un grave destino: su propio fin será pautado por uno de sus hijos. Por este motivo, Kronos engulle uno y cada uno de los hijos que van naciendo del vientre de Gea. Kronos teme el tiempo; teme su *final*. Necesita engullir y matar a *todo lo otro* para permanecer poderoso. Paradójicamente, aunque su ilusión es la eternidad, su *modus operandi* es el del ejercicio de la muerte; el de la reproducción de la finitud.

Kronos destruye su descendencia; todos sus hijos mueren excepto uno, Zeus, que sobrevive gracias a que Gea lo ha escondido en la isla de Creta. Confirmando el designio del oráculo, Zeus derrocará a Kronos en un dramático episodio. Acabará con los titanes y reordenará un mundo *para los hombres*.

Nos encontramos frente a dos paradigmas de la temporalidad que básicamente han organizado nuestra experiencia occidental: Kronos y Aion, o lo que resulta similar, dos figuras de un eterno “sin opción”: el eterno “nacer y desaparecer” al lado de un eterno “ser y retornar”. La “duración”, introducida en el mundo por Kronos, marca por primera vez los límites de un espacio de tiempo que deberá cumplirse entre la vida y la muerte humanas. Aión, por el contrario, continuará personificando el tiempo pleno de una vida sin muerte. Kronos, el tiempo mensurable; Aión un tiempo de pura potencia.

Tristemente, la apropiación de Occidente de la herencia griega ha empobrecido el juego dinámico presente en las figuras descriptas. Una vez inserto en un lenguaje de juicios y valores legitimados en los términos de una polaridad, el imaginario de Aión ha sido confrontado a Kronos de una manera dicotómica. Acto seguido, Aión fue desplazado por Kronos. A partir de la centralidad que fue cobrando este último personaje, la potencialidad humana de creación *otra* ya no podrá exceder los diagramas mensurables de una disciplina productiva, aun si tiende a presentarse como “emancipadora”.

Ya volveremos sobre este desplazamiento y sobre su peso en las condiciones que pautan las experiencias de la temporalidad de nuestro mundo contemporáneo. Lo que nos interesa remarcar aquí es aquello advertido por los griegos, luego por nosotros olvidado: la *imposibilidad* de asimilar la vivencia del tiempo a los términos de una dicotomía.

Sobre la afirmación de esta imposibilidad, el mundo clásico intenta introducir una tercera figura que habilite a concebir un tiempo *otro*, un tiempo “propio” que permita realizar una lectura de las emergencias *singulares* de la experiencia humana. De ahí *kairós*, entonces, ter-

cer tiempo capaz de sortear la dualidad planteada en la separación de las dos figuras anteriores.

La cuestión acerca de la naturaleza “divina” de *kairós* suscita controversias; lo cierto es que, trátase de un dios menor, un *daimon* o un duendecillo, las fuentes coinciden en postular que es hijo de Zeus (que destituyó a Kronos, a la titanomaquia, y robó el fuego de Prometeo para ofrecerlo a los hombres) y de Tjé (diosa de la suerte y de la fortuna). Este doble parentesco será fundamental a los fines de caracterizar el imaginario que despliega esta figura: *kairós* surge del tiempo mensurable, pero también del azar.

Kairós no es representado ni a la manera de un titán, ni de un anciano, ni de un joven hombre. Es un adolescente. Tiene los pies alados y en la mano izquierda sostiene una balanza que *está siempre desequilibrada*. En la mano derecha lleva una navaja afilada con la que va produciendo *su propio corte del tiempo*. Es bello y su cabeza calva sólo conserva un pequeño mechón de pelo que le cae sobre la frente.

Kairós es increíblemente veloz, sus pies alados no le permiten volar muy alto, tampoco tocar el suelo. No permanece nunca por mucho tiempo en un lugar. Es el dios de las oportunidades. Es bello porque las oportunidades son, para los griegos, artífices de la belleza. Azarosas y fugaces como las apariciones de *kairós*, estas oportunidades deben ser aprovechadas cuando aparecen; de lo contrario, escaparán y no habrá posibilidad de retenerlas, ni siquiera sujetándolas por la cabellera, puesto que *kairós no la conserva*.

No es su virtud –tampoco su “interés”– el equilibrio. El talento de equilibrar pares de contrarios no es su atributo. Pero lejos de constituirse como un defecto es una posibilidad de apertura y de inventiva constante, ya que él sólo *conoce el secreto de su propia medida*. Medida de

un equilibrio *secreto* que aparece *desequilibrado* a nuestros ojos pues no puede ser *capturado* en los términos de una bipolaridad.

Kairós entonces se vuelve la figura del “momento oportuno”. Barbara Cassin (1986) nos recuerda que esta noción implica siempre un punto crítico e introduce discontinuidad en toda línea temporal. *Επι ν λεγειν*, en griego, es improvisar, es tomar la ocasión, aprovecharla. Por eso su propio tiempo es otro, no puede reconocerse ni en la línea, ni en el círculo, ni dentro del bucle dialéctico. Su tiempo no es tampoco el instante sin marca de lo instantáneo. Al contrario, exige una acumulación de aprendizajes, de enunciados, de prácticas, que puedan llevar a ese punto crítico, a ese “momento decisivo” como pico de un movimiento que no busca una realización. En este juego no hay “reposo” sino puro movimiento *discontinuable*; la dinámica que *kairós* propone no es otra que la de la reinención, atenta a la “disponibilidad inventiva y multiforme” (Aubenque, 1963, p.105) característica del ejercicio del tiempo entre los griegos. Hay entonces una tarea, un hacer, que forma parte de *kairós*.

Apuesta “política” de *kairós*, produciendo y creando puentes entre las dicotomías establecidas, poniendo en tensión las posibilidades de apertura entre Kronos y Aion. *Kairós* tiende puentes entre los dos polos. Es el tiempo de irrupción de una *potencia* en el centro del diagrama de las posibilidades mensurables. El tiempo de *kairós* no es otro que el de la ocasión de poder efectuar un *pliegue* que haga *diferencia* en un contexto que ha uniformizado las posibilidades de la experiencia. Es ciertamente un tiempo con una medida diferente, propia, sin otras condiciones concretas que las que impulsan su aparición; un tiempo que no se reencuentra en la línea, ni en el ciclo, ni en una superficie simultánea de instantes que no marcan. Es un tiempo que, lejos de

poder encontrarse en algún lado (en el pasado o en una promesa de futuro) se *actualiza* en aquello *que va aconteciendo efectivamente*.

***Kairós* en clave foucaultiana**

Ahora bien, ¿cuál es el lazo que nos trae desde *kairós* a lo contemporáneo? ¿Qué hay de nuestra experiencia actual del tiempo? ¿Cuál es la vigencia efectiva de las grandes sistematizaciones que Kronos nos ha heredado? Sea bajo la forma de línea creciente de la historia o del ciclo de reproducción de la máquina capitalista, ¿pueden *efectivamente* “decir” de lo contemporáneo? ¿Dónde queda, en este plan, la eternidad siempre potente del tiempo de Aión, fuerza inmanente de la vida de los hombres? Y frente a las crisis que nos exigen la producción de un cambio, ¿debe esta fuerza ser reflexionada como un *telos* capaz de restituir una promesa? O, más que el cumplimiento de un gran proyecto, ¿no nos dejan mejor entrever nuestras prácticas concretas la presencia de la discontinuidad y de lo azaroso puestas en marcha como fuerza de creación?

La productividad de la figura de *kairós* puede hacer eco en el trabajo foucaultiano del tiempo y de la historia. La fuerza de esta figura reside en la producción de una diferencia que no se instala ni en la línea ni en el ciclo; que no puede ser recorrida en todos sus términos según una lógica causal; que, al contrario, ofrece el momento de una *discontinuidad*.

La “discontinuidad” se vuelve la noción clave para una lectura de la experiencia de la temporalidad en la historia. Hablar en términos de “discontinuidad”, vimos, implica que la experiencia ya no podrá ser desplegada en una línea y que tampoco formará parte de un pro-

grama de desenvolvimiento dialéctico. En el concepto se afirma, al contrario, la importancia de la apertura de un espacio y de un tiempo para la dispersión y la disolución de lo identificatorio, donde el sujeto crea (y crea las condiciones para su potencia) a partir de las tensiones de estos movimientos.

Sin duda, ni Kronos ni Mnemosine ni Aion nos ofrecen un paisaje de “discontinuidad”, al menos, tal como Foucault piensa el alcance de esta idea. Abrir un espacio/tiempo de discontinuidad es hacer posible la irrupción de la forma de los movimientos de *kairós*. Forma que, por otra parte, tal como vimos, no puede ser leída/medida por fuera de su propio juego. De manera diferente de los movimientos de los tristes diagramas de Kronos, esta irrupción no buscará alcanzar una conclusión ni procurará validarse como parte de una unidad. Su *estilo* buscará desplegar la belleza del “instante”, la ligereza o el peso, el *pharmakon* “a-moral” de lo improbable, y permitirá que sus movimientos irrumpen manteniendo la fuerza de su diferencia; es decir, movimientos cuyo valor de creación no desconozca la ironía que atraviesa su lenguaje⁴.

Las condiciones para un cambio posible y efectivo, para un uso del tiempo disruptivo, requieren a la vez un cuestionamiento de las condiciones de sus procesos de subjetivación. Entonces, aun si en Grecia el problema del ser no residía en la subjetivación, la figura de *kairós* presenta una productividad que nos trae a este “trabajo de la diferencia”. Dice de la “positividad” de lo discontinuo: “no continuar” el mismo jue-

⁴“Ironía” como la más “irremisible” de las formas de producción crítica acerca de nuestros contextos, ya que pone en discusión, una vez más, la pretensión de verdad de nuestros enunciados.

go, dejar de jugar los diagramas lineales o dialécticos; “hacer” lugar a un desafío creativo, a una *poiesis*, a la producción de acontecimientos.

Con Foucault, veremos, se trata de abrir el espacio y el tiempo para una “ontología crítica de nosotros mismos”, y he aquí el gran desafío. Porque, ¿cómo producir una distancia, una discontinuidad en el seno mismo de los discursos unificantes? ¿Cómo quebrar el vicio reproductivo que nos impide figurarnos *otra* relación posible con el tiempo?

Abrir el espacio y el tiempo para esta producción ontológica y crítica es entonces el desafío. Introducir la discontinuidad propia de *kairós*, su desorden *propio*, el azar de su oportunidad de belleza en nuestras experiencias de subjetivación. No se trata nomás de “puras invenciones”; la mirada genealógica sobre la historia podrá recoger estos retazos de tiempo –estos “accidentes”– y hallar en ellos los intersticios para *la oportunidad*. Esto es, asir en su singularidad los acontecimientos que se *desasujetizan* de una experiencia de diagrama, tanto en el pasado como en el presente.

Ciertamente, nuestra pertenencia a los imaginarios bipolares hace que sea dificultoso saltar la duda acerca de cuáles sean las “condiciones de posibilidad” de pliegue en este presente. Sin embargo (y aun cuando esto no calme la inquietud), las condiciones del acontecimiento no se dan por fuera del acontecimiento mismo. Recuperar este tiempo *kairós* significa –en cada caso– *hacer visible* la oportunidad de pliegue para una discontinuidad presente (o en potencia) *hoy*.

Entonces, interrogarnos acerca de las posibilidades de transformación de las condiciones de nuestra experiencia es indagar en los modos de “resistencia” en nuestro contexto contemporáneo. Parfraseando a Foucault, recuperar el “azar de la lucha” presente en las relaciones de poder para hacer surgir así una diferencia.

El carácter “político” del alcance de estos conceptos es inevitable. “Discontinuidad” implica la instauración posible de una diferencia. Es decir, de aquello que “separará de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos la posibilidad de no ser más, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos”⁵.

La perspectiva crítica de la genealogía foucaultiana logra no sólo resituar en su contingencia histórica la “cartografía” de las posiciones y sujeciones que configuran los modos de subjetivación; logra conmovir el mapa de posiciones asignadas para producir una *otra* cartografía posible. Su lectura vuelve a inscribirse en el terreno de la inquietud de sí como un *decir verdadero* capaz de habilitar la inventiva de nuevas relaciones, nuevos espacios, nuevas producciones de *tiempo*. He aquí el vector en el que buscamos articular nuestras hipótesis de trabajo.

Atentos entonces a los tres momentos públicamente reconocidos en la obra de Foucault, a las tres preguntas en tres tiempos –dirá Deleuze⁶– que ligan su recorrido intelectual a una reescritura de las interrogaciones kantianas a propósito de la actualidad –*¿qué puedo saber?, ¿qué puedo hacer?, ¿quién soy yo?*–, nos situamos en el tercer tiempo, donde creemos poder hallar los términos que permitan inscribir la temporalidad singular de *kairós* en la condición interrogativa y crítica que asume la relación con la verdad en las prácticas de subjetivación.

⁵M. Foucault, “What is Enlightenment?”, in M. Foucault, *Dits et Écrits, Op. cit.*, vol. IV.

⁶Deleuze, G. *Foucault*, Barcelona, Paidós, 1987.

| PRIMERA PARTE |

Introducción a la primera parte

Reparar en los usos de *kairós* en el mundo griego antiguo implica prestar atención a un “aleteo”, a una noción sutil –*nuancée*– cuyo accionar no sólo requiere una escucha alerta a su paso fugaz, a la posibilidad de asir la ocasión, el momento, sino que convoca a reflexionar sobre las relaciones particulares que entabla con el acontecer de las prácticas y de los saberes que la van significando.

Desde esta mirada, en consecuencia, *kairós* no será uno solo. La pluralidad de su inventiva lo llevará a producir acciones distintas: a denotar un espacio, a armarse de una temporalidad singular, a recordar al hombre la importancia de sostener siempre cierta precaución, a completar la arquitectura de las grandes *epistemes* y también a someterse a una deliberación constante que impedirá la formulación de los sueños predictivos que pretendan asirlo.

La ocasión, ciertamente, no se atrapa de cualquier manera, ni del mismo modo en todos los contextos. Los griegos ya conocían la dificultad que este desafío suponía, y el estudio que desarrollaremos a continuación intenta sostener esta capacidad inventiva en el juego de sus tensiones constitutivas; o al menos ése es el gesto que procuramos preservar con el tono de nuestra escritura. Jugar a atrapar a *kairós* en su vuelo solicita hacer el trabajo de una arqueología de su terreno, del espacio donde se juega la especificidad de su *tempo*. Adentrándonos en los detalles del relieve de los discursos clásicos, entonces, en las próximas páginas nos introduciremos en una Grecia profunda, lejana, oscura. La

discontinuidad de sus restos, sabemos, objeta cualquier pretensión que busque reunir en un panorama unívoco la multiformidad de las ruinas que han sobrevivido: contamos con algunas tablillas, imágenes, fragmentos de textos escritos a lo largo del tiempo, y también con rigurosos estudios específicos que serán para nosotros la puerta de un archivo laberíntico en el que *kairós* irá dejando la marca de sus apariciones.

Intentando entonces una analítica que, sin pretensiones de exhaustividad (ya que podríamos haber elegido otro recorrido) mantenga la labilidad de un trazado discontinuo, adviene nuestra escritura, marca sobre otras marcas que se obstina en visibilizar y en otorgar *decibilidad* -algo del tiempo y algo del espacio- a esta noción esquiva, joven, desbalanceada y crítica.

Escritura, discurso, *decibilidad*, la historia particular de *kairós*, tal como veremos, tendrá que ver necesariamente con la historia de una “toma de la palabra”; esto es, con las “voluntades de decir la verdad”, o mejor, con las “voluntades de hacer” (Foucault, 1971; pero también Vidal-Naquet, 1967) que irán designando a lo largo del tiempo -al decir de Marcel Detienne (2006)-, las distintas posiciones ocupadas por los “maestros de verdad” en el espacio social y político. Este recorrido tendrá que ver, sin duda, con una historia de la filosofía, con las tensiones en las que defenderá su propio juego de elaboración de saberes, con el modelado inacabado y persistente de una palabra que busca legitimar los espacios y los tiempos para su decir verdadero.

Curiosamente, en la genealogía que tejaremos a continuación, la Verdad se presenta como *Alétheia* moviente, ya que no puede elaborar su discurso sin dar cuenta de las relaciones ambiguas en las que se encuentra involucrada. Siempre al lado de *Lethé*, lo oscuro, la luminosidad de la *Alétheia* reafirma la pervivencia de sus saberes en sus

tensiones constitutivas. Tensión de los dobles que conforman el arcaico mundo del mito; mundo donde aparece por vez primera *kairós* en la pluma de los poetas o de la mano de los dioses, lo que es lo mismo.

Más tarde, este orden desdoblará su ambigüedad en la lógica dicotómica de la contradicción calmando así la inquietud de una Verdad que ya no contará con los mismos espacios ni con los mismos tiempos para sostener la visibilidad de sus paradojas. La palabra verdadera, entonces, dejará la eficacia poética de su hálito divino para adentrarse en el mundo de los hombres y devenir centro de la preocupación persistente que suscita la organización del vivir-con-otros en la *polis*. En este nuevo contexto, tal como veremos, equipará espacios y tiempos para su acción, para su decir, para sus juegos irresueltos. Abocada a esta tarea, intentará, también, producir un ordenamiento exhaustivo de todo lo existente, con la elaboración de saberes que insisten en “arquitecturarse” con cierta especificidad, obstinándose en la quimera de una pretensión de exactitud que encontrará rápidamente el límite de su imposibilidad; una cuestión que, notablemente, la naciente medicina hipocrática será la primera en asumir en tanto *kairós* vendrá para marcar, de allí en más, el “punto crítico” de una acción posible.

Se hará evidente así la función de un *kairós* al que veremos jugando a producir vuelcos en la linealidad del tiempo. De ello testimonia la experiencia de los sofistas, cuyas largas disertaciones denuncian la arbitrariedad de las verdades establecidas, donde la palabra deviene discurso inseparable del tiempo que pone a su servicio para incidir en la conducta de los otros. Sus acciones, empero, al igual que el *pharmakon* de las pócimas médicas, no pueden nunca anticipar el resultado de su efecto. Más allá de toda moral vigilante, los discursos reencuentran la fuerza primaria de su estatus ambiguo y por ello trastocan el estado vigente de las cosas, pero

no llegan a calmar la inquietud al no asegurar la buena consecución de su recorrido. *Kairós* es pieza clave de este juego basculador, de esta aventura azarosa y de esta producción profundamente política.

Otro será el hiato en el que se instale en la escritura de Platón. En un mundo arruinado, desahuciado e injusto, *kairós* recuperará cierto arcaico hálito divino para venir a “unir” aquello que su propio tiempo no puede hacer coincidir. Así, como veremos, su aleteo producirá la moderación solicitada por la tarea dialéctica del pensamiento, para componer, entre el mundo interior del alma y el mundo distante de las Formas, un puente posible que asegure el buen tejido político en la *polis*. Sólo de este modo podrá el filósofo reencontrar lo verdadero, sólo de este modo podrá asegurar una vida con-otros justa y buena.

Invitamos entonces, en las líneas que siguen, a adentrarnos en este mundo viejo desde la convicción de que varias de sus interrogaciones siguen marcando cuestiones que son problemáticas en nuestro presente. No podría ser otro el comienzo de una genealogía, ni otro el impulso de las investigaciones del estudio que presentamos a continuación.

Los juegos de kairós en el mundo antiguo

Una etimología indefectiblemente opaca

La investigadora Monique Trédé (1992) ha realizado un análisis pormenorizado del origen y de la historia filológico-semántica de *kairós* que tomaremos de referencia para introducirnos en la genealogía de los efectos de sentido habilitados por esta noción⁷. Como primera salvedad,

⁷Monique Trédé, *Kairós, l'à-propos et l'occasion (le mot et la notion. D'Homère à la fin du IV siècle A.J.C)*, Klincksieck, Paris, 1992. Esta obra constituye la publicación del trabajo

Trédé toma nota de la advertencia realizada en 1913 por el filólogo alemán U. von Wilamowitz⁸ respecto del abordaje al sentido complejo de la noción de *kairós*. Desde su mirada, debe considerarse ante todo que *kairós* es una noción típicamente griega, sin vocablo equivalente en otras lenguas ni traducción plausible de expresar el mismo recorte conceptual ni habilitar las mismas relaciones semánticas. Aun así, los lingüistas y etimologistas se han esforzado en rastrear el origen de esta noción y esos estudios revelan explicaciones variadas, que iremos pormenorizando.

Etimológicamente, la búsqueda de las raíces de la palabra *kairós* (καῖρος) ya registra la problemática suscitada por la diversidad de sus orígenes. En el opaco entramado de su procedencia, los filólogos hallan la proximidad con el radical griego *ker-, que indica generalmente la idea de “corte”. Tal como señala el *Etymologicum Magnum* (Gaisford -ed.-: [1848] 1965), la raíz resulta cercana al vocablo κηρ- “la muerte”: cierta “fatalidad” acompaña a *kairós* desde sus inicios, por ejemplo, como veremos a continuación en el caso de Homero.

También καῖρος aparece vinculado a las raíces καρ o καρη-, que marcan algo así como “el jefe” o “la cabeza”, según lo demuestra el examen de Passow (1831). El lingüista U. von Wilamowitz (1880, p. 481-523), a su vez, subraya la relación de καῖρος con las ideas de κειρω o “corte”, que serán fundamentales en el desarrollo de nuestro estudio, que pueden asociarse al vocablo κρινω o “separación, juicio”, según la hipótesis de Persson (1891).

de tesis doctoral de la autora, investigadora del CNRS y profesora de la Université de Rouen.

⁸von Wilamowitz, 1913, p.247: “Gerade solche Wörter, die in keener anderen Sprache ein Aequivalent haben, lehren nicht nur griechisch verstehen sondern griechisch fühlen”.

La dimensión de la idea de “decisión” *κῠρω*- vinculada a la *καίρο**ς* reclamada por Boisacq (1907)- será desarrollada ampliamente en las referencias seleccionadas en este estudio, así como la relación etimológica con la idea de *κεραυννυμι* y *κρασις* (mezcla) que, para Brugmann (1905, p.363 y ss.) primero, y luego para Benveniste (1940, p. 11-16), dan cuenta de las composiciones en las que se verá involucrado *καίρο**ς*.

Pierre Chantraine, en el artículo *καίρο**ς* de su *Dictionnaire Etymologique* ([1968] 2009), subraya la incertidumbre que puede generar la variedad de este panorama y sugiere una interpretación etimológica que retoma las formulaciones realizadas por Onians (1951), yuxtaponiendo la proximidad entre *καίρο**ς* y la palabra técnica *καίρο**ς* para designar el cordel que en un tejido mantiene separados los hilos del telar.

Monique Trédé (1992), a su turno, propone una interpretación “semántica” que vincula continuamente *καίρο**ς*, tanto a la idea de *κρίσις* (*krisis*) como a la de *ακμή* (*akmé*). Estas asociaciones de sentido se reconocen en un nudo común que liga estos vocablos a la raíz *ak-, que evoca la idea de “corte” y de “tajada” (y refuerza la hipótesis de la raíz *ker- de los filólogos clásicos). Esta vinculación se articula, además, con los estudios de las representaciones y descripciones de la interpretación figurada de *kairós* realizada por el escultor Lisipo, donde nuestro personaje aparece –de modo similar al relato de su mito-, teniendo una navaja en una mano y una balanza desbalanceada en la otra.

Muerte, jefe, cabeza, corte, separación, juicio, decisión, mezcla, cordel que mantiene la separación de los hilos de un hilado... La reconstrucción del origen de esta noción plantea una tarea inacabable para los lingüistas, pero frente al propósito de nuestro estudio no representa de ningún modo un impedimento; al contrario, redobla el desafío que implica emprender esta suerte de marcha a tientas en la discontinuidad de un re-

gistro cuya historia de su genealogía nos irá proporcionando asociaciones, transformaciones, resignificaciones, pérdidas. En la tarea de esta inventiva, entonces, comenzamos el desarrollo de nuestro estudio.

Kairós en el sin tiempo del mito

Las fuentes consultadas⁹ coinciden en señalar que las primeras apariciones alusivas a *kairós* ocurren en el marco de la *Ilíada* de Homero. En este contexto, empero, el vocablo aún no parece escrito de este modo y su figura tampoco comporta un sentido “temporal”. Tomado por la lógica del mito, no es todavía *kairós* sino el adjetivo *kairios* (καίριος), el que viene a señalar un “espacio” preciso: *el flanco del adversario donde la flecha puede dar su golpe mortal*.

A pesar de la opacidad de los enunciados homéricos, las distintas imágenes guerreras permiten hipotetizar la alusión a *en kairio* (εν καιριω) para designar el punto “justo”, crucial, crítico del cuerpo del guerrero. Monique Trédé (1992, p. 25) analiza cuatro menciones que en la *Ilíada*¹⁰ refieren a un uso de *kairios* con relación al arte de la batalla, que mencionaremos a continuación.

Una de ellas se sitúa en el episodio en el que Menealos es atacado por el troyano Pindaros y, según la descripción de Homero¹¹, los acontecimientos se precipitan del modo siguiente: la flecha atraviesa el cinturón, la armadura y el cubrevientre antes de tocar la piel; la sangre corre; viendo la sangre brotar, Agamenón, aterrorizado, se la-

⁹Onians; (1996; 1999); Wilson, (1980; 1981).

¹⁰Homero, *Ilíada*, IV (Δ), 185; VIII (Θ), 84 y 326; XI (Λ), 349.

¹¹Op. cit, IV, 185.

menta largamente mientras su hermano Menelaos lo tranquiliza: “No temas ni vayas tan rápido a amenazar a la armada ateniense, el golpe agudo no dio en el punto decisivo”¹².

La frase “el golpe agudo no dio en el punto decisivo” (οὐκ ἐν καιρίῳ οἷον παγὴ βελός) refuerza la hipótesis filológica¹³ que interpreta la expresión como la designación de un “lugar” más que de un tiempo. Es el espacio de la juntura entreabierto de la armadura, el lugar de acceso a un cuerpo vulnerable, la posibilidad de dar un golpe fatal. El guerrero ha tenido “suerte”: gracias a las distintas protecciones que lo resguardan –el cinturón, la armadura, un cubrevientre y la tutela de la diosa Atenea–, el golpe no ha sido ἐν καιρίῳ,; esto es, no ha llegado a alcanzar el lugar crucial, crítico, neurálgico del cuerpo del guerrero; el golpe *no ha sido decisivo*.

Kairios marca entonces desde sus comienzos una *decisividad crítica*: señala “el lugar” mortal en el cuerpo. Con este mismo tono se alude

¹²*Ibidem*, IV, 183-187: οὐκ ἐν καιρίῳ οἷον παγὴ βελός.

¹³ Cf. Schuhl, 1962. Merece señalarse que también se hace presente el adjetivo καιριος en el corpus hipocrático, con alusión, de igual forma, al lugar crítico de una lesión, herida o enfermedad. El espacio de vulnerabilidad es indicado a partir de dicho adjetivo, y esta referencia aparece repetida en el *Ionio* de Herodoto, así como en las tragedias del *Agamenón* de Esquilo o en las *Fenicias* de Eurípides y en la obra de Xenofonte. Los empleos posteriores de Aristóteles, en el capítulo V del libro V de su *Tratado de la generación de los animales*, permiten atestiguar el sentido de espacial de *kairios* en la obra de Homero remarcando la referencia a la parte más vulnerable del cuerpo de un animal. Tal como lo explicitan los comentaristas del trabajo de Trédé (Taillardat, 1983-1984): “(le cheval) est de tous les animaux celui qui a, proportionnellement à sa taille, l’os le plus mince à l’endroit du cerveau. La preuve c’est qu’un coup en cet endroit lui est fatal (καιριος η πλεγη εις τον τοπον τουτον γινεται). Aussi Homère a-t-il pu dire : ‘là ou commence la crinière plantée au crâne des chevaux, là où un coup porte le mieux’. Aristote confirme donc notre hypothèse sur le sens de chez Homère. La minceur de l’os qui entoure le cerveau rend cette partie du corps du cheval particulièrement vulnérable. Le καιριος τοπος est chez le cheval un λεπτοτατος τοπος”. (Taillardat, 1983-1984, p. XIII).

nuevamente a *kairios* en el Canto VIII, verso 326, donde esta vez sí hay un herido de muerte, Héctor, que ha sido lacerado *justo* al costado del hombro, *allí* donde la clavícula separa el pecho del cuello, un espacio, una hendidura, que Homero refiere como *el punto más decisivo...*¹⁴. Un tercer caso, más afortunado, ocurre en el momento de la batalla, cuando Ulises, herido, comprende que sigue vivo porque el golpe *no ha tocado ningún punto decisivo*¹⁵.

Decisión crítica de un lugar de muerte, la inexorabilidad de ésta lleva a Homero al reconocimiento de que en la guerra el lugar de fragilidad no es privativo de los hombres; de este modo lo demuestra la descripción del riesgo que acecha a los caballos que llevan a los guerreros, que también pueden ser vulnerados “allí donde comienzan las crines en el cráneo de los caballos, allí donde un golpe resulta decisivo”¹⁶.

El saber del combate conlleva, en consecuencia, *el cálculo estratégico* que asegure alcanzar este “punto” de vulnerabilidad. Antes que una cuestión temporal, pareciera que en este contexto la “oportunidad” precisa atender al problema de su localización, al espacio de su visibilidad. Como decíamos, el uso de la forma adjetivada *καίριος* en la obra de Homero designa el “allí” de un lugar, señala el espacio “vital” del adversario cuyo arrebató comporta directamente la fatalidad de la muerte. La eficacia de *kairós* es indubitable pero no por esto menos paradójal: su “punto crítico” adquiere *ya* desde Homero la opacidad semántica *implicada* por sus *dobles*: llegando *justo* al punto frágil del ad-

¹⁴Cf. Homero, *Ilíada*, VIII, 326.

¹⁵Op.cit., IX, 439.

¹⁶Cf. *Ilíada*, VIII, 80-85.

versario, *kairios* representa *a la vez* para quien lo recibe un golpe “funesto” y para quien lo efectúa, una acción “favorable”. Más acá de la irrevocable diferencia que comportan ambos destinos, en cada uno de sus extremos se trata de marcar la presencia de un “punto decisivo”.

Kairios, entonces, es el punto decisivo, crítico y mortal que *puede cambiar* el estado vigente de las cosas. Sin poder asegurar nunca completamente la consecución de su propósito (Ulises tiene suerte pero Héctor muere...), produce *siempre* un desdoblamiento: *funesto o favorable*, desde el comienzo su proceder se inscribe en un mundo arcaico que todavía no busca deliberar sus decisiones; así, la ambigüedad de los dobles de *kairós* no comporta un juicio *todavía*.

En este sentido, debemos tener en cuenta que lo “funesto” y lo “favorable” son, en el mundo del mito, opuestos no contradictorios sino complementarios. Los filósofos Marcel Detienne (2006), Jean Pierre Vernant (1991) y Pierre Vidal-Naquet (2006) sostienen una hipótesis similar: legataria de la cultura micénica y babilónica, Grecia organiza su ordenamiento del mundo según pares oposicionales que corresponden a distintas fuerzas “vitales” y “mortales”, “claras” y “oscuras” –*Alétheia* y *Lethé*–, que, juntas, configuran un mundo en el que no se podría optar por una sin la otra. Entre lo fatal y lo provechoso, *kairios* es el espacio de un “entremedio”: el “flanco abierto al golpe”, el “defecto de la armadura”. Su lugar es “crítico”, pero *todavía* a-temporal, ya que todo el tiempo está aquí tomado por la lógica originaria del mito.

La “palabra-eficaz” de las flechas emplumadas del poeta

Lógica del mito –decíamos–, cuya palabra siempre inaugura, ratifica, configura un determinado mundo. En este contexto, la palabra

no se somete a discusiones ni debate sus ordenamientos. “Palabra eficaz”, explica Detienne (2006), ya que deberá sobrellevar siempre el desafío de sus dobles –lo oscuro y lo claro, *Lethé* y *Alétheia*– aunque *no todavía* la problemática de deliberar sus contradicciones. Lidiando siempre en la oposición de sus complementos, *la* palabra eficaz será la que ostenten *a la vez* tres figuras: el adivino, el poeta y el rey¹⁷, cuya tarea no es otra que la de sostener la “eficacia” que mantiene el orden de configuración del mundo.

Kairós, una vez más, jugará un rol específico en la dinámica de producción de las “palabras eficaces”, mundo arcaico en el cual nos adentraremos, en lo que sigue, a partir de la pluma de un poeta: Píndaro.

Anteriormente hicimos alusión a las apariciones del adjetivo *kairios* en la Odisea, remarcando que permiten hipotetizar –etimológicamente¹⁸– que la noción de *kairós* implicó en sus comienzos, una definición espacial más que temporal. El estudio de los desplazamientos filológicos de esta noción señala que esta primera idea de “punto crítico” *kairios*, amplía su uso adjetivante a la forma sustantiva *epi-kairios*¹⁹ a partir de las *Píticas* de Píndaro (IV, 270). En estos versos,

¹⁷Ellos hacían uso de una “palabra eficaz” (Detienne, 2006, p. 56) que todavía no se planteaba los requerimientos “racionales” que, después de Parménides, comportará el término *alétheia*, debiendo de ahí en más cuidarse la relación de la palabra con la realidad y de la palabra con el otro.

¹⁸Onians (1996; 1999); Wilson (1980; 1981); Roscher (1890-1894); Wissowa (1919); Liddell & Scott (1968).

¹⁹Si seguimos el estudio de Trédé (1992), podemos decir que tanto en la obra de Hipócrates como en la de Xenofonte, las nociones de *kairios* y de *epi-kairios* coexistirán significando siempre un espacio vulnerable en el cuerpo o un punto de importancia decisiva. Pero el empleo creciente de *epi-kairios* para calificar un lugar estratégico, -vocablo que se utilizará de manera exclusiva en la obra de Aristóteles (Cf. *Las partes de los*

en ocasión de invocar a Arcesilao de Cirene, único guerrero capaz de remediar los males del exilado Damófilo, el poeta utiliza la fórmula *ιατηρ επικαιροτατος* (el médico que todo lo sana).

Al mismo tiempo, la poética de Píndaro nos lega otra imagen, la del arquero tirando de la flecha, a propósito de la cual utiliza la fórmula “*καιρια λεγειν*”. El sentido de esta fórmula –atina Trédé (1992, p. 41)– puede ser traducido como “decir cosas decisivas”. La “palabra”, entonces, se hace una con la metáfora de la flecha, al igual que con el trazo del poeta.

En efecto, esta idea de la palabra como “proyectil” puede registrarse en varios pasajes poéticos y trágicos²⁰, y remite siempre a la antigua metáfora homérica de las “palabras emplumadas”²¹: la pala-

animales, 677 a 3; *Generación de los animales*, 719 a 16; 766 a 24; etc.) para dar cuenta del sentido mencionado-, se registra ya en la pluma de la mayoría de los historiadores a partir de Tucídides, donde *ἐπικαιρος* será el adjetivo que opere como epíteto habitual de las palabras *χωριον* y *τοπος* (Tucídides, I, 68, 4; VI, 85, 2). También en un mismo sentido se emplea *epikairós* en la obra de Isócrates (XV, 102), con referencia a Corcyro; en la obra de Demóstenes (XVIII, 27), a propósito de los territorios de Tracia; en la obra de Xenofonte (*Hieron*, X, 5; *Económico*, 20, 9; *Memorables*, III, 6, 10), donde los *φυλακαι επικαιροι* se oponen a las *φυλακαι περιται*; en Aristóteles (*Política*, VII, 10,1331 a 21). Así, a lo largo de los casos que se evocan aquí y que han sido fuente del estudio de Trédé (1992), sea el caso de la flecha del arquero, o una cuestión de estrategia, de política o de medicina, tanto *καιριος*, *καιρος* como *epikairós*, refieren a un punto “crítico”, “decisivo” que fue definido espacialmente antes que temporalmente. Monique Trédé (1992, p. 41) subraya el lazo entre *καιρος* y *κρινω* tal como habíamos explicitado a propósito de la etimología de *kairós*.

²⁰El verso 446 de *Las suplicantes*, de Esquilo, hace recurso a esta figura, al evocar metafóricamente a la “lengua que lanza tiros que no son los decisivos”. También Píndaro despierta una imagen similar exclamando en el *Ístmico*, V, v. 46 y ss.: “...numerosos son los golpes que mi lengua verídica puede lanzar en su honor”.

²¹Thomson, 1936. También, Durante, 1958.

bra es un “proyectil” y, por analogía, el poeta “lanza” sus cantos como flechas que van directo al objetivo.

“Ve, corazón mío, que tu arco apunta ahora al objetivo.

*¿A quién golpearemos con estas flechas de gloria
que lanza nuestro espíritu vuelto clemente?”*²²

De esta manera, lanzando proyectiles directos²³ el poeta de palabra franca²⁴ llega al objetivo. Podríamos multiplicar las asiduas referencias al uso de este sentido que funde al poeta y al arquero en una misma figura. Sin embargo, más que un relevamiento filológico lo que nos interesa remarcar en este aspecto es la puesta en valor de *kairós* al servicio de una “palabra franca” o una “palabra eficaz”. Tal como lo expresa Píndaro en las *Píticas*, *Καιρον ει φθεγγαιο*²⁵, puede ser traducido como “*que nuestras palabras alcancen su objetivo*”. La distinción entre una palabra que llega a término y de una *otra* palabra, “vana”, que *cae en tierra al igual que un tiro de flecha mal lanzado*, estriba en que la primera tiene a *kairós* como garantía de su trayecto.

Al respecto, una cuestión importante que remarca Trédé (1992) en su estudio filológico es que, como consecuencia del lanzamiento de las palabras-proyectiles *directas* al objetivo, ya comienza a hacerse presente en este contexto de referencias la relación con cierta economía de movimientos que luego devendrá clave en el manejo de *kairós*. Se precisa cierta “concisión” en el trayecto del proyectil-discurso; de lo con-

²²Píndaro, *Píticas*, IV, 270.

²³Cf. Píndaro, *Olimpicas*, XIII, 93.

²⁴Cf. Píndaro, *Píticas*, II, 82.

²⁵*Ibidem*, 81.

trario, la flecha se perderá en la travesía y no podrá dar con su objetivo; la cuestión de la “eficacia” deviene entonces un asunto de economía²⁶.

En este sentido es preciso considerar que la palabra eficaz del poeta deberá *sortear convenientemente* la multiplicidad de las circunstancias. Píndaro evoca imágenes que dicen de la necesidad de “ordenar” la enmarañada materia en la que escribe sus versos: habla de tomar “caminos derechos y rápidos”²⁷, del “carro en carrera que sigue derecho su ruta”²⁸, del “navío al que los vientos dirigen recto hacia el puerto”²⁹. Estas imágenes –comenta Trédé (1992)– dan cuenta tanto de las dificultades que supone realizar una poesía en clave policrómica como de la inestabilidad propia de la inspiración poética³⁰.

No debemos olvidar que el “epinicio” –una forma literaria propia de los himnos y de las odas– es un género reglado, con restricciones temporales y espaciales. Este aspecto es importante ya que, a la par, existe otro tipo de poesía –por ejemplo, la poesía épica– que puede tomar todo el tiempo para contar una historia con lujo de detalles. El poeta lírico, en cambio, *no puede decirlo todo*, y las odas usualmente recitan sus elogios en ocasión de fiestas donde toda la ciudad se reúne

²⁶No sólo la poesía sino también la tragedia proveerá, a su vez, ejemplos similares: Sófocles, en su *Electra*, también subraya este hecho: “Prête à mes propos une oreille attentive, et, si je manque le but, redresse-moi”. (Cf. Trédé, 1992, p. 44). También Eurípides, en las *Fenicias*, 469 y ss., donde Polinicio opone la palabra verdadera a los retorcidos discursos de los Sofistas: “Simple est le langage de la vérité. Une cause juste n’a pas besoin de subtils commentaires: d’elle-même elle touche au but” (Cf. Trédé, 1992, p. 44).

²⁷Cf. *Nemeas*, I, 25-26.

²⁸Cf. *Píticas*, XI, 39.

²⁹Cf. *Olímpicas* I, 110-112.

³⁰*Píticas*, IV, 110-111.

para homenajear al elogiado. Su duración queda entonces circunscrita a los tiempos propios de una ceremonia cívica cuyo ritual se despliega bajo condiciones precisas. El poeta coral debe siempre atenerse al tiempo: “Decir todo largamente, la ley de la oda y el tiempo que apremia lo impiden”³¹.

El elogio a la rapidez y a la “brevedad”, dijimos, este principio de economía de la “palabra eficaz”, es valorado en la obra de Píndaro como un requisito estético. *Kairós* viene a apaciguar la *hybris* del poeta apasionado eligiendo una “vía más corta” -tal como lo exhibe la evocación de los versos de la IV Pítica de Píndaro-, y marca así una diferencia estilística entre la lírica y la épica de los poetas más antiguos, más lenta y extendida en los detalles y en el tiempo:

“...sería demasiado largo volver por la ruta empedrada;
la hora apremia y conozco un sendero más corto.

A muchos otros he también sabido mostrar la voz del genio”.

(Píndaro, Píticas, IV, 110-111)

El estilo rápido y elíptico de la oda contrasta con el paso lento y marcado del relato épico. Así funciona la palabra eficaz de la mano de *kairós*: permite un dominio del ritmo, de las interrupciones, del uso de metáforas y evocaciones en el relato. Sus términos dan lugar a una transición *ligera*, en tanto sincopados por un juego de volumen y silencios constituyen una poesía en movimiento (de hecho, Píndaro gustaba de provocar a los escultores de su tiempo oponiendo sus odas a la rigidez inmóvil de sus obras).

³¹Cf. *Nemeas*, IV, 33-34.

Para el helenista italiano Mario Untersteiner (1980), Píndaro compone sus epinicios y odas *según kairós*. Las imágenes y metáforas características de la escritura pindárica hacen advenir una dinámica donde, a partir de diversos “montajes”, se van componiendo los palimpsestos de sus creaciones poéticas. Vimos, la *mezcla* (κρασις)³² es una de las acepciones etimológicas que permiten reconstruir otro de los sentidos tempranos de *kairós*, su “eficacia” viene asociada a los modos relacionales de una composición que en la poesía recurre a sonoridades, motivos, imágenes y timbres.

Así lo evoca la metáfora de la décima Pítica, una de las primeras odas compuestas por Píndaro: “El esplendor de los himnos de alabanza sobrevuela como una abeja de un motivo a otro” (*Píticas*, X, 53). Píndaro está elogiando el himno homérico dedicado a Hermes³³, donde la presencia de las “mujeres-abeja”, las Tres Vírgenes Aladas discípulas de Apolo, va creando palabras según el ritmo que pauta el aletear de su errabundeo (Detienne, 2006, p. 120). El poeta, igual que la abeja, elige cada uno de los versos que componen su poesía, utilizando *todos los recursos de la naturaleza*. De este modo, la policromía de fraseos, ritmos, tonos, estilos, etc. disponibles frente al poeta, alcanzarán, apolíneamente, el requisito de armonía (συμμετρία) que en esta perspectiva mítica fabrica su mezcla.

³²Tal es la hipótesis de K. Brugmann (1905) primero, luego de É. Benveniste (1969), retomada por la escritura contemporánea del italiano G. Marramao (2008).

³³“Elles prennent leur vol pour aller de tous côtés se repaître de cire, en faisant se réaliser toute chose (kai te krainousin hekasta)”. (*Hymne HomériqueHermès*, 559, en Detienne, 2006, p. 120).

El ideal luminoso y armónico de Apolo es elogiado continuamente por Píndaro: “Sabes siempre con la manera más justa mantener los intercambios como relaciones pacíficas”³⁴. Esta “justeza” de *kairós* no va sino de la mano de un propósito de mantenimiento de las proporciones existentes, del establecimiento de una armonía que tiene como modelo el “equilibrio” que muestra el paisaje de la naturaleza. La mencionada hipótesis de Onians (1996; 1999), que plantea una proximidad semántica entre *kairós* y la palabra técnica *kairios* –que también alude al cordel que mantiene separados los hilos del telar–, no puede más que resonar aquí: *kairós*, mantiene la proporcionalidad de la urdimbre del telar y habilita de ese modo a la posibilidad de creación de un orden armónico, simétrico, *eficaz*. Las Musas inspiran al poeta, pero es *kairós* quien le confiere la capacidad de “bordado” a través de su delicado entretejido³⁵. He aquí una de las claves de la exigencia interna que mantiene la poesía de Píndaro: el funcionamiento acompasado del desorden de las circunstancias y un *kairós* que, por medio del ideal de *armonía*, vuelve posible el sostenimiento del entramado.

Kairós, entonces, es el “articulador” de la economía propia de la armonía de proporciones requerida por una “palabra eficaz”. De esta manera, contrariamente al modo del charlatán –el *athuroglossós*–, que habla sin mantener otra lealtad que la de su propia conveniencia, el poeta “habla bajo juramento de un corazón veraz”³⁶, su voz garantiza

³⁴*Píticas*, VIII, 6-7.

³⁵El eco de las formas homéricas resuena en este contexto, ya que podemos registrar un gesto similar al potenciado por la forma adjetivada *kairios*, que refería al intercalado puntilloso que va entretejiendo un telar.

³⁶Píndaro, *Olímpicas*, II, 92.

la acción de la gran *Diké*, la justicia divina que premia a los “hombres de bien”. De esta manera, *kairós*, asegurando la consecución de ese trayecto singular, afirma la eficacia de una palabra que no puede desligarse de la acción que supone. *Hablar es hacer* –y viceversa– porque el orden del mundo es uno solo. No cabe *todavía* desdoblarse el dominio de estos dos verbos separándolos en términos antitéticos y contradictorios³⁷. Sin excluirse, ambos conforman un “complemento” que tiene a *kairós* como rasgo *crítico*: produciendo una escisión, un “corte” -ΚΕΙΡΩ entre las distintas polaridades complementarias, *kairós* actúa y nombra un orden que mantiene la eficacia de una palabra “luminosa”, *Alétheia*, en detrimento de otra potencia igualmente poderosa, la oscura *Lethé*. Tal como vimos, ya desde Homero, el alcance de esta noción es ambivalente –flanco mortal para unos, punto de la victoria para otros–; también en Píndaro las palabras emplumadas podían no llegar a destino y caer al suelo. Así, propicio y peligroso, *kairós* reitera su participación en los pares opuestos y complementarios que organizan el mundo mítico-religioso arcaico³⁸.

En este sentido, es importante comprender que la “palabra eficaz” marca el trayecto conveniente de una palabra-acción³⁹ funcional al sostenimiento de una memoria en el seno de tradiciones orales. Siguiendo el análisis de Marcel Detienne (2006, p. 67), podemos decir que en una sociedad donde todavía no se ha “democratizado” el empleo de la es-

³⁷Hipótesis central del libro de Detienne (2006).

³⁸Ambivalencia que dará lugar, más tarde, en la época clásica, al problema del mantenimiento de un control entre la *ακαίρια* y la *ευκαιρία*.

³⁹El verso 31 de la *Electra* de Sófocles –“εἰ μὴ τὶ καιροῦ τυγχάνω μεταρμωσον” (“Si no llego a tocar el punto decisivo, hazme cambiar para que pueda adaptarme”)- asocia *kairós* a la raíz *αρ-*, que marca la idea de “adaptación” y de “conveniencia”.

critura⁴⁰, el uso de la “palabra cantada” dentro de estos requisitos de eficacia es un modo de asentir a las prácticas de selectividad que irán decidiendo los materiales plausibles de conformar una “memoria”. Tal como advierte el análisis del autor, es importante tener en cuenta que no se trata aquí de instaurar una memoria histórica que apunte a reconstruir el pasado según una perspectiva temporal, sino de relatar la sacralidad de una memoria divina. El relato de una “memoria sacralizada” es el privilegio que en la Grecia arcaica ostentan las cofradías de hombres que preservan su recuerdo. Entre los poetas –explica Detienne–, la “Memoria” es un don que alude a una suerte de omnisciencia cara al saber adivinatorio, donde, al igual que el saber mántico, tanto poetas como adivinos ostentan el saber de “lo que es, lo que será, lo que fue”⁴¹. Este “don de visión” les permite acceder directamente a los acontecimientos que invocan y transcribirlos memorablemente. La palabra de sus cantos refleja el privilegio de un acceso, “pasaje” hacia otro mundo cuyo contacto produce el saber capaz de “descifrar lo invisible”:

La memoria entonces no es solamente el soporte material de la palabra cantada, la función psicológica que sostiene la técnica formulatoria, sino que es también y sobre todo, la potencia religiosa que confiere al verbo poético su estatuto de palabra mágico-religiosa (Detienne, 2006, p. 67⁴²).

⁴⁰No podemos negar –insiste Detienne (2006, p. 65)– que del siglo XII al IX la civilización griega no fue fundada sobre la escritura sino en las tradiciones orales.

⁴¹Homero, *Iliada*, I, 70; Hesíodo, *Teogonía*, 32 y 38. También Detienne (2006, p. 67) refiere al tema del poeta-vidente, retomando la lectura clásica de F.M. Cornford (1952).

⁴²La traducción es nuestra.

Podemos decir entonces que la palabra “cantada” de los poetas dotados de visión es una “palabra eficaz” al mantenimiento de la memoria oral del mundo mágico-religioso que conforma lo real como toda posibilidad. Es por ello que de sus Musas puede esperarse que den a conocer *los acontecimientos pasados*:

Y ahora, díganme, Musas, habitantes del Olimpo –ya que son, ustedes, diosas: por todas partes presentes, son las que todo lo saben; nosotros no escuchamos más que un ruido, y no sabemos nada–, díganme quiénes eran los guías, los jefes de los Danaeos. A la muchedumbre, no puedo hablar, no puedo nombrar, si tuviera diez lenguas, diez bocas, una voz que no se quiebre, un corazón de bronce en mi pecho, salvo que las hijas de Zeus en el ejido, las Musas del Olimpo nos “recuerden” quienes eran aquellos que vinieron bajo Ilion⁴³.

Es importante tener en cuenta que el relato mítico fundacional del orden arcaico griego –la *Teogonía* de Hesíodo– refería a las Musas como hijas de *Mnémosine*, la Memoria. El análisis de Detienne (2006) remarca esta filiación ya que viene a reforzar la vinculación entre dos potencias religiosas que, a través de la palabra del poeta, configuran el marco que otorga a la *Alétheia* poética su significación real y profunda: tanto *Musa* como *Mnemosine* guardan la fuerza de *Mousa*, potencia interior y desbordante de lo humano (Vernant, 1959). Esta relación de proveniencia, en efecto, no viene sino a designar la tarea oral propia de los poetas,

...al igual que la metis, facultad intelectual, responde a *Métis*, la esposa de Zeus, al igual que *themis*, noción social, responde a la gran *Themis*,

⁴³ Homero, *Ilíada*, II, 484 y ss. Traducción nuestra.

otra esposa de Zeus, un nombre común *mousa* corresponde en el plano profano a la Musa del panteón griego. Numerosos testimonios de la época clásica nos permiten pensar que *mousa*, nombre común, significa la palabra cantada, la palabra ritmada (Detienne, 2006, p. 61⁴⁴).

“*Mousa*” es, entonces, a la vez, “nombre común” y “potencia divina”: la palabra de los poetas “canta” tanto a los dioses como a los hombres, a quiénes con su decir, transforma en héroes⁴⁵. Poeta “al servicio de la soberanía”⁴⁶, colaborador en el mantenimiento del orden existente. No es otra la intención de Píndaro cuando escribe: “Cada soberano tiene su poeta quien compone para él un himno armonioso. Recompensa de su virtud” (*Píticas*, II, 13-14).

Al servicio del rey, al servicio del guerrero, al servicio de la Memoria, las Musas son las maestras del “elogio”; selectivas, deciden, en medio de las circunstancias, acerca de aquello que es digno de ser “recordable”. Esta actitud –sigue el autor– era *obligatoria* en una sociedad aristocrática: el elogio de la fuerza de los guerreros, la fascinación frente a la riqueza de los reyes, la exaltación del coraje de los nobles⁴⁷:

⁴⁴La traducción es nuestra.

⁴⁵Dualidad de la poesía, de una palabra que celebra a la vez las hazañas humanas y los relatos de los dioses. Según el análisis de Detienne (2006, p. 68), este doble registro de la palabra cantada es herencia de la tradición micénica cuyo sistema palatino estaba dominado por un personaje real, encargado de las funciones religiosas-económicas y políticas, y por un “jefe del *laos*” que comandaba las armas. Se trataba de un estado centralizado, donde los guerreros formaban una casta privilegiada con un estatuto particular, y la historización de la *Teogonía* de Hesíodo (Cornford, 1952) permite establecer continuidades entre relatos orientales, hititas y fenicios, antes de llegar a Grecia.

⁴⁶Detienne, 2006, p. 71; Dumézil, 1943, p. 64 y ss. La traducción es nuestra.

⁴⁷Píndaro, *Nemeas*, I, 5-6; IV, 93; V, 19; XI, 17 y ss.; *Píticas*, I, 43; II, 66-67; *Ístmicas*, III, 7-8; V, 59; I, 43 y ss., etc.

“Por medio de la potencia de su palabra, el poeta hace de un simple mortal ‘el equivalente de un Rey’⁴⁸: le confiere el ser, la Realidad; su elogio se califica como etumos”⁴⁹ (Detienne, 2006, p. 75).

Dos valores de gloria –*Kleos* y *Kydos*⁵⁰– delimitan el universo “memorable” de las hazañas del guerrero, aquello que es meritorio de cantarse una y otra vez. En este sentido, en el ámbito de la proeza guerrera es donde *kairós* vuelve a constituirse en un arma de doble filo: la palabra eficaz del poeta puede conformarse tanto como “alabanza” o como “vituperio”. “El Elogio está al lado del Vituperio”, reiterará Píndaro, asintiendo a la polaridad propia del mundo religioso de la palabra poética. Entre *Epainos* y *Momos*, entre la “alabanza” y la “reprobación”, canta su eficacia la palabra del poeta, cuyo trabajo de sorteo de esquivos explicitan los siguientes versos de Píndaro: “...rebatando el Vituperio tenebroso (...) traeré a un amigo, como una onda favorable, el elogio real de su gloria”⁵¹.

Vituperio tenebroso, Tinieblas de *Momos*, su cortejo semántico dinamiza ideas como censura, sarcasmo, reproche, ironía... *Momos* es hijo de *Nix* –la Noche–, hermano de *Lethé* –la fuerza de Olvido– en la *Teo-*

⁴⁸ Píndaro, *Nemeas*, IV, 83-84. La traducción es nuestra.

⁴⁹ Píndaro, *Nemeas*, VII, 63; *Píticas*, I, 68. La traducción es nuestra.

⁵⁰ Tal como explica Detienne (2006, p. 74): “...dans la sphère du combat, le guerrier aristocratique paraît comme obsédé par deux valeurs essentielles, *Kleos* et *Kudos*, deux aspects de la gloire. *Kudos* est la gloire qui illumine le vainqueur ; c’est une sorte de grâce divine, instantanée. Les dieux l’accordent à l’un et la refusent à l’autre. Au contraire, *Kleos* est la gloire telle qu’elle se développe de bouche en bouche, de génération en génération. Si le *Kudos* vient des dieux le *Kleos* monte jusqu’à eux. À aucun moment, le guerrier ne peut s’éprouver comme l’agent, la source de ses actes : sa victoire est pure faveur des dieux et l’exploit, une fois accompli, ne prend forme qu’à travers la parole de louange”.

⁵¹ Píndaro, *Nemeas*, VII, 61-63.

*gonía*⁵². *Momos*, es quien impide el canto de una palabra memorable fomentando el Vituperio, una confusión al servicio del Olvido y del Silencio⁵³: “Olvido o Silencio, he aquí la potencia de muerte que se erige frente a la potencia de vida, Memoria, madre de las Musas” (Detienne, 2006, p. 77⁵⁴). De este modo, el Elogio y el Vituperio son figuras subsidiarias al cortejo semántico de la pareja de potencias fundamentales que forman *Mnemosine* y *Lethé*: luz y oscuridad, recuerdo y olvido. El valor de la vida de los guerreros depende de los poetas, ya que si callan sus hazañas morirán completamente; así lo expone Píndaro: “Los mortales son olvidadizos de todo lo que no hayan acarreado en sus ondas los versos dadores gloria, de todo lo que no haya hecho florecer el arte supremo de los poetas”⁵⁵. La palabra cantada –privilegio de los vivos– otorga un doble valor a la Memoria: es, don de “visión” que permite al poeta decir una palabra eficaz y, *al mismo tiempo*, es la palabra cantada misma; es decir, “...una palabra que no cesa nunca de ser y de identificarse con el Ser del hombre cantado” (Detienne, 2006, p. 79⁵⁶). De esta manera, el “elogio” del poeta es tiempo “aiónico” de vida eterna, es la memoria que otorga al hombre común un “tiempo” que le permite trascender su finitud formando parte del relato ampliado del mito. La palabra eficaz mantiene entonces *para siempre* el orden del mundo y, por ello, debe ser reafirmada una y otra vez.

⁵²Hesíodo, *Teogonía*, 214.

⁵³Píndaro, *Olímpicas*, II, 105 y ss. donde “Censura” y “Olvido” aparecen ligados.

⁵⁴La traducción es nuestra.

⁵⁵Píndaro, *Ístmicas*, VII, 16 y ss. La traducción es nuestra.

⁵⁶La traducción es nuestra.

Ciertamente, Píndaro reconoce a la *Alétheia* como una potencia “hija de Zeus” que, al igual que las Musas, es invocada por “recuerdo”⁵⁷. *Alétheia*, Musas y Memoria ratifican la escena completa que lega al poeta la importancia capital de su misión:

Sólo la Palabra de un cantor permite escapar al Silencio y a la Muerte: en la voz del hombre privilegiado, en la vibración armónica que hace escalar su elogio, en la palabra viva que es potencia de vida, se manifiestan los valores positivos y se devela el Ser de la palabra eficaz⁵⁸ (Detienne, 2006, p. 78).

Los trabajos y los días: *kairós moderando a Eris y al Viejo del Mar*

La lógica ambigua de una verdad que se dirime como “palabra eficaz” de la mano de *kairós*, afirmando siempre sus posiciones entre opuestos complementarios, es común a la perspectiva general que rige el mundo arcaico griego. Al respecto, varios son los textos que podríamos mencionar, pero hemos seleccionado el himno hesiódico *Los trabajos y los días* porque ofrece un repertorio interesante de las tensiones particulares que se verán implicadas en los primeros usos de nuestra noción.

También en este texto el poeta aparece siempre inspirado por las Musas, y su canto –cuenta Hesíodo–, no es sino el himno maravilloso

⁵⁷Píndaro, *Olimpicas*, X, 3-4.

⁵⁸La traducción es nuestra. En este sentido, también Detienne (2006, p. 78), evoca la potencia que los griegos han dado en llamar *Ossa* (de la raíz *wek-, voix divine): es el “Rumeur qui vient de Zeus” (*Odisea*, I, 282). Cf. Fournier (1946).

que le han hecho escuchar primero, secretamente, las diosas⁵⁹. Es entonces como poeta-advino que Hesíodo dice revelar los “propósitos de Zeus”; al menos de ese modo los relata a su hermano Perses y, consecuentemente, a todos los campesinos de Ascra.

Marcel Detienne (2006, p. 81) estudia estos versos e indica la presencia de al menos dos recursos de distinta naturaleza puestos al servicio de consolidar cierta “eficacia” del orden del mundo: uno que refiere a la naturaleza religiosa de la función de la palabra poética (en tono similar al ya tratado en el caso de Píndaro); y otro que deriva del carácter sagrado de los trabajos de la tierra que el poeta se propone, en este texto, revelar al trabajador.

Debemos comprender –adelanta Detienne (2006, p. 81)- que en la perspectiva de Hesíodo el trabajo de la tierra *es* una práctica religiosa. *Los trabajos y los días*, en este sentido, no es más que el corpus donde se compilan las modalidades de ordenamiento que los dioses han reservado para los hombres. Son las pautas que “Zeus, muy sabio”⁶⁰, ha distribuido minuciosamente para los hombres organizando tiempos y tareas a lo largo del año. Allí se establecen las particularidades de los trabajos agrícolas según cada estación, los períodos favorables y desfavorables de siembra y de cosecha; también una descripción pormenorizada de los principales ritos de la vida campesina, así como un calendario detallado de los días fastos y nefastos del año. El primer trabajo del hombre consiste entonces en *conocer* el encadenamiento ritual de estos trabajos y en *recordar* cada rito sin olvidar detalle ni día.

⁵⁹Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 10.

⁶⁰Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 397 y 769.

El trabajo de la tierra ordena los tiempos en común organizados a imagen y semejanza de los tiempos *divinos* de la naturaleza. Al decir de J-P. Vernant y M. Detienne, lejos de escindirse del todo y limitarse a una actividad del orden de la “técnica”, como ocurrirá posteriormente, “la cultura de la tierra no es más que un culto que instituye el más justo comercio con los dioses”⁶¹. Las pautas del ordenamiento temporal se definen en el curso de esta negociación, en el vínculo indisociable entre individuos, dioses y naturaleza.

En este contexto, las apariciones de *kairós* tendrán como marco una organización religiosa del tiempo y, como veremos, esta noción reforzará el ritmo propio de la ley de la naturaleza, *Themis*. No son sino las hijas de *Themis*, las *Horai* –las “duraciones”–, las que pautarán la temporalidad⁶² de sus ciclos y “períodos”: la sucesión de estaciones, los ciclos de lluvias, sequías, siembras y cosechas; etc. La modalidad más gráfica es la del “calendario”, cuyo ordenamiento no habilita a otro tiempo posible más que el pautado como acuerdo establecido. Una vez más, “cada cosa debe cumplirse a su tiempo y *kairós* es lo me-

⁶¹Vernant, 1991, p. 204.

⁶²Así, del verso 383 al 679, el poeta describirá las características propias del calendario de trabajos agrícolas, especificando las tareas de otoño, de invierno, de primavera y de verano, completando así el ciclo que va desde la siembra hasta la recolección. “...Le temps s'écoule au rythme des saisons, du travail et du repos, des jours et des nuits. Les points de repère consistent dans des différences qualitatives sensibles dans l'apparence des choses : la voix de la grue lançant son appel du haut des nuages (v. 448), la vapeur couvrant les champs le matin, au fort de l'hiver (v.551), l'élan de l'hirondelle (v.569), la sortie des escargots (v.571), le chardon en fleurs ou le chant des cigales au cœur de l'été, la croissance des feuilles au haut du figuier (v. 679), etc. Ainsi le paysan dure-t-il 'de la durée du monde avec laquelle il a partie liée'”. (Trédé, 1992, p. 91)

jor en todos los asuntos”⁶³; el ideal de armonía vuelve a regir el ritmo del paso de *kairós*.

En espejo, al valor del trabajo se aplica también un criterio de medida consolidado en la idea de armonía y de proporcionalidad. De esta manera, un trabajo considerado “provechoso” será el que siempre resulte del *respeto* del tiempo y del orden de la naturaleza. El trabajo humano que honre esta métrica será “justo”, puesto que por esta atención a la proporcionalidad y a la armonía su juego finito se hará partícipe de una justicia mayor –la *Diké* apolínea–; ésta es la primera “medida”, árbitro y cotejo de toda la “desmesura” propia de la gran naturaleza. La negociación es clara: sólo por medio del cumplimiento de estas condiciones los hombres contarán con el beneplácito divino y con la abundancia de recursos necesarios para continuar trabajando.

Así lo sintetizan los siguientes versos de Hesíodo:

“Cumple concienzudamente los trabajos en el orden conveniente para que tus arcas se llenen de la cosecha realizada en la estación”⁶⁴.

La tarea de esta observación constante es referida en el texto de Hesíodo⁶⁵ con la palabra *Alétheia*. Es la imagen de una vigilancia atenta, el *recuerdo del orden de estos tiempos*. Esta potencia garante de *memoria* amplía su alcance en este contexto, ya que no sólo sigue viva en la palabra eficaz que pronuncia el poeta –tal ahora el caso de Hesíodo–, sino que su misión se completa haciéndose cuerpo en las tareas del campesino que trabaja la tierra. Así, la *Alétheia* es dada también al

⁶³*Ibidem*, v.679: “μετρα φυλασσεσθαι ·καιρος δεπι πασιν αριστος”.

⁶⁴*Ibidem*, v. 400.

⁶⁵Hesíodo, *Los trabajos y los días*, v.397 y 769.

labrador del Ascra *mientras no olvide* los preceptos divinos del poeta. El juego completa la elipsis por la que se vuelve eficaz: no es sino la propia *Alétheia* la que funciona tanto del lado de la eficacia de la palabra cantada del poeta como del lado del labrador que la escucha y la *recuerda*. En este mismo tono lo explicita Detienne: “El campesino del Ascra no conoce la *Alétheia* más que en la ansiedad de una memoria obsesionada por el olvido que puede, de repente, ensombrecer su espíritu y privarlo de la ‘revelación’ de los Trabajos y los Días” (Detienne, 2006, p.82)⁶⁶.

En esta escena de *ansiedad de una memoria obsesionada por el olvido*, la figura de *Momos*, el olvido tenebroso e irónico, si antes acechaba a la palabra complicando el camino de su hacer eficaz, ahora se hace también presente en el ámbito del trabajo. Los siguientes versos de Baquílides dan testimonio de este juego de potencias en pugna: “Ciertamente, el Vituperio de los mortales está presente en todos los trabajos, pero la *Alétheia* siempre triunfa”⁶⁷.

¿Cuál es, empero, la forma que *Momos* revestirá en las tareas de la tierra, en la organización de los tiempos del calendario? ¿Al servicio de qué fuerzas plantea ahora su potencia de oscuridad, de confusión y de olvido? Es preciso tener en cuenta que, para Hesíodo, el trabajo de la tierra constituye ante todo una *eris* (ἔρις), una violencia. Y en la constatación de la presencia ineludible de esta fuerza entre los hombres que *Momos* actualiza su alcance en este dominio, en la violencia siempre presente en los trabajos humanos.

⁶⁶La traducción es nuestra.

⁶⁷Baquílides, XIII, 202-204. La traducción es nuestra.

La “violencia”, *Eris*, diosa de la Discordia⁶⁸, da luz en la *Teogonía* a una gran cantidad de fuerzas “oscuras” que forman la estela de su cortejo semántico. Tal como cuenta el mito de origen, *Eris* pare a la Pena, a Olvido (*Lethé*), al Hambre, al lloroso Dolor, pero también a las Disputas, a las Batallas, a las Matanzas, a las Masacres, a los Odios, a las Mentiras, a las Ambigüedades, al Desorden, a la Ruina y al Juramento⁶⁹. Esta genealogía de deidades tremendas se desdobra, en el texto de *Los trabajos y los días*, en dos “Discordias” que movilizan distintas fuerzas imperativas: una, la Discordia fomentadora de las guerras y de las batallas, es la fuerza cruel que ningún hombre elige pero que es voluntad inapelable de los dioses, que pagan de ese modo su deuda de honor con Discordia. Otra, la Discordia que se reconoce hermana mayor de *Nix*, la noche oscura, y de *Kronos*, dios del tiempo finito; es la Discordia que se asienta en la tierra tomando forma como fuerza de trabajo. En este provecho del tiempo reside su violencia. Debe incitar a los hombres a trabajar, esto es, a producir algo que no está dado. Para ponerlos en actividad instala medidas, tiempos, funciones, recompensas, crea un calendario. Instala la violencia de un tiempo de “rivalidad” donde aun los hombres más perezosos sentirán la obligación de trabajar duramente *por* la tierra.

⁶⁸Muy famosa por el capítulo XI de la *Ilíada*, de Homero, en el cual Zeus la envía a provocar Discordia entre los Aqueos. *Eris*, ofendida por haber sido excluida por “problemática” de la boda entre Peleo y Tetis –luego padres de Aquiles– aparece en la fiesta ofreciendo una manzana dorada con la leyenda “para la más hermosa” o “para la más bella”. Las diosas Afrodita, Hera y Atenea reclamarán tal objeto y la Discordia desencadena lo que devendrá, un poco más tarde, la Guerra de Troya.

⁶⁹Hesíodo, *Teogonía*, 226–232.

Eris aparece así, en los textos de Hesíodo, como una fuerza “saludable” y necesaria: “...el alfarero se enfada con el alfarero, y el artesano con el artesano, y el mendigo envidia al mendigo, y el trovador al trovador...”⁷⁰. Es el modo de impulsar una “competencia”, una “lucha” por la organización de un tiempo de provecho cuya observancia garantiza la manifestación de la *Alétheia* (o la consolidación del orden del mundo tal cual es, que es lo mismo).

Empero, también es preciso no perder de vista los desplazamientos implicados por la puesta en valor de una *Alétheia* dirigida, ahora, hacia todos los trabajadores de la tierra. Jean-Pierre Vernant analiza las transformaciones que en el mundo griego arcaico van suponiendo cada vez más la existencia de lo que él dará en llamar “relaciones de igualdad” (Vernant, 1991, p. 36). Según los argumentos del autor, la violencia de la discordia y de la “competencia” no podría más que ocurrir en un contexto de registro de *iguales* y eso representa un cambio de lógica significativo. Este aspecto no es en absoluto menor si lo inscribimos como parte de los rasgos preparatorios de lo que podríamos entrever como la antesala de la *polis*, y, al decir de Vernant (1991, p. 36)-, también contribuirá “...a dar a la noción de poder un nuevo contenido...”. El mundo aristocrático que rige sobre la perdurabilidad del sustrato mítico permite este desplazamiento. La voz de Hesíodo, en este sentido, deviene vehículo de cierta mutación: por medio de su palabra *transfiere* cierto poder (poder de verdad, poder de palabra, poder de conocer las reglas, poder de actividad en el trabajo) hacia la generalidad de los trabajadores de la tierra. Esta hipótesis, de central importancia, será tratada en algunas páginas más adelante. El punto

⁷⁰Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 11-24.

fundamental, en esta instancia de la genealogía, reside en registrar las marcas de estos desplazamientos, aun si todavía siguen jugando una dinámica eficaz a la perpetuación de un mundo que no quiere deliberar completamente la legitimidad de sus opciones. Pierre Vidal-Naquet es contundente respecto de la advertencia y del “borde” en el que sigue inscrita esta dinámica de legitimidad: “...la lógica de Hesíodo es una lógica de la ambigüedad: ningún hombre sabe nunca perfectamente si actúa según la Diké o según la Hybris, si está del lado de la verdad o del lado de la mentira...” (Vidal-Naquet 2006, p. 48⁷¹). Este saber de las particiones, en primera y en última instancia, *todavía* sigue siendo canto privilegiado de un saber divino.

De esta manera, dirimiéndose entre ambigüedades, entre la *Diké* y la *Hybris*, entre la *Alétheia* y *Lethé*, el trabajo humano no puede más que vincularse siempre a una *eris*. La lucidez de Hesíodo estriba en su denuncia del carácter “violento” de la impronta humana con/contra la naturaleza, registrando la marca de la rasgadura que se conformará como su constante. En este contexto, notablemente, *kairós* viene a ratificar la importancia de la semántica “proporcional” y “mensurable” que trae aparejada desde los tiempos más arcaicos. *Kairós* es llamado a mantener *las distancias necesarias* propias de una armonía divina, ahora, en el mundo humano. Al igual que en la urdimbre de un telar, debe sostener las medidas “justas” de la rivalidad que trae aparejada el fomento del trabajo. Claramente, asegurar un accionar justo entre los hombres es garantía de justicia en el orden del mundo.

La cuestión de esta “justicia” ve completado el horizonte de su alcance en las páginas que, hacia el final del poema, aluden a la con-

⁷¹La traducción es nuestra.

sideración de otro tipo de actividad productiva, la de *los trabajos del mar*. Recordemos que Hesíodo, después de confeccionar un calendario para las labores agrícolas, se propone elaborar un calendario de navegación⁷². Si los trabajos del campo implican una *eris* a la vez que un acceso a la *Alétheia* –mientras se atienda con constancia al recuerdo de los ritos *horaion* de su calendario–, el mar parece, en cambio, conformarse para la mirada griega como un medio más difícil, menos “asible” y mucho más “tempestuoso”. El verso 618 de *Los trabajos y los días* lo sugiere: “Si te posee el deseo del mar peligroso”⁷³. El mar es un dominio de fuerzas avasallantes, metáfora de una codicia humana a la que es preciso, por su carácter *eris*, regular continuamente. Hesíodo reconoce que el trabajo produce rivalidad, competencia, que puede llevar rápidamente a un enriquecimiento que propicie la injusticia. Excesos del hombre y excesos del mar se enuncian con una misma advertencia: *kairós*, que, una vez más, adviene para afirmar, en medio de la opacidad de las circunstancias, las “maneras” de asentir al respeto apolíneo de las “medidas”⁷⁴:

⁷²La confección de este segundo ordenamiento del tiempo coexiste con la desigual valoración presente en la Grecia en su época respecto de las actividades de la tierra y las del mar. En la organización de *Los trabajos y los días*, la labor agrícola ocupa la mayor parte del tiempo de los hombres y el tiempo de la navegación aparece relegado ocupando el tiempo restante (Cf. v. 621).

⁷³Hesíodo, *Los trabajos y los días*, v. 618.

⁷⁴Esta dimensión es capital para comprender el alcance semántico que irá adquiriendo la noción de *kairós* de la mano de la idea de *μετρα*, comenta Trédé (1992, p. 94). Aquí “metra” deviene tanto el requerimiento de una medida temporal organizadora de lo existente, como el precepto moral organizador del alma humana evitando su hundimiento por el resquebrajamiento de su eje.

“Es terrible encontrar la ruina en el medio del oleaje del mar; terrible, por haber impuesto al navío una carga demasiado pesada ; se quiebra el eje y se pierde el cargamento; observa la medida, en todas las circunstancias la manera es lo mejor”⁷⁵.

No es sino *Nereo*, el “Viejo del Mar”, el que decide la suerte de los excedidos haciendo justicia y ratificando la proporcionalidad de las buenas medidas vigentes. *Nereo*, conocido como el “mojado” -cuenta Detienne (2006, p. 85)-, en la *Teogonía* es engendrado por *Pontos* y *Gea*; es el mayor de sus hijos y se caracteriza por ser sincero y veraz; por ello, cuenta el mito que a él nunca se le ocultan las reglas divinas. Apodado “el Viejo”, es infalible a la vez que benévolo y nunca olvida la equidad; su modo de hacer justicia, entonces, conoce las medidas de los pensamientos justos y benignos⁷⁶.

Nereo hace justicia movilizándolo un poder mántico oracular que proviene del origen de los tiempos. La asociación entre los tres epítetos *veraz*⁷⁷, *sincero*⁷⁸ y *benévolo*⁷⁹ -explica Detienne- produce el retorno de la palabra mántica apolínea exhortada en ocasión del himno homé-

⁷⁵Hesíodo, *Teogonía*, v. 694.

⁷⁶Hesíodo, *Teogonía*, 233-236. En Detienne, 2006, p. 85.

⁷⁷*Alethes* o *alétheia*, Detienne (2006, p. 86).

⁷⁸*pseudes*: *sincero*. *Pseudes*, en el pensamiento griego arcaico, tal como anticipamos, no debe ser entendido como “mentira” opuesta a *alétheia*. El par de opuestos que constituye, explica Detienne (2006, p. 86), es el de *pseudes*/*apseudes*, confirmando una vez más la diferencia complementaria entre una palabra engañosa y sin eficacia, y otra palabra eficaz.

⁷⁹En griego “*nemertes*” (benévolo, justo). *Nemertes* en este epíteto consagrado a *Nereo*, marca la presencia de una de sus hijas, explica Detienne (2006, p. 86): al lado de *apseudes* y *alétheia*, “*nemertes*” viene a calificar el triple poder del oráculo o a la infalibilidad del divino.

rico a Hermes cuando éste, invocando a Apolo, se atribuye sus mismas virtudes: “Voy a decir la alétheia, soy nemertes y soy apseudes”⁸⁰. La asociación de *nemertes* al lado de *apseudes* y *alétheia* –explica Detienne (2006, p. 86)– califica la infalibilidad del oráculo y poder adivinatorio propios del inmenso mar, al que Nereo representa.

El Viejo del Mar, decíamos, comporta tanto un poder mántico como un poder de justicia (retomando tanto la estirpe “justiciera” que Nereo presenta en la *Teogonía*, como la tradición mántica de sabiduría más antigua). “Nereo es eubolos”, recordaba Píndaro en las *Píticas*⁸¹; es decir, es un “adivino” –aún más, es el jefe de un linaje de adivinos⁸²– a quien los célebres Paris y Heracles, por ejemplo, han dado en consultar. Al igual que las “mujeres-abeja” que sobrevolaban inspirando la creatividad compositiva en el poeta, *Nereo* tiene la fuerza de la potencia mántica de la *Alétheia*. Ostentador de una verdad que viene de la mano de un saber y de cierto modo de hacer justicia, *Nereo* convalida su poder en una escena en donde él “nunca olvida la equidad” y “no tiene más que pensamientos justos y benignos”⁸³. *Diké* y *Alétheia* son afines en esta lógica de eficacia mítica y los procedimientos movilizados para la consultación de sus saberes son herederos de las más antiguas tradiciones sumerias. Desde este legado, en el mar se realizaba una “justicia ordálica”⁸⁴

⁸⁰Himno Homérico a *Hermes*, 338-369.

⁸¹Píndaro, *Píticas*, III, 93. En las *Píticas*, IX, 94 y ss. Píndaro habla de un *logos Nereos*.

⁸²*Nereo*, comenta Detienne (2006, p. 89), es el jefe de un linaje de divinidades oraculares. Su hija, *Eido*, lleva por nombre *Theonoe*, “*parce qu’elle connaît toutes choses divines, le présent, l’avenir, privilège hérité de son aïeul Nérée*” (Eurípides, *Helena*, 13 y ss.).

⁸³Hesíodo, *Teogonía*, 235-236.

⁸⁴Cf. Detienne, 2006, p. 92-98.

donde, por medio de una suerte de “balanza”, se dirimían las situaciones de equilibrio y de justicia. Esta balanza es recurrente en el mundo griego, donde se hace presente cada vez que Zeus preside un juicio⁸⁵, cada vez que decide la suerte de una batalla⁸⁶ o las consecuencias fastas y nefastas de un guerrero⁸⁷. También la balanza –aunque siempre desequilibrada– es parte de los utensilios que acompañan a *kairós*, consolidados en la figuración de Lisipo ya descrita (como dijimos, al ser *kairós* la figura misma de una medida y de una proporción que se debe sostener según cada circunstancia, su balanza aparece desequilibrada a nuestros ojos, pero *conoce* siempre el secreto de su propia medida).

El uso de la balanza en los procedimientos jurídico-religiosas remite al pasado más lejano de Grecia, a la civilización micénica, donde –lo sabemos gracias a las tablillas– todo se pesaba⁸⁸ y donde el adivino y la balanza eran el ojo del rey, su justicia⁸⁹ (Detienne, 2006, p. 96).

Forma “del más allá”, tanto para los sumerios como para los griegos⁹⁰, el mar no ofrece sino retos y pruebas al hombre que lo desafía; en consecuencia, el retorno de los navegantes a la tierra también re-

⁸⁵*Himno Homérico aHermes*, 324.

⁸⁶*Ilíada*, VIII, 69.

⁸⁷*Ibidem*, XXII, 209.

⁸⁸Detienne alude al texto de J. Chadwick, “Una burocracia prehistórica”, *Diogène*, n°26, 1959, p. 9-23.

⁸⁹Detienne reenvía al texto de M. Lejeune, *Mémoires de philologie mycénienne*, I, Paris, 1958, p. 187-201. La traducción es nuestra.

⁹⁰Tal como lo expone Detienne (2006, p. 95): “Si le Vieux de la Mer incarne la forme la plus grave et la plus solennelle de la justice, c’est vraisemblablement parce qu’il assume dans le monde grec le rôle des dieux-fleuves de l’Anatolie et de la Mésopotamie”.

querirá –advierte Detienne (2006, p. 94)– del beneplácito de los dioses. Nereo hace justicia consultando dos fuentes *Lethé* y *Mnemosyne*, por lo tanto su poder de *Alétheia* y de *Diké* se extraerá de esta consultación.

El hombre pareciera experimentar su vulnerabilidad constantemente en un medio como el océano, donde es mucho más fácil perder la “medida”: si el calendario de las estaciones agrícolas se contentaba con *recordar* las pautas rituales del orden divino para *asegurar la renovación* de un ciclo de cosechas, el calendario del navegante, en cambio, deberá observar constantemente el equilibrio de los *oleajes*, esto es, de los platillos de la balanza justa de *Nereos* –elementos que también serán caros a la representación pictórica de *kairós* que realizará Poseidippos–, de modo de no perder la “justa medida”. Esta “suerte” –vimos, producto de una consultación mántica de la que resultan *Alétheia* y *Dike*– propiciada por *Nereos*, permitirá al hombre sobrellevar circunstancias variables, imprevisibles, y, sobre todo, la satisfacción ‘medida’ de un deseo “ambicioso”, ya que, a diferencia de la esforzada pero tranquila y sostenida tarea agrícola que espera en cada ciclo una cosecha más o menos similar, el navegante busca en un tiempo menor una mayor recompensa⁹¹.

⁹¹Trédé (1992) remarca que para tener a la suerte de su lado, el navegante deberá ante todo respetar los ritmos de esa naturaleza y desarrollar cierta destreza que le asegure la gracia de *τυχη* (la suerte). Hesíodo reconoce la importancia de la precisión *técnica* que tal *arte* requiere, manteniendo cierta ambigüedad: a pesar de que en sus versos se hace explícita la importancia del aspecto técnico para el manejo de circunstancias riesgosas y móviles, este reconocimiento contrasta con una moral que todavía mira a la técnica de reojo, dudando de sus ventajas y viendo en ella más bien una forma de alejamiento entre el hombre y sus dioses.

Tal es así, que en el verso 694 de *Los trabajos y los días*, de Hesíodo, *kairós* aparece por “por primera vez”⁹² formulando la máxima *καίρος δ’ ἐπι πασιν ἀπιστος*, que podemos animarnos a traducir como “*kairós* es lo mejor en todos los asuntos”. Su tono *ἐπι πασιν* –comenta Trédé (1992, p. 96)⁹³– recuerda la necesidad de moderar *justamente* la rivalidad de la *eris* tanto en los trabajos de la tierra como en los del mar. El sentido armónico, proporcional y mensurable de *kairós* se verá consolidado en el tono que marcará la divulgación de las ‘primeras Sabidurías’ contenidas en los preceptos de los “Siete Sabios” de Grecia, por ejemplo. En un mundo que poco a poco va haciendo circular su palabra ampliando su alcance a otros terrenos, *kairós* se vuelve consejo, se hace máxima, privilegio de un conocimiento: *conocer el kairós deviene equivalente a conocer qué es lo mejor en todos los asuntos*.

⁹²Hipótesis del estudio filológico presentado por Monique Trédé (1992, p. 57).

⁹³Según el análisis de Trédé (1992), podemos decir que el *kairós* de Hesíodo, que rige la acción exitosa de la mano del respeto de la *μετρον* y la *ωρατον*, no designa aquí ni una ocasión que no se debe perder, ni el tiempo propicio para una irrupción en los acontecimientos. La autora enfatiza este significado explicando que en Hesíodo no hay un *kairós* de la urgencia. Por lo contrario, es un *kairós* de la conveniencia, de la oportunidad, que no lidia dentro de las redes de la desmesura y la precipitación. Es el *kairós* que viene marcado por el ritmo de la naturaleza. Su campo de aplicación es tan vasto como el mundo *-επι πασιν-* rige tanto sobre el calendario del trabajo agrícola como sobre el del navegante, e incluso sobre los tiempos de algunas actividades rituales (la elección de esposa, por ejemplo). Dilucidar la importancia de *kairós* en el poema de Hesíodo permite de alguna manera reconstruir el legado polivalente que arrastra esta noción. En este contexto, *kairós* aparece como una de las nociones por medio de las cuales se resume la moral arcaica del honor y de la prudencia - *αἰδώς* y de la *σωφοσύνη*. Moral atenta a someter las conductas humanas a una ley divina que no es sino el reflejo del orden de la naturaleza.

“Conoce el *kairós*”

La exhortación al trabajo como instancia siempre sometida al manejo de una *eris* solicita un esfuerzo de atención constante para mantener el *kairós*, esto es, la “justa medida”, la proporcionalidad competente de las rivalidades, la vigilancia propia de la justicia ordálica del mar, de la mántica arcaica de los platillos de la balanza de *Nereos*. Ahora bien, si como vínculo con los dioses el labrador y el navegante trabajan de ahora en más *con* y *contra* tal discordia, tanto en la tierra como en el mar, ambos “igualados” en su posibilidad de rivalidad, otro dominio será el busque preservarse al margen de los nuevos repartos isonómicos.

Este es el sentido perseguido por los primeros “Sabios” griegos –comenta Jean Pierre Vernant (1991, p. 45)– cuando se esfuerzan en afirmar el privilegio de un saber que se sustrae de la creciente *isonomía* ordenadora de las *polis*. En este escenario ávido de bisagras que habiliten otras dinámicas, se torna preciso proteger al saber arcaico de cualquier juego de saber más amplio. En este sentido, es preciso entender que aun si la lógica de la *eris* hesiódica sigue ratificando los repartos de un mundo mítico, su postulación para el tratamiento de iguales en el ámbito del trabajo comienza a propiciar un espacio de variedad en la producción de saberes que se direcciona y se verá consolidado más tarde la dinámica de la *polis* clásica. Frente a tal amenaza, los llamados “Siete Sabios” guardarán una palabra “secreta”, el “misterio privilegiado” de un *conocimiento otro*: nada más ni nada menos que el *cómo saber sobrellevar tal violencia*.

Poseedores del “secreto”, los sabios convalidan los modos de acceso y de merecimiento de tal saber. Para ello, abrevando de los más antiguos procedimientos rituales, configuran un espacio “iniciático” cuyas características responden a pretensiones muy distintas de las que regirán, en cambio, sobre los ritos cotidianos y asiduos al resto de

la sociedad: “Las enseñanzas de la Sabiduría, como las revelaciones de los misterios, pretenden transformar al hombre desde dentro, elevarlo a una condición superior, hacer de él un ser único, casi un dios, un *theios aner*”. (Vernant, 1991, p. 45). El carácter “excepcional” de este saber se duplica en la “excepcionalidad” requerida para su acceso, ya que de ahora en más este saber vivirá en secreto y sólo podrá recurrirse a él en situaciones extremas –en casos de desorden o de infección total de la ciudad, por ejemplo–, para intentar conseguir e interpretar algún signo para la cure los males comunes.

En este sentido, es preciso entender que, funcional a la consolidación de este juego de saber en elipsis, la “palabra” del Sabio –sea escrita u oral–, siempre transmitió una “verdad” divina, que garantizaba la “altura” de su emisión en dos sentidos: uno simple y figural, porque provenía *de lo alto*; y otro porque esta palabra, aun cuando fuera divulgada, nunca dejaba de pertenecer a otro mundo, ajeno a la vida ordinaria. Es una palabra secreta y por ese carácter consolida su altura respecto de los hombres. Esta es la “fatalidad paradójica” acarreada por la idea misma de un saber que es a la vez privado y comunicable. Se trata de un saber que siempre se comunica afirmando la imposibilidad de su reapropiación. En palabras del autor: “La primera sabiduría se constituye así en una suerte de contradicción, en la cual se expresa su naturaleza paradójica: entrega al público un saber que ella proclama al mismo tiempo inaccesible a la mayoría” (Vernant, 1991, p. 46).

Divulgadoras de una *Alétheia* que todavía mantiene su secreto mántico, las máximas de los Siete Sabios⁹⁴ erigen a *kairós* como garan-

⁹⁴Sus nombres son recordados de acuerdo con su pertenencia a las distintas *polis* griegas de las que provienen: Tales de Mileto; Bías de Priene; Pítaco de Mitilene; Cleobulo

te de la observancia de un límite y de una proporción que la finitud humana debe mantener –trágicamente– frente a la justicia divina. Tal como hemos visto en Hesíodo, la regla de la “medida” debe moderar la rivalidad de la *eris* propia de las actividades tanto agrícolas como marítimas; es en ese mismo sentido que *kairós* debe imponerse como máxima por sobre el conjunto de las cosas: *kairós* “es” lo mejor, la regla de medida, su proporcionalidad “justa”; el corte crítico de su contribución al sostenimiento “armónico” que “delimita” las relaciones y obligaciones entre hombres y dioses.

Καιρον γνῶθι – “Conoce el *kairós*”–, la advertencia délfica del Sabio Pitacos– refuerza el horizonte de búsqueda de esta “moderación”, comenta la lectura del filólogo J.R. Wilson (1980, p. 179). Atento al riesgo de los “excesos”, el sabio solicita un “conocimiento”, que no es sino el de la “medida humana”, el de su “límite”. A diferencia de los dioses, el hombre es finito, su trágico e indolegable destino es ser “mortal”. “Gnôthi seautón” [“Conócete a ti mismo”], indicaba el oráculo de Delfos. “Gnôthi *kairós*” es una máxima que funciona en el mismo tono: *kairós* está alertando aquí a sostener el orden del conjunto. Los Sabios llevan este conocimiento a la plaza pública –sigue Vernant– pero mantienen su “misterio”. Por otra parte, el gesto de esta “puesta en común” liga definitivamente este saber a la necesidad de una *áskeis* que tendrá como clave rectora de su “medida” a *kairós*, pauta de un “cuidado” cuyo “ideal” de observancia ha de mantenerse siempre en la porosidad que habilita una mirada no dicotómica sino

de Lindos (habitantes, pues, de la zona costera de Asia Menor, colonizada por jonios y eolios); Solón era de Atenas; Quirón, de Esparta, y Periandro, de Corinto (correspondientes a la Grecia peninsular).

matizada, por todo un espectro de comparativos que se mueve entre el *demasiado* y el *demasiado poco*.

Anticipando el carácter “prudente” de *kairós* en el pensamiento aristotélico –donde nuestra noción vendrá a marcar “la modalidad del bien según el tiempo”–, el sabio Quirón nos recuerda en un tono similar: “Nunca demasiado, *kairós* provee en todo lo bueno”. Entre el “exceso” y el “defecto”, comenta Wilson, en ese “punto medio”, μέσον, *kairós* reúne en su figura el valor arcaico del “justo medio”, que empieza a calificar una modalidad de conducta práctica: la “prudencia”. A partir de aquí, ésta no sólo constituirá un modo de repetición eficaz de una palabra-acto, sino un modo del “hacer” que se desdobra en cada circunstancia para dar cumplimiento a la (más alta) misión humana.

El punto mesón de kairós: de la lógica del “corte” a la “decisión”

Metrón, mesón, nuestra noción participa de las modificaciones que, como hemos anunciado, llevarán a la escisión de la “palabra-acto” cuyo corte (κείρω) crítico sostenía el carácter de su eficacia en el mundo arcaico. Anteriormente advertimos acerca de la creciente importancia que irá cobrando la idea de *homonoia* que, estableciendo a la “equidad” como presupuesto necesario para la *eris* que preside la dinámica del trabajo, había comienza a resquebrajar la lógica mítico-eficaz en una lógica-diálogo.

En este cambio fue capital el rol de las “cofradías guerreras”, cuya conformación precisa también de un modelo *isonómico* para regular la *eris* de los intercambios que propone. Según los especialistas (Detienne, 1996; Vernant, 1991; Vidal-Naquet, 1996), esta hipótesis es de central importancia para comprender las transformaciones que llevarán

a la conformación “democrática” la *polis* griega. De acuerdo con esta perspectiva de análisis, las particularidades que desde la época micénica eran exclusivas de los guerreros –esto es: su capacidad de fuerza, su naturaleza equitativa, su necesidad de los lazos para conformar una *philia* plausible de organizar estrategias certeras- servirán de modelo para la creciente composición de un orden político “más igualitario”. Atravesando en diagonal el material esquivo de esta genealogía, en este contexto de nuevos repartos, la palabra también verá conmovida su lógica: antes ostentadora de una eficacia en donde decir y hacer consolidaban un orden del mundo, ahora la palabra deberá *deliberar* y *dialogar* los modos de su decir en pos de proponer un hacer capaz de garantizar una distribución equitativa entre iguales. Efecto de una producción que es siempre paradójal, “...hasta en la guerra, la eris, el deseo de triunfar sobre el adversario, de afirmar la superioridad sobre los demás, tiene que someterse a la *Philia*, al espíritu de comunidad; el poder de los individuos tiene que doblarse ante la ley del grupo” (Vernant, 1991, p. 49).

Es importante tener en cuenta –explica Marcel Detienne (2006, p. 153)- las particularidades de la *philia* guerrera que permiten el avance de la *isonomía*, donde los lazos que integran sus conjuntos no reclaman la pertenencia a un grupo familiar ni a un territorio de herencia. Por el contrario, los guerreros se organizan según rangos etarios y se distribuyen en cofradías; su vínculo ya no supone una relación consanguínea o parental sino relaciones “contractuales” que se estipularán a través de ritos de iniciación, normas de comportamiento, técnicas de educación guerrera, etc. En paralelo a estos procedimientos cambian también las formas en las que lleva adelante su práctica. Así, emerge una modalidad que comienza a tomar forma y solicita

nuestra especial atención: la “asamblea”, un ámbito de juego común para estos nuevos modos de palabra, donde la verdad y la justicia verán, por ejemplo, en la práctica de reparto del botín entre los guerreros, el eco de su circulación más “equitativa”. El filósofo Marcel Detienne (2006, p. 155), reconstruye los efectos implicados por esta nueva figura: colocados “en el medio” de la “asamblea” guerrera, los objetos del botín de guerra serán siempre sometidos a un “juego” que decidirá su mejor distribución. Si bien ciertamente durante la guerra cada uno de los combatientes se esforzará por conseguir su propio botín –el tesoro individual que lo acompañará a la tumba-, a la vez la exigencia de la puesta *en mesón* (en *el medio* de una ronda de pares o de una asamblea) de la mayoría de los bienes pillados en la guerra constituye una mutación cualitativa respecto de la lógica aristocrática anterior: estos bienes ya no son secretos, se exhiben *en el medio*, allí, a los ojos de todo el grupo. La cuestión de cómo llevar a cabo su reparto abre entonces a los juegos de palabras de su deliberación: será preciso discutir *antes* de direccionar las acciones hacia el objetivo que decidan las circunstancias. Así, esta palabra ya no es mántica ni secreta sino objeto de circulación conjunta, de debates y de discusiones que apuntan –por su regulación de la *eris*- a un tratamiento más igualitario en los términos de sus distribuciones. Esta palabra se mueve, circula, cambia. De esta manera, y con el tiempo, se va dando apertura a una nueva dinámica, por medio de la cual

...luego de cada victoria, luego de cada pillaje⁹⁵, el botín es entregado a las manos del jefe, a las manos de quien representa la colectividad. A través del jefe de guerra, el grupo mismo ejerce un dere-

⁹⁵*Ilíada*, IX, 328 y ss.

cho de mirada sobre las riquezas, derecho de mirada que conserva hasta el momento del reparto (Detienne, 2006, p. 158)⁹⁶.

“Derecho de mirada”..., la costumbre –reitera la *Ilíada*– exigía “depositar los objetos en el medio”⁹⁷ del espacio de reunión. El *mesón* – recordemos, otra de las acepciones de *kairós*– es el punto en común a todos los hombres dispuestos en el círculo; los bienes que se depositan en este punto son visibles y “compatibles” –*xuneia*– (opuestos a los bienes *ktemata* que son objeto de una apropiación individual) y quienes participan en el círculo tendrán igual derecho a la mirada, asegurando una *visibilidad equitativa*. El “reparto” del botín exigirá un tipo de “palabra” particular, *diferente* de la palabra eficaz que mantenía la ley irrevocable de un mundo mítico que no sometía a discusión la naturaleza de sus distribuciones. En la “asamblea” guerrera reunida alrededor del punto *mesón*, las palabras pronunciadas son del mismo “tipo” que los bienes, analiza Detienne (2006, p. 166): “...ellas conciernen a los intereses comunes (y) ...se dirigen necesariamente a todos los miembros de la asamblea”⁹⁸.

Contrariamente a las palabras emplumadas que completaban el trayecto eficaz de una *Alétheia* oscuramente mántica, aquí las palabras se mueven en un terreno cualitativamente distinto al del paisaje dónde el adivino-poeta descendía, solo, al cavernoso inframundo para consultarlas. Dijimos, las distribuciones de saber a las que las asambleas guerreras van dando apertura requieren ahora un reparto de

⁹⁶La traducción es nuestra.

⁹⁷Funerales de Aquiles, *Ilíada*, XXIII, 704.

⁹⁸La traducción es nuestra.

la palabra efectuado bajo la mirada de “todos”. Tener en cuenta el contexto de esta transformación –hipotetizan los autores (Detienne, 2006; Vernant, 1991)– contribuye a comprender la importancia creciente que irá tomando la palabra “dialogada” en este mundo:

Como buen hacedor de proezas, el guerrero cabal es también un buen dador de consejos⁹⁹. Uno de los privilegios del hombre guerrero es su derecho de palabra. La palabra aquí no es más el privilegio de un hombre excepcional, dotado de poderes religiosos. Las asambleas están abiertas a los guerreros, a todos aquellos que ejercen plenamente el oficio de las armas (Detienne, 2006, p. 167)¹⁰⁰.

Igualdad de palabra, igualdad distributiva, la epopeya va definiendo al grupo de guerreros como “semejantes”, esto es, en tanto *homoioi*. En las asambleas guerreras la palabra se torna “un bien común” –un *koinon*– que, depositado en el centro, permite a cada uno ir tomándola según el acuerdo fijado (*kairós*) entre sus “iguales”¹⁰¹. Tal como lo describe el estudio de Detienne (2006, p. 169): “...de pie en el centro de la asamblea, el orador se encuentra a la misma distancia de aquellos que lo escuchan, y cada uno se encuentra en relación a él, al menos

⁹⁹*Ilíada*, IX; 443. Cf. Píndaro, *Nemeas*, VIII, 8; Baquilides, XI, 89-91.

¹⁰⁰La traducción es nuestra. Igualdad de posibilidad de palabra, *iségoria*, expresión que utilizará Polibio (Polibio, V, 27, 1, 4 y 6) para referir al privilegio de la palabra de los guerreros macedónicos, comenta Detienne, modo afín al vocabulario político de las *Historias*, de Herodoto, *isokratia* o *isonomia*.

¹⁰¹De este modo, comenta Detienne (2006, p. 156), cuando Teognis de Megara evoca el infortunio de los grandes propietarios, las desgracias de la ciudad, el naufragio del Orden, no percibe sino desastre y pillaje: (“De vive force, ils [les vilains] pillent les richesses, tout ordre a disparu (...). Qui sait si le butin fait encoré objet d’un partage égal?” (Detienne, 2006, p. 157).

idealmente, en una situación de igualdad y de reciprocidad”¹⁰². De esta manera, *mesón* e *isonomía* encuentran en *kairós* la forma en la cual, en cada circunstancia, en cada espacio, en cada momento, asegurar el ideal de una circulación del poder más equitativa y reversible.

La importancia de esta mutación es radical para la historia de producción del pensamiento. Más acá de los dioses, la “palabra-diálogo” se inscribe definitivamente dentro de las temporalidades de una dinámica propiamente “humana”. Ya no se trata de sostener una palabra y una acción amalgamadas en su fuerza para garantizar la eficacia de una memoria sin tiempo, como fue la del relato mítico, sino que se afirma una palabra que ahora “precede” a la acción humana y constituirá, en adelante, “su complemento indispensable”:

Antes de cada emprendimiento, los Aqueos se reúnen para deliberar; cuando los Argonautas preparan una etapa de su expedición, nunca dejan de escuchar el consejo los unos de los otros. Este tipo de palabra por su alcance y por su objeto se inscribe en los tiempos de los hombres: concierne directamente los asuntos del grupo, aquellos que interesan a cada cual en su relación con cada quien (Detienne, 2006, p. 169)¹⁰³.

La “eficacia” de esta palabra ya no podrá saltar el momento del “acuerdo” –la aprobación o la desaprobación, marcada por las *buenas medidas* de *kairós*¹⁰⁴– de parte del grupo que la “delibera” y la pone en discusión. La violencia existe y la rivalidad también, por eso es preciso

¹⁰²La traducción es nuestra.

¹⁰³Cf. *Odisea*, II, 30-32; *Ilíada*, 42-44. La traducción es nuestra.

¹⁰⁴Cf. *Odisea*, IV, 673; *Ilíada*, XXIII, 539 y ss.

dar con los acuerdos “más justos”. Esta circulación de la palabra, su deliberación, su puesta en diálogo, da un nuevo “valor” a la palabra que será siempre –y según *kairós*– valuado según sus circunstancias. Es preciso entender este proceso como su antecedente, ya que “...es en las asambleas militares donde, por primera vez, la participación del grupo social funda el valor de una palabra. Es aquí donde se prepara el futuro estatuto de la palabra jurídica o de la palabra filosófica, de la palabra que se somete a la ‘publicidad’ y que extrae su fuerza del asentimiento de un grupo social” (Detienne, 2006, p. 170)¹⁰⁵.

Esta hipótesis es fuerte¹⁰⁶: la palabra de ahora en más debe someterse al diálogo con el “otro”, y este “otro” ya no es divino sino humano, con capacidades y posibilidades iguales a “las mías”. En este contexto de movimientos, la interrogación acerca de cómo lograr un acuerdo efectivo *entre todos* comenzará a delinear –sigue Detienne (2006, p. 170)– un sinfín de modalidades y figuras que abonarán el campo de los usos de la palabra. Si sus usos antes sorteaban su eficacia en medio de ambivalencias que hacían a las tensiones de sus complementos, ahora la palabra ostenta manifiestamente un poder de convencimiento, de *incidencia* sobre los otros.

El cortejo semántico de estos juegos de verdad peleando por una toma de la palabra tendrá ahora nuevas compañías dispuestas a movilizar herramientas que permitan *producir un efecto en los otros*. Aparece así una fuerza potente, la *Peitho* –la persuasión, la seducción y al lenguaje encantador–, para acompañar de ahora en más toda palabra deliberativa. *Paregoros*, *oaristys*, *paraiphasis*, son algunos de los vocablos

¹⁰⁵La traducción es nuestra.

¹⁰⁶La traducción es nuestra.

cuya presencia reiterada en las fuentes empieza a dar cuenta de un propósito de la palabra ligado a ciertas formas de poder, que de aquí en más reconocerá que siempre “el buen dador de consejos se hace oír: conoce las palabras que ganan el asentimiento, que hacen ceder los corazones, que generan adhesión” (Detienne, 2006, p. 170)¹⁰⁷. Es importante remarcar que en el vocabulario homérico –explica Detienne (2006, p. 170)– las tres nociones mencionadas –*paregoros*, *oaristys*, *paraiphasis*– todavía forman parte de un plano mítico y, de hecho, son las potencias religiosas que conforman el cortejo de Afrodita, especificando los modos en los cuales la diosa del amor genera la gran potencia de su *Peitho* (recordemos, *Peitho*: la persuasión, la seducción y el encantamiento del lenguaje). De este modo, en el contexto de la *Iliada*, la *Paraiphasis* (que puede ser buena o mala, como la *Peitho*) designa la persuasión que nace de la cercanía, del frecuentamiento¹⁰⁸; *Oaristys* deriva de la influencia recíproca que crea la camaradería¹⁰⁹, mientras que *Paregoros* califica a la palabra alentadora de los compañeros de armas¹¹⁰. En este sentido, no es sino “haciendo ceder los corazones” y “provocando adhesiones” que la “persuasión” y la “retórica” asientan ya la fuerza de su eficiencia. El buen orador será el que desarrolle entonces un carácter “singular”, capaz de persuadir y de convencer; poder sobre los otros, “desigualdad” que será la que permita, paradójicamente, la posibilidad de un acuerdo entre iguales. En este sentido,

¹⁰⁷La traducción es nuestra.

¹⁰⁸La traducción es nuestra.

¹⁰⁹*Ibidem*, XIII, 291.

¹¹⁰Pausanías, I, 43, 6, cuenta de su presencia en un templo dedicado a Afrodita, al lado de *Peitho*, *Eros*, *Himeros* y *Pothos*.

no debemos olvidar que la palabra-dialogada de las cofradías guerreras sigue siendo una práctica de privilegio, inaccesible para la generalidad del *demos*, que sólo accederá a esta modalidad cuando le sea extendido tal derecho. En este sentido, Detienne hipotetiza la incidencia de las “transformaciones tecnológicas” del contexto griego del siglo VI, a partir de las cuales se iría dando lugar a lo que denomina, un “reagenciamiento de las estructuras mentales”:

Es la falange, la formación holística donde cada combatiente ocupa un lugar en la fila, donde cada ciudadano-soldado es concebido como unidad intercambiable, permitiendo así la democratización de la función guerrera y, solidariamente, ampliando a un mayor número la adquisición de privilegios políticos hasta entonces reservados a una aristocracia, a un grupo de ‘elegidos’ (Detienne, 2006, p. 176)¹¹¹.

Detienne, pero también Louis Gernet y Jean-Pierre Vernant, coinciden en remarcar que estas transformaciones no sólo serán inseparables del nacimiento de la *polis* griega sino también de lo que refieren como “la mutación intelectual más decisiva para el pensamiento griego”: la construcción de un sistema de pensamiento racional que escinde distintos dominios de experiencia (Detienne, 2006, p. 177). Sin duda, el *pasaje* del “mito a la razón” no podría haber sucedido sin el advenimiento del “otro” en la escena de legitimaciones. El “otro” está presente ahora tanto en la dinámica del diálogo como en el gesto que puede provocar su “juicio” –aprobación/desaprobación– frente a una “prueba” que se pone en el “medio” del espacio, que está dispo-

¹¹¹La traducción es nuestra.

nible a la vista de todos. Es una suerte de “pre-derecho” –al decir de Gernet¹¹²–, donde la visibilidad de la prueba habilita al desarrollo de modalidades para su administración. Si antes la justicia precisaba de la palabra-eficaz arrancada del rayo infalible de *Diké*, o de la consulta-ordinaria del Viejo del Mar, de ahora en más, para la determinación de su *Alétheia*, la justicia se armará como palabra *para* una acción en la dinámica de idas y vueltas de un “juego deliberado”. Diálogo, discusión, deliberación, son las herramientas de un derecho incipiente que, frente a la mirada *isonómica* de los otros, opera su capacidad de “administración de la prueba”.

En la asamblea guerrera, sin más poesía, la palabra se vuelve ya un instrumento de acción *en* el otro; forma incipiente de la “retórica” o pasado directo del modo de funcionamiento que luego caracterizará la dinámica de producciones de verdad y de convencimiento propia de la *polis*:

Grupo social cerrado sobre sí mismo, la clase guerrera se abre, en el devenir de la sociedad griega, sobre la institución más nueva y más decisiva: la ciudad, como sistema de instituciones y como arquitectura espiritual. Es en el ámbito de los guerreros profesionales donde se ensayan algunas de las concepciones esenciales del primer pensamiento político de los Griegos: el ideal de Isonomía, la representación de un espacio centrado y simétrico, la distinción entre intereses personales e intereses colectivos (Detienne, 2006, p. 171)¹¹³.

¹¹²Cf. Gernet (1968, p.110-119).

¹¹³La traducción es nuestra.

Semejanza *-homois-*, punto medio *-mesón-*, diálogo de acuerdos y ausencia de jerarquía. En esos términos se resume la idea perseguida por el ideal de *isonomía*: mundo humano donde “aquellos que participan de la vida pública lo hacen a título de iguales”¹¹⁴. Preparando las futuras “asambleas políticas” de Grecia, la asamblea guerra da nacimiento a la dupla “palabra-acción” (Detienne, 2006, p. 176). Este aspecto es crucial, ya que el valor de la palabra, de ahora en más, *no tiene por qué continuarse necesariamente con la acción*. De hecho, la palabra se descubre no siempre coincidente con la acción, y viceversa, y es esta experiencia la que permitirá el desarrollo de toda una historia de escisión de órdenes distintos tanto para la acción como para el discurso, y de desolaciones para quienes sigan buscando encontrar su coherencia.

...el lamento de una palabra antigua...

Cerrando este capítulo, es interesante rescatar, en el movimiento paradójal entre remanencias y diferencias implicado por los materiales que conforman el terreno de trabajo arqueológico de toda genealogía, cómo varias de las producciones e imágenes literarias contenidas en las tragedias griegas, por ejemplo, dan testimonio del lamento de una palabra “antigua” que en este contexto ya no puede asegurar su eficacia. Diversos ejemplos podrían citarse aquí y dar lugar a un desarrollo que escapa las pretensiones argumentativas de esta analítica. Igualmente, podemos animarnos a decir que en varias oportunidades el rol de ciertos personajes, los parlamentos del coro o los versos dirigidos hacia los ciudadanos en las tragedias ostentan una palabra que, haciendo uso de una variedad de metáforas, permite entrever los efectos de condensación de un imaginario saber-poder que

¹¹⁴Cf. Levêque & Vidal-Naquet (1964).

se halla trastocado. No es sino en este tono, por ejemplo, como refiere “Atenas” al proceso que enjuicia a Orestes en la tragedia *Euménides*, de Esquilo: “Digo que las cosas no justas no triunfan con sermones”; a lo que responden los ciudadanos: “Entonces, haz tu indagación y pronuncia el juicio recto”¹¹⁵. La diferenciación entre “sermones”, “indagación” y “pronunciación de juicio” habilita a la hipótesis de “mutación de uso de la palabra” sostenida por Detienne (2006, p. 179): “... Los sermones que actuaban por fuerza religiosa ceden el lugar a la discusión que permite a la razón oponer sus razones y así ofrecer al juez la ocasión de formarse una opinión luego de haber cotejado el ‘a favor y el contra’. El diálogo triunfa”¹¹⁶.

Podría citarse en el mismo sentido el caso de las *Suplicantes*, de Esquilo, donde, como celebración a Pelasgos -rey de Argos- el coro canta: “Tú eres la ciudad, tú eres el consejo; jefe sin control, eres el maestro del altar, morada común de la ciudad”¹¹⁷. Estas alabanzas tienen en el decir del coro su defensor ferviente. Frente a tantos elogios, el parlamento del rey marca el cambio de época al cual el coro resiste: “Sea cual sea mi poder, nada puedo hacer sin el pueblo”¹¹⁸. El rey reniega del homenaje de un coro que le presta la máscara de su antiguo prestigio; ahora su función se legitima como servicio del *demos*, en esta nueva circulación. Entonces, en consecuencia a estas transformaciones, notoriamente, ahora “es el pueblo quien torna decisivos los decretos (*pantelè psèphismata*), es el conjunto de ciudadanos el que “realiza”

¹¹⁵Esquilo, *Euménides*, 432-433.

¹¹⁶La traducción es nuestra.

¹¹⁷Esquilo, *Las suplicantes*, 370 y ss.

¹¹⁸*Ibidem*, 398-399.

(*krainei*). (...) La eficacia mágico-religiosa devino ratificación del grupo social¹¹⁹. (...) Es el acto de defunción de la palabra eficaz” (Detienne, 2006, p. 181)¹²⁰.

Si el acto de la palabra-eficaz implicaba cierto “corte” (κείρω) su instancia dará lugar ahora a una *krainein* (κρίνω), a una “decisión” que precisa el momento de diálogo, el tiempo de una “deliberación” entre distintas posibilidades, el modo de una discusión que coteje probabilidades en una instancia previa a la del acto de su realización. Palabra y acción desdobl原因 su juego ensimismado, y, tal como veremos en lo que sigue, también *kairós* se teñirá de los dobleces de esta investidura.

Buscando una Alétheia sin ambigüedad

Llegados a este punto, a lo largo de este recorrido señalado por fuentes diversas, se volvería visiblemente imposible pretender escribir una historia lineal de estas transformaciones. Al contrario, en el recorrido discontinuo de esta genealogía, el gesto de esta arqueología se detiene en los fragmentos que sus ruinas dejan entrever y que marca una cierta regla de juego al servicio de una producción de saber verdadero. Esta arqueología registra las continuidades y fracturas de sus sedimentos y, sin pretender leerlos a la manera de cambios absolutos de un registro a otro, sólo intenta remarcar en ellos las persistencias y los desplazamientos de algunos materiales y no de otros. Así, esta genealogía de implicancias y de efectos de la *Alétheia* nos muestra que, lejos de desaparecer para siempre del escenario de legitimación

¹¹⁹*Ídem*, 601: *pantele psephismata*.

¹²⁰La traducción es nuestra.

de los saberes, su fuerza será “resignificada” por la “palabra-diálogo” como “herramienta política por excelencia” (Vernant, 1991). En paralelo a este corrimiento, la palabra eficaz se protegerá en su legitimidad mágico-religiosa para seguir existiendo como privilegio, en un juego doble –adentro y afuera– de las relaciones de la *polis*. La palabra-diálogo deberá probar ahora su “eficacia” y el ideal de tal efecto sigue pautado por el brillo o por la ominosidad de cierta mántica arcaica. Su tarea no es en absoluto sencilla y su espacio-tiempo –antes ubicado cómodamente en un *illo tempore*– ahora debe atenerse a las condiciones concretas de cada situación: actuar en las asambleas, escuchar, comandar, acatar, persuadir, convencer, consensuar, ejercer su dominio con el otro y sobre él. Como veremos más adelante en ocasión del tratamiento de las cuestiones de retórica y de sofística, “...la palabra ya no queda tomada en una red simbólico-religiosa, sino que accede a la autonomía, constituye su mundo propio en el juego del diálogo que define una suerte de espacio, un campo cerrado donde se enfrentan los dos discursos” (Detienne, 2006, p. 182).

Erigido a una función política, el *logos* (la palabra, la acción) deviene así una realidad autónoma con leyes propias. Correlativamente, el “lenguaje” –explica Detienne (2006, p. 182)– se constituirá en objeto de una reflexión que verá desarrollado su alcance en dos grandes direcciones: una que considera al *logos* como instrumento de las relaciones sociales; y otra que indaga al *logos* como medio de conocimiento de la realidad. Retórica y sofística se alistan en la primera dirección, explorando y creando técnicas de persuasión, elaborando una analítica, una gramática y una estilística del *logos*. La otra vía constituirá, a su vez, el objeto de una reflexión filosófica atenta cotejar un *logos* humano a un modelo matemático. Si lo real puede ser expresado numéricamente, la

inquietud rápidamente se reúne en torno a una pregunta central: ¿el *logos* es lo real? ¿Es el *logos* “todo” lo existente?

En caso de dudas, la *Alétheia* mágico-religiosa, volverá a instaurar la irrevocabilidad de su eficacia y a ostentar su privilegio. Las sectas filosófico-religiosas y la unicidad palabra-acto contenida en el poema de Parménides, por ejemplo, harán retornar su lógica unívoca. Ésta viene ahora montada en el carro dorado de una razón abstracta –secreta– que postula “una” *Alétheia* adecuada para un “ser” siempre estable. La lógica de ambigüedades se binariza. El complemento oscuro de *Lethé* queda barrido del horizonte de legitimidades: desaparece su lugar de matiz ambiguo y su profunda compañía de censuras y olvidos. La “verdad” es “lo que es”, y “lo que no es” resultará, de ahora en más “contradictorio”. Verdadero/falso instalan un mundo de binarismos sin opción, la *memoria* ha captado toda posibilidad de tiempo y *kairós* deberá discurrir, entre uno y otro, la oportunidad de su ocasión.

La unificación de la *Techné*

De Hesíodo a Píndaro, podemos decir que la noción de *kairós* fue ampliando su alcance hacia distintos dominios del saber cuyas especificidades, modalidades e incumbencias se han ido formulando cada vez más concisamente. De esta manera, llegados a la segunda mitad del siglo V, la idea de *kairós* se definirá teóricamente y se sistematizarán los modos de sus aplicaciones, acompañando el auge de las *technai*¹²¹. Este desarrollo se mantiene vinculado al cambio político y social

¹²¹Entre los esfuerzos de sistematización de las *technai* encontramos, por ejemplo, el *Canon* del escultor Polícleto, tratado donde expone su sistema de las proporciones humanas; también el “plan hipodámico” del arquitecto y urbanista griego Hipodamos de

que vive Atenas y que, sin duda, produce transformaciones en el clima intelectual: el viejo ideal aristocrático ya no resulta eficaz a los nuevos objetivos de la joven democracia que también demanda un cambio profundo en las concepciones filosóficas. La impronta religiosa de una palabra mántica que unía arcaicamente dioses y hombres se irá transmutando en una palabra-dialogada propia de un mundo de hombres que piensan y deliberan los modos mejores de su vivir en la *polis*.

En este marco, el hombre *piensa* el mundo y busca reflexionarlo cabalmente: ¿cómo pensar todas las cosas del mundo? ¿Cómo conocerlas totalmente? Esta misión inabarcable precisa buscar los espacios y los tiempos para producir la inventiva y los saberes que garanticen el buen desenvolvimiento de la vida-con-otros planteada por la *polis*. Así, en este momento de la historia, cada una de las actividades humanas encontrará definido cuál es el dominio de sus saberes, cuáles son las particularidades de sus objetivos, los métodos y las técnicas de su proceder. La enorme naturaleza será estudiada buscando asir su complejidad con la mayor precisión posible y, en consecuencia, cada área verá delimitados el espacio de su conocimiento y las modalidades que harán posible su transmisión y enseñanza. Las llamadas *technai* ofrecían así un panorama amplio de los espacios de saber legitimados en la época: astronomía, matemáticas, arquitectura, teoría musical, medicina, gimnasia, etc. En este escenario heterogéneo, la *techné* devino una forma de sistematización de los modos de acceder al conocimiento y al mismo tiempo se fue conformando a la manera de una fuente de la que el hombre podría

Mileto, en el que intenta organizar los fundamentos de la planificación en cuadrícula para las ciudades; asimismo, Platón evoca en el *Gorgias* (518B) un tratado de cocina atribuido a un tal Mitaïkos.

abreviar *infinitamente*. La misión parece no poder escalar sino en modo ascendente: de ahora en más estos saberes buscarán obstinadamente dar cuenta de la *totalidad* de los aspectos de la vida humana.

El concepto de physis

Como parte del juego de remanencias presente en toda arqueología genealógica, es preciso tener en cuenta que este afán organizador de la heterogeneidad humana tuvo asiento también sobre herencias persistentes de la época arcaica que la nueva atmósfera de la época fue resignificando. Tal es el caso de la procedencia de la idea de “naturaleza humana”: El concepto de *physis* (φύσις), heredado de la filosofía jónica de la naturaleza, que en un primer momento había sido aplicado para comprender el universo en su conjunto, en la era de la *techné* se transfiere al terreno del hombre, que, tal como lo describió Demócrito (460–370 a.C.)¹²² “...es como el mundo en pequeño...”. De esta manera, lejos de la providencia divina pero cerca del modelo de la naturaleza, el hombre se concibe por analogía como una unidad de conjunto, organizada, sistematizable, cuyo estudio y conocimiento permitirá garantizar el tratamiento y la conservación de su equilibrio.

Esta lógica sustenta la convicción de que una indagación sistemática de las distintas áreas de conocimiento –planteadas por las *technai* como ámbitos de las “actividades del hombre”– permitirá orientar su desarrollo en una direccionalidad más acorde al mantenimiento de su “armonía”. Así, el hombre se dispone a modular su recorrido entre las formulaciones pautadas por la *techné*; su mirada organiza la diversi-

¹²²Máximas del atomista Demócrito (Cf. 2008).

dad de las cosas y en todos los ámbitos se impone un único horizonte de búsqueda según un orden que recurre siempre a la misma fórmula “técnica”: será preciso respetar, ante todo, el seguimiento de una medida, que no será de ahora en más sino la resultante de un cálculo entre el “número” y el “peso”¹²³. Las implicancias entre estos tres términos (medida-número-peso) son indisociables y su articulación es la única garantía de “claridad” y de “exactitud” de una producción de saberes que amplía su alcance, al igual que la maraña común de la *polis*.

La vieja idea de “medida” (*μετρα*), entonces, también se ve reorganizada de acuerdo con las condiciones del nuevo contexto. Como ya dijimos, la tarea de organizar como “totalidad” a la heterogeneidad inconmensurable de la *physis* mantiene siempre un eje: “el hombre es la medida de todas las cosas”, como reza la máxima de Protágoras. Esta proposición es de capital importancia para el abordaje de las contradicciones inherentes a la posición central que ocupará “lo humano” en la producción de saberes, ya que, conforme a este axioma, cada área de conocimiento establecerá sus reglas según una “medida humana”. La misión es paradójal, ya que el hombre busca estudiar una naturaleza, un mundo del cual él también forma parte. ¿Cómo dar cuenta de los modos de conocer y ser objeto de conocimiento al mismo tiempo? ¿Cómo escribir y hacer una *techné* con una mano humana, “matematizable” en su regularidad, pero también movida por pasiones “irregulables”? ¿Cómo dar cuenta de la totalidad de la *physis* desde un lugar tan *parcialmente humano*?

Tanto las reglas y convenciones como las pasiones y contrariedades están ineludiblemente incluidas en la totalidad de la *physis*. Éxito y fra-

¹²³Ver al respecto el estudio de F. Heinemann (1975, p.55), consagrado a la tríada “medida, número, peso”.

caso son parte inevitable de la búsqueda de equilibrio que plantea el respeto de una medida. No esquivar la complejidad de este razonamiento es capital para nuestro análisis, dado que desde esta experiencia inevitable, la *techné* se conforma a partir de una tensión irresoluble: la policromía (*ποικιλια*) propia de la infinita diversidad de factores que condicionan la acción en cada una de las materias -medicina, elocuencia, estrategia, política- impide la formulación de un único principio estable¹²⁴ que permita alcanzar con “total seguridad” la precisión deseada. Es necesario entonces considerar en cada situación las exigencias propias de sus circunstancias, y será justamente allí donde la fijación de reglas prueba su defecto que *kairós* se impondrá como condición de éxito.

En este contexto, como parte del impulso de las *technai*, el accionar de *kairós* ya no aparece como el correlato afortunado de una gracia religiosa, sino que su potencialidad resulta sin más del “arte” humano de atender a su paso y de *saber* asirlo, escucharlo, crearlo, suscitarlo. *Kairós* modula así una triple articulación que se vuelve constitutiva de la plataforma de sustento de las *technai*: su figura permite vincular una puesta en valor de las condiciones de la acción al conocimiento del contexto que se compone desde el exterior, junto con el dominio técnico del *arte*¹²⁵ de su maestro.

Paralelamente a esta evolución, la impronta temporal de esta palabra ganará terreno sobre el sentido espacial que, vimos, desde su etimología, esta noción traía como herencia. Como desarrollaremos más adelante, el sentido temporal de *kairós* aparecerá frecuentemente ligado a un momento cualitativamente distinto del tiempo entendido

¹²⁴En griego antiguo, un único principio estable -ΟΥΔΕΝ ΕΣΤΕΚΟΣ.

¹²⁵*Techné*: la producción conjunta que resulta de algo de arte y algo de técnica.

como transcurso medible. *Kairós* como figura del tiempo referirá específicamente a un momento crítico y decisivo, nunca exento de riesgos, pero capaz de habilitar una dimensión de alguna manera “nueva”: *el provecho de su momento favorable*.

De ahora en más, la condición para una acción eficaz estará indefectiblemente ligada al arte de “saber asir” esta ocasión.

El “arte médico”

Paradigmáticamente, una de las áreas que demarcarán más claramente la lógica de producción de conocimiento de las *technai* es el “arte médico”, un saber que, como veremos a continuación, problematiza, teórica y prácticamente, las formulaciones de su disciplina. En el siglo V, como ya dijimos, estas prácticas arcaicas procuran conformarse como un arte racional, sistematizando el registro de lo empírico para definir las reglas de una técnica, capaz de abordar, analizar y prever el tratamiento de cada situación.

Ante todo, es importante considerar que hasta mediados del siglo V la medicina no era más que una práctica rudimentaria que vinculaba remedios naturales a una terapéutica estrechamente ligada a la “magia” o a motivos que siempre dependían del accionar de fuerzas sobrenaturales. En continuidad con los ideales propios de la época arcaica, se creía que el dios Apolo velaba sobre la salud de los humanos. Su hijo Asclepio¹²⁶ era venerado como “sanador” y la sabiduría que impartía era señalada por figuras de la simbología mítica más arcaica; entre ellas, la

¹²⁶Asclepio es una figura oscura que parece haber tenido existencia humana hacia el año 1.200 a.C. y que después se convirtió en el dios de la medicina. Hijas de Apolo son Hígiea, diosa de la salud, y Panacea, diosa remediadora de todo. La serpiente, con que

imagen de la serpiente rodeada a una vara de madera, que popularizaba lo que más tarde devendría un ícono de la práctica médica: “la vara de Esculapio” (nombre romano de Asclepio). Las fuentes consultadas coinciden en señalar que los enfermos concurrían a santuarios dedicados a Apolo y Asclepio, y ofrecían sacrificios para obtener una cura milagrosa que, por medio del sueño sagrado o de la incubación, acercaba la providencia divina al mundo de los hombres¹²⁷.

Algo interesante para tener en cuenta en esta “arqueología del saber médico” es que, a pesar del afán sistematizador de saberes impulsado por la lógica de las *technai*, las contradicciones que forman parte de las condiciones sobre las que se va creando la especificidad de este conocimiento permanecerán insalvables. En este sentido, como advierte Trédé (1992), no es sino sobre el reconocimiento de dos tensiones irresolubles que se edifica el “arte” médico:

La primera tensión se imbrica entre la pretensión de generalidad de un saber teórico que apunta a lo universal y la particularidad *única* del acto terapéutico donde este saber se actualiza. Aristóteles, hijo de un médico, así lo comenta en su obra *Metafísica*:

No es al hombre a quien cura el médico, cuando accidentalmente trata a Callias o a Sócrates..., si conociendo lo universal ignoramos empero lo individual que lo contiene, cometeremos a menudo errores en el tratamiento, ya que, a quien hay que curar, es al individuo¹²⁸.

suele representarse a Esculapio, es un animal sagrado en la mitología griega, símbolo de las virtudes medicinales de la Tierra.

¹²⁷Cf. Trédé, *Op. cit.*, p.147-188.

¹²⁸Aristóteles, *Metafísica*, A, 981 a 18.

La segunda tensión sobre la que se elabora este saber se tiende en el aspecto ya mencionado respecto de las vinculaciones entre la diversidad (*ποικιλια*) infinita de factores que influyen sobre una enfermedad y la exactitud (*ακριβεια*) que el arte médico pretende *aun así* lograr en términos de diagnóstico, pronóstico y acción terapéutica. Esta cuestión es central al desarrollo de la medicina como paradigma técnico, disciplina para la cual los hallazgos hipocráticos que buscaron formular una sistematización de la heterogeneidad diversa del mundo constituyen aún hoy referencias importantes. También esta cuestión es central para el rol “crítico” con el cual *kairós* irá definiendo la decisividad que se tornará su clave: su juego se verá obstinado a dar cuenta de cierta *aunque imposible* exactitud en medio de la heterogénea policromía.

En síntesis, lo remarcable aquí es que tanto la particularización de un conocimiento que se pretende general como la búsqueda de precisión dentro de la heterogeneidad devienen vías de sistematización de un saber que rápidamente se conformará como paradigma teórico-práctico de las *technai*. A continuación exploraremos las ideas centrales sobre las cuales dio en afirmarse el primer esfuerzo sistematizador del saber médico, conocido como “Medicina hipocrática”, procurando dilucidar el sentido particular que la noción de *kairós* viene a jugar en este contexto.

La salud como symmetria

En primer lugar es preciso tener en cuenta que la medicina hipocrática considera a “la salud” como consecuencia de un equilibrio (*συμμετρια*) que resulta de la mezcla armoniosa de los elementos

constitutivos del hombre. Esta idea habría sido formulada por primera vez por Alcmeón de Crotona, que definía a la salud a la manera de una *isonomía* o *isomoira*; esto es, la salud dependía de mantener las proporciones entre los distintos elementos del organismo tal como aparecen equilibrados *también* en el conjunto de la naturaleza.

Tomando distancia de las afirmaciones especulares “presocráticas” –que veían por ejemplo en el “calor” un principio natural causante de toda salud así como de toda enfermedad–, la medicina hipocrática pretende abarcar un mayor espectro de causalidades entendiendo que el accionar de éstas nunca será aislado y que siempre compondrá una relación. Como instancias claves de una dinámica más compleja, entonces, lo salado y lo amargo, lo dulce y lo ácido, lo áspero y lo suave, etc., marcan los aspectos matizados y complementarios de la gran diversidad de factores para tener en cuenta. Siguiendo esta lógica, un equilibrio *saludable* será siempre resultado de elementos en “mezcla” (κρᾶσις). De este punto notablemente complejo se deriva, en consecuencia, la definición de la “enfermedad” como desequilibrio causado por la supremacía de uno de esos elementos (Mac Kinney, 1964, p. 79–88).

La enfermedad constituye, de hecho, una “agresión”¹²⁹ contra el equilibrio; una amenaza cuyas alteraciones –relevadas casi “etnográficamente” en el primer libro de las *Epidemias*¹³⁰–, dan prueba del es-

¹²⁹Para ampliar las referencias a la idea de “enfermedad” como agresión, Cf. J. Jouanna “Médecine et protection. Essai sur une archéologie philologique des formes de pensée”, en *Formes de pensée dans la Collection Hippocratique*, Actes du colloque de Lausanne, Genève, 1983, p. 21 y ss. (Trédé, 1992, p. 151).

¹³⁰En este sentido, al decir de Werner Jaeger (1957), los siete libros *Sobre las epidemias* registran “la actitud empírica conscientemente sobria” que caracteriza el nuevo enfoque médico. Es interesante la indicación que realiza el autor respecto del sentido del título

pacio infinito de las circunstancias: Ciertamente, los factores de desequilibrio son innumerables, e incontable también es la producción de sus efectos, debido a la gran diversidad de individuos, de hábitos alimentarios, modos de vida, factores climáticos, enfoques terapéuticos, etc., a través de los cuales dichos factores se ejercen y multiplican.

Desde esta lectura –y haciendo eco de los saberes populares–, el médico emerge como una suerte de “nueva” figura apolínea: es el único capaz de “restablecer” el equilibrio perdido. Repitiendo el gesto de las figuras hesiódicas antes descritas –la del piloto y la del navegante–, el médico es el que enfrenta el desafío de sostener el equilibrio en un mundo móvil y cambiante. Ésa es su hazaña, en función de la cual su saber debe apuntar a regular continuamente el procedimiento de sus intervenciones, conforme a las particularidades de cada caso. Si ya no es posible delegar la confianza de su arte al beneficio de una Providencia, ella ha de residir en un saber consciente de que su accionar estará siempre “condicionado” por una contingencia que nunca podrá ser totalmente anticipada.

La imposibilidad de la akribeia

Si bien los procesos de equilibrio y desequilibrio en la salud o en la enfermedad no pueden predestinarse acabadamente, sí puede la *techné* buscar sistematizar lo más exhaustivamente posible todo

de este corpus de anotaciones. *Επιδημιαί*, quiere decir: “visitas a ciudades extranjeras”, y curiosamente estos libros contienen en su mayor parte fragmentos de relatos de historias clínicas extraídas de las “visitas” (*επιδημειν*) realizadas por los médicos ambulantes. La anotación de estos “puntos de apoyo para la memoria” (*υπονηματα*) –advierte Jaeger (1957, p. 802)– resulta muy ilustrativa del criterio médico que procede empíricamente a partir de las percepciones transmitidas por los sentidos y mediante el recuerdo.

conocimiento incidente en estos procesos, para asegurar la mayor precisión posible en los modos de ejecución de su diagnóstico o aún mejor, en sus técnicas de previsión. Sus procedimientos son el instrumento fundamental con el cual se edifican sus “saberes”, ya que el análisis de situaciones producirá el material para su “método”, ahora provisto de herramientas prácticas con las que busca organizar algún certero y posible modo de lectura. Tal es la pretensión teórico-metodológica de las *technai*, sostener el horizonte de “mayor precisión posible” –*akribeia*.

Decimos bien, “la mayor precisión posible”, en un contexto que, por su naturaleza, no es el mismo que aquel en el que se aplica la precisión escultórica o arquitectónica, por ejemplo. A este respecto, el filósofo Werner Jaeger (1957) nos recuerda que hasta esta época la investigación de la naturaleza no conocía aún la pretensión de exactitud y es sin duda en el ámbito de la medicina antes que en cualquier otro donde se plantea este requerimiento. El saber médico debe desarrollar serias formulaciones para sostener su edificio tomando como punto de partida los datos multiformes que releva tanto de la salud y de la enfermedad. En efecto, “...para ella todo resultado positivo dependía de la observación exacta de los hechos concretos y lo que en ella se ventilaba era la vida humana” (Jaeger, 1957, p. 801).

¿Cómo producir una mirada “exacta” de la vida humana? Es sin duda éste uno de los dominios de saber donde el hombre se encontrará rápidamente frente a sus propios límites. La pretensión de exactitud, de *akribeia*, opera a la manera de horizonte para el saber médico, pero a la vez que se manifiesta como propósito *también* se asume como imposibilidad. El objeto de su práctica, la vida humana, no “es” en sí misma “precisa”, ni puede serlo. En consecuencia, la productividad y

el alcance de las contribuciones del saber médico no estriban en reflexionar acerca de lo que el hombre “es” en términos de naturaleza, sino, como lo plantea el *Corpus* hipocrático, en atender a “lo que es en relación con lo que come y bebe y a cómo vive y a los efectos que todo esto produce en él” (Hipócrates, 1990, p. 20). Sólo una perspectiva relacional que considere articuladamente la particularidad de sus usos podrá sostener la pretensión de la *akribeia*.

Physis: la formulación de un abordaje relacional

En la era de las *technai*, como dijimos, prevalece una mirada relacional que se asienta básicamente en la comprensión orgánica de la *physis*, valorada como la totalidad de lo existente. Naturaleza y vida humana encuentran su continuidad en esta idea que, como vimos, deviene capital para el funcionamiento del saber médico. La sistematización de los principios ordenadores de la *physis* en este ámbito requiere tener en cuenta el amplio espectro de factores que recorre la totalidad de la “naturaleza humana”; esto es, el arco de saberes que comprende desde las disposiciones psicológicas más íntimas –los pensamientos y los sueños– hasta la compleja diversidad de modos de vida, contextos geográficos y factores climatológicos.

Fiel a este afán de ordenar metódicamente las *technai*, la “Colección hipocrática” irá desbrozando por partes cada uno de los aspectos implicados en la *physis* humana. Al igual que la naturaleza, dijimos, el hombre aparece como resultado de una multiplicidad de elementos dinámicos, variables, generales. Retomando creencias muy arcaicas ya anticipadas, la medicina hipocrática organiza estos factores incidentes en el cuerpo humano concibiéndolos a la manera de “humores”. La autoría de la “teoría de los humores” es todavía hoy muy discutida dado que

tampoco es posible una clara remisión a las fuentes. En el tratado *Sobre la medicina antigua* se plantea la incidencia de un número ilimitado de humores en el hombre. Luego, en el libro *Sobre las enfermedades*, y, más precisamente, en *Sobre la naturaleza del hombre*, estos humores son ordenados en cuatro grupos y, destacando sus interrelaciones, se sostiene que los humores funcionan conforme a “pares de opuestos”: sangre y bilis negra; flema y bilis amarilla. Correlativamente, las cualidades que caracterizan cada humor se asocian a cada uno de los elementos de la *physis*, que también son cuatro: aire, tierra, agua y fuego.

La productividad de tal esquema reside, notablemente, en la actualización de uno de los respetos más “arcaicos”, el de los *horaion* –que hemos considerado anteriormente respecto de Hesíodo. Son los tiempos propios de la naturaleza, las estaciones, las etapas que ahora pautan el ritmo propio de sus nuevas “periodizaciones”: la sangre es caliente y húmeda como el aire y aumenta en primavera; la bilis negra, fría y seca como la tierra, se acrecienta en otoño; la flema, fría y húmeda como el agua, se desarrolla mayormente en invierno; y la bilis, amarilla, caliente y seca como el fuego, crece en verano. Una vez más, estos “ciclos” de la naturaleza se corresponden con distintas funciones básicas de los órganos del cuerpo: la sangre se origina y renueva en el corazón; la bilis negra, en el bazo; la flema, en el cerebro; y la bilis amarilla, en el hígado.

Este esquema recorre la mayoría de los textos hipocráticos, aunque probablemente la formulación más clara de sus principios esté contenida en las páginas del tratado intitulado *La naturaleza del hombre*:

El cuerpo del hombre encierra sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra (...). En estas condiciones, hay perfecta salud cuando estos hu-

mores se encuentran en una justa proporción tanto desde el punto de vista de la calidad como de la cantidad y cuando su mezcla es perfecta; hay enfermedad cuando uno de estos humores, en muy pequeña o en muy gran cantidad, se aísla en el cuerpo en lugar de permanecer mezclado con todos los otros (Hipócrates, 2003, p. 4).

Visiblemente, el imaginario apolíneo que hemos tratado con referencia a Teognis, contenido en la máxima arcaica *gnothi metron* (“conoce la medida”), mantiene su vigencia en este ámbito. La idea de “salud” como *symmetria*, en el sentido de un respeto de la armonía, del equilibrio, de la medida, está contenida en la teoría de los cuatro humores. Sin embargo, esta relación entre la naturaleza y el cuerpo humano no puede interpretarse como sostén de un vínculo mágico-mítico que reactualice las analogías. Aun cuando estas tesis no renieguen de su *continuidad* con las creencias religiosas y míticas más arcaicas, la importancia de sus contribuciones reside en entender que cada uno de los cuatro elementos correspondientes a los cuatro humores descritos deja, de ahora en más, un rastro *visible* que puede ser “interpretado” y, mejor todavía, “previsto”: como lo explican los tratados hipocráticos, la sangre se manifiesta en las heridas, la bilis negra en las deposiciones, la flema en los catarrros nasales y la bilis amarilla, en los vómitos.

En este sentido, la recuperación de los datos empíricos será el método más importante para la formulación teórica hipocrática. Esta, a su vez, deberá crear conceptos que le permitan una sistematización más eficiente de la heterogeneidad de factores influyentes en las circunstancias; de este modo, por ejemplo, produce el concepto de “clases” (*eidós*) de naturaleza humana con el que se hace referencia a tipos, disposiciones, enfermedades, etc. En este contexto, merece señalarse, el *eidós* designa en primer lugar la forma, esto es, las características

visibles de un grupo de objetos o individuos en comparación a otro, “la imagen que se idea” o que puede inferirse a partir de una percepción de las cosas. Este proceso de creación conceptual rápidamente se hará extensivo a cada uno de los fenómenos que puede reconocer una mirada sobre la diversidad de la naturaleza humana.

Kairós en el arte médico

“La vida es breve, el arte largo, la ocasión fugaz,
el intento arriesgado y el juicio difícil”.

(*Aforismos hipocráticos*, I, 1)

Claramente, los tratados de la medicina hipocrática¹³¹ atestiguan la preocupación por establecer gradaciones y matices que permitan

¹³¹ Siguiendo el impulso de este nuevo espíritu formalizante, la *Colección hipocrática* planteará su propia organización de saberes. Como señalamos, mucho se ha conjeturado acerca de la controversia que suscita la autoría de los distintos *Tratados*, tan opaca como el registro de los vacíos que dicho *Corpus* presenta. Éste data de los años 420 y 350 a.C. y la heterogeneidad de su estilo parece remitir no sólo a diferentes autorías sino también a distintas etapas de escritura en las que se han ido agregando nuevos volúmenes –probablemente producidos por el núcleo hipocrático que existía en la Biblioteca de Alejandría–. Es decir, la *Colección* ha sido organizada y reorganizada varias veces, y sus saberes se han compendiado con distintos criterios. En consecuencia, sólo nos cabe exponer lo que sería el bosquejo de un ordenamiento posible de su contenido: Primeramente, la *Colección* presenta “Tratados anatómicos” cortos y fragmentarios que tratan acerca de una anatomía primitiva y especulativa, basada en la disección de animales; éstos no resultan muy significativos en términos de contribución al saber médico. Luego le siguen los *Tratados* denominados “teóricos”; entre ellos, dos de los más importantes son: *Sobre la medicina antigua*, una gran obra filosófica que se formula como crítica a la filosofía por su “intromisión” en la medicina, y *De la naturaleza del hombre*, un texto identificado como “tardío” en el que se explicita la doctrina de los cuatro humores. Son destacables

ampliar un saber médico que ya no quiere depender del azar: “Quien sepa de este modo la medicina ya no reposará en la suerte”, advierte el *Corpus hipocrático*¹³².

En este campo creciente del saber, de la *episteme*, la *Tijé* -la suerte- contará con un reconocimiento cada vez más limitado. *Kairós* deviene pieza clave de la *techné* y la medicina es uno de los dominios en los que se hace más evidente la distinción entre la “suerte” y la “oportunidad” en el tiempo que en cambio *kairós* viene a implicar. Aprehender el *kairós* no es aquí una cuestión de suerte sino una tarea reflexiva, pensante, preparatoria. En este sentido, el médico hipocrático no se acopla tanto

también los varios *Tratados* sobre la clínica de enfermedades cuya heterogeneidad es prueba, sin duda, de un ámbito de estudio continuamente renovado. Entre estos desarrollos teóricos se encuentran los escritos *Sobre las enfermedades* y *Sobre las afecciones*, donde se enuncian las distintas concepciones acerca de la salud y de la enfermedad y el tratado *Sobre los humores*, que versa sobre la constitución del cuerpo humano y su predisposición a la enfermedad en distintas épocas del año. En este corpus se cuentan también el libro de las *Epidemias*, una de las mejores obras de la colección, célebre aún hoy por su relato en forma de breves historias clínicas. También el escrito *Sobre la enfermedad sagrada*, que es una de las primeras monografías sobre el tratamiento puntual de una enfermedad. Y otros tratados clínicos entre los cuales remarcamos *Sobre las crisis* y *Sobre los días críticos* -que trataremos aquí especialmente-, el denominado *Pronóstico* y también los estudios climatológicos conocidos bajo el título *Sobre aires, aguas y lugares*, que trata lo que hoy podríamos denominar “geografía médica”. Asimismo, existen varias obras que versan sobre terapéutica. En relación con la dietética, se encuentra el *Tratado sobre la dieta en enfermedades agudas*; y respecto de la práctica de la cirugía hallamos los escritos *Sobre fracturas*, *Sobre las heridas de la cabeza* y *Sobre articulaciones*, este último acompañado de muy gráficas ilustraciones. Además, encontramos *Tratados ginecológicos*, de gran novedad para la época, como el denominado *Sobre las enfermedades de la mujer*, que abarca el dominio de lo que conocemos hoy como ginecología y obstetricia. Están, por último, los *Tratados “deontológicos”*; entre ellos cabe resaltar: *Juramento*; *Sobre el médico*, un libro apologetico de la medicina; *Sobre el arte*; y el magnífico libro de los *Aforismos*, uno de los más conocidos de la literatura médica universal.

¹³²Cf. “De l’Art”, 7; Littré VI, p. 10; en Trédé, 1992, p. 175. La traducción es nuestra.

a la imagen de un hombre guiado por su olfato o por su ingenio (*métis*) tratando con entidades estables o aisladas. Mejor, el médico hipocrático plantea como figura un hombre capaz de *ir pensando* aquello que va adviniendo en el mundo relacional donde participa a medida que él mismo lo va volviendo *cognoscible*. Recordemos este punto de crucial importancia: *kairós* sólo puede presentarse *como resultado de una relación*.

Dicho en otras palabras, la medicina trabaja en un contexto de condiciones dinámicas y, confrontado a esta diversidad, el arte del médico consiste en determinar, en cada caso, las posibilidades para una acción de *kairós*. De este modo, se conforma como noción clave¹³³ de un conocimiento que no puede aparecer sino “circunstanciado”; esto es, que encuentra tanto su definición como su función en el acto de conocer por el cual la heterogeneidad se particulariza dejando entrever el juego irresoluble de las antinomias. El saber médico no podría situar su figura en una forma abstracta, ni tampoco en un accidente meramente contingente.

En los tratados de la *Colección hipocrática*¹³⁴, *kairós* aparece mencionado una gran cantidad de veces. Según el estudio ya citado de Trédé (1992), podríamos organizar las referencias a *kairós* presentes en ese corpus agrupándolas en dos grandes definiciones:

¹³³*Kairós* como saber circunstanciado: *προς τον καιρον*. Ver Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 8, p. 143 *supra*, donde tanto la medicina como el arte del pilotaje se presentan como artes del *kairós*.

¹³⁴Generalmente se admite que la *Colección hipocrática* refleja el estado de la medicina griega del V y IV siglo a.C. Se han realizado también cronologías internas de la Colección, como el caso de L. Bourgey, *Observation et expérience chez les médecins de la Collection hippocratique*, p. 36-41, que muestran que la mayoría de las obras han sido escritas entre los años 440 y 350 a.C.: “la grande période créatrice se place entre 430 y 400, peut-être 390; alors furent écrits les ouvrages qui donnent à la *Colección* un valor excepcional” (Trédé, 1992; p. 41).

- En una definición amplia de *kairós*, concebido a la vez como arte de la conveniencia y de la medida. Así lo atestiguan sus menciones en los tratados de la *Antigua medicina*, del *Régimen* y de los *Lugares en el hombre*, por nombrar algunos ejemplos.
- En una definición más estrictamente temporal de *kairós*, que puede encontrarse, por ejemplo, en el *Primer libro de las enfermedades*. También aparece en otros tratados, tales como el llamado *Sobre las Epidemias*, cuyos desarrollos teóricos intentan señalar los principios, las reglas o las recetas que permitan a los médicos el dominio de este *kairós* tan potente como fugitivo.

Kairós. Metrón. Equilibrio

El primero de los sentidos de *kairós* que relevaremos en el *Corpus Hipocrático*, se asienta sobre las ideas acerca de la medida (*metrón*) y de la armonía (*symmetria*), provenientes del mundo griego arcaico, ya desarrolladas en capítulos anteriores.

En la perspectiva de la medicina hipocrática la “salud” es un estado de equilibrio (también *symmetria*) que conserva la “mezcla justa” de los humores del cuerpo. En este punto, la relación semántica entre *kairós* y *krasis* (mezcla) evidencia la importancia de dar con la “medida” de una distribución ecuánime de elementos que garantice la continuidad de la vida misma.

En consecuencia, no resulta anodino remarcar que uno de los espacios en donde más claramente puede considerarse la acepción combinada “*metrón/krasis*” (medida/mezcla) de *kairós* es en la cuestión del “régimen” de alimentos, asunto clave del juego de es-

tos saberes, ya que la medicina griega antigua ha sido considerada, básicamente, como una medicina “dietética”. Notablemente, aun si existen pruebas de un gran conocimiento en materia de traumatología y en prácticas quirúrgicas –como lo testimonian los tratados acerca de las *Articulaciones* y de las *Fracturas*-, y se indaga también en el dominio de las pócimas y remedios –los *pharmakon*-, las prescripciones médicas usualmente se atienen a indicar el seguimiento de un régimen de nutrición “apropiado”. De ahí el gran número de tratados de la *Colección* consagrados a este “arte del régimen”, entre ellos: el *Régimen en las enfermedades agudas*, que regula el uso de la decocción de hierbas y de cebada, y su *Apéndice*; también los tres libros del tratado *Del Régimen*, la última parte del tratado de la *Naturaleza del hombre*, dedicado al estudio del régimen de salud, y otros tratados más cortos, como *Uso de los líquidos* o, más tardíamente, *Del alimento*.

Sin duda, el tratado más famoso en este sentido lo constituye *Antigua medicina*. En esta obra, Hipócrates presenta explícitamente a la medicina como un “arte del régimen”, esto es, un método capaz de responder a la delicada cuestión de la “dosificación” de los alimentos. Como no podía ser de otro modo, *kairós* adviene como la pieza clave de este arte de calcular “cantidades”, donde los sentidos de “mezcla” y de “medida justa” encuentran su “fórmula”:

La medicina tiene el *kairós* breve y quien lo comprende obtiene allí un principio estable; sabe cuáles son las realidades y las no-realidades que constituyen la medida que debe ser conocida en medicina (...) La medida consiste en lo siguiente: administrar los alimentos de modo tal que el cuerpo pueda sobrellevarlo (...). Si el cuerpo sobrelleva los alimentos no debería producirse ni enferme-

dad ni contrariedad resultante de su absorción, ésta es la medida que el médico debe conocer¹³⁵.

Este fragmento hace eco del optimismo contenido en el presupuesto teogniano que erigía a *kairós* como “lo mejor en todos los asuntos”. Una vez más, esta figura aparece –tal como en el extracto citado– como el único principio “estable” en la infinita diversidad de cuestiones entremezcladas a la hora de buscar remedio a una enfermedad. *Kairós* es el “punto medio” entre el exceso y el defecto; la “medida justa” entre el *demasiado* y el *demasiado poco*.

“La única precisión a la cual se puede apuntar es a aquella de *kairós*”, advierte Trédé (1992, p. 170)¹³⁶. Aun si persiste el propósito enumerador y clasificador de todos los factores intervinientes en una enfermedad, el número de variables es infinito y resulta imposible identificar una única *causa sui* originaria de todos los males o un *metrón* que no varíe. El problema, una vez más, es determinar el margen de precisión –*akribeia*– “posible” en un contexto complejo y siempre cambiante. La “medida justa” implicada por esta idea debe dar apertura a un amplio espectro de posibilidades de acción en el ámbito médico. En consecuencia, el tratamiento *razonable* de

¹³⁵“La médecine a le *kairós* bref (ολιγοκαιρος εστι) et celui qui le comprend a là un principe stable (εκεινω καθεστηκε); il sait quelles sont les réalités (ειδεα) et les non-réalités qui constituent la mesure à connaître en médecine (α δη εστιν εν ιντρικη ο καιρος γινωαι). (...) La mesure consiste en ceci : administrer les aliments en qualité telle que le corps puisse le surmonter (...). Si le corps surmonte les aliments il ne se produit ni maladie ni contrariété du fait de leur absorption et c’est là la mesure que le médecin doit connaître (και ουτος ο καιρος εστιν ον δει τον ιητρον ειδεναι)”. (Lieux dans l’homme, chap. 44, 2 ; Littré, VI, p. 338; en: Trédé, 1992, p. 174). Traducción nuestra.

¹³⁶La traducción es nuestra.

esta amplitud asegurará el restablecimiento del equilibrio *mezclado* de los elementos.

En este contexto de economías, *kairós* aparece *dosificando* el accionar médico, exigiéndole moverse entre la saciedad y la vacuidad, entre lo demasiado fuerte y lo demasiado débil, para sostener una “armonía” de las proporciones, el *symmetros* de un equilibrio saludable.

Así lo explicita un extracto del tratado de la *Antigua medicina*:

Si la cosa fuese tan simple como parece indicarse, si fuese cierto que el alimento demasiado fuerte fuese siempre una incomodidad, el alimento más débil siempre una ventaja y un alimento, tanto para el enfermo como para el hombre saludable, el asunto sería fácil de reglar: ya que bastaría con crear un ancho margen de seguridad hacia el sentido del alimento más débil. (...) las cosas son mucho más complejas y requieren un método exacto: es preciso apuntar a una especie de medida. Sin embargo, en cuestión de medidas no podríamos hallar nombre ni peso como referencia para un conocimiento exacto, si no es lo que resiente el cuerpo del enfermo: es un trabajo duro el de adquirir una ciencia lo suficientemente precisa como para no cometer errores ligeros, ni en un sentido ni en el otro; en cuanto a mí, yo llenaría de elogios al médico que comete errores ligeros ya que es raramente posible poder tener la exactitud absoluta¹³⁷.

¹³⁷“Si la chose était aussi simple (απλουν) qu'on l'a indiqué, s'il était vrai que l'aliment trop fort fût toujours un incommodément, l'aliment plus faible toujours un avantage et une nourriture, tant pour le malade que pour l'homme bien portant, l'affaire serait facile à régler: car il faudrait alors se créer une large marge de sécurité en poussant dans le sens de la nourriture la plus faible. (...) ...les choses sont beaucoup plus complexes et requièrent une méthode plus exacte (δια πλειονος ακριβειης): il faut viser à une

Como explica Hipócrates, el único juego *posible* en esta escena es apuntar a una “especie de medida”. Tanta es la variabilidad de los factores intervinientes que *kairós* debe ser interpretado y utilizado según cada situación sabiendo que la producción de sus significaciones siempre resultará de una u otra “posición”. No hay espacio para una moral que no sea móvil. Dicho en otras palabras, la “prudencia” que requiere la observación de la “medida” en este contexto no viene acompañada de un sustrato moral estable, pero sí, como veremos más adelante, de una instancia de “juicio”. *Kairós* es el cálculo de una *cantidad* que puede resultar tanto *fasta* como *nefasta*, y opera tanto por un refuerzo de *lo mismo* como por la búsqueda de acción de un elemento *contrario*. La “conveniencia” de lo uno o de lo otro vendrá pautada por aquello que resulta, en cada caso, más “adecuado”¹³⁸ a las circunstancias o, lo que es lo mismo, a las escenas móviles de lo humano: “Si fuese posible encontrar para cada constitución individual una proporción exacta de los alimentos y de los ejercicios sin exceso

sorte de mesure (δει μετρον τινος στοχασασθαι). Or en fait de mesure, on ne saurait trouver de nombre ni de poids par référence à quoi on puisse avoir une connaissance exacte (ειση το ακριβεις), si ce n'est ce que ressent le corps du malade : aussi est-ce un dur travail que d'acquérir une science assez précise (ακριβως) pour ne commettre que des erreurs légères dans un sens ou dans un autre (ενθα η ενθα); quant à moi je comblerais de louanges le médecin qui ne commet que des erreurs légères mais il est rarement possible de voir l'exactitude absolue (το απρεκεις). (Ancienne Médecine; *Littré*, I, p.588 ; en: Trédé, 1992, p. 164). Traducción nuestra.

¹³⁸ Como afirma Jaeger: “El concepto de lo ‘adecuado’ domina por igual la ética y la estética del siglo IV. Es la forma bajo la que la necesidad de reglas que normen el modo de vivir del hombre se impone más fácilmente al espíritu súper individualizado, pero exquisito, de esta época. Con el concepto de lo adecuado todos los detalles de la existencia se van rodeando de una especie de red tenue y apenas perceptible: la red del sentido del tacto y de una fina sensibilidad para percibir lo más indicado que debe hacerse en todos los órdenes de la vida diaria” (Jaeger, 1957, p. 826).

ni defecto, habríamos encontrado entonces muy exactamente la salud para todo el mundo”¹³⁹.

La práctica médica no viene entonces asegurada únicamente por criterios racionales, y, al respecto, uno de los aportes más interesantes de la *Antigua medicina* es la definición de *metrón* a partir de la idea dinámica de una práctica relacional y dialógica: “percibiendo el cuerpo”¹⁴⁰. No es nuestra intención realizar una descripción exhaustiva de los pormenores que hacen al debate filológico sobre la traducción de esta expresión¹⁴¹, pero sí nos interesa recuperar el sentido doble de la idea de *aisthesis*, ya que la formulación “percibir el cuerpo” puede referir tanto a la cuestión de la administración de un régimen para la cura del enfermo según un cálculo pormenorizado de sus dosis y al estudio de sus efectos, como a las sensaciones que el paciente percibe en su cuerpo y busca transmitir al médico cuando lo consulta.

De hecho, y conforme a esta dinámica propia de un saber circunstanciado, la práctica médica hipocrática *va conformando su propia palabra, su propio saber* también como parte de una relación

¹³⁹“S’il était possible de trouver pour chaque constitution individuelle (προς εκαστου φυσιν) une proportion exacte des aliments et des exercices (οιτου μετρον και πονων αριθμος συμμετρος) sans excès ni défaut, on aurait trouvé alors très exactement (ακριβως) la santé pour tout le monde”. (Régime, I, 2 ; C.M.G., I, 2, 4, p. 124-125 ; Littré, VI, p. 47). “S’il était possible de trouver pour chaque constitution individuelle (προς εκαστου φυσιν) une proportion exacte des aliments et des exercices (οιτου μετρον και πόνων αριθμὸς σύμμετρος) sans excès ni défaut, on aurait trouvé alors très exactement (ἀκριβως) la santé pour tout le monde”. (Régime, I, 2 ; C.M.G., I, 2, 4, p. 124-125 ; Littré, VI, p. 470 ; Trédé, 1992, p. :171).

¹⁴⁰αισθησις του σωματος, percibiendo el cuerpo.

¹⁴¹Cf. Trédé, 1992, p. 167.

“dialogada”, donde el paciente va brindando testimonio de las sensaciones que vivencia y donde se espera del médico ir produciendo una interpretación de las causas. Saber y percepción se articulan entonces en la búsqueda de una medida que se ajuste a cada situación. De este modo, la “medida” de *kairós* deviene un asunto a conformar, una práctica de mezclas y montajes: es preciso tener en cuenta tanto una dimensión de “exactitud” como un dominio intuitivo, ahora habilitado como parte del acto de conocer. *Kairós* es *krasis* (mezcla) de saberes teóricos y también mezcla de saberes prácticos; tal es el “equilibrio” de su cualidad.

En este punto, resulta significativa la reflexión de Trédé (1992), que, retomando el análisis crítico de Festugière (1948), señala que la “movilidad” de la que hablamos no refiere en absoluto a una percepción concebida en sentido sofístico –como veremos más adelante–, diferente para cada uno y variable en todo momento y aun así única ley del conocimiento. En este diálogo, el médico puede validar la descripción de las sensaciones percibidas por el enfermo porque su relato se integra a una tipología de las percepciones (*aisthesis*) a una sistematización de los casos, de los síntomas y de los temperamentos. El razonamiento médico especula sobre el saber de una primera impresión y conforma un *eidos* que no es únicamente visual sino que hace del “tacto seguro” –al decir de W. Jaeger (1957, p. 800)– la *aisthesis* de sus categorías:

El gran valor de la medicina griega es haber intentado definir un metrón que permita, cada vez, alcanzar una finalidad terapéutica precisa, adaptada a la diversidad de temperamentos y de remedios. Entre la unicidad –sin cesar variable– y la totalidad, que sólo permite la certeza definitiva, la medicina griega desde un inicio

define su vía, su pluralidad, en un mundo donde todo es concebido de manera relacional (Trédé, 1992, p. 168)¹⁴².

Apuntando a la definición de un *metrón*, el médico es consciente de la necesidad de un saber circunstanciado; por eso *selecciona* entre los conocimientos que maneja el más *adaptado* al caso particular que está tratando. En consecuencia, la prescripción médica general apuntará en cada caso no sólo a equilibrar una armonía (*symmetria*), sino a relevar y hacer uso de toda información referente a las “oportunidades” en las que resulta “conveniente” –*prepon* (πρεπον)- realizar una acción. Finalmente, lo que también vale remarcar aquí es que la discriminación de los factores influyentes en cada coyuntura implica de ahora en más la consideración ineludible de una dimensión temporal, o, lo que en este contexto deviene lo mismo, el estudio pormenorizado de las condiciones para una aprehensión exitosa de *kairós*.

Krisis, la clave temporal de kairós

“El tiempo es aquello
en lo que hay kairós
y kairós es aquello en lo
que hay poco tiempo”¹⁴³

La problematización de la salud como una cuestión conformada en el tiempo, decíamos, es otro de los grandes aportes de la medicina hi-

¹⁴²La traducción es nuestra.

¹⁴³Cf. Précepte, Littré, L. IX, p. 250; en: Trédé, 1992, p. 156. “Dans le temps est l’occasion et dans l’occasion un temps bref”. La traducción es nuestra.

pocrática. Este dominio clave de su terapéutica será el contexto donde *kairós* irá forjando de manera decisiva la dimensión temporal de su sentido, tal como veremos a continuación.

Primero debemos tener en cuenta que las perturbaciones que causan el desequilibrio de un cuerpo y, por lo tanto, provocan una enfermedad, ya no se consideran, como en la medicina arcaica, provenientes de “fuerzas” o de “seres” influyendo desde un afuera, sino como “procesos” que han de ser tratados teniendo en cuenta su discontinuo desarrollo temporal.

Valorando la cualidad de estos tiempos, la medicina hipocrática describe a la manera de “prognosis” a las “fases” por las que pasarían todas las enfermedades. Así lo explicitan los libros V y VII de las *Epidemias*, escritos y tratados que han sido estudiados con detalle por el especialista F. Robert (1976, p. 257-270), cuyo análisis discrimina en distintos “momentos” las fases de evolución de una enfermedad, que describe del siguiente modo:

- Primero el *pepasmos* o *pepsis*: el proceso de “cocción” de los elementos en el cuerpo que pueden ser eliminados o transformados en “depósitos” que lleven luego a una enfermedad.
- Segundo, la *apostasis*: el proceso de “depósito” que implica la fijación en algún punto del cuerpo de aquello que no ha podido ser eliminado.
- Tercero y *decisivo*, la *crisis* o momento donde se juzga la enfermedad.
- Cuarto, la *hipostrofe* o reincidencia, que se produce cuando los depósitos no han sido suficientes.

Según los hipocráticos, los acontecimientos patológicos se repiten así en cada una de las enfermedades, siguiendo el mismo orden de su-

cesión; de ahí que el rol del “pronóstico”, entonces, sea dar cuenta de estas regularidades. Entre la precisión y la multiformidad de las circunstancias, el médico debe conocer lo más acabadamente posible la cartografía de las afecciones existentes para ser capaz de anticipar lo más posible futuras situaciones y ser lo más eficaz que pueda en el tratamiento de las enfermedades. Básicamente, sus saberes deben poder atender a detectar cuáles son los “signos críticos” (*epikaira semeia*), los rasgos *perceptibles* de un proceso de enfermedad/cura en marcha. El tratado intitulado *Pronóstico* provee una larga lista de aspectos, señales y rasgos para tener en cuenta: la posición del enfermo en su cama, el chirrido de dientes, los delirios, los sudores, el frío o el calor en las extremidades del cuerpo, la calidad del sueño, las deposiciones, orinas, vómitos, flemas, etc. El arte de prever tanto la enfermedad como la cura y la reincidencia, la cronicidad o el deceso de una persona, se basa en la conjunción de todos estos datos y de todos estos *momentos*. Sólo siguiendo la dinámica de este procedimiento podrán determinarse los *kairoi* (καιροι), esto es, los momentos decisivos de la enfermedad, los tiempos cruciales para la acción terapéutica¹⁴⁴.

El tiempo deviene así una dimensión circunstanciada, que debe atender a articular en cada situación particular al menos tres instancias ineludibles: el origen de la enfermedad (*arché*), su punto culminante (*akmé*) y la hora en la que la enfermedad es “juzgada” (*krisis*) (Trédé, 1992, p. 179).

¹⁴⁴Galeno en sus libros acerca de las *Crisis* también conservará esta concepción del desenvolvimiento propio de una enfermedad, describiendo como *kairoi* las implicancias de cada fase.

Hay que aprender a reconocer con exactitud la constitución de cada estación y de cada enfermedad, distinguiendo... qué enfermedad es larga y mortal, cuál es aguda y sin peligro. Partiendo de allí, estaremos en estado de observar el orden de los días críticos y de extraer los elementos del pronóstico. Cuando sabemos estas cosas, sabemos también a qué enfermo, en qué tiempo y de qué manera es preciso alimentarlo¹⁴⁵.

La elección del tipo de régimen -que, como vimos, es un factor esencial de este enfoque terapéutico- está estrechamente ligada al examen de los “signos decisivos” que lleva a cabo una mirada indagadora sobre el eslabonamiento de los “días críticos” o de los períodos donde operan las principales modificaciones clínicas. El reconocimiento de estos signos, como dijimos, no remite a las manifestaciones de una esencia sino a los datos que *se van exponiendo* a medida que son parte de una construcción dialógica. El “pronóstico” se decide entonces no sólo a partir de la conformación de la historia clínica del paciente o de las previsiones que puedan arriesgarse; se construye, mejor, como “método diagnóstico” que, buscando la mayor *akribeia* posible en circunstancias siempre heterogéneas, permite discriminar por medio de una irregular secuencia temporal un abordaje para el tratamiento de la complejidad de las patologías.

¹⁴⁵“Il faut apprendre à reconnaître avec exactitude la constitution de chaque saison et de chaque maladie, à distinguer... quelle maladie est longue et mortelle, quelle est aiguë et sans danger. Partant de là, on est en état d’observer l’ordre des jours critiques (ταξιν των κρισιμων) et d’en tirer les éléments du pronostic (προλεγειν). Quand on sait ces choses, on sait aussi à quel malade, dans quel temps et de quelle manière il faut donner la nourriture (ους και οτε, και ως δει διατην)”. (Épidémies, III, 3, 16; Littré, III, p. 102; en: Trédé, 1992, p. 180). Nuestra traducción.

Volviendo sobre los términos antes citados, cabe subrayar que las expresiones “días críticos”, “signos críticos”, “signos decisivos” nos remiten a *krisis*, concepto que, como vimos, forma parte del sentido etimológico de *kairós*. La palabra *krisis* (κρίσις), proveniente del verbo griego *krinein* (κρινειν), remite a las ideas de “separación”, “distinción”, “decisión”. *Krisis*, designa, en efecto, un “rompimiento”, esto es, un espacio de apertura de posibles que habrá de ser analizado en la coyuntura particular en la que sustente su toma de decisión.

En efecto, en el saber médico, *krisis* ocupa el espacio-tiempo de un “momento” que es siempre un pasaje a un estado posterior. Es el “punto crítico” de la tercera etapa de la prognosis, la instancia de “juicio”, en la que se decidirá el rumbo fasto o nefasto del curso de una enfermedad y por lo tanto, la salud del paciente. Es interesante detenerse a considerar, en este punto, que en la doctrina hipocrática *las crisis* tienden a producirse siempre en “días críticos” –tal como, según hemos visto, lo establece la anticipación de etapas del pronóstico. La observación minuciosa de los ciclos de cada enfermedad y la distinción de sus períodos se vuelve sustento para la edificación de otro *eidós*: una suerte de tipología de los momentos clave para la toma de una “decisión” que parte aguas.

El número virginal de kairós

En su escrito intitulado *Pronóstico*, Hipócrates describe las fases de las enfermedades agudas, asociando a su pronóstico siempre el cálculo de un “número”:

La misma cantidad de días que conducen a la cura o a la muerte de los enfermos regula las crisis de las fiebres. Las más benignas (...)

se terminan en cuatro días o antes; las más malignas (...) matan en cuatro horas o antes. Tal es el límite de su primer período. El segundo período llega al séptimo día; el tercero al onceavo; el cuarto al catorceavo; el quinto al diecisieteavo; el sexto al vigésimo. Así los períodos de las enfermedades más agudas van de cuatro en cuatro días hasta el vigésimo. Pero nada de todo esto puede ser calculado rigurosamente a partir de días enteros ya que ni el año, ni el mes se cuentan por días enteros¹⁴⁶.

Esta periodización de “días críticos” ordenados en triadas o tétradas tiene una larga historia en el pensamiento griego. El clásico estudio filológico de Roscher (1906) analiza esta periodización del tiempo buscando su origen en el “principio septenario” propio del pensamiento griego. Para el autor, la utilización de dicho principio en el seno de la práctica médica de los siglos V y IV a.C. debe ser rastreado en su doble origen: por un lado, es heredero de las más antiguas creencias religiosas y populares sobre el funcionamiento de los planetas –especialmente, respecto de la luna– que organizan los tiempos del calendario y, más específicamente, la regulación de la porción de tiempo entendida como “hebdomadario”; el otro origen se reconoce en el legado pitagórico, cuya escuela concebía lo que se ha dado en conocer como una suerte de “mística de los números”, concediendo virtudes extraordinarias a ciertos números por sobre otros.

Brevemente, podemos decir que la doctrina basada en el pensamiento de Pitágoras (570 a.C) que congregaba a filósofos, astrónomos, músicos, matemáticos, etc., basa sus teorías en la correspon-

¹⁴⁶Cf. *Pronostic*, 20; Littré, II, p.168; en: Trédé, 1992, p. 181. Traducción nuestra.

dencia entre ciertos números y realidades de órdenes diversos que, por pertenecer todos al dominio de la *physis*, pueden explicar el funcionamiento de la naturaleza. Paul Kucharski (1963) retoma el relato de la *Metafísica* de Aristóteles donde se comentan las prácticas de la Escuela Pitagórica:

...ellos creían encontrar en los números más que en el fuego, en la tierra o en el agua, múltiples parecidos con las cosas que existen y devienen; tal determinación numérica correspondía a la justicia, tal otra al alma y a la inteligencia, tal otra al tiempo crítico (*kairós*), y de igual modo, de alguna manera, para cada una de las otras determinaciones¹⁴⁷.

En su trabajo *Sur la notion pythagoricienne du καιρος* (1963), Paul Kucharski subraya el hecho de que *kairós* es valorado desde esta escuela, ante todo, por su capacidad de marcar los plazos y los “términos”, los *temps d’accomplissement* observados en el devenir de los procesos de la naturaleza. Según *kairós*, entonces, es como se manifiestan los tiempos de la generación, del crecimiento y del desarrollo de los seres orgánicos: todos reconocen en sus procesos “etapas” o “estadios” que pueden ser caracterizados y, aún más, *asociados* a un número que se repite regularmente como si sirviera de base a una organización mayor. La minuciosa observación de la naturaleza de los pitagóricos, entonces, revela que el número siete tiene una importancia “crítica”:

¹⁴⁷Aristóteles, *Metafísica*, A. 5, 985 b, 27-31, en: Kucharski, 1963, p. 10. “...ils croyaient remarquer dans les nombres plus que dans le feu, dans la terre et dans l’eau, de multiples ressemblances (ομοιωματα) avec les choses qui existent et deviennent –telle détermination de nombres étant la justice, telle autre l’âme et l’intelligence (vous), telle autre le temps critique (καιρος), et de même, en quelque sorte, pour chacune des autres déterminations”. La traducción es nuestra.

es el número con el que se van sucediendo los procesos de vida en la *physis*; es el número de *kairós*.

De este hecho, resulta muy ilustrativo el fragmento citado de Alejandro de Afrodisio, uno de los filósofos peripatéticos, que en su exégesis de las líneas 985b, 27-31 y ss. del capítulo 5 del libro A de la *Metafísica*, comenta y reafirma el vínculo entre el número siete y *kairós*:

...(Los pitagóricos) decían que *kairós* es el siete. Los seres naturales parecían, en efecto, venir a la existencia y culminar su desarrollo en intervalos perfectos de acuerdo a hebdomadarios (es decir, siguiendo ritmos septenarios). Es lo que vemos en el hombre; hay recién nacidos de siete meses, luego el niño corta sus primeros dientes a los siete meses; llega a la edad de la pubertad en el segundo hebdomadario (a los catorce años), y es en el tercero (a veinte y un años) cuando su barba comienza a crecer (Kucharski, 1963, p. 142)¹⁴⁸.

La valoración de cualidades especiales del número siete, dijimos, provenía de la observación astronómica del cielo, que se creía en la época compuesto por diez planetas, cinco de ellos fijos y cinco móviles, todos orbitando alrededor de un fuego central. Según esta idea, el sol -causante de los tiempos "críticos"- es representado en la séptima fila, antes de la luna y de la Tierra, y antes del décimo planeta, perfecto al igual que la figura *tetrakys*, que, aunque invisible, protege a la Tierra del fuego central.

La creación del "hebdomadario" como una unidad básica de un calendario derivado de la observación de los ciclos lunares ha tenido una gran importancia en el culto apolíneo. Como comenta Kucharski

¹⁴⁸La traducción es nuestra.

(1963, p. 146), la primera semana de cada mes estaba dedicada a este dios, y aun más, el primero y el séptimo día eran considerados “apolíneos”. El lugar “arcaico” de la “eficacia” de Apolo retorna una vez más y es central a la investidura sagrada del número “siete” en esta perspectiva. Como comenta Kucharski leyendo los estudios mitológicos ya citados de Roscher: “...Encontramos en los hebdomadeanos los diversos ritos que se llevaban a cabo en su honor: los sacrificios debían conformar series de siete animales o de siete pasteles. En la fiesta de Targelión se ofrendaba a Apolo coles de siete hojas” (Kucharski, 1963, p. 147).

“Siete” también es el número “virginal” con el que se representa a la diosa protectora de Atenas –*Atenea*–, que fue engendrada sin madre y se mantiene siempre virgen. En el juego de analogías, el siete es un número “sagrado” (tal como lo son el cinco y el nueve), ya que tampoco engendra otro número ni puede ser producido por los otros números decimales: si el número cuatro puede ser creado a partir del número dos, el seis, y el nueve a partir del número tres, etc., el número siete, en cambio, plantea divisiones *impares* y no equitativas, tétradas o tríadas, “impariedad” que se corresponde más fielmente al movimiento de la naturaleza.

Por ello la consideración de los “días críticos”, como momentos de “vuelco” –*krisis, metabolé*– en la evolución de una enfermedad, tampoco puede nunca ser divisible en períodos iguales ni pronosticarse exactamente. Como lo enuncia la descripción pormenorizada de las circunstancias de usos, percepciones, costumbres, dietas, etc. que realiza el extracto que citamos a continuación, notablemente la deseabilidad de la *akribeia* se compone como un horizonte tan improbable debido a una complejidad de factores tan grande que todo pronóstico

o todo cálculo “crítico” deberá legarse al saber teórico-práctico de *kairós*. Tal como relata Hipócrates en el capítulo V del *Premier Livre des Maladies*, de la Colección hipocrática, examinado por Trédé a partir de la edición comentada por R. Wittern¹⁴⁹:

Los momentos favorables para actuar (*kairoi*) son, para decirlo de una buena vez, numerosos y de toda clase en medicina, como lo son también las enfermedades, las afecciones y sus tratamientos. Los momentos más fugitivos ocurren cuando hay que prestar socorro a los enfermos que se desvanecen, que no pueden orinar o deponer o que se ahogan, o cuando es preciso asistir a una mujer que da a luz o que aborta, o casos de este tipo. Estos momentos son fugitivos y no alcanza con intervenir un poco más tarde, ya que un poco más tarde la mayoría de los pacientes estarán muertos; sino que el momento de actuar es cuando el paciente sufre alguno de estos accidentes. Todo socorro inferido antes de que el paciente haya expirado es un socorro inferido cuando es preciso (en *kairo*). Y este momento para actuar (*kairós*) existe en todas las enfermedades. Siempre el socorro útil es un socorro traído cuando hace falta. Para las enfermedades o heridas que no son mortales pero tocan un lugar decisivo (*kairia esti*) †, si sobrevienen dolores que un tratamiento correcto puede apaciguar, los socorros que trae el médico no tienen utilidad una vez ocurridos†. De hecho, aun en ausencia del médico, habrían cesado. Hay otras enfermedades que conviene tratar (*kairós esti*) temprano por la mañana, pero poco importa que sea del todo temprano o un poco más tarde. Hay otras

¹⁴⁹R. Wittern, *Die hippokratische Schrift De morbis I, Ausgabe, Übersetzung und Erläuterungen*, New York: Hildesheim, pp. 12 y 14.

que es preciso tratar una vez por día y poco importa en qué momento; otras todos los dos días o los tres días; otras, una vez por mes y otras todos los tres meses y poco importa que sea al principio o al final del tercer mes. Esos son los momentos para actuar en algunos casos y no comportan otra exactitud. He aquí casos donde no se actuó en el momento (*akairión*). Lo que debe ser tratado por la mañana, si es tratado al mediodía será tratado a contratiempo (*akairós*); a contratiempo, en este sentido el mal empeora porque el tratamiento no se hizo cuando era requerido (en *kairo*). De igual modo lo que debe ser tratado en primavera si es tratado en invierno; o lo que debe ser tratado de ahora en más y será reporte de un tratamiento; o el reporte que se trata de ahora en más. En tales casos, se cura a contratiempo (Trédé, 1992, p. 184-185)¹⁵⁰.

Kairós, pieza clave para una intervención “justa”, encuentra en la figura del “contra-tiempo” –*akairós*– la pista de aquello que no ha sabido decidir *a tiempo*. El par *kairós/akairós* funciona así como criterio de un actuar “crítico” producido en el tiempo; esta dinámica asume que no hay horizonte de certezas donde reposar sus previsiones y busca, menos pretensiosamente, solo componer las “mezclas” atentas a las articulaciones que recompongan un “equilibrio” saludable. El “juicio” solicita así el *riesgo* de una toma de “decisión” que pueda producir un “vuelco favorable” en un momento de tiempo dentro de una temporalidad que *se sabe* inabarcable. Es preciso restablecer la salud del enfermo, es preciso volver a producir la mezcla de su equilibrio *con la justeza de una precisión que no puede permitirse contratiempos*.

¹⁵⁰La traducción es nuestra.

En este sentido, el *kairós* “temporal” es también, esencialmente *symmetros*, es decir, sostiene el cuidado de una “armonía” de equilibrios *mezclados*: por eso son los tiempos pero también los espacios los que definen la “medida” de su provecho. Más acá de la pretensión pitagórica *kairós* no puede ser objeto de ningún cálculo aritmético ni lograr una definición precisa de fechas o de ritmos válidos para la totalidad del *kosmos*. En efecto, la escena plantea una opacidad tal que respecto de los pormenores de su definición, *kairós* será el “punto crítico”, que es siempre “relativo” y nunca termina de culminarse; por ello alimenta las polémicas entre los médicos, ya que aun si todos acuerdan en reconocer la importancia de este “momento oportuno”, divergen en la manera de ponerlo en práctica. De este modo lo explicita el tratado hipocrático *Lugares en el hombre*:

No es posible aprender rápido la medicina porque es imposible formular una doctrina fija. El que aprende a escribir, por ejemplo, recurre a un único método y sabe todo, y los que saben, saben todos de la misma manera; ya que la misma cosa hecha de la misma manera hoy y otro día no puede en ningún caso cambiarse en su contrario, sino que es siempre exactamente la misma y no tiene necesidad de *kairós*¹⁵¹.

¹⁵¹“Il n'est pas possible d'apprendre vite la médecine parce qu'il est impossible que s'y forme une doctrine fixe (καθεστηκός τι εν αυτη γενεσθαι). Celui qui apprend à écrire, par exemple, recourt à une seule méthode et sait tout, et ceux qui savent, savent tous de la même façon ; car la même chose faite de la même manière aujourd'hui et un autre jour ne peut en aucun cas se changer en son contraire, mais est toujours exactement la même et n'a pas besoin de *kairós* (ου δει καιρου)”. (*Lieux dans l'homme*, 41, Littré, VI, p. 3301, 20 y ss.; en: Trédé, 1992, p. 154).

En la imposible gestión de la totalidad, las circunstancias inscriben su particular movilidad. Sólo *kairós* es capaz de asir “armónicamente” su movimiento, sólo *kairós* tiene el aleteo fugaz y rápido capaz de señalar el punto “crítico” que producirá un vuelco en el estado de las cosas vigentes. En este sentido, las largas polémicas entre “artes fijos” y “artes del movimiento” será muy representativa de los espacios en donde se requiere a *kairós* como noción operativa. En este sentido, el educador Isócrates (436 a.C. -338 a.C), retoma la diferencia -referida en el fragmento arriba citado- entre la estabilidad del arte de la escritura y el saber médico, para oponer el trabajo “creador” de la composición oratoria al aprendizaje “mecánico” de la escritura. Tal como veremos en el desarrollo que sigue, *kairós* y *circunstancias* operan juntos tanto en el arte médico como en el arte oratorio, solicitando el modelado, el “ajuste” de un saber que se busca cada vez más preciso. La *akribeia* refuerza así el carácter “imposible” de su tarea y se impone como horizonte de un saber que depositará en los hombres la tarea de una inventiva capaz de dar con su ocasión.

***Kairós* desafiando la estabilidad del logos**

Extranjería del logos sofisticado

A finales del siglo V, en el año 479 a.C., luego de una feroz guerra contra los Persas, los atenienses se propusieron reedificar la unidad de una Grecia que desde el siglo VII se encontraba disgregada, fragmentada en una pléyade de distintas ciudades-Estado que no cesaban de confrontarse. Más allá de lo que se puede remarcar a nivel de los hechos, este momento de la historia exhibe una fragmentación de sus lógicas que nos interesa especialmente, ya que el registro de la dinámica de estas discontinuidades permite poner en cuestión toda

pretensión unilineal en la lectura de sus diferencias. Así, los discursos cuya legitimidad busque centralizar unívocamente cierta comprensión del acontecer de las cosas se verán confrontados a un contexto polifónico, donde ocurren otras producciones, otras visibilidades y otros modos posibles de lectura.

Vimos, el auge de las *technai* imponía el problema de cómo abordar la enorme complejidad de la *physis* y la pretensión de sostener una *akribeia* para juzgar convenientemente las prácticas de sus saberes devenía cada vez más una misión imposible que le era legada entonces a *kairós*. El saber médico ya asume la “improbabilidad” de su edificio: su *techné* le exige reconsiderarse continuamente; opera en un mundo móvil y no podría asentarse en ningún arte unívoco. Sólo puede, en el tiempo, “pronosticar”, arriesgar una acción posible, jugar a una producción de saber que tiene como misión inscribir una “medida armónica” en medio de un mundo plagado de contratiempos.

En efecto, será esta multiplicidad de perspectivas la que abra el juego de sospecha frente a los ordenamientos que asimilan el *logos* –aquella facultad de pensar, de decir y de regular, que nos hace humanos– a una relación unisonante entre el hombre y la naturaleza o, lo que es lo mismo, entre el hombre y la voluntad divina. El saber filosófico sectariamente se va equipando de esta vinculación, que se muestra como un nexo que pareciera no poder tener sino la forma de una direccionalidad tautológica, confirmadora, reconfortante: el “seres”, explicaba Parménides, y el “no-ser no es”. Toda lectura, entonces, se ve constreñida a delimitar su visión subsumida al objetivo de conformar un relato de estabilidad por medio del cual el acontecer de la multiformidad de la vida pueda asentir sin percances al modo indicativo del verbo *ser*.

Pero ahora Grecia exhibe su crisis y no puede asegurar el buen funcionamiento de sus instituciones. La proclama por la estabilidad del ser y la necesidad del ente ya no puede ser sostenida sin dar cuenta de sus contradicciones, sin incorporar la trama múltiple de una sociedad cuya diversidad es tal que la separación misma entre *lo que es* y *lo que no es* refuerza la violencia de su partición para salvar el apuro. El *logos* debe, entonces, dar cuenta de la capacidad de su fuerza; una potencialidad que sobrepase el simple reparto de nomenclaturas que pudieran designar sus referencias. La apuesta es empujar al *logos* a recuperar su carácter polifónico, su heracliteana capacidad de advenir en el devenir mismo del tiempo, sin mutilar sus movimientos anticipándolos en la lógica de *lo que es* y *lo que no será*, recobrando, en cambio, la fluidez de sus posibilidades.

En este escenario de la Grecia clásica, los “sofistas” –denominación que produce la contracción entre *sophia* (la “sabiduría”) y *sophos* (el “sabio”)¹⁵²– se presentan como portadores de ideas novedosas tanto en su contenido como en los modos de su circulación. A diferencia de los Sabios y los filósofos, los sofistas no buscan formar escuela sino

¹⁵²*Sophos* y *Sophia* en sus orígenes denotaban una especial capacidad para realizar determinadas tareas, como se refleja en la *Iliada* (XV, 412). Más tarde se atribuiría a quien dispusiera de “inteligencia práctica” y era un experto y sabio en un sentido genérico. Sería Eurípides que le añadiría un significado más preciso, como “el arte práctico del buen gobierno” (*Eur.* I.Á.749) y que fue usado para señalar las cualidades de los Siete Sabios de Grecia. Sin embargo, al transcurrir el tiempo hubo diferencias en cuanto al significado de *sophos*: Esquilo denomina así a los que dan utilidad a lo sabido, mientras que otros lo usan para designar a quien conoce por naturaleza. A partir de este momento se creará una corriente, que se aprecia ya en Píndaro, que da un significado despectivo al término *sophos*, asimilable a “charlatán”. Ya en la *Odisea*, Ulises es calificado de *sophon* como “ingenioso”. Por el contrario, Eurípides llama a la *sophia* “listeza” y a la *sophós*, “sabiduría”, tratando con ello de diferenciar la intensidad y grado de conocimiento de las cosas que tienen respectivamente los hombres y los dioses.

ratificar la singularidad induplicable de sus saberes. No casualmente, son hombres que profesan la enseñanza de la sabiduría exigiendo una retribución a cambio. Ellos trocan monedas por discursos. Su condición de extranjería habilita a esta movilidad. En este sentido, si miramos a lo largo del siglo V, podremos hallar un buen número de “sofistas” provenientes de distintos poblados periféricos –Tisias, Córax, Protágoras, Gorgias, por nombrar sólo algunos–, viajando y recorriendo el territorio griego para ofrecer lecciones dirigidas a los jóvenes aristocráticos. El saber “rápido y hábil” ofrecido compensaba el caro precio de sus lecciones. Es interesante remarcar que, contrariamente al *sophos* que buscaba transformar en *philosophos* a sus discípulos, los sofistas no persiguen un proyecto de conversión en *sophistai* sino, más concretamente, la formación de hombres aptos para reflexionar y argumentar las decisiones de gobierno. De esta manera, la perspectiva sofística volverá menos su mirada hacia la filosofía y atenderá más a los estudios prácticos que han problematizado los usos de la retórica, de la política y de la ley. Adquirir el arte de la elocuencia y formular nuevas *leyes* son acciones que dan cuenta de un modo de conocer que se legitima en la necesidad de lograr una capacidad *política* precisa: Grecia necesita urgente reconsiderar la direccionalidad de sus acontecimientos para orientarlos del modo más favorable posible.

Condenando toda práctica tiránica, estos saberes atienden al sostenimiento de un orden democrático preocupado por asegurar el respeto de la *isonomía*; por ello es preciso elegir convenientemente quiénes serán los gobernantes. Dijimos, la tarea “educadora” de los sofistas –más que estar dirigida al conjunto del pueblo– se ocupaba de la educación de los caudillos de gobierno, a tal punto que, al decir de Jaeger (1957, p. 266), “...en el fondo no era otra cosa que una nueva

forma de la educación de los nobles”, un objetivo estratégico dado que ellos eran los encargados no sólo de poner en cumplimiento sino de *crear* las leyes del Estado. Es fundamental, entonces, asegurar en estos hombres la adquisición de una experiencia que pueda amplificar la práctica de la vida política sosteniendo una intelección universal de la esencia de las cosas humanas. En este sentido, explica el autor, la educación es crucial: si bien la *areté* digna de un hombre de Estado supone capacidades innatas –por ejemplo, el tacto, la presencia de espíritu y la previsión– cuya carencia es insalvable porque no hay experiencia que pueda enseñarlas, hay un “don” que puede ser desarrollado y perfeccionado a lo largo de una vida: la habilidad de saber “pronunciar discursos convincentes y oportunos” (Jaeger, 1957, p. 266).

Esta capacidad de *logos* –antes tributaria de las musas orientadoras del juicio del rey en las asambleas¹⁵³– o de las “palabras emplumadas” que los poetas proyectaban como flechas¹⁵⁴ parecía sólo corresponder al respeto de una herencia propia de la nobleza homérica. Sin embargo ahora, “...en el estado democrático, las asambleas públicas y la libertad de palabra hicieron las dotes oratorias indispensables y aun se convirtieron en verdadero timón en las manos del hombre de Estado” (Jaeger, 1957, p. 267).

La pintura de este escenario no es uniforme y no podemos dejar de remarcar que el ideal de nobleza sigue presente en el horizonte griego del siglo V; pero este ideal aparece, a pesar suyo, *desplazado* hacia una práctica que disemina la enseñanza de las “virtudes políticas” en un público mayor, y con la remuneración monetaria como única condi-

¹⁵³Hesíodo, *Teogonía*, 96.

¹⁵⁴El caso de Píndaro, trabajado en capítulos precedentes.

ción. El arte del discurso deviene así la nueva moneda en una época en la que el valor de *areté* política “...considerada ante todo como aptitud intelectual y oratoria (...) era lo decisivo” (Jaeger, 1957, p. 267)

De esta manera, haciendo circular monedas y discursos, se impone una dinámica desapegada que pareciera venir de la mano del gesto de “extranjería” posicionado por los sofistas. Ciertamente, como veremos con más detalle en las próximas páginas, la distancia sofística habilitará a cuestionar radicalmente el status del *logos* filosófico vigente a partir de un cotejo del mundo más atento al modo cambiante que va exhibiendo su circunstancialidad. Esta “extranjería” posibilitará otras producciones de pensamiento, otros modos de ver y de hacer el mundo que configuran la voz para el testimonio vivo de una suerte de periferia respecto del *logos* devenido central. Este carácter “extra-territorial” se asienta, en primer lugar, en datos muy concretos: de hecho, la mayoría de los sofistas provienen de ciudades menores, y su vinculación con la gran *polis* ateniense sólo se atiene a realizar algunas estadias o simplemente a ser paso de un tránsito mayor. Este “nomadismo” propicia el gesto “cosmopolita” que les es característico: los sofistas pueden hablar de cualquier tema, la pluralidad de su mirada les permite relativizar la centralidad ético-moral de ciertos hábitos y valores. Los sofistas reapropian el *logos* y lo marcan de contingencia. Así, la práctica del discurso sofístico será la de la interrogación constante de los fundamentos filosóficos ordenadores de la *polis*, y radicalizará su cuestionamiento hacia todos los órdenes: respecto de la lógica ética que lo convalida (¿dónde está el bien? ¿Dónde está el mal? ¿No serían tal vez el bien y el mal las cosas que son socialmente útiles o nefastas?); respecto del orden epistémico que legitima sus producciones de saber (¿dónde está lo verdadero y dónde lo falso? ¿De qué modo

forjamos una guía para conocerlos? ¿No se trataría, mejor, más que de modos de valorar lo que a cada uno se le presenta particularmente?); respecto de su subsunción a ciertos valores sociales erigidos como grandes ordenadores de lo común (entre varios otros, el principio de igualdad, llegando aun a cuestionar, inéditamente, la práctica de la esclavitud, por ejemplo); respecto de su veneración de ciertas imágenes y ritos religiosos (permitiéndose ofrecer una interpretación particular de las tradiciones míticas arcaicas).

Este arte de desestabilizar por medio del discurso aparece como excesivamente arbitrario¹⁵⁵ y hasta “individualista” para algunas miradas¹⁵⁶; pero lo cierto es que más acá de todo juicio de valor, el quehacer de sus prácticas devendrá referencia ineludible de la *paideia* filosófica¹⁵⁷.

Lo remarcable desde nuestro punto de vista es que la radicalización de la práctica sofística disloca el lugar y el tiempo propios de lo humano. “El hombre es la medida de todas las cosas...”, proclamará un sofista, Protágoras, en el momento en que la medicina de la época, por ejemplo, como vimos, elaboraba la idea de *physis* suscribiendo a la

¹⁵⁵No es de extrañar, por lo tanto, que estos personajes hayan “servido” a la pan-helenización política griega, realizando algunas tareas puntuales, funcionales a intereses territoriales y políticos concretos.

¹⁵⁶Según la mirada de Jaeger (1957, p. 272): “El hecho de que fuese posible en Grecia este tipo de vida tan independiente es el síntoma más evidente del advenimiento de un tipo de educación completamente nuevo, que en su más íntima raíz era individualista, por mucho que se hablara de educación para la comunidad y de las virtudes de los mejores ciudadanos. Los sofistas son, en efecto, las individualidades más representativas de una época que tiende en su totalidad al individualismo”.

¹⁵⁷“Con ellos entra en el mundo, y recibe un fundamento racional, la *paideia* en el sentido de una idea y una teoría consciente de la educación” (Jaeger, 1957, p. 273).

misma línea, insistiendo en una comprensión relacional del mundo de las cosas y de la naturaleza. Poniendo de relieve la arbitrariedad que sirve de fundamento a cada uno de los acuerdos humanos, el gesto de los sofistas es el de afirmar la posibilidad de una “recuperación” de esta fuerza de inventiva para re-acordar las condiciones del espacio común de la *polis*, ya en crisis. Los sofistas –al decir de Jacqueline de Romilly (1988)– buscaban definir una nueva moral, centrada más sobre la circunstancialidad de un hombre solo, menos pendiente de los dioses, mostrando que aun la justicia podía ser (o en definitiva, siempre lo había sido) nada más que un asunto de hombres.

El desafío aparece entonces centrado en este afán discutidor que busca recuperar la moral, la justicia, la política, “diciendo” su singularidad. Decíamos, no es sino el hombre –para Protágoras, el que pauta la “medida de todas las cosas”– quien puede y debe producir ese “acto”. El planteo está claro y, a partir de este momento, la instrucción del ciudadano griego mantendrá la pretensión de “estar a la altura del debate” con/contra las elaboraciones que sostienen que el lugar de lo humano se va conformando como *un punto de vista más* dentro de la enormidad de la *physis*, “naturaleza” que, al igual que para los médicos hipocráticos, se presenta como una totalidad complejamente inaprehensible y en relación con la cual el hombre sólo podría comprometerse a la aventura de “decirla”.

Lo que vale remarcar aquí es que los modos de decir de la sofística no se proponen hablar “de” la *physis*, “del” *kosmos*, “del” *ente*, sino que se contentan, un poco más humildemente, con “hablar a (alguien)”. Esta estructura asentada en una dinámica dialógica, cada vez que se encuentra frente al qué de una cosa o de un problema, pone el foco más en el cómo de su “manera”; esto es, en los modos de decir, buscando

afinar un gesto que priorice, claro está, la eficacia, que ahora se desliga de su adecuación a una justicia divina y se permite, en cambio, el juego díscolo que la ligue a no ser más que la llegada *efectiva* de lo que se dice. El ser no es más que una producción de discurso. El sofista habla a un auditorio, a otros hombres, *otros* con quienes irá construyendo una *doxa*, una opinión, un modo de ser, un modo de ver el mundo. Lo que llama la atención en esta escena no es que conviva con ciertas pretensiones siempre al servicio de las estabilidades epistémicas tradicionales parapetadas ahora en la exigencia de delimitar, frente a esta polifonía, el corpus de “aquello de lo que se habla”, por ejemplo. O el modo en el cual los ideales arcaicos de armonía y medida van a venir a demarcar los modos de elocución y de circulación de estos discursos, tipificando una economía de modos de decir y de lugares propicios para ciertos discursos y no otros. Lo que llama la atención en esta escena es la aventura a la que de ahora en más el saber se ve desafiado: estas enunciaciones no son nunca sin el otro, involucran siempre a “aquellos a los que se habla” para producir su propio discurso. Es un *logos* que se asume dialógico, relacional. Frente a esta labilidad, el decir no crea estrictamente “conocimiento” ni quiere someterse a los modos estabilizantes de su legitimidad; se trata más bien de un “efecto de mundo”, comenta la filósofa Barbara Cassin (1995), un mundo que *es* por sus efectos.

“Un hecho de historia, efecto de estructura”

Barbara Cassin (1995) comienza su gran libro *L'effet Sophistique* caracterizando a la sofística como “un hecho de historia, efecto de estructura”. Asumiendo el riesgo que comporta toda mirada reductiva, podríamos animarnos a ubicar tal “hecho” de la mano de la puesta en circulación del *Tratado del no-ser* de Gorgias, el cual, manifiestamente,

se plantea como el reverso de la teoría del *ser* y *del ente* expuesta en el *Poema* de Parménides. La tensión presocrática entre estas dos posiciones teóricas habitará para siempre las lógicas del escenario en el cual la voluntad de saber¹⁵⁸ irá diseñando los modos de legitimidad del conocimiento filosófico. Conocemos la historia: después de Sócrates, la filosofía condenará a la sofística como la práctica de un “no-filosofar”; empero, de aquí en más, esta práctica habitará el otro lado de su propio espejo, *siendo* su alteridad radical, su escondida incertidumbre. Es un “efecto de estructura” –al decir de Cassin–, ya que de ahora en más la filosofía deberá batallar con el fantasma (contra *su* fantasma) de que bien podamos conocer, decir y pensar *otra cosa* que aquello que proclama.

Dijimos, el *Poema* de Parménides tiene su reverso en el *Tratado del no-ser* de Gorgias. Recordemos brevemente: el planteo del “ser” parmenideano proscribía la vía del no-ser y produce entre “ser” y “pensar” un acoplamiento que consuma un recorrido de conocimiento sin fisuras y legitima su coherencia en su condición de naturaleza. Por el contrario, para el *Tratado* gorgiano, “no hay nada” que sea cognoscible por esencia ni que pueda, por lo tanto, constituirse como objeto de demostración.

El ser parmenideano “es” desde un comienzo, “está” desde un principio; por lo tanto la realidad y el pensamiento vienen *ya* garantizados por naturaleza, independientes de su situación. Todo discurso *es* un discurso del ser. “Claramente”, el ser aquí tiene un estatus ontológico y en la confirmación de su movimiento organiza las posibilidades de todo discurso.

¹⁵⁸Tomamos esta figura en el sentido en que es empleada en la obra de Michel Foucault. Véase especialmente *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France 1970-1971*, Paris: Gallimard - Ed. du Seuil, 2011.

El “no-ser” de Gorgias, en cambio, forzará toda ontología a confesar que es, desde un comienzo y ante todo, “un discurso” (Cassin, 1995, p. 99); esto es, no un orden dado por naturaleza sino una creación arbitraria que debe extraer su fuerza de la potencia misma del *logos* “... y no del golpe de fuerza por el cual establece el reino del ser y la exclusión del no-ser” (Huraut, 1996, p. 5)¹⁵⁹. Voluntad, fuerza, son los términos con los que cabe remarcar esta instancia, este acto, en el que un discurso se expone en su poder de decir lo real.

Gorgias está apostando a concebir una “potencia del *logos*” siempre abierta, no pre-trazada en su necesidad. Esta idea, que constituye el corazón mismo de la “sabiduría” sofística, implica, explica Cassin (1986, p. 17), animarse a pensar “...que el ser no sea nada más que un efecto del decir”¹⁶⁰; de modo que –como anticipamos– quien habla no refiere a aquello que “es” (lo verdadero, lo pensable, el ser...), tampoco a aquello que “no es” (lo falso, lo erróneo, lo que no es digno de ser...), acaso, más modestamente, aquí quien habla sólo *dice un decir*¹⁶¹.

En este sentido, la renuncia a la necesidad de un fundamento ontológico estable amplifica nuevamente las posibilidades del *logos*. Es el gran ganador de esta escena que vuelve a valorar el gusto de su juego: *logou kharin* –“hablar *por el placer de hacerlo*”–. Esta frase, que más tarde, cuando sea pronunciada por Aristóteles, adquirirá tono de reproche, implica en este contexto comprender que el *logos* no necesariamente viene a significar la *physis*, que su tarea tampoco se reduce a descubrir

¹⁵⁹La traducción es nuestra.

¹⁶⁰La traducción es nuestra.

¹⁶¹Cf. Gorgias, *Tratado del no-ser*, 980b 4-5: “y quien dice dice un decir, no un color ni una cosa”.

una referencia que siempre “estuvo allí”, existiendo, esperando ser leída o desocultada. Al decir de Cassin, “...los sofistas no son meteorólogos, fisiólogos, ontólogos, la *sofística* no es una ciencia de la naturaleza” (Cassin, 1986, p. 17)¹⁶². Contra una filosofía subsumida a la *mathesis* de la naturaleza, demasiado preocupada en no perder la estabilidad de sus referencias, la ironía de los sofistas da cuenta de un espesor opaco y ambivalente que el *logos* parecía haber perdido, y cuya recuperación para repensar la *polis* en crisis resulta necesaria.

Entonces, frente a una *episteme* filosófica que sólo quiere reconocer el reencuentro que encierra unilínealmente el vínculo entre el ser y el ente, entre pensar y comunicar, los sofistas denunciarán el carácter arbitrario de estas reuniones haciendo visible su desfase. La imagen es opaca, angustiante; solicita reconocer la existencia de una dimensión interior, que, a diferencia de la morfología unívoca de un ser inmutable que retorna de manera narcisista sobre su silueta en el espejo, ya *no se verá* reconocible en el lenguaje. Solicitando una conformación compleja, el *logos* se presenta también compuesto por sensaciones, ideas –las *pathemata tes psyches*– no siempre comunicables¹⁶³. Por eso, no se trata tanto de reconstruir la imagen de un reflejo como de relevar la potencia *decible* refractada en sus *efectos*. (Ya lo advertía Gorgias anticipando a Blanchot: “...no es el discurso quien indica el afuera, sino que el afuera viene a revelar el discurso”¹⁶⁴).

¹⁶²La traducción es nuestra.

¹⁶³De esta manera, el sentido no es la impresión sensorial o la imagen verbal, por lo cual la *sofística* tampoco puede ser considerada una psicología (Cassin, 1986, p. 17).

¹⁶⁴Cf. Gorgias, *Tratado del no-ser*, Versión Sextus Empiricus (Adversus mathematicos, VII, 85).

En la perspectiva sofística, la significación del *logos*, entonces, no es ontológica; no antecede al discurso, se “realiza” siempre luego, como efecto rebote, *après-coup*. *Ginetai* y no *estin* -explica Cassin; el sofista *hace* y *crea* con su discurso un “efecto de mundo”¹⁶⁵; “No es que un objeto preexistente se haga eficaz a través de la palabra, es la palabra la que inmediatamente produce cada cosa como un objeto: sentimiento, opinión, creencia en tal o cual realidad, estado del mundo, realidad misma, indiscerniblemente” (Cassin, 1995, p. 69)¹⁶⁶.

El discurso recupera del *logos* su gesto más poderoso, trata de escapar a toda determinación constrictiva con un decir que le permite “fabricar un mundo”, porque *diciéndolo lo hace advenir*¹⁶⁷.

Los filósofos hacen como los Egipcios, los Caldeos y los Indios; hacen hipótesis a partir de las estrellas (*muriois asteron stokhazomenoi*): ellos toman a la naturaleza como punto de partida y extraen de ella toda su ciencia de futurólogos. Los sofistas, al contrario, hacen como la Pitonisa, hablan desde un comienzo, dicen palabras llenas de nobleza y de confianza, y en eso no son humanos sino demiurgos, la ‘clara comprensión del ser’ a la que arriban no es

¹⁶⁵“Bref, le stimulus est efficace sur le monde, il lui donne forme, l’informe, le transforme, le performe. Il s’agit avec le discours thématisé et pratiqué par la sophistique non pas d’un effet ‘rhétorique’ sur l’auditeur (...), mais d’un effet-monde” (Cassin, 1995, p.69).

¹⁶⁶La traducción es nuestra.

¹⁶⁷Aún más, el afuera se hace “revelador” del discurso visto que aquello que adviene culmina, completa la predicción. “Ce qui advient, quoi qu’il advienne; car quoi qu’il advienne, une chose ou son contraire, l’oracle et le rêve auront toujours raison. Ce n’est pas là une affaire de destin, c’est tout simplement une affaire de logos : que le fils tue son père, cela se fait qu’il le tue ou qu’il ne le tue pas. Freud nous l’a enseigné à travers l’histoire d’Oedipe, mais Herodote aussi bien avec le songe du roi Astyage” (Cassin, 1986, p. 18).

nunca, y muy explícitamente, más que un efecto de estilo (Cassin, 1986, p. 19)¹⁶⁸.

“Efecto de estilo”, insiste Cassin; sin duda se trata de un gesto muy distinto del de la aquiescencia de un sentido. El discurso sofístico no es la formulación epistémica que conforma el ente, sino la producción “poética” que efectúa un mundo. Las metáforas –el “plasma”¹⁶⁹– con el que conforma sus posibles no rinden tributo a una “verdad” ni a su imagen –*eidos*–, sino a un *eikos*, a cierto verosímil, *probable*, difuso, aunque no por ello menos potente.

En este sentido, la fuerza más notable de la sofística radica en el carácter eminentemente “político” de su prolífica inventiva. Al decir de Cassin (1995, p. 152), la aparición de lo político en tanto tal, como instancia específica no subordinada a determinaciones mayores, es el *efecto* más importante de esta posición crítica con relación a la ontología, al discurso del “Ser” proferido por los Eléatas y al discurso sobre

¹⁶⁸La traducción es nuestra. Cassin retoma la comparación que Filostrato realiza al principio del libro I (480-491) entre filosofía y “mántica humana” por un lado, y sofística y arte profético y oracular por el otro, para graficar su argumentación.

¹⁶⁹La sofística asume el *plasma* propio de los objetos de ficción que crea erigiéndolos no como argumentos inmaduros y charlatanes, sino como actos de sabiduría y de justicia: “Aquel que ilusiona es más justo que el que no ilusiona, y quien se ilusiona más sabio que aquel que no ha sido ilusionado” (Elogio de Helena, B 23, Gorgias). Este fragmento citado por Cassin (1986, p. 20) ha sido transmitido por Plutarco con referencia a la tragedia, poniendo en consideración su vínculo con la justicia como fundamento de la ciudad y con la sabiduría, como fundamento de la *paideia*. A esta imbricación entre literatura, pedagogía y política nos conduce la idea de *plasma*, sigue Cassin. De esta manera, “l’effet-monde se produit à deux niveaux: celui de la fabrication du monde humain, du consensus qui constitue la cité, culture par opposition à nature ; celui de la fiction littéraire, du patrimoine qui constitue l’identité d’un peuple, culture par opposition à inculture ; avec bien sûr, pour servir de pont entre les deux, la *paideia*, élevage du petit homme et éducation du petit grec” (Cassin, 1986, p. 20).

la “Naturaleza” sostenido por los Ionios. La denuncia que plantea el *Tratado del no-ser* gorgiano da lugar a lo que devendrá la matriz política más relevante de los sofistas: “Si de verdad el no-ser no es, sólo el ser es, pensable o pensado, y es decible, entonces debería alcanzar con que diga alguna cosa para que esa cosa sea; si digo ‘los carros corren sobre el mar’, entonces los carros corren sobre el mar” (Cassin, 1995, p. 152)¹⁷⁰. Cuando el “ser” no es más que un *efecto del decir*, puede advenir de tantas formas como sean dichas; el *logos* recupera así su *infinita* creatividad o, lo que es lo mismo, la productividad *política* de su incansable actuar.

Se comprende entonces que la presencia del Ser, la inmediatez de la Naturaleza y la evidencia de una palabra que tiene a cargo decirlos adecuadamente se evaporen en conjunto: el físico que la palabra descubre hace lugar al político que crea el discurso” (Cassin, 1995, p. 152)¹⁷¹.

Uno sólo puede volverse ciudadano tomando la palabra –pregonaba Antifonte–; el ser no *es*, “se ciudadaniza”¹⁷² defendiendo a la *polis* de las tiranías monocordes que pretenden unificar su funcionamiento democrático naturalizando lo instituido:

La diferencia entre la ciudad y la naturaleza reside finalmente en la de las leyes que la rigen: existe lo legal, lo prescriptivo, tanto

¹⁷⁰La traducción es nuestra.

¹⁷¹La traducción es nuestra.

¹⁷²Cf. “*politeuetai tis*”, col. I, 9-10. Antifonte, *Sobre la verdad*, en: *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, Florencia: Ed. Ferrnande Decleva-Caizzi y Guido Bastianini, 1989.

en la ciudad como en la naturaleza¹⁷³, pero lo legal de las leyes es ‘instituido’, es el ‘resultado de un acuerdo’¹⁷⁴, mientras que lo legal de la naturaleza es ‘necesario’, y ‘surge’ con ella¹⁷⁵.

Acorde con esta perspectiva crítica, la *paideia* sofística no persigue otro objetivo que el de la recuperación de la tensión entre este espacio y este tiempo, que no son otros sino los espacios y tiempos del *logos*: pensar la política, sus condiciones lógicas de posibilidad, su imposible irreductibilidad a una naturaleza, a una ontología, a una conformación ética. Ésta es la tarea “interesada” de los sofistas. Su discurso es estrategia, provecho contingente, *persuasión*... su alcance es siempre de algún modo “temible”, ya que no es posible controlar completamente sus efectos. Habla, entonces, por el placer de hacerlo, como jugando a confesar, a denunciar la modalidad “desfasada” que el *logos* no puede sino mantener consigo mismo: el pensamiento *no coincide* con la palabra, ni la palabra con la cosa, ni las cosas y las palabras con la acción. Podríamos decir que intentar aprehender la temporalidad de cada uno de estos desfasajes imprimiéndoles una cierta significación *es y ha sido* el juego de toda producción política. Es en nombre de este juego incansable, por su virtuosismo creador de sentidos, por su voluntad estratégica de *homonoiá*¹⁷⁶, que los sofistas desmentirán toda

¹⁷³*Ibidem*, col. I, 23-26.

¹⁷⁴*Ibid.*, col. I, 29sq., 33 sq., col. II, 6.

¹⁷⁵*Ibid.*, col. I, 29sq., 33 sq., col. II, 6.

¹⁷⁶Barbara Cassin (1992) analiza la postura de Antifonte, para quien la “homología” (la búsqueda del consenso) define la esencia de la ley que constituye a la ciudad. En este sentido, la *homonoiá* no implica simplemente el acto de “simpatía” por el cual los ciudadanos comparten las mismas opiniones, los mismos juicios y los mismos valores: “...se trata simplemente, de que ‘estén persuadidos por las leyes’, de que las obedezcan (*ina*

pretensión de verdad unisonante, y obligarán a la democracia a mantener la productividad de un pensamiento y la alerta de los efectos del riesgo de clausurar las posibilidades polifónicas de lo político.

El Elogio de Helena de Gorgias, pharmakon o el doble poder del discurso

Si sintetizamos lo señalado antes podemos afirmar que la práctica de los sofistas multiplica las posibilidades del *logos* al desplazarlo de la necesaria remisión a una referencia y al valorar, en cambio, su capacidad de producción de “efectos”. Esta puerta incierta, vimos, polemiza contra las “clausuras” de un saber filosófico preocupado por delimitar la lógica de su *episteme*. Lo que cabe remarcar ahora es que esta condición del *logos* ya se encontraba reconocida y habilitada en el ámbito médico: es la medicina la que había confesado que aun todo el saber del universo no alcanza para mantener la vida, que no hay esencia cognoscible que nos salve sino sólo una atención *sabia* a mirar los “efectos” que no podría, de antemano, controlar nunca completamente. La movilidad de las cosas demuestra al médico que algo puede “ser” tanto como “no-ser”, y este saber lo obliga a no cercenar el tiempo a la mecánica de un reconocimiento fehaciente imposible de asegurar, sino, un poco más humildemente, a admitir que el único gesto humano posible es “pronosticar”. Esto es, producir el “lanzamiento” de un recorrido que se hace posible porque es imposible conocer de antemano. *Ser* y

tois nomois peithontai). Así pues, la ley de los griegos es la ley de prestar juramento de obedecer las leyes. La *homonoia*, condición para que una ciudad sea una ciudad, para que una casa sea casa (*polis eu politeutheie, oikos kalos oiketheie*), y por lo tanto esencia de lo político, es así no una unidad de identidad, sino una unidad verdaderamente formal, libre, vacante, la forma de una unidad abierta a todos los contenidos” (Cassin, 1992, p. 90).

no ser, a la par, se juegan así el destino en una misma tirada de dados; tal es la cuestión suscitada por las pócimas o drogas que el médico administra al paciente buscando su cura. Curiosamente, la prescripción de medicinas *-pharmakon-* comportará siempre tanto *el riesgo* como *la posibilidad* de su doble poder: *pueden* tanto “curar” como “envenenar”, y ello resultará del cálculo nunca completamente numerable de varios factores (la medida de la dosis administrada, las características del enfermo, las particularidades del contexto en cuestión, el grado de evolución de la enfermedad, etc.). La salud recobrada no comporta una figura que anticipe la forma de su *ente*, sino que es tal en tanto *obra* de cierto *saber compuesto* en *circunstancias* siempre móviles. El *pharmakon* recupera el doble juego, siempre abierto, de la mimesis: lejos de poder asegurar el gran Bien, el médico sólo puede pretender una mejoría que lo salve del agravamiento, un *cambio de estado* que permita *equilibrar temporalmente* aquello que se presentaba desfasado.

El paralelo entre estas experiencias permite considerar que el discurso, tal como es ejercido por los sofistas, produce en el alma lo que el *pharmakon* produce en el cuerpo. Al igual que el médico con el *pharmakon* el sofista *sabe utilizar* el discurso; *habla* para producir un *cambio de estado*, un *pasaje* que no “se cierra” en el trayecto bivalente exigido por el principio de no-contradicción (del error a la verdad o de la ignorancia a la sabiduría), sino que acontece –tal como lo expresa Barbara Cassin (1986, p. 10)– según la *pluralidad inherente de los comparativos*: pasando de un estado “menos bueno” a un estado “algo mejor”. Transmutado “para mejor” o “para peor”, su movimiento no ofrece una resolución que se corresponda con la imagen reposada del Bien o completamente condenable del Mal; el “uso” del discurso siempre implica una apuesta creativa e incierta.

Gorgias, el sofista, ya en el siglo V lo exponía de este modo:

Existe la misma relación entre el poder del discurso y la disposición del alma, el dispositivo de las drogas y la naturaleza de los cuerpos: al igual que tal droga hace salir del cuerpo tal humor, y que algunas sirven para detener la enfermedad, otras la vida, de este modo, entre los discursos, algunos entristecen, otros encantan, atemorizan, excitan el coraje de los oyentes, mientras que otros, por alguna malvada persuasión, drogan el alma y la embrujan¹⁷⁷.

En este sentido, contra toda pretendida univocidad, el poder del *logos sofístico* refuerza la *posibilidad* de sostener al menos dos discursos acerca de una misma cosa¹⁷⁸. Tal es el gesto que encontramos en el *Elogio de Helena*, de Gorgias –texto paradigmático de la historia de la sofística y de la historia sofística de la filosofía–, donde el juego de la contrariedad *ser/no-ser* se desdobra *ambiguamente* en la figura de una de las mujeres más importantes de la historia homérica: Helena de Troya. Gorgias no resalta la imagen traidora ni venera la imagen heroica que las fábulas nos han legado; crea, en cambio, dos mujeres, dos

¹⁷⁷Gorgias, *Elogio de Helena*, 14.

¹⁷⁸Contrariamente a la voluntad tranquilizadora de una “referencia” que guíe constantemente las producciones de sentido, donde las “cosas” comandan la direccionalidad de las palabras y el lenguaje se conforma como *organon* siempre funcional al juego único de su eficacia, el *pharmakon* busca invertir esta relación de sutura: es el sentido el que comanda la referencia y son las palabras del discurso las que producen las cosas del mundo (Cassin, 1995, p. 80). Aristóteles (Libro Gamma de la *Metafísica*) funda el “significar algo” como trayecto entre discursos y cosas, en el presupuesto de que existe una *esencia* de las cosas. Pierre Aubenque lo retrata muy claramente en su estudio sobre el ser en Aristóteles: “c’est parce que les choses ont une essence que les mots ont un sens” (Aubenque, 1966, p. 128). La referencia rige al sentido; para Aristóteles, las cosas dominan la dirección de las palabras.

“Helenas” que advienen en su escritura *sin tener* ya predeterminado su horizonte de posibilidad. Así, una primera Helena, malvada, se duplicará en una segunda Helena, más buena. Este “pasaje” de una a otra sólo podrá ser efectuado por medio del discurso; la moral y el juicio se confían también a esta discursividad. La escena es radical, inquietante: *el ser es producido por el discurso, ya no lo dirige*.

El planteo paradójico que Gorgias construye a partir de su peculiar interpretación del relato clásico resulta provocativo: Helena, cuyo amorío con Paris lleva a Grecia a la guerra de Troya, es *a la vez*, culpable e inocente. Culpable por ser infiel a Menelaos y conducir a su pueblo a una guerra sangrienta; inocente, por su belleza, por el deseo de su cuerpo seducido por el bellissimo Paris. “Helena es inocente de tener ese cuerpo que la hace culpable” (Cassin, 1995, p. 77)¹⁷⁹. La figura de Helena, entonces, llega a “ser o no ser” una y otra cosa *a través* del discurso. Ella “es” lo que se dice de ella. Helena no existe con anterioridad al discurso; carece de *más* identidad: “Se puede siempre tener al menos dos discursos acerca de ella: es la más culpable de las mujeres (el no ser no es) y sin embargo, o por esto mismo, es la más inocente (es así que lo es)” (Cassin, 1995, p. 75)¹⁸⁰.

La duplicidad de Helena subrayada por Gorgias es radical, advierte Cassin, en el sentido en el que denuncia –de ahora y para siempre– el “doble poder” del lenguaje. Tal duplicación no converge en el movimiento unívoco de un reflejo sino que mantiene el juego de desfases múltiples propio de la “refracción”: un efecto especular donde no sólo la primera imagen nunca coincide con la segunda, sino que, estrictamente, no hay primacía alguna.

¹⁷⁹La traducción es nuestra.

¹⁸⁰La traducción es nuestra.

Helena es doble porque es a la vez Helena y ‘Helena’; su aventura es la del lenguaje, es decir, la del momento en el cual la palabra es más cosa que la cosa. Helena es ‘Helena’, Helena es un efecto de decir, porque ‘Helena’ es el nombre del decir eficaz (Cassin, 1995, p. 75)¹⁸¹.

Helena se conforma como objeto doble¹⁸², y esto quiere decir que “existe” en tanto mantiene la tensión de sus figuras. En ella reside la “eficacia” del discurso, ella es su *efecto*, porque sólo el lenguaje hace existir su aventura. En consecuencia, la búsqueda de una estabilidad que quiera transformarla en “unidad” asentando una lectura explicativa de sus movimientos en uno o en otro de los extremos de su polaridad no hará sino “traicionar” el lado contrario.

Es interesante considerar –en este sentido– la interpretación que Cassin (1995) efectúa del relato homérico: Helena traiciona primero a los troyanos comentando su plan a Ulises y prometiendo lealtad a los Aqueos. Tal acto, que hasta aquí podría constituir un objeto de juicio “claro”, se trastoca enseguida con una nueva traición, que ocurre esta vez en sentido contrario e impide sostener la lógica acusación antes

¹⁸¹La traducción es nuestra.

¹⁸²“Si le discours sur Hélène est nécessairement double, c’est qu’Hélène est un objet double, explicitement, à tous les niveaux de mythe comme du récit épique ou tragique. Ainsi, Hélène a peut-être deux mères, Léda, une femme, et Némésis, la Vengeance ; en tout cas, elle a deux pères, le mortel Tyndare et Zeus, roi des dieux, mais cygne pour l’occasion – si bien qu’Hélène est quelque peu animale, sortie d’un œuf, et quelque peu déesse. N’étant jamais ce qu’elle est, elle n’est, non plus, jamais là où elle est : à Sparte, elle fuit vers Troie, à Troie son cœur est à Sparte. On peut appeler cela, d’abord, de la duplicité ; ainsi, lorsque au chant IV de l’Odyssée, elle raconte à Télémaque à quel point elle se réjouit, troyenne depuis vingt ans pourtant, lorsque Ulysse, qu’elle seule avait reconnu sous son déguisement et ses meurtrissures de mendiant, fit un grand massacre de Troyens : ‘Troie retentit du cri des autres femmes, mais moi, c’était de la joie que j’avais dans le cœur’” (Homero, *Odisea*, IV, 259-260; en Cassin, 1995, p. 77).

planteada. En la segunda traición, Helena da vueltas alrededor del caballo de madera donde *sabe*, están secretamente escondidos los reyes griegos, e inventa una astuta artimaña para que estos hombres no tengan más opción que salir de adentro del caballo: Helena imita las voces de las mujeres de cada uno de ellos y, en su ronda imparable alrededor del artefacto de madera, los va llamando continuamente por su nombre. Notablemente, en este acto Helena deviene *pharmakon*. Es la encarnación de sus duplicidades: ella *es* la droga, la pócima capaz de trastocar el estado de los guerreros, el poder doble de una discursividad hecha cuerpo. El pronóstico incierto de *pharmakon*, dirimiéndose entre el veneno y la cura, produce una instancia de indecibilidad y de espera que mantiene en una suerte de “trance” a los guerreros escondidos dentro del caballo. Inquietos por el llamado de las voces y por la ansiedad de una respuesta, la estrategia guerrera corre el riesgo de caer en un rotundo fracaso. La victoria de Ulises en el epílogo ratifica cuál es el *logos* cuya fuerza es capaz de apaciguar tormentos: Ulises, experto en astucias y en discursos, rescata el *logos sabio* (que no es sino el luminoso *logos* arcaico y homérico) de en medio de la mañana de voces, para ponerlo al resguardo de circunloquios, refracciones y confusiones; así, descubre la estratagema de Helena, así, limpiando al lenguaje de toda opacidad, *salva* a Grecia.

En relación con la cuestión de la limpidez o de la opacidad del lenguaje, es interesante tener en cuenta que la materialidad *pharmakon* del canto de Helena, recupera del *logos* uno de sus aspectos más “primarios”: no hace pie en la textualidad de la palabra, menos en aquello que significa, sino en el “tono” de sus posibles sonoridades.

La voz de Helena tiene todo poder sobre los guerreros no solamente porque ella llega al corazón de su singularidad llamándolos por

su nombre, como las Sirenas ‘Ulises’, pero también porque en tanto sonido, ella sabe hacer ser lo que no lo es (Cassin, 1995, p. 78)¹⁸³.

El “sonido”, como ya decía Gorgias –el “más imperceptible de los cuerpos”–, es lo que el discurso tiene de más demiúrgico, explica Cassin (1995, p. 78); es su efecto más concreto, su eficacia, aquello que termina de realizar su “ficción”. Dominar el arte del sonido, tal como lo hace Helena, es revelar que las fuerzas del discurso no provienen solamente de su encadenamiento lógico-significante sino de la cadena despareja de su sonoridad, de sus cadencias, inflexiones, tonos, silencios, del *secreto* desenvolvimiento musical de sus *crescendo* y *decrecendo*.

Logos y *pharmakon*¹⁸⁴ quieren ir juntos en este pensamiento. No vienen a designar “eso” que “está ahí”, esperando a ser reconocido, descubierto, explicado, recordado o aun prometido. Su dinámica no se ajusta a los términos de la pretensión filosófica de adecuación, desde la cual su acción puede resolverse convirtiéndose en memoria. *Logos* y *pharmakon* ostentan una movilidad que consiste justamente en mantener el aleteo reverberante de una posible irrupción que, como tal, nunca será “adecuada a lo dado”, a “lo que es”. Y, puesto que no es sino del “tiempo”, dice Gorgias, de donde extrae el discurso su potencia, la singularidad de esta temporalidad–*pharmakon* es *kairós*.

Si todos poseyeran la memoria de las cosas pasadas y presentes, y la anticipación de las futuras, el discurso no sería tal; visto que en

¹⁸³La traducción es nuestra.

¹⁸⁴Barbara Cassin pone en valor la potencialidad de la tensión ontológica y no estratégica que plantea el *pharmakon*, visto que, dice: “...la oposición ya no se sitúa solamente entre ‘hablar a’ y ‘hablar de’, sino que es el mismo ‘hablar de’ el que se encuentra fisurado, desdoblado” (Cassin, 1986, p. 16). Nuestra traducción.

realidad, no tenemos en la memoria lo pasado, ni escrutamos el presente ni adivinamos el futuro, el discurso está lleno de recursos¹⁸⁵.

La temporalidad retorna a su fuerza heracliteana; es un tiempo que fluye, adviniendo sin estabilizar la potencia de su movimiento en un solo sentido. Tiempo transformador, tiempo del discurso; ya que – como advierte Cassin –, no solamente se nos ha dado el lenguaje para expresar aquello que vemos o para decir lo que es, tal como se han servido la ontología y la fenomenología; el lenguaje, en cambio, adviene para “actuar”: “...es capaz como buen *pharmakon* de transformar al otro en mí mismo, es capaz también de crear, de producir un efecto-mundo” (Cassin, 1995, p. 399)¹⁸⁶.

Eikos y kairós. Herramientas del “hacer” sofisticado

Al igual que el *pharmakon*, decíamos, el *logos* se ocupa de aquello que *todavía no es* y que *tal vez no sea nunca*. Despliega una *temporalidad* vinculada a la producción de *eikos* –“verosímiles”–, imágenes móviles de verdad que van logrando en la audiencia cierto *efecto* de asentimiento. Barbara Cassin insiste en que no se trata sino de “decir *acerca* de alguna cosa”:

...hablar de alguna cosa, tomar alguna cosa al filo del lenguaje: se trata esta vez no de nombrar, sino de ‘delimitar’, entrelazando entidades que son o no compatibles, operando bien o mal conexiones, y es aquí donde se introduce la ‘calidad’ del discurso: verdadero o falso” (Cassin, 1995, p. 51)¹⁸⁷.

¹⁸⁵Gorgias, *Elogio de Helena*, § 11; Cassin, 1986, p. 16.

¹⁸⁶La traducción es nuestra.

¹⁸⁷La traducción es nuestra.

Discurso que transforma, que crea, que en su decir actúa produciendo un efecto de mundo. Las herramientas que se ponen en juego no son las de la “demostración lógica” sino las de la “argumentación”, y esto implica reconocer la creación de un *otro* orden del discurso. Lejos de hacer elogio del desorden, la argumentación se armará, a su vez, de un compendio de reglas rigurosas que, en lugar de cantonar su potencialidad a la dicotomía reductible de una demostración en términos “verdadero/falso”, favorezcan, en cambio, la movilidad discursiva buscada.

La argumentación, entonces, en lugar de poner en práctica los procedimientos “razonables” de un lenguaje demostrativo, opera a través de una dinámica “deliberativa” que va poniendo en discusión sus diversas proposiciones discursivas *a medida* que van siendo enunciadas. Se trata de barajar el orden de los argumentos *según vaya resultando conveniente*; es preciso atender a los modos de su sucesión temporal, a su vinculación efectiva con las circunstancias. La fuerza argumentativa de la deliberación dependerá precisamente del modo en que ésta vaya “amplificando” el poder del discurso, esto es, su incidencia en un determinado contexto.

Una argumentación *debe* producirse “acerca de algo” (*à-propos*); esto es, en la instancia de articulación entre propósito y oportunidad. Esta condición hace que los discursos ocurran de acuerdo a “un modo”, a una *manera* que si bien no es predecible en el sentido de un procedimiento a término, ha de guardar siempre el cuidado de su “medida”. “Manera”, “medida”, los espacios, tiempos y discursos irán decidiendo sus modos particulares de argumentación según lo vayan pautando las circunstancias (resultantes de la triple consideración de la posición del orador, de las condiciones del lugar, del tiempo dispo-

nible y de las características del auditorio); “...es esta labilidad, es esta metaestabilidad quien le confiere su fuerza” (Cassin, 1986, p. 31)¹⁸⁸.

El tiempo de la argumentación parece más laberíntico que el simple recorrido cronológico que a primera vista plantea la temporalidad de una enunciación. La dinámica discursiva de la deliberación argumentativa, en este sentido, no puede sino valorar el carácter cualitativo del tiempo, su posibilidad de transformación, de cambio de estados, de cambios de ritmo. *Kairós* será la clave de este *tempo*: el “corte decisivo”, el “clivaje”, la “decisión rápida” de su vuelo fugaz irá jugando, a través de diversos matices *crescendos* y *decrescendos*, la gran rítmica inaprehensible aunque significativa del tiempo del discurso.

Kairós –noción arcaica que los oradores toman prestada del ámbito médico¹⁸⁹– viene a marcar, en este contexto, el momento en el cual el discurso argumentativo, “oportunamente” cambia de modalidad. Oportunidad interesada, persuasiva; *lo que es puede no ser* y viceversa, ya que los enunciados *pueden* invertir y modificar los argumentos. *Kairós* es el “ahora” –explica Tordesillas (1986)–, es el inasible “presente”

¹⁸⁸La traducción es nuestra.

¹⁸⁹En el *Fedro*, Platón da testimonio de las relaciones mantenidas entre ambas artes. Según refiere, hacia finales del siglo V, médicos y oradores frecuentaban los mismos círculos intelectuales, participando de debates que daban cuenta de un prolífico intercambio teórico. No es de extrañar, entonces, que la noción de *kairós*, de central importancia para el desarrollo del arte médico, también haya jugado un rol capital en el arte oratorio. De ello da cuenta el comentario de Dionisio de Halicarnaso –retórico del siglo I–, que analiza en su tratado acerca del *Arte de asociar las palabras* los objetivos y los medios de la obra literaria, y subraya el rol esencial de *kairós* a la vez que la gran dificultad que presenta su definición: “En toutes choses il faut, à mon avis, considérer le *kairós* ; car c’est lui le meilleur critère du plaisir et du déplaisir ; mais de l’art du *kairós*, aucun orateur, aucun philosophe n’à jusqu’à ce jour fixé les règles” (Cap. 12, 5-6, *Arte de asociar las palabras*, en Trédé, 1992, p. 248).

que permite redistribuir el orden de un discurso concebido en términos de pasado/futuro, antecedente/consecuente. A la vez, en la continuidad de este devenir el ahora de *kairós* es “nada”, su aparición no remite a ninguna esencia ni proviene de ningún lugar. Es el presente sin precedentes, es el momento de *krisis* y de decisión que se instala justamente ahí, donde el discurso pronunciado *ya* no sirve o no *alcanza* para sostener la direccionalidad estratégica de la argumentación, es una “nada que hace efecto”.

Si admitimos que en la dinámica de la argumentación la “verdad” no preexiste a la situación de locución; el problema de la coherencia será interno a la producción de discurso y su posibilidad se jugará en ese instante en el que un elemento modifica el orden general (Torresillas, 1992). A través de *kairós* el discurso amplifica su *logos*, su capacidad inicial de decibilidad, y abre el juego a una temporalidad inventiva, a una producción de verosimilitud, a un reiterado movimiento de potenciación de la ocasión presente.

Los estudios de filología antigua¹⁹⁰ indican que *eikos* y *kairós* son nociones que conforman el sustrato común de los primeros teóricos del arte oratorio; su uso se registra tanto en los escritos de Gorgias como en los de Protágoras¹⁹¹. Son *medios*, herramientas cuyo uso re-

¹⁹⁰P. Hamberger, *Die rednerische Disposition in der alten τεκνη ρητορικη (Corax, Gorgias, Antiphon), Rhetorische Studien*, Paderborn: Heft 2, 1914.

¹⁹¹“Le mot *εικος* figure dans l’Éloge d’Hélène (§ 5 et 7), et dans la *Défense de Palamède* (§ 9 et 28), plaidoyer où Gorgias fait un grand usage du raisonnement fondé sur les vraisemblances. Parallèlement, on notera l’insistance (parodique sans doute) avec laquelle Platon souligne le jeu de l’*εικος* dans le discours qu’il met dans la bouche de Protagoras dans le dialogue du même nom, cf. *εικοτως*, 322 E, 323 A et C, 324 C, etc... Quant à l’usage du *kairós* chez les deux sophistes, il faut en croire Diogène Laërce et Denys d’Halicarnasse dont les témoignages, selon nous, se complètent sur ce point” (Trédé, 1992, p. 251).

querirá de un buen adiestramiento, que a la vez determinará la capacidad persuasiva particular de cada uno de los oradores.

Los sofistas coinciden en esta apreciación general pero existen discrepancias respecto de la centralidad del uso de una u otra noción en el orden del discurso que proponen.

La argumentación sofística basada en la conformación de *eikos*, que se reconoce tributaria de los métodos de Corax de Siracusa y de su discípulo Tisias, es aquella en la cual el orador se propone persuadir a su auditorio por medio de un encadenamiento argumentativo-dialéctico que convoca cierta “emocionalidad” recurriendo a la composición de distintas “impresiones sensibles” que consientan “verosímilmente” una imagen de la realidad.

Gorgias, en cambio, aparece como el primer sofista¹⁹² que hace de *kairós* la noción clave para un nuevo orden del discurso argumentativo. Su práctica de la retórica persigue un análisis de las causas y de los hechos más que la mera impresión de los mismos lograda por una persuasión verosímil. Sin embargo, esta búsqueda de la ‘causalidad’, no debe entenderse como una inquietud por desentrañar alguna esencia en la naturaleza de los hechos, sino, más bien, como una forma de indagación que permite recrear continuamente la dinámica móvil de una transformación: *kairós* transforma el valor de aquello que –como hemos visto– sólo se va haciendo efectivo a través del discurso, en un sentido que resulte conforme a las circunstancias. Por ello, “lo esencial es entonces la manera, la oportunidad del punto de vista, el *kairós*” (Trédé, 1992, p. 251)¹⁹³.

¹⁹²Según los estudios de Retórica Antigua realizados por Willem Süs, 1910.

¹⁹³La traducción es nuestra.

Efectos de verdad, disrupción del tiempo, la sofística interroga radicalmente los modos de acceso al conocimiento del mundo. Porque el discurso extrae su potencia del tiempo, los verosímiles no asientan su imagen de verdad en los conceptos sino en los “efectos” que se van produciendo en el mismo acto de decir. *Eikos* y *kairós* son herramientas de “persuasión” clave para la tarea sofística y no podrán ya ir uno sin el otro: *kairós* viene a dar batalla en el discurso a la multiformidad musical que Kronos sella como lenguaje; *eikos* sostiene la refracción de efectos “verosímiles” contra el alarde de una imagen bidimensional de la verdad.

Monique Trédé (1992) analiza filológicamente ambas nociones, y advierte que se trata de instrumentos provenientes de fuentes alusivas a distintos dominios: el *eikoses* de orden intelectual y se conformará explícitamente como una herramienta de análisis central para la conformación del orden del discurso argumentativo; *kairós*, en cambio, pertenece al dominio de la *praxis*, y en tanto instrumento práctico que los sofistas heredan del hacer médico, marca el momento de una inflexión, de una toma de decisión en la contingencia heteróclita de las circunstancias.

Lo que interesa remarcar es que los énfasis puestos tanto en la centralidad del *eikos* como de *kairós* organizarán dos órdenes del discurso diferentes, que, a riesgo de reducir en una única discusión la riqueza singular de una época con matices altamente heterogéneos, remiten a una de las discusiones más productivas en la Atenas del siglo V: el debate que opondrá a los dos discípulos más importantes de Gorgias: Alcídamente de Elea e Isócrates.

Oralidad vs. escritura, dos movi­lidades de kairós

El análisis de presencia de *kairós* en la práctica de la argumentación sofística exige reconstruir los pormenores de la discusión entre las

dos escuelas de retórica más importantes de la época –la de Isócrates y la de Alcidas de Elea, los discípulos más renombrados de Gorgias-. Se trata de dos concepciones muy distintas de la temporalidad que no sólo plantean dos usos singulares de *kairós* sino que, confrontadas, debaten en torno a la validez de sus respectivas codificaciones y conforman así el terreno en el que la práctica de la argumentación sofística problematiza la elección de sus métodos. Isócrates defenderá la composición escrita de sus discursos. Alcidas, en cambio, el arte oral de la improvisación. Los dos promulgan un uso particular de *kairós* que, al explicitarse a partir de la interrogación acerca de los modos de conformación de un determinado orden del discurso –el de la escritura, el de la improvisación oral-, aparece como pieza clave de la intelección de los medios y de las finalidades con los que van proponiendo sus tareas respectivas.

Isócrates: la escritura en la continuidad de la *paideia*

Isócrates, maestro de una de las escuelas más renombradas de su tiempo, defiende una tarea *paidéica* de la argumentación retórica, que, dice, no podría realizarse sino en la escritura. Heredero de los ideales de los Siete sabios, Isócrates se propone asegurar continuamente la “belleza” de los discursos que escribe. Desde su mirada, *kairós*, fiel a su significado más arcaico, regirá como principio de armonía (*symmetria*) de los discursos.

En tanto *symmetria*, sabemos, *kairós* ordena lo diverso, asegurando que en la minuciosa selección que exige la heterogeneidad de las circunstancias (*kairoi*), se logre la armonía. Por otra parte, también es el criterio que determina la extensión y la brevedad necesarias para cada discurso, así como los procedimientos estilísticos *apropiados* en

cada caso. Preside el orden de los argumentos y los modos de su desenvolvimiento; decide los momentos de habla y los momentos de silencio. Tal como lo postula Isócrates, esta organización temporal del discurso persigue un horizonte “estético”: “los discursos no sabrían ser bellos de no tener proporciones justas (*ton kairon*), desarrollos apropiados y novedades”¹⁹⁴.

Con relación a esta suerte de “condición estética” de *kairós*, cabe remarcar dos aspectos. Por una parte –como advierte Tordesillas (1992, p. 83)– la inventiva, la “novedad” no puede ser apropiada desde esta mirada más que en términos de “belleza”. Por otra parte, esta condición no es separable de la preocupación isocrática en relación con cierto ideal de “prudencia”, entendido como cuidado sostenido de un “sentido bueno” (Monique Dixsaut, 1993). Este cuidado refuerza la pretensión de “estabilidad” del *logos*, en tanto no cabe asir otra “novedad” que no sea la que provenga o se asimile a este ideal. Desde esta mirada, entonces, *decir aquello que conviene según las circunstancias* haciendo uso de la “charlatanería” oral y no de las “galanterías” de la escritura, es, de algún modo, “bastardear” la potencia “armoniosa” del *logos*.

En este sentido, el “saber hablar” propio de los sofistas no representa para Isócrates más que un disminuido saber “técnico”. El “arte” de la escritura, en cambio, solicita el conocimiento de reglas minuciosas que ordenan su composición; no se trata de una mera “habilidad” sino de un *saber* que sólo los “filósofos” *saben* aplicar. No es de extrañar, entonces, que Isócrates desprecie con el nombre de “sofistas” a aquellos oradores que, apurados por ganar tiempo para volcar a su

¹⁹⁴Isócrates, XIII, 13.

provecho la finalidad de sus argumentaciones, “utilizan” las palabras al igual que los bárbaros utilizan las armas más rudimentarias para ganar la guerra.

Ciertamente, la tensión entre oralidad y escritura atraviesa problemáticas sociales de un espesor mucho más complejo que el que se plantea como especificidad de la retórica¹⁹⁵. El orden de la escritura, que pareciera asentir al ideal de no-conflicto y de claridad herederos de una *areté* aristocrática se confronta con la opacidad de la práctica del “diálogo” propia del vulgo. Asimismo, como advierte Dixsaut (1993, p. 72), mientras “...también el diálogo es pérdida de distancia, pérdida de la situación de exterioridad”¹⁹⁶, la dinámica de la escritura habrá de mantener esta exterioridad que le permite delimitar su terreno, “no mezclarse”, mantenerse “a salvo” del ruido de voces en desacuerdo: “...a la calma del trabajo de la escritura, se opone el riesgo de arrebato de la palabra viva” (Dixsaut, 1993, p. 72)¹⁹⁷.

A los ojos de Isócrates, la palabra “viva” es “peligrosa” porque se atolondra y se apresura a definir sentidos que nada “saben” del *logos*. La escritura, en cambio, permite la puesta en práctica de otro tiempo, más interno, más reflexionado, más lento. He aquí el refugio preciado de Isócrates, la materialidad de un trazado donde el orador prudente

¹⁹⁵Al decir de Dixsaut (1993, p. 72): “La parole, non pas seulement le discours lu à haute voix, non pas seulement la querelle des mots, mais même la parole dialoguée, est pour Isocrate le lieu du combat, du trouble, de l’émotion, du plaisir pris au triomphe facile; elle est perte de maîtrise, de maturité, de jugement. La vraie raison, ici, de la fuite, c’est le dégoût aristocratique de la vulgarité du débat de la parole”.

¹⁹⁶La traducción es nuestra.

¹⁹⁷La traducción es nuestra.

puede permitirse volver, una y otra vez, para afirmar su eficacia en el precavido ordenamiento *poiético* del *logos*¹⁹⁸.

La palabra persuade más fácilmente, ya que es socorrida por su posibilidad de rectificación, de precisión, de exégesis inmediata: las palabras son *eisegemata* (explicitaciones), los escritos son *poeimata* (obras) (Dixsaut, 1993, p. 73)¹⁹⁹.

Someter las palabras al movimiento fútil de lo vivo comportaría –para Isócrates– un gran empobrecimiento; la palabra oral parece “fácil”, en un doble sentido: *fácilmente persuasiva* y *fácilmente creída* –explica Dixsaut–. La composición escrita, su comprensión, es “más difícil” y requiere la compleja tarea de ir bordando discursos “que tengan la potencia de la ambigüedad”²⁰⁰. Una escritura “bien trabajada” dará lugar a un juego de metáforas y comparaciones, a impresiones y a *eikos*, que –de modo similar al trenzado de vuelo de abejas y musas que Píndaro tejía con sus versos²⁰¹–, propician una “ambigüedad selectiva”. Este juego de reenvíos, tal vez inadvertido por los lectores superficiales, produce una escritura que en todas sus imágenes está complejamente habitada de historias, de “pseudología”, de una variedad fértil sólo visible para quienes sí *saben leer*²⁰². Es importante en este punto seguir la advertencia de Dixsaut (1993, p. 74), respecto de que la alusión a

¹⁹⁸Recordemos, toda *poiesis* requiere de un proceso de creación y de culminación de su *arete*.

¹⁹⁹La traducción es nuestra.

²⁰⁰Cf. Isócrates, *Panatenaico*, 240.

²⁰¹Cf. Píndaro, *Píticas*, *Op. cit.*

²⁰²Isócrates, *Panatenaico*, 246.

la “pseudología” de ninguna manera debe comprenderse como libertad de decir lo que sea, o peor aún, de contar mentiras; al contrario, en ella se remarca una disponibilidad que también es propia de la escritura y que, en función de lo que evidencian los efectos de “gusto” de la audiencia, parece ser de gran “utilidad”: el recurso a la ficción (*paidia*). Monique Dixsaut (1993, p. 74) se detiene y grafica la importancia “edificadora” de esta operación que se permite pensar a la idea de ficción como *paidia*²⁰³: será que “entonces existen ficciones útiles y agradables, ficciones que no mienten”, asevera. Como si pudiesen asentir a una misma construcción, escritura, filosofía, historia, literatura, etc., parecieran condensarse en la posibilidad de producción de ficción; aún más pareciera como si sólo existiesen, sigue la autora, al menos ante los ojos de Isócrates, *sino* a través de esta ficción; la *paidia* en la escritura deviene el arte que las utiliza y las ordena.

El ordenamiento y la cohesión del discurso resultan de la organización de los recursos y ornamentos figurativos que “estilizan” la ineludible relación entre *ethos* y *eikos*: “...El primado estilístico del orden no hace más que traducir la unidad orgánica de la vida –pensar, hablar, actuar– y del hombre: naturaleza-experiencia-cultura” (Dixsaut, 1993, p. 75)²⁰⁴. El origen y culminación de este trayecto viene pautado por el *logos*: es el que conforma a la vez la condición, el signo, la imagen y la guía de todo pensamiento y de toda actividad inteligente²⁰⁵.

²⁰³La *paidieisis*, en este sentido, constituye la perspectiva de su tarea educativa (y el nombre del manifiesto de apertura de la escuela de Isócrates). A partir de esta noción, Isócrates en su *Contra los Sofistas*, deconstruye el inventario sofístico con el que está polemizando.

²⁰⁴La traducción es nuestra.

²⁰⁵Dixsaut, 1993, p. 75. Retomando las tesis de Isócrates en *Nicocles*, 5-9, retomado en *Sobre el intercambio*, 253-257, y prefigurado en el *Panegirico*, 47-50.

Ahora bien, frente a la pretensión filosófica de un *logos* capaz de “reunir” toda la experiencia de la cultura humana, garantizando con ello *el reposo* sobre su propia unidad, el gesto de rompimiento de tal unidad por parte de la oralidad “sofística” implica el riesgo de una disociación entre razón y lenguaje, es decir, el peligro de generar al *interior mismo del lenguaje* un desdoblamiento que podría *descomponer* la cultura.

Teniendo esto en cuenta, Isócrates se preocupa por diferenciarse de aquellos que participan a la “descomposición de la cultura”; demarca así de la labilidad oratoria de los sofistas, la práctica de una escritura esgrimida en protectora de cierto saber filosófico para un afán educativo del *logos*. En un gesto de desprecio que sonará muy familiar luego en las consideraciones que Platón, y luego Aristóteles, vertirán respecto de los sofistas, Isócrates enfatiza el hecho de que “los sofistas mienten no por lo falso de lo que dicen –dicen lo que no es, o lo que no piensan– sino por lo que prometen por demás, o aparte, de lo que hacen” (Dixsaut, 1993, p. 79)²⁰⁶. Afirmando la posibilidad de enseñar lo que sea, la virtud o la felicidad, buscando principios para la diversidad más heteróclita de las cosas, deviniendo jueces en todas las causas, los sofistas desde esta perspectiva parecieran “sobrestimar” la capacidad de eficacia de sus palabras:

La contradicción entre lo que dicen y lo que hacen viene de una sobrestimación de su ciencia o de su *techné*, de un error sobre la eficacia de lo teórico. La táctica de Isócrates consiste a poner en evidencia la paradoja de los sabios-ignorantes (Dixsaut, 1993, p.80)²⁰⁷.

²⁰⁶La traducción es nuestra. Cf. *Contre les Sophistes*, 1; *Elena*, 8; *Sobre el intercambio*, 261.

²⁰⁷La traducción es nuestra.

En este sentido, solo los discursos escritos podrán “proteger” la “seria” belleza del *logos*, arte para el cual no existen procedimientos que puedan utilizarse a la manera de “recetas prácticas”. “La seriedad requiere más esfuerzo que el juego”, advierte Isócrates en su *Elena*²⁰⁸. Tal como insiste la lectura de Dixsaut, el trabajo de la “forma” de los discursos deviene condición necesaria para asegurar el valor y la verdad de su contenido y para garantizar la creencia en su seriedad. De modo tal que

...la verdad del contenido, al igual que su valor, resulta de la invención del pensamiento y de la belleza de la forma que aseguran el renombre del escritor, que viene a reforzar a su vez la creencia en la seriedad del discurso (Dixsaut, 1993, p. 83)²⁰⁹.

Esta seriedad ciertamente supone reforzar la dimensión “edificadora” de la ficción como *paidia*. Desde esta perspectiva, la idea de “persuasión” se trastoca completamente. Tal como señala Isócrates: “...persuadir no significa imponer una opinión o hacer cambiar de opinión, sino crear modelos²¹⁰, de civilización, de cultura, de hombres, produciendo modelos de discursos” (Dixsaut, 1993, p. 84)²¹¹. El *eikos* condice un *ethos* donde halla su articulación efectiva, y en ese gesto de asentimiento pierde movilidad dando lugar a un arte que, como plantea Isócrates, ya no debiera ser otro que el del movimiento “poié-

²⁰⁸Cf. Isócrates, *Elena*, 11.

²⁰⁹La traducción es nuestra.

²¹⁰Al decir de Monique Dixsaut (1993), la creación de “modelos de civilización” no es sino el gran objetivo del *Panegírico*, al igual que en el *Evagoras*, 3-11, conformar modelos de hombre.

²¹¹La traducción es nuestra.

tico” de un “filosofar” capaz de inscribir, aun en su mirada atenta a las circunstancias, la necesaria -respetuosa y seria- adecuación al *logos*.

Una vez más la escritura estabiliza la fuerza inventiva de un *logos* que volverá a la oralidad para recuperar su fuerza. Recordemos cuál es la fuente y el alcance de toda esta potencia:

El *logos* es la imagen de una vida y de un pensamiento, de una naturaleza, de un gusto, de una experiencia, no la imagen de un entendimiento o de una razón, o aún más de un orden de realidades o de valores inteligibles. El *logos*, productor de valor, es todo lo opuesto a un discurso sobre el valor o sobre los valores. Es celebración, elogio (Dixsaute, 1993, p. 84)²¹².

Alcidamante y el juego de improvisar

Para Alcidamante de Elea, en cambio, este modelo carece de “autenticidad” a la hora de dar cuenta del carácter mutable del discurso en el tiempo. Heredero de Gorgias, defiende el valor de la improvisación alrededor de una teorización, pero mantiene como modo rector de su juego a la palabra hablada más que a la escritura. Improvisar un discurso en la oralidad implicará contar con habilidades muy distintas de las que se emplean para recitar un discurso ya escrito. Hablar –dijimos– es de algún modo *ir diciendo el tiempo*; esto requiere, entonces, poner en práctica recursos capaces de dar cuenta de esta temporalidad cualitativa que “trastoca” el orden de los argumentos y produce “giros” que exigen resignificar continuamente cierto orden del discurso.

²¹²La traducción es nuestra.

No es sorprendente, entonces, que el “arte de improvisar”, tenga a *kairós* como clave de su juego²¹³. Tal como comenta Pierre Aubenque (1976) al decir de Denys de Halicarnasse, Gorgias habría escrito un tratado intitulado “περι του *Καιρου*” (“Acerca de *kairós*”) pero no había llegado a definir claramente esta noción. En verdad, advierte Aubenque, esta carencia es propia del estatuto mismo de *kairós* ya que no habría modo de definir “esto” que no es un “algo” con significación sino que justamente se presenta como el reencuentro con una situación cuyas características hablan de la relevancia de lo inédito y de lo tempestivo. Siendo una “nada que hace efecto”, tal como anticipamos más arriba, *kairós* permite articular en la misma argumentación la economía de sus recursos.

Las presentaciones del término *kairós* en el texto de Alcídamente de Elea intitulado *Sobre los sofistas* y en el prefacio del *Odiseus* son analizadas con detalle por Tordesillas (1989), que a la vez señala la peculiar presencia de *kairós* en diversos contextos propios del espacio político de la asamblea o del tribunal, como también en el ámbito artístico-teatral. Básicamente, *kairós* aparecería en los tratados de Alcídamente de Elea caracterizando la incumbencia del rol del orador (Tordesillas, 1989, p. 210), vinculando “espacio de discurso” a “tiempo de la argumentación” y buscando determinar de este modo las modalidades de una práctica oratoria correcta. En relación a estas tres instancias, Alcídamente organiza el espacio en tres dominios diferentes -la asamblea, el tribunal y el teatro- vinculados a tres modalidades del tiempo -respectivamente: futuro, pasado, presente- implicando a su vez inflexiones distintivas en sus técnicas de improvisación. Así, el orador

²¹³Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, 1976, p. 95-105.

-ágil y atento a no perder de vista el *kairós* propio de cada situación-, hablará en tiempo *futuro en la asamblea*, en *pasado en el tribunal*, en *presente en el teatro*. Este esquema complejo exige, a su vez, el manejo de una constante maleabilidad: es preciso considerar en cada caso las diversas peculiaridades de los oradores que van tomando la palabra y del auditorio al que son dirigidas. Por ello Alcidasante distinguirá tres aspectos en cada posición: *quién dice* (el locutor), *a quién dirige* lo que dice (el auditorio) y *lo que dice* (el *logos* mismo). Su articulación conforma los tres géneros principales de la argumentación retórica: el género deliberativo, el judicial y el epidíctico, cuyo ordenamiento deriva, a su vez, de la triple consideración del lugar donde se pronuncian los discursos, del tiempo al que refieren y de la posición de quien habla o escucha²¹⁴.

La complejidad de esta pugna por regular los modos de la práctica oratoria se encuentra en la base de la confrontación entre Alcidasante e Isócrates. Para Alcidasante la argumentación “escrita” permanece cantonada al espacio de las composiciones redactadas de las escuelas, dirigidas más a un público en particular que al conjunto de la *polis*. Su “bella” estabilidad ya es un hecho, está ahí para ser constatada, solicitando sólo el gesto de producción de su ‘buena’ lectura. Este *logos* ya no adviene con el tiempo, carece de fuerza política. Por esto mismo, las figuras temporales de la escritura pierden su cualidad en pos

²¹⁴Siguiendo la explicación de Tordesillas (1989, p. 211): “L’approche théorique des discours improvisés et des discours écrits dans le ‘Sur les sophistes’ dégage donc trois niveaux d’articulation : l’articulation de la philosophie avec la poésie et la rhétorique en prose ; celle de la rhétorique orale avec les pratiques politiques ; celle, enfin, de l’espace social avec le temps de l’argumentation”.

de esgrimirse como material cuantificable²¹⁵: pueden estar incluidas en un tiempo breve o extenso, pero en todo caso siempre *colaboran* a la conformación de una belleza inmóvil y prefijada.

La improvisación, en cambio, por jugar a asir el vuelo de *kairós* en el tiempo, puede armarse de una temporalidad “más hábil”, acorde a la dinámica de “utilidad” requerida por la práctica política y jurídica de la *polis*. Es preciso desarrollar una elocuencia ágil, tal como lo requieren las discusiones de los espacios comunes y “abiertos” de la asamblea y del tribunal, donde, al decir de Gorgias y de Alcidasante, de ningún modo habría que encontrarse nunca “cortos de palabra”²¹⁶.

Desde este punto de vista, el discurso escrito y minuciosamente preparado no podrá capturar los acontecimientos ni podrá reunir palabra y acción en una ética de la situación. A la inmovilidad y al carácter fijo de la escritura debe entonces oponerse, en la esfera de la ciudadanía, una práctica dúctil, metaestable, incisiva, instantánea y concreta, que designa, a través de la expresión ‘asir el *kairós*’ la medida de su intervención, habiendo considerado las exigencias de los acontecimientos y del público sin reenviar por tanto a cualquier referente previo donde lo escrito es a la vez el modelo y el espejo (§6, 32) (Tordesillas, 1989, p. 213)²¹⁷.

²¹⁵Al decir de Tordesillas (1989, p. 211), a Isócrates le lleva diez años componer el *Panegírico* (Quintiliano, 10, 4.4), donde, por otra parte, se hace alusión a menudo al tiempo que le ha tomado poner a punto sus discursos (*Panegírico*, 14; *Filipo*, 84).

²¹⁶Como explica Tordesillas (1989, p. 212): “Pour le sophiste Alcidasante, comme pour son maître Gorgias, pour lequel celui qui dit, dit un *λογος* non un *pragma* (Cf. *MXG*, 980 b 1-5), il faut éviter de se retrouver à court de mots, de rester sans voix (§15), et, perdant la face et l’intelligence (*γνῶμη*: §16), de sombrer dans le ridicule (§11)”.

²¹⁷La traducción es nuestra.

“Asir el *kairós*” deviene entonces una suerte de fórmula que funciona como pieza clave de la práctica del discurso político-jurídico. En este sentido, no sólo permite habilitar la dinámica móvil de una temporalidad de la cual Alcidas se sirve para elaborar un conjunto de indicaciones que se debe tener en cuenta para una adecuación eficaz de los discursos a las circunstancias cambiantes de cada contexto, sino que opera de la mano de las modalidades propias de los procesos deliberativos que conducen a la toma de “decisiones” políticas y jurídicas. La improvisación oral se acerca *mejor* que la escritura a la modalidad “libre” de los intercambios de argumentos tal como acontecen *efectivamente*, como ocurren en el *agon* –en la contienda, en la disputa, en la lucha– que regula los debates y las decisiones entre y para los hombres. “Improvisar” es de algún modo también arriesgar una “oportunidad”: la chance de asir al *logos* directamente.

En este sentido, el “saber hablar” propuesto por Alcidas, improvisando en los espacios comunes de la *polis*, tendrá la capacidad de asir acontecimientos decisivos e imprevisibles, y producir efectos discontinuantes en su auditorio. Como analiza Tordesillas (1989, p. 214):

Aquí todavía el solo hecho de saber hablar alcanza para poner en evidencia el carácter mínimo de la ciudadanía que se ejerce diferencialmente en lugares diferentes y se manifiesta eminentemente en la actitud de los maestros de retórica que se relaciona a ocasiones determinadas reclamando prestaciones oratorias inmediatas²¹⁸.

²¹⁸La traducción es nuestra.

De este modo, “asir la ocasión” pareciera requerir no sólo de un saber técnico preciso, sino de una labilidad creativa *desprejuiciada*.

El *kairós* que ordena Alcídamente adviene entonces jugando un doble juego: primeramente, es el momento decisivo reclamado por el arte de la improvisación, la apertura determinante que su “corte” posibilita; contingencia que no ocurrirá dos veces de la misma manera, ni tampoco podrá ser prevista completamente, visto que depende del propio advenir en el que el discurso va conformando sus efectos. Pero *kairós* también es el instante mismo de la proeza con la que se supera el desafío de alcanzar acuerdos, ya que, en efecto, en medio de *condiciones* siempre cambiantes –del orador, del auditorio, del contexto²¹⁹–, su aparición permite lograr cierto consentimiento. *Kairós* viene así a marcar²²⁰ el momento de un acuerdo, un *eikos*, el “momento preciso” de un reencuentro entre orador y auditorio que precisa la instancia del diálogo como resguardo *político*.

En efecto, es en la argumentación donde reside la potencia retórica capaz de unir la comunidad política produciendo discursos que son también cebos sobre los cuales el auditorio acuerda en cada instante la decisión de mantener su cohesión social (Tordesillas, 1989, p. 215)²²¹.

Alcídamente utiliza el ejemplo paradójico de la ciudad tiránica para ilustrar esta apuesta contra la escritura y a favor del juego libre de la oralidad improvisada como forma de la *polis*. En una ciudad tiránica los

²¹⁹Alcídamente, *Op. Cit.*, 10-11.

²²⁰*Ibid.*, §22,27.

²²¹La traducción es nuestra.

discursos escritos siempre prevalecen ya que es el tirano quien compone su *logos* en privado, sin consultar ni convocar a tribunales y asambleas ni tampoco legar decisión alguna a los ciudadanos. En cambio, la pregunta por excelencia característica de una asamblea democrática, “Ciudadanos, ¿quién quiere tomar la palabra?”²²², implica –comenta Tordesillas– exponer el propio *logos* frente a la argumentación pública, debatir sus opiniones y, eventualmente, aún hasta dejarse persuadir por otras argumentaciones pero no por la violencia tiránica. El libre intercambio del *logos* deviene para Alcídamente presupuesto de ciudadanía: la vida política debe fluir tan libremente como el *logos* del discurso. En su versión negativa esta exigencia deviene –advierte Tordesillas (1989, p. 216)– una modalidad de la sospecha y de control de todo aquello que no corresponda al juego recíproco de la comunidad política.

En este sentido, la prioridad del uso de un discurso en tiempo futuro en la asamblea es un indicio más de la maximización de un juego *político* que se produce a través del discurso. Habíamos visto que *kairós* subvierte el orden de los argumentos en las disertaciones, ahora podemos ver que *kairós* es también quien, en la temporalidad del propio *decir* va produciendo la escisión entre lo que *queda detrás* y lo que *va adviniendo*. Su figura habilita a un futuro *imposible de anticipar previamente*; es la apuesta a sostener la polifonía opaca de lo político en el discurso, conforme a la cual las perspectivas deben permanecer siempre abiertas a ser discutidas, a avivar sus posibilidades más allá de lo que pueda conjeturar un plan ya escrito²²³.

²²²Alcídamente, *Op. Cit.*, §11.

²²³La dimensión de la escritura (*grafike*) no será completamente descalificada en Alcídamente, pero sí ocupará un lugar accesorio en su planteo. Descentrada del juego de lo

Palamedes o la confesión de la “arbitrariedad” del juicio

Probablemente, el espacio del Tribunal sea otro de los escenarios donde la fuerza del discurso llega a imponerse contra toda conjetura. El género judicial, referimos –según la clasificación de Alcidasante–, hace uso del discurso priorizando un uso del tiempo “pasado”. Si en el teatro el género epidíctico se dedica a relatar “en presente” el *eikos* de las situaciones que ocurren en la escena, la decisión de la ley en el momento de un juicio debe volver atrás para poner en consideración las distintas versiones de lo acontecido de modo tal de no cometer una injusticia.

Gorgias, el gran maestro del arte de *hacer advenir lo decible*, se ocupa de esta temática retomando un caso paradigmático de la historia clásica griega: el juicio a Palamedes. En el texto de su autoría, la *Defensa de Palamedes*, Gorgias retrata la rivalidad clásica entre Ulises y Palamedes, que llevará a este último a juicio frente al tribunal, como si se enfrentasen las dos caras del *logos*. El gran Ulises, astuto, héroe guerrero apolíneo por excelencia, tiene por rival al “astuto” Palamedes (el “diestro”, el “hábil”)²²⁴. El hecho es que Ulises acusa a Palamedes de intentar traicionar a la armada griega entregándola a los troyanos pero no puede aportar pruebas suficientes de lo que dice.

político, desde esta perspectiva, la escritura será un juego (*παίδια* §34), que, para el género epidíctico, puede funcionar también como una de las posibilidades retóricas. En este sentido, tal como lo trabajaremos a propósito de la idea de *eikos*, la importancia del epidíctico no reside en su capacidad de deliberación-decisión, sino en el valor propio de la ficción que va produciendo alrededor de un tema.

²²⁴“Palamedes”, cuya astucia y habilidad proviene de su nombre, que significa “palma de la mano”, y valora por metonimia todo aquello que ésta toma, agarra y fabrica. Cf. Chantraine [1968] 2009.

Tal como se estilaba en las reglas apologéticas que regían el orden del discurso judicial de la época, en el texto de Gorgias se van sucediendo distintos momentos: el exordio, la refutación, la contra-acusación y por fin, el epílogo; todas y cada una de éstas, instancias que servirán para poner en evidencia una dimensión argumentativa del texto. La cuestión a deliberar no sólo tiene como eje la “inocencia” o la “culpabilidad” de Palamedes, sino, más profundamente, un conflicto de proposiciones: Ulises acusa a Palamedes sin pruebas convincentes; Palamedes se defiende. Entre los argumentos no coincidentes de uno y otro no sólo se presenta una diferencia de posturas sino que tal desfase pone en jaque *la posibilidad misma* de que el acontecimiento haya sucedido: aun si Palamedes hubiese sido culpable de traición, tal hecho no habría podido ocurrir –haber “tenido lugar”– de acuerdo con las condiciones temporales y espaciales de *ese* contexto. Entonces, acorde al discurso de la acusación, es probable que el acto no haya sido cometido, ya que si lo hubiera sido, no habría podido ser.

Gorgias, curiosamente, no evoca detalle alguno con relación a las circunstancias que condujeron a Palamedes frente al estrado. Tal “primera ruptura lógico-ontológica” –comenta Tordesillas (1999, p. 117)–, condición de posibilidad del discurso sofístico, evacua todo referente extralingüístico y solicita únicamente al *logos* la recuperación de la fuerza de su auto-referencialidad: si Palamedes proclama que su acusación es un “no ser”, que “nada ha sucedido”, y dado que frente al “ente” es imposible decir ese “no-ser”, será necesario encontrar un modo de defensa que tome en cuenta el no-ser²²⁵.

²²⁵Tordesillas, 1999, p. 118. Cf. Untersteiner, 1993, p. 221, n.4 a.

Que pues el acusador me acusa sin saber claramente, yo sé claramente; porque yo sé claramente conmigo mismo no haber hecho nada como tal, no sé cómo alguno sabría, siendo lo que no se ha producido” (Gorgias, *Defensa de Palamedes*, §5).

Se solicita entonces al *logos* “abrir” una salida hasta el momento cerrada. Tordesillas expone claramente la aporía que se establece entre los dos polos de esta contienda: “Ulises dice: mis palabras nombran el ser; Palamedes responde: mis palabras no nombran el ser, y las tuyas tampoco, porque, en este asunto, no hay ser al cual referirse, sino solamente dos *logoi*” (Tordesillas, 1995, p. 118).

Ulises no puede probar la traición de Palamedes y él tampoco su inocencia. ¿Cómo “saber” quién es culpable si ya no hay *ente* ni referente? En un terreno sin certezas sólo es posible “conjeturar” posibilidades: es *improbable* que Palamedes haya hecho lo que hizo; Ulises tampoco “sabe”, más bien “presume” con su acusación. Gorgias separa así el vínculo de necesidad que debiera ligar discurso y referente para exponer al *logos* por sí mismo, en la dimensión de su *incomunicable comunicabilidad*. La *Defensa de Palamedes* expone un tratamiento de “la verdad” que pone en jaque su estatus epistémico; sin otra opción efectiva que la que admite su inestable carácter *dóxico*, “la verdad” sólo podrá producir una *pistis*, esto es, una “creencia”, un *efecto-mundo* que, por medio del discurso se asume únicamente legataria de un *logos* sin referencia.

El momento del “juicio” se habilita así confesando su arbitrariedad, su *falta* de naturaleza. Su única posibilidad radica en *decir* lo acontecido, reconstruyendo un pasado irremisible por medio de la confrontación de dos o más *logoi*, que, al igual que en la relación del *pharmakon* con el cuerpo, no podrán anticipar la resolución de sus efectos. El terreno se delimita a lo humano por excelencia; más acá de

la gran *Diké* de la naturaleza divina, se trata de recuperar al *logos* con toda su potencia. Entonces, anticipando un veredicto *ciertamente falaz* de parte de los jueces, sólo cabe, comenta Tordesillas (1999, p. 123), “... usar toda la energía de la convicción argumentativa, para inducir una opinión en el espíritu del auditorio, en medio de la doble argumentación probable y oportuna”.

Gorgias hace elogio de esta capacidad *técnica* de convicción destacando que se trata de una argumentación cuyo *logos* respeta reglas lógicas y técnicas rigurosas: escindiendo los enunciados propios de cada argumento y organizándolos en distintos niveles categoriales, el retórico va despejando los argumentos contrarios de manera tal de despejar la escena para cotejar la “administración de la prueba” (Perelman, 1970). Una vez más, *eikos* y *kairós* serán las herramientas de esta combinatoria diferencial que puede *persuadir* y *administrar* por medio del discurso: *eikos* producirá la imagen verosímil y *kairós* será la clave de un desenlace que libera al *logos* de la pereza de su referencia para inscribirlo ahora en la tarea de producción de sus modos de legitimidad.

Kairós, momento de apertura de posibles

Desde esta perspectiva, entonces, el problema del “sentido”²²⁶ no podría reposar de ningún modo en algo “dado”; por el contrario sus signifi-

²²⁶Barbara Cassin pone en valor la idea de *gnome*, el “sentido común” pregonado por los sofistas y retomando ejemplos trabajados por Antifonte, comenta “...es siempre susceptible de ir (...) en un sentido y en otro: ‘de tal padre, tal hijo’, o ‘a padre avaro, hijo pródigo’, siempre hay una *gnome* oportuna; nada menos fijo que el sentido común, ya que, lábil y contradictorio, está siempre listo para un nuevo *kairós*” (Cassin, 1992, p. 91).

caciones se van creando a medida que va sucediendo su argumentación. La retórica utilizará toda la longitud del tiempo para ir produciendo una anchura propia de significaciones. El discurso opera a partir de este juego de imágenes temporales. Como expone Cassin: “...Los discursos son balsas sobre las cuales el hombre se embarca al filo del tiempo” (Cassin, 1995, p. 465)²²⁷. Continuando las analogías, la proclama sofístico-política “¡Propongan!” es lanzada en la asamblea al igual que el grito que obliga a embarcar un navío para una navegación improbablemente segura, comenta Gorgias. La consigna es la apertura; es el riesgo de un *logos* que se anima a una inventiva. Gorgias encarna este gesto que se permite la imprudencia en pos de un lanzamiento intrépido, inédito, corajudo.

Kairós es la figura de este gesto propio de la temporalidad sofística. Es “peligroso”, explica Cassin (1995, p. 466), ya que, al igual que el instante donde el arco del arquero se tensa para tirar sus flechas, *es el momento de apertura de posibles*. *Kairós* es esa tensión: el momento crítico para el médico en donde su decisión se encuentra entre la cura o la muerte, el del trazo del poeta pindárico cuyas “flechas emplumadas” se juegan siempre entre el acierto y la equívoco. Recordemos que, como hemos visto, desde sus orígenes –a diferencia de la denominación *skopos*, que viene a marcar un “objetivo” o un “blanco”–, *kairós* viene a nombrar tan sólo un punto o flanco circunstancial donde un golpe podía penetrar de manera fatal²²⁸: “Es el nombre del objetivo en tanto que éste depende enteramente del instante, del nombre del lugar en tanto sea temporalizado sin resto” (Cassin, 1995, p. 467)²²⁹.

²²⁷La traducción es nuestra.

²²⁸Gallet, B. 1990.

²²⁹La traducción es nuestra.

Kairós contiene en sí mismo su propio fin. Es esta apertura autotélica, sin referencia, que la sofística se permite crear en el lenguaje. Cassin (1995) pone en valor esta desvinculación a la necesidad a un *telos* radicalizando el juego de *kairós* como una suerte de *poros*: *kairós* es el “pasaje” que consiente economizar la idea de *telos* o cualquier necesidad finalista de sus movimientos. Economía que, también, permite subrayar el lazo entre *kairós* y singularidad: “... con *kairós*, uno se mete en un caso, y ya no hay más que casos” (Cassin, 1995, p. 468)²³⁰.

De este modo, más allá de las voluntades que quieran estabilizar acoplado su movimiento a un referente, o a un horizonte de belleza, *logos* y tiempo caminan juntos en la sofística, y su contemporaneidad solicita, en cambio, permanecer, instante tras instante, inmediatamente “allí”. Se trata de estar siempre en el presente (Cassin, 1995, p. 227). El discurso adviene ligado a la oportunidad, a la ocasión siempre propicia que ha de ser asida por el orador. Este es el accionar al que *kairós* obliga. Subrayar la vinculación entre *logos* y la oportunidad, entre un *logos* que se enuncia según *kairós*, es describir una modalidad de la praxis que no es sino la de la acción política por excelencia.

Un consenso de tipo sofístico es el resultado siempre precario de una operación retórica de persuasión que produce, ocasión tras ocasión (se trata del *kairós*), una unidad instantánea hecha enteramente de diferencias. A la *physis* de los jónicos y al *Ser* de los eleáticos que la ontología naciente tenía la misión de decir en

²³⁰La traducción es nuestra.

forma adecuada, se sustituye la política que el discurso crea: la naturaleza no sirve de modelo a la ciudad; incluso es al revés, la ciudad es la que sirve de modelo al individuo. Con la homonoia y la homología sofisticas, el logos pasa a ser la virtud política por excelencia (Cassin, 1992, p. 86).

Lo político tiene en el *logos* la modalidad que le permite ir significando la actualidad que lo interpela. *Logos circunstanciado* que constituye la fuerza de su palabra, de su pensar, de sus posibilidades de acción. *Logos* que adviene como creación sostenida, articulando su decir entre las discontinuidades que suscita el vivir con-otros de la *polis*, donde, de seguir el vuelo zigzagante de *kairós*, *contradicción tras contradicción, contratiempo tras contratiempo*, la política recupera su hacer como producción siempre *inventándose* en el trastocamiento de las condiciones vigentes que efectúa su paso.

***Kairós* en la misión de una recta filosofía**

Llegados a este punto, y de acuerdo con el recorrido que venimos trayendo hasta aquí, referiremos a los usos de *kairós* en la obra platónica. Ahora bien, la presencia de esta noción en la perspectiva platónica no puede sino suscitar nos algunas inquietudes preliminares: ¿qué viene a hacer *kairós*, pieza clave de una relación con las circunstancias y la singularidad, en el marco de la exigencia platónica de perpetuidad y fijeza? ¿Cuál será su operatividad? ¿Qué requisitos viene a expresar? ¿Cómo podría, en todo caso, ajustar su movimiento esquivo a una exigencia de verdad y estabilidad?

Tal como veremos en lo que sigue, lejos de descartarla, Platón hará uso de la noción de *kairós* en varios de sus diálogos, cuyos pasajes intentaremos recuperar problemáticamente en la escritura que sigue, particularmente en relación con los modos específicos en los que la palabra –articulada a la noción que nos convoca– irá trazando su propia “voluntad de verdad” frente a distintas inquietudes suscitadas por el escenario de su tiempo: ¿cuáles son los modos de conocer lo verdadero? ¿Cuál es nuestra relación con el pensar? ¿Cómo devenir mejores ciudadanos? ¿De qué manera forjar una *polis* más justa? ¿Cómo asegurar una buena conducción política?

“Voluntad de verdad”, “palabra”, “pensamiento” y “conducción filosófica” van de la mano en la perspectiva de Platón, y tienen una modalidad de funcionamiento específica en la producción de sus conocimientos a que tiende la “dialéctica”, que es *la forma que toma el pensamiento cuando piensa* (Dixsaut, 2001, p. 9). Es dentro de esta “forma” que *kairós* ocupará un lugar clave en la definición platónica del pensar verdadero, resignificando su impronta al incorporarse esta vez dentro de un pensamiento que apunta al alcance de una cierta “estabilidad”, pero que no puede, sin embargo –y a pesar de todo esfuerzo demarcativo–, desvincularse completamente del mundo móvil de las circunstancias que es su terreno problemático. *Kairós*, entonces, será pieza de una modalidad compleja de toma de la palabra; será la clave de procedimientos dialécticos que harán uso de distintos recursos para dar una legibilidad –pretendidamente *estable*– al opaco tejido de la contingencia. Reconociendo en su figura una “esperanza de reunión” en un mundo disgregado, la dialéctica solicitará a *kairós* la “medida” de un “acabamiento” *necesario* para sostener la tarea formadora de una “recta filosofía”.

Muerte de Sócrates, apología de un desencuentro entre ley y justicia

“La justicia sería la experiencia de aquello de lo que no se puede tener experiencia”.

(J. Derrida, *A fuerza de ley*, 1994; p.38)

Es importante partir del contexto donde Platón vive –al decir de François Châtelet (1995, p. 10)–, “la época de la decadencia política de la ciudad”. Grecia se encuentra desperdigada, debilitada por los conflictos sufridos a lo largo del siglo IV a.C., dividida en un sinnúmero de unidades que buscan administrar sin éxito la gobernabilidad de su territorio. Las grandes *polis* que alguna vez constituyeron objeto de elogio debido a su organización eficaz y justa se han convertido en un terreno indulgente a la demagogia y a la corrupción, tentación cotidiana de los tiranos. Tanto Atenas como Esparta, su histórica rival, se muestran incapaces de formular una direccionalidad política coherente. “Testigo” de su tiempo, Platón ha presenciado tanto el auge de la época dorada como su decadencia; en efecto, esta experiencia es la que lleva a Châtelet a enunciar el impulso contenido en su misión filosófica: así, “él (Platón), sintiéndose en medio de un declinar que le resulta insoportable, potentiza sus sentidos y alcances, los va analizando: los piensa y comprende a qué hondas motivaciones humanas –legítimas o no– responden” (Châtelet, 1995, p. 12). Su producción viene a examinar la crisis de la *polis* para examinar la actualidad efectiva de sus legitimaciones. Sus interrogantes auscultarán a fondo las posibilidades constituyentes de una democracia problemática y las suertes de las consecuencias contenidas tanto en sus modos de *decir* como en los efectos concretos de sus acciones.

El punto de partida de la producción filosófica de Platón se arma así de una constatación de hecho y de una interrogación incansable. ¿Sobre

la base de qué criterios se delibera una decisión? ¿Sobre qué fundamentos se legitima? ¿Qué validez podría comportar un sistema que toma la decisión de asesinar a su filósofo? Sócrates es condenado a muerte por la asamblea y esta decisión se ejecuta porque *prefiere morir en honor a la verdad antes que traicionarse a sí mismo*. Su “rectitud” no parece corresponderse con los modos de deliberación de la palabra democrática en rigor, y es por esta “no correspondencia” que para Platón la muerte de Sócrates deviene un hecho central a su propia práctica filosófica y al planteo ético-político que impulsará en consecuencia.

“¿Por qué Sócrates ‘elige’ morir?, o, si se quiere, ¿sobre qué valores ético-políticos se erige la decisión socrática de acatar una sentencia claramente injusta que lo llevará a la muerte?”, pregunta Ana Penchaszadeh (2005, p. 6). La muerte de Sócrates revela, efectivamente –comenta la autora– *el triunfo de la injusticia sobre la justicia*: a los ojos de Platón la *polis* no puede garantizar el respeto de los valores que proclama y la “justicia” aparece como un asunto urgente a definir *por fuera* del “ruido” de las deliberaciones de la asamblea.

Sólo el “conocimiento” de “lo justo” será la vía que garantice la concurrencia de una acción buena y virtuosa. La práctica de la deliberación requiere de un “principio” cuya firmeza trascienda la movilidad que las circunstancias comportan. Es preciso “fijar” este principio para sostener un horizonte deseable más allá y más acá del ruido de la contingencia. Tal como veremos a continuación, Platón dedicará su obra entera a la conformación de esta estabilidad y a la indagación de las vías de acceso a su conocimiento.

Pero la muerte de Sócrates deja instalada otra preocupación: ¿cómo *recuperar* cierta “eficacia de palabra”? La palabra parece haber perdido su direccionalidad y, desde esta perspectiva, debe re-conducir su recorrido

de manera tal que su sentido no quede librado a una lógica ambigua sino que, por el contrario, *se afirme sin contradicción alguna*. Este propósito hace eco, sin duda, del sustrato mítico-arcaico del que Platón es heredero; pero además se asume como necesidad de instaurar un principio de no contradicción que deberá ser mantenido no sólo en las diversas modalidades del saber y del conocer, sino especialmente *a través del cuidado sostenido de una conducta recta*. No es sino ésta la enseñanza socrática: “El peor de los males para Sócrates claramente no es la muerte (puesto que dijimos que de lo que se trata es de ‘vivir bien’), sino incurrir en una contradicción consigo mismo” (Penchaszadeh, 2005, p. 11). Filosofar, “amar el saber”, requiere, de ahora en más, una *apuesta de vida*: los principios que se dicen respetar y conocer *exceden* la palabra porque deben, de ahora en más, corresponderse con una direccionalidad de la acción, con un modo de conducta. Tal como proclama Sócrates en el *Critón* (48b) “(...) no se ha de tener en la mayor estima el vivir, sino el vivir bien”.

Las leyes²³¹ han condenado a Sócrates que es *inocente*; este episodio denuncia una brecha devenida manifiestamente insoslayable: la constatación de la no coincidencia entre ley y justicia. La vida en común no podría desentenderse de la ley que regula la *eris* de sus *isonomías*,

²³¹Al decir de Ana Penchaszadeh, existen, pues, dos planos diferenciables en el *Critón*. En el primero las leyes aparecen recubiertas de un halo divino particular como hermanas de las leyes del Hades y diferenciadas de la aplicación que de ellas hacen los hombres (es decir, de sus sentencias). La ley aparece como aquello “que abre y funda el mundo y al hombre en él es ‘más que humano’ y no puede ser degradado por los hombres” (Poratti, 1993, p. 117). El estilo prosopopéyico elegido por Platón pone en evidencia esta relación inmediata que se teje entre el hombre y la *polis*, y por la cual ésta, en tanto fundamento y nodriza, se presenta como anterior a aquél. El exilio es peor que la muerte, ya que sólo en el seno de la *polis* el hombre puede ejercer y actuar una vida buena.

pero ya desde el *Critón* –advierte Penchaszadeh (2005, p. 9)–, Platón denuncia que la ley no coincide siempre con la “justicia” o, mejor, que no puede regular los modos con los que “se hace justicia *injustamente*”. La ley aparece, sí, fundamentando de manera prosopopéyica²³² su necesidad para la vida en común, pero este horizonte o suelo mítico no puede garantizar *per se* las modalidades eficaces de su aplicación²³³, dominio para el cual es preciso producir un trabajo de apropiación

Sócrates exclama, (*Critón*, 48b) “(...) no se ha de tener en la mayor estima el vivir, sino el vivir bien”. Mientras el personaje de *Critón* hace manifiesta la exterioridad del orden político y su indiferencia frente al individuo –denunciando la profunda crisis de los valores tradicionales que dieron origen a la *polis* en el siglo VII a.C.– Platón busca reconectar, a través de la figura de Sócrates, el concepto de justicia, no sólo con la definición del orden político sino también con la definición del hombre y su excelencia (Poratti, 1993).

²³²Platón, *Critón*, Prosopopeya de las Leyes: “En fin, Sócrates obedéceos a nosotras, tus nodrizas y no estimes ni a hijos, ni vida ni ninguna otra cosa en más que a la justicia, para que, llegado al Hades, puedas alegar en tu defensa todo esto ante los que allí gobiernan. Pues aquí es manifiesto que una conducta tal ni para ti ni para ninguno de los tuyos es mejor, ni más justa ni más piadosa; y cuando llegues allá, tampoco lo será. Si ahora dejas la vida, la dejarás víctima de la injusticia, no de nosotras las leyes, sino de los hombres”. (54b-c) “...aquel de vosotros que se queda, sabiendo el modo como hacemos justicia y como administramos en las demás cosas de la ciudad, éste dicho está que se declara conforme con nosotras en lo que le ordenemos a hacer; y si no obedece, decimos que de tres modos obra contra justicia, porque no nos obedece a nosotras sus progenitoras, y nodrizas suyas además, a quienes se ha comprometido a obedecer; y ni lo hace, ni procura sacarnos de error si algo hacemos mal, a pesar de que nosotras, al prescribir que se cumplan nuestras órdenes, lo hacemos sin imposiciones ásperas, y le permitimos que, una o dos, o nos convenza o nos obedezca, mas él ni una cosa ni otra cosa hace” (51e-52a).

²³³Platón sostiene que (*Político*, 294b) “(...) la ley no podría nunca abarcar con exactitud lo ideal y más justo para todos y luego dictar la más útil de las normas; porque las semejanzas entre los hombres y los actos, y el hecho de que nada goza jamás por así decirlo, de fijeza entre las cosas humanas, no permiten que un arte, sea el que sea, imponga en cuestión alguna ningún principio absoluto valedero para todos los casos y para todo tiempo”; y agrega que la ley es (*Político*, 294c) “como un hombre creído de sí mismo e ignorante, que a nadie consiente hacer nada contra su propio dictamen, ni deja que nadie le pregunte, ni aún en el caso de que a alguien se le presente una situación más

constante. El desafío que trae la muerte de Sócrates no es sólo el de una definición rectora de la Justicia, ni una reconsideración de los problemas de que suscita la organización “justa” de la *polis*, sino sobre todo, el de dar con las estrategias “educativas” que garanticen la interiorización de su conocimiento.

Platón hace manifiesta en su *Carta VII* su decisión de consagrarse a la “recta filosofía” y su proyecto se aboca, de ahí en más, a la definición y a la puesta en práctica de esta posibilidad. Ciertamente, la tarea no puede ser sino crítica. Como expresa Châtelet (1995, p. 37), “...esta definición y esta práctica sólo pueden ser polémicas. La filosofía se opone a ese estado de las cosas que ha querido que Alcibíades se convierta en un aventurero, que Critias y Cármenes perezcan, sediciosos y deshonorados, en un combate absurdo, que Sócrates sea el equivocado frente a Anito y muera injustamente. La filosofía quiere ser recta y quiere enderezar, imponer la rectitud”.

El siglo V aparece frente a Platón como momento en el cual lo democrático ha otorgado primacía al discurso y dinamizado de ese modo una proliferación de discursos productivos y confusos que no han hecho más que enmarañar la vida con-otros en la *polis* hasta el punto de ya no poder garantizar un acontecer con justicia. La recta filosofía yergue la altura luminosa de su edificio frente a la sofística y la retórica. Es preciso definir las pautas legítimas de pensamiento y de palabra, y ésta no será otra que la tarea de la filosofía. La sofística y la retórica encontrarán así, de ahora en más, los adjetivos que las alejen para siempre de la direccionalidad solicitada. Sus circunlo-

favorable que la supuesta en sus ordenanzas”. Esta visión negativa de la ley es matizada y reevaluada por Platón en las *Leyes*, diálogo en el cual justificará su soberanía.

quios devendrán “torceduras”, “desviaciones”, “charlatanerías”, que será preciso identificar y apartar visto que, en razón de esos discursos, algunas personas “ingenuas y honradas” (Châtelet, 1995, p. 37) han osado condenar *también* a Sócrates como sofista.

La *polis* en crisis ofrece un terreno fragmentado y Platón intentará resolver esta situación apelando a criterios inmutables. Sin embargo, aún cuando se insista teóricamente en la necesidad de esta inmutabilidad, no puede desconocerse que estos criterios se mantendrán en tanto sean capaces de recomponer una y otra vez la difícil unidad del mundo móvil en el que se presentan. En este sentido, incluso cuando se plante la pregunta platónica más inquietante, “... ¿cómo debe ser la ciudad perfecta en la que reina absolutamente la Idea de Justicia?” (Penchaszadeh, 2005, p. 13), e incluso cuando Platón en la *República* “imagine” esa ciudad, ambas instancias no tomarán como referencia la fuerza de un momento teórico sino a la potencia de una filosofía que, manteniendo su “extraterritorialidad” –según la caracterización de Paul Ricoeur (1994)-, pueda ejercer una apertura o, lo que es lo mismo, el espacio requerido para la negociación constante que implica lo político.

A propósito de este carácter constitutivo del pensamiento platónico, es importante reparar que la “dialéctica” –modalidad del pensar, que trataremos en lo que sigue- jugará siempre su apuesta en una suerte de “a dos voces”: esto es, en la articulación entre una “Verdad” que se liga al “Bien” por medio del despliegue de una fuerza interior, y una “Política” que no puede dejar de componerse en la misma comunidad que nos es de algún modo también siempre externa. Al decir de Penchaszadeh (2005, p. 13)

La dialéctica no es sólo, pues, el movimiento propio del alma que se encamina hacia la Verdad, siendo su aspecto divino lo que la pone en marcha; es también el movimiento que tiene lugar debido

a una cierta incompletitud, producto de la condición extranjera y sujeta a corrupción del hombre.

Si la ley de la *polis* puede fallar a la justicia es porque existe una distancia entre el hombre y la *polis*; *es esta distancia*, que exige una permanente inventiva, la que hace posible –al decir de Poratti (1993)– y se *hace posible* en la instancia del día-*logo*.

“Diálogo”: espacio y tiempo discontinuos para la construcción de un “saber” particular –*saber* de sí mismo y *saber* de los otros– que, a partir de la figura de Sócrates que nos presentó Platón, devino en la modalidad de producción de la palabra filosófica por excelencia.

Sócrates y el diálogo como modo de la palabra filosófica

La filósofa Monique Dixsaut (2001) estudia las transformaciones que el “diálogo socrático” suscita en la escena del “hablar con otros”. Si hasta el momento el “diálogo” constituía un espacio de relación para un intercambio de opiniones o de informaciones en el que primaba el relato de historias y la palabra se utilizaba como medio de seducción, de intimidación o de sosiego, desde Sócrates el uso de la palabra *ya no dejará intactos a ninguno de sus interlocutores*. En la modalidad de la interrogación, es decir, partiendo de una pregunta que se formula como problema, la búsqueda del habla común adquiere la forma de una “discusión” consentida, a la que tanto Sócrates como sus interlocutores se someten en tanto ella entraña la fuerza del *logos*.

Sócrates proyecta alrededor suyo su propio espacio discursivo, y quienquiera que venga a su vecindario entra, quiera o no, en este espacio socrático del discurso donde nada escapa al examen, don-

de el logos se da y se recibe, donde su deber de proveer una justificación racional no cesa (Dixsaut, 2001, p. 15)²³⁴.

El comportamiento “filosófico” radica en someter al otro a un examen de su saber. Por supuesto, aun si hay una condena contra la sofística, Sócrates sigue haciendo recurso a una palabra persuasiva y seductora para articular los distintos tonos y matices a los que a menudo hace recurso la dialéctica platónica. La formulación dialéctica supuesta en la práctica del “diálogo”, supone que toda discusión se verá siempre “armada” de preguntas y de respuestas: “...es por eso que la manera socrática de ‘dialogar’ da a este término una significación que no es ni idiomática ni técnica, y que sería sin duda más justo llamar, simplemente, filosófica” (Dixsaut, 2001, p. 16).

La “palabra filosófica” que se juega en el marco discontinuado del diálogo –ese abrir y cerrar el alma por la palabra al otro–, de ahora en más comportará una dimensión interrogativa, inquisidora, irónica, crítica, erótica, reflexiva, examinadora, aporética, silenciosa, modalidades todas del acto de ir señalando los mojones del largo y sinuoso camino que conduce al Saber. Este, a su vez, no consiste ya en un saber “técnico”, ni en un arte de manipulación de la palabra, sino en la actualización misma del propósito de reconocer una “fuerza”²³⁵ –explica Dixsaut, 2001, p. 16– que es la de la palabra racional.

²³⁴La traducción es nuestra.

²³⁵En este sentido, como plantea Dixsaut (2001, p. 16), la fuerza de esta palabra dada al logos pareciera como si en Sócrates todas las cuestiones referidas al azar se resolviesen como asuntos de “buena fortuna”, aun la reflexión acerca de su propia muerte.

El dialegesthai contra los sofistas (¿pensar o hablar?)

El problema socrático radica justamente en producir una separación respecto de las figuras que, dándose en llamar *sophoi*, “sabios”, exhiben ese dominio “técnico” del arte de saber hablar sin reafirmar la palabra racional. De hecho, ellos “no interrogan”, sólo establecen una interlocución “virtual” dado que en su comunicación *ya ostentan la respuesta*. Pero Sócrates advierte que la cuestión es compleja y no puede resolverse de modo sencillo, visto que la *sophia* pretendida por los sofistas es fácilmente transmisible:

...ellos tienen la inteligencia, o la habilidad, para justificar la extensión universal de su saber, para disociar la forma y el contenido: solo una *sophia* formal puede pretender ser una *passophia*, una ciencia universal, y la maestría de la forma asegura la de cualquier contenido (Dixsaut, 2001, p. 17)²³⁶.

¿Cómo instalar, entonces, en un mismo espacio discursivo, la manera de hablar esencialmente interrogativa y aporética solicitada por Sócrates? Tal como lo hemos trabajado, los sofistas proferían discursos que, *según conveniencia*, efectuaban un giro en su cadena de argumentos, *siendo el kairós* de una posibilidad de significación diferente dentro de la cadena hablada. Sócrates, en cambio, se empeña en sus diálogos en desarticular la significación, en desarmar la presunta consistencia de su presentación en un recorrido reglado, en despedazar su aparente unidad. Por ello, en un gesto opuesto al de la retórica sofística, Sócrates exige la necesaria “brevedad”²³⁷ de la situación

²³⁶La traducción es nuestra.

²³⁷Al respecto, consultar los siguientes pasajes de Platón: *Gorgias*, 448d 8-10; *Hippias Menor*, 372e-373^a y 463c 3-5; *Protágoras*, 334c7-338e5.

discursiva: en lugar de bordar largas digresiones sus interrogaciones deberán orientarse siempre a definir lo que “es” la cosa.

Si el *dialegethai* exige la brevedad, esta exigencia no porta de hecho sobre la longitud de las respuestas, sino sobre el hecho de que las respuestas deben ser respuestas, es decir, que no pierdan de vista la cuestión. A lo que se apunta no es finalmente a la longitud del discurso, sino a su continuidad: un discurso es “largo” si no se choca con ninguna aporía pero esquiva todas las dificultades desarrollándose según una lógica aparente (Dixsaut, 2001, p. 19)²³⁸.

Monique Dixsaut reconstruye la escena del *Protágoras* (334c7- 338 e5) donde queda denunciado el carácter “esquivo” del largo circunloquio argumentativo que, a ojos de Sócrates, no hace más que rodear la dificultad que la pregunta ha planteado. Recordemos: en el diálogo, Protágoras se aboca al problema de si es posible identificar “lo bueno” y “lo útil” afirmando –por medio de un largo discurso– que ambos son esencialmente relativos: lo que puede resultar “útil” para algunos no lo es para los otros, y lo mismo respecto de lo “bueno”. Frente a la longitud del discurso de Protágoras, Sócrates, apelando no sin ironía a su “natural propensión al olvido”, se dice incapaz de identificar el asunto que se está tratando y solicita, la formulación de respuestas más cortas. Criticando a Sócrates por reducir la cuestión de la longitud y de la brevedad a un asunto puramente “cuantitativo”, el sofista refuta: “¿Debo formular mis respuestas más brevemente de lo que precisan?”²³⁹ *¿Cuál es el criterio que decide cuál es la ‘medida’*

²³⁸La traducción es nuestra.

²³⁹Platón, *Protágoras*, 334d 6-7.

requerida para una respuesta?”. Para Protágoras, la determinación de la medida no radica en el objeto del discurso sino en aquello que se le aparece al sujeto que detenta el discurso como “oportuno” según las circunstancias –*to deón, to prepón, to kairós*, por supuesto²⁴⁰– y en función del efecto que tiende a producir en su auditorio. Sin que haya una respuesta directa a la cuestión planteada por Sócrates, la “justa medida” sofística aparece, desde esta perspectiva, rápidamente asociada –comenta Dixsaut, 2001, p. 21– a una suerte de “empirismo de la medida”: es siempre *según las circunstancias* que se define aquello que *es requerido, que es conveniente* y que *es oportuno*.

El pasaje del Protágoras es ciertamente el texto más esclarecedor en cuanto al problema que se plantea constantemente a Sócrates: *¿cómo hacer para hacer escuchar su palabra por un sujeto que supuestamente sabe? ¿Cómo articular una palabra incierta, cuestionante, aporética, a aquella ya perfectamente constituida del sofista, palabra que cierra sobre sí misma la certeza de la potencia de su arte? ¿Cómo instalar el espacio de la discusión socrática frente a quiénes también saben discutir, pero de otra manera? ¿Cómo, en una palabra, arrancar al dialéctico de su práctica sofística?* (Dixsaut, 2001, p. 23)²⁴¹.

Se trata de dos usos distintos de la palabra que persiguen dos tipos de saber muy diferentes: para Platón, el sofista “aparenta” saber y, frente a él, la figura del filósofo que reconstruye en sus diálogos a partir de Sócrates no puede cesar de marcar la diferencia “real” de lo que implica *verdaderamente* “saber”. Podemos decir que Sócrates de algún

²⁴⁰Ver capítulo consagrado a los sofistas, en especial a Gorgias.

²⁴¹La traducción es nuestra.

modo “necesita” la figura del “sofista” para subrayar continuamente la diferencia entre el “verdadero saber” y lo que se muestra, en cambio, como mera “imagen de saber”. Teniendo en cuenta que se trata de dos ostentaciones paralelas, los encuentros virtuales entre los sofistas y Sócrates –analiza la autora–, serán solo posibles gracias a la “ironía” tácita que éste utilizará incansablemente al tratar a sus interlocutores como poseedores de un saber capaz de responderle (Dixsaut, 2001, p. 22)²⁴² pero persiguiendo con ello un objetivo que no radica en la refutación de las tesis del adversario sino que busca, en cambio, “poner a prueba a la verdad de igual modo que a nosotros mismos”²⁴³.

Poner a prueba el saber, poner a prueba el sí mismo... Entre una palabra que intenta persuadir al otro por su efecto, y otra que busca persuadirlo por su verdad, ¿cómo establecer cuál es más legítima? Tal decisión no podría provenir de ningún arbitraje externo –aunque esta posibilidad estuviera presente en el diálogo en la figura de Hipias–. Por el contrario, se requiere de la mediación racional que sólo puede proveer un criterio externo-interno: la “circulación del *logos*”. Como señala Callias, la palabra “verdadera” no puede quedar a merced de que “cada uno hable como le plazca”, sino que ha de poder ser dicha de un único modo, o mejor aún, más precisamente, ha de ser “conducida” según una única direccionalidad que es la pautada por el *logos*. Esta es la condición que manifiesta en el diálogo la figura de Sócrates: no se presenta como un mero individuo “hablante”, tampoco a la ma-

²⁴²Tal como lo expresa la figura de Sócrates a Protágoras: “Si deseo discutir contigo no creo que sea por otro motivo que el de examinar las cuestiones que cada vez me hundan en un aprieto” (Platón, *Protágoras*, 348c 5-7).

²⁴³ Platón, *Protágoras*, 348 a 5-6.

nera de un simple maestro; es más que eso, es quien compromete su vida en su decir porque él *es hablado, el logos lo conduce*.

El mismo tono se presenta en el diálogo *Gorgias*, donde Platón recrea un intercambio posible entre Sócrates y Gorgias, el sofista griego. Este texto intenta demostrar que la sofística no podría ser una *episteme* visto que es una mera práctica persuasiva y halagadora, que apunta más a conformar un efecto de ilusión sobre lo verdadero que a indagar en la verdad de las cosas. A la pregunta socrática acerca de cuál es *ti esti* la naturaleza del arte retórico que profesa, Gorgias no puede responder con una definición concisa y, en lugar de ello, devela las “propiedades distintivas” de su práctica remarcando “la potencia de la retórica en todo su esplendor”²⁴⁴. Así –al igual que lo había hecho en el *Elogio de Elena*– enaltece las cualidades del poder de este “arte de combate” que es la retórica, un arte “total” en tanto se sirve para sí de todos los otros artes. El entusiasmo de Gorgias no se sostiene por mucho tiempo en esta escena, ya que ni un “elogio” ni un “vituperio” pueden reemplazar una “definición” y, de esta manera, confrontada a las exigencias del análisis dialéctico, la sofística queda reducida a un simple “procedimiento de persuasión” que sólo nos permite parecer, frente a los ignorantes, más sabios que los sabios”²⁴⁵.

En la recreación escénica que instala el diálogo, Gorgias no puede definir su arte por fuera de la lógica socrática para la cual resulta, una y otra vez, contradictorio. Tomando ventaja de su “vergüenza”²⁴⁶,

²⁴⁴Platón, *Gorgias*, 455 D.

²⁴⁵Cf. Platón, *Gorgias*, 459 B-C.

²⁴⁶Al decir de Polos, presente en el diálogo.

Sócrates acusa: a los ojos del filósofo, la sofística no es más que una forma de “adulación” que, al igual que el arte culinario, apunta al placer y al consentimiento más que a la búsqueda del “Bien”²⁴⁷. Visto que opera a nivel de la *pistis*, esto es, produciendo una “creencia” -idea vecina a la persuasiva y arcaica *peithos* que hemos trabajado anteriormente²⁴⁸-, el valor de la retórica sofística queda reducido a un mero instrumento puesto al servicio de objetivos poco fiables. El habla sofística resulta así acusada de conformarse como saber y práctica que no pueden dar cuenta ni de lo que “es” ni de los “fines” perseguidos. Platón, entonces, sentencia: “No puedo llamar arte a una práctica sin razón” (Platón, *Gorgias*, 465 A 5).

A través de estos diálogos, el *pensar* se separa rápidamente de lo que aparece a primera vista como una práctica “más simple”, el *hablar*. Ser dialéctico implica ir más allá de la cuestión de un uso de la palabra mediante el cual se elabora el efecto de un “elogio” o de un “vituperio”. El trabajo dialéctico implica la tarea del “reencuentro de una unidad en la multiplicidad”; esta pretensión se erige como principio rector, en orden al cual sólo cabrá admitir el recorrido emprendido por la práctica del *pensar*. En este sentido, como explica Dixsaut analizando el *Fedro*, “pensar una unidad implica multiplicarla, es decir, dividirla, pensar una multiplicidad es conducirla obligadamente hacia su unidad. No hay aquí ninguna regla a aplicar, esta estructura indisociable de lo uno y de lo múltiple es la del *logos* mismo” (Dixsaut, 2001, p. 106).

El movimiento de la dialéctica no es otro que la conducción a una “unidad” que tendrá siempre como punto de partida una pregunta...

²⁴⁷Platón, *Gorgias*, 465 A.

²⁴⁸Cf. Detienne, 2006.

¿Qué es? o el modo de cuestionar

Si el reconocimiento de cierto status *ambiguo* de la palabra tenía hasta ahora el problema de formular “elogios” o “vituperios”, a partir de la figura socrática presentada por Platón “preguntar y responder” inaugura un decir que busca confluir siempre en una misma unidad: la del *logos*. La exigencia del principio de “no contradicción” que rige esta voluntad de verdad tiene como vehículo la interrogación problemática del diálogo –analiza Dixsaut (2001, p. 25)–, que demanda “precisión” y “brevedad” como condiciones discursivas para que el *logos* pueda darse y recibirse a través de su fórmula interrogativa por excelencia: “¿qué es?”.

La pregunta socrática se sostiene sobre una misma preocupación: dar con la esencia (*ousia*) de las cosas, o con su “misma forma” (*eidos*) cuando allí se vean involucrados aspectos de causalidad. Así lo plantea Platón en el *Menón*, a propósito de la cuestión de definir las virtudes: “Aun si ellas (las virtudes) son múltiples y de clases diversas, todas poseen ciertamente una forma (*eidos*), la misma, por causa de la cual son virtudes”²⁴⁹.

El objeto al que se aplica la dialéctica “es lo que es” (*ho estin*) y el vocablo *ousia* se define en el *Fedón* como “lo que es” (92d), de manera tal que “es de su ser que damos el *logos* cuando nos preguntamos y cuando nos respondemos” (78d). La esencia no se identifica –recuerda Dixsaut (2001, p. 75)– con las propiedades que una cosa puede poseer –su valor o su falta de valor–; tampoco con todas las realidades– aun las que se muestran ejemplares– en las que la cosa podría presentarse.

²⁴⁹Platón, *Menón*, 72c 7-8.

La esencia no puede ser asida por ninguna percepción, “ella es lo que sólo puede alcanzar el pensamiento puro”²⁵⁰.

La centralidad de la preocupación por la “esencia” y las “formas” comportará matices diversos según cada diálogo, pero planteará una y otra vez el mismo problema, “...el de la posibilidad de pensar, o sea, el de la existencia de objetos pensables” (Dixsaut, 2001, p. 30)²⁵¹. La pregunta “¿qué es?” –*ti estin*–, o mejor, “¿qué podría ser?”²⁵², deviene entonces el gesto que apunta a considerar “la cosa” en cuestión a la manera del “ser”, el cual, en oposición a “lo que deviene” es, aunque “invisible”, “real” y se encuentra distribuido en una gran multiplicidad de “seres” que es preciso conocer dialécticamente.

Por ello, “¿qué es?” es la pregunta por excelencia a partir de la cual se despeja una idea que se constituye en una “no-contradicción” respecto de aquello que puede advenir de forma variada en el mundo sensible. Es preciso mantener esta actitud alerta, ya que una sensación puede dar lugar a dos consideraciones disímiles y contradictorias –como el caso de la percepción del “dedo” en la *República* (VII, 524 d 6-7) que, según la visión, puede ser considerado –a la vez– como el “más grande” o como el “más pequeño”, y forzaría a preguntarse *qué* definimos como “grandeza” y *qué*, en cambio, como “pequeñez”.

Por medio de la interrogación “¿qué es?” dirigida a la esencia de las cosas, la palabra busca escindirse del dominio de los comparativos con el que se organiza el mundo contingente, dominio donde las

²⁵⁰Platón, *Fedón*, 77a.

²⁵¹La traducción es nuestra.

²⁵²La traducción es nuestra.

realidades se perciben siempre de un modo “calificado” (más grandes o más pequeñas, más débiles o más fuertes, etc.). Es preciso crear un dominio más fiable y certero, que permita “poner en marcha el pensamiento”, activarlo, movilizarlo a partir de aquello que, en lo concreto, nos suscita interrogantes. A menudo, la percepción “confunde” lo que un pensamiento bien dirigido puede en cambio *aprender* a discernir, y es en este sentido que vale subrayar el señalamiento de Dixsaut (2001, p. 83) acerca de que en el pensamiento de Platón, “...la multiplicidad no está dada; está planteada”²⁵³. En efecto, la multiplicidad está “ahí”, no para ser sentida o percibida, sino para ser considerada siempre desde el punto de vista de la *idea*, de la *esencia*, de *lo que es*. La idea está presente en lo contingente, es el “trazo esencial”²⁵⁴ que han imprimido en lo heteróclito las “realidades en sí”. De ahí la importancia de “dialéctizar” en tanto posibilidad de una articulación que permita aprender a pensarlas y a conocerlas.

Dialéctica o la forma del pensamiento cuando piensa

La dialéctica es la forma que *toma el pensamiento cuando piensa*, dijimos, citando a Monique Dixsaut. Esto es, cuando ya no busca expresar afectos u opiniones y cuando abandona el recurso a demostraciones o argumentaciones para simplemente “comprender lo que es”. De esta manera,

...el pensamiento reclama la posición de seres que son lo que son y nada más –esencias-, y el trabajo dialéctico consiste no solamente

²⁵³La traducción es nuestra.

²⁵⁴De este modo aparece caracterizada en el *Fedón* y en la *República*.

en tener la inteligencia acerca de qué es cada ser, sino en descubrir y en determinar la mayor cantidad posible de relaciones, de articulaciones entre los seres (Dixsaut, 2001, p. 9)²⁵⁵.

La dialéctica adviene entonces como “la” forma natural del *logos*, del pensamiento y del saber, la que permite forjar una relación con las Formas; sin embargo, *su modo de pensar* no será activado sino a partir de las inquietudes problemáticas que suscita la multiplicidad del mundo empírico. Retomando la cita de Dixsaut referida anteriormente, podemos decir que la dialéctica es llamada a “descubrir y a determinar la mayor cantidad de relaciones posibles y de articulación entre los seres”. Fiel a este doble movimiento de reunión y multiplicación, Platón se verá impedido de formular una única dialéctica o, más precisamente, una sola modalidad de uso de la palabra dialéctica.

Un análisis profundo de las particularidades puestas en juego por su discurso permite reconocer la presencia de tres usos distintos de la palabra, en cada uno de los cuales la dialéctica sostendrá las modalidades de su pensar discursivo. El primero, vimos, corresponde a una “palabra dialogada” que vincula la discontinuidad de su construcción con-el-otro al movimiento direccionado del *logos*. El segundo hace recurso al mito –recurso permitido mientras se trate de un medio para arribar igualmente a la Idea–, pintando configuraciones fácilmente compartibles con su público en tanto tratan del relato de una historia común, en la que se pone en juego una “palabra eficaz” que, al igual que para los poetas, permitirá direccionar acción y palabra hacia un mismo objetivo sin detenerse a reparar contradicciones. Finalmente,

²⁵⁵La traducción es nuestra.

el tercer uso dialéctico, ya no necesitará la palabra... la interioridad del saber *ha sido conseguida*, y es en el retiro del silencio que el pensar reúne la Idea en el alma; pensar se vuelve una suerte de latido intuitivo que eleva el alma *sin esfuerzo* hacia una contemplación del ser en su estado más puro.

Tres usos de la palabra que marcan las paradojas en las que interviene el pensar dialéctico. El acceso a la Verdad puede acontecer *discursivamente* tanto por medio de una “palabra dialogada”, reflexiva y argumental, como a través de una “palabra eficaz”, que, tal como ya hemos visto en los estudios de Marcel Detienne (2006), abreva su poder en la lógica arcaica del mito. Esta discursividad se inscribe a su vez en una lógica de aprendizaje que apunta al logro de una “contemplación” de la Verdad que no requiere ya ni acto ni palabra puesto es experiencia inmediata de la pureza²⁵⁶.

La dialéctica –en tanto propedéutica– ha de recordar que la palabra válida permanece todavía “atada” a la una multiplicidad en la que participa; que la toma de distancia respecto de lo sensible exige un duro trabajo, que tal desatadura no ocurrirá sin dolor e implicará un “largo rodeo”. Por ello, Sócrates no puede discutir más que “dialécticamente”; ésa es su peculiaridad. Con este gesto obstinado va enfrentando sabios, retóricos, erísticos, matemáticos, y hace “estallar su propia diferencia”:

²⁵⁶Como señala Szlezák, si bien en Platón “el recorrido discursivo a través de una serie de relaciones conceptuales es la condición para el ‘contacto’ noético o la ‘visión’ de las Ideas, un acto cuya descripción gnoseológica adecuada es notablemente difícil”, al mismo tiempo “la conversión hacia la Idea (*ousia*) concluye en una “visión” que ya no puede ser discursiva” (Szlezák, 2003, p. 104-105).

Su manera de dialogar pone al pensamiento en movimiento le recuerda las exigencias y, o bien lo opone a formas de no-pensamiento –la retórica, la erística-, o lo distingue de lo que podría aparecer como su ejercicio más riguroso, las matemáticas²⁵⁷. Pero es al dialéctico a quien tanto los matemáticos como el legislador de los nombres deben tomar como juez de aquello que han capturado y producido respectivamente. (...) Si él es quien adquiere desde un inicio su nombre, y no la ciencia que detenta, es que no hay, para Platón, ni dialéctica sin dialéctico ni filosofía sin filósofo... (Dixsaut, 2001, p. 54).

*Sabe hablar sólo quien sabe interrogar, y por supuesto, también, quien sabe responder*²⁵⁸. No es sino el “dialéctico” (*dialegethai*) el que puede sostener esta práctica del *logos*. El es quien *no olvida* que pensar implica reparar siempre tres puntos de vista sobre cada cosa: el “nombre”, la “definición” y la “esencia” –como dirá más tarde el personaje del Ateniense en las *Leyes* (895d)-. En consecuencia, las preguntas que se planteen podrán partir tanto del “nombre” como de la “esencia” buscando su definición; lo importante será siempre sostener la *ousia* de la cosa. En el primer caso, por medio del *logos* el nombre se ajustará a la esencia. En el segundo caso, se podrá recorrer el sentido inverso, un conocimiento de la esencia conducirá al *logos* para que “encuentre” o en su defecto, “fabrique”, su nombre apropiado. De este modo, la

²⁵⁷Tengamos en cuenta la explicación formulada por el análisis de Monique Dixsaut (2001, p. 82): “La science arithmétique peut définir (dianoétiquement) le nombre, et chaque nombre, mais elle ne peut rendre raison du fait qu'elle tient les nombres pour des réalités qui existent en elles-mêmes”.

²⁵⁸Ver diálogo entre Sócrates y Hermógenes; *Cratilo*, 390 c 6-12.

elipsis del lenguaje permanece abierta: el trabajo del “dialéctico” consiste en dar al nombre su significación verdadera tanto como en hacer explícita una realidad para la cual puede que no haya nombre en la lengua (Dixsaut, 2001, p. 51):

Saber preguntar, es entonces preguntarse cuál es la definición que volverá adecuado el nombre a la esencia que nombra (lo que desafía el caso cuando se define el alma como una armonía o al sofista como un sabio, por ejemplo), sea, inversamente, preguntarse cuál es el nombre que conviene a la definición que se ha dado de la cosa (de este modo, tal vez exista una ciencia de las otras ciencias, pero su nombre no es *sophrosyne*). Entonces siempre se pone en cuestión la conformidad de la esencia y del nombre, y esta cuestión está siempre mediatizada por el logos (Dixsaut, 2001, p. 51)²⁵⁹.

La práctica del *logos* consiste justamente en poner en cuestión el orden de correspondencias que se va creando al pensar dialécticamente porque “no se puede tener saber de lo que el logos no haya puesto en cuestión; es este logos el que hay que recorrer, y no contentarse con reducirlo a una proposición definicional” (Dixsaut, 2001, p. 86)²⁶⁰.

El *logos* cuestiona y por ello es garantía de saber. Hipotetizando y preguntando, entonces, la intelección –la *noiesis*²⁶¹– y la *episteme*²⁶² por el efecto de la potencia dialéctica –*dynamis tou dialegesthai*– producen

²⁵⁹La traducción es nuestra.

²⁶⁰La traducción es nuestra.

²⁶¹Platón, *Timeo*, VI, 511 e1.

²⁶²Platón, *Timeo*, VII, 533 e 7-8.

este estado en el alma²⁶³ y la elevan dulcemente hacia “el Bien”, que no es sino “la Idea” por excelencia. En tanto Idea rectora, el Bien no puede comportar en este pensamiento sino un “doble estatuto”: se sitúa “más allá” y “más acá” de la esencia –analiza Dixsaut (2001, p. 99)– puesto que habita en cada cosa, y, *a la vez*, es causa universal de toda inteligibilidad, fuente de energía al igual que el Sol, guardián de las cosas justas y bellas²⁶⁴, *telos*, arribo final del recorrido dialéctico que en verdad *ya* conocemos desde un principio.

Principio y *telos*, las Formas no existen ni *en el* tiempo ni *en el* espacio ni tampoco *en otro* tiempo y *en otro* espacio. El “ser” es *a la vez* “movimiento y reposo”²⁶⁵, en consecuencia, las Formas son tanto “inmanentes” como “trascendentes”; tal como lo analiza Dixsaut (2001, p.140):

...Las cosas iguales se “esfuerzan” por serlo, ellas “aspiran” a la Igualdad que les falta: hay que pensar negativamente y no positivamente la inmanencia, pero para asir la falta, se requiere la mirada de un dialéctico–filósofo. (...) la trascendencia no es la de una cosa metafísica (...) sino aquella de lo inteligible, solo accesible al pensamiento dialéctico²⁶⁶.

La dialéctica entonces, no inscribe su juego en *el* tiempo; tiene su temporalidad propia y ésta es la de la “reminiscencia”.

²⁶³Platón, *Timeo*, VI, 511 b 3-4; VI, 511 c 4-6.

²⁶⁴Platón, *República*, 506^a.

²⁶⁵Platón, *Sofista*, 249d.

²⁶⁶La traducción es nuestra.

El alma o la interiorización de un amor al saber

La dialéctica –tal como venimos desarrollando–, inaugura por medio del diálogo una “discusión viva” donde el acontecer de la palabra irá creando polifónicamente una suerte de escena; un “teatro antitragico” –al decir de Nussbaum²⁶⁷–, en tanto en ella se plantea un verdadero trabajo “crítico”.

El diálogo, por medio de su acontecer discontinuado, permite el paulatino despertar “anamnésico” en el alma de algo que *ya conoce*. El conocimiento de las Formas *ya está impreso en nosotros, el alma alguna vez contempló la luminosidad de la Verdad*; por ello, sólo a través de la tarea dialéctica los interlocutores implicados en el diálogo podrán ir *sabiendo*, esto es –al decir de Châtelet–, acercándose al Ser mismo, alejándose de lo sensible y reintroduciendo en sus almas el brillo de la verdad.

Herederero del orfismo y del pitagorismo, para Platón el “alma” no sólo será un principio de vida, sino también de conocimiento²⁶⁸. Antes de manifestarse empíricamente en nuestro mundo, el alma *conoció* al *logos* y entabló comunicación con las Esencias. La experiencia es un terreno de manifestaciones, dado que

²⁶⁷Según Nussbaum, en la *Fragilidad del Bien* “Platón, incorporando la apertura crítica y el carácter multifacético del mejor teatro griego, usa la argumentación para mostrar una auténtica comunicación y, además, para establecerla con el lector. Por consiguiente, cabe afirmar que, a diferencia de los libros objeto de las críticas de Sócrates, los diálogos despiertan y vivifican el alma; lejos de sumirla en una pasividad narcotizada, la incitan a la actividad racional. Dicho género literario debe esto a su parentesco con el teatro” (Nussbaum, 1995, p. 184).

²⁶⁸Como expresa Châtelet (1995, p. 79), “...decir que el alma es principio de conocimiento equivale, por lo tanto, de algún modo, a afirmar que se halla en relación con ideas semejantes”.

...no es de la percepción de esas cosas de donde sacamos la idea de igualdad o desigualdad, ya que, en sí mismas, ellas, las cosas, son iguales (o desiguales) en ciertos aspectos, y desiguales (o iguales) en otros. Si nosotros las percibimos como tales, si juzgamos que son tales, es porque tenemos a nuestra disposición una noción que nos permite hacerlo, una noción anterior al contacto sensible que con las cosas tenemos (Châtelet, 1995, p. 80).

Tal como explica Châtelet,

...el alma es lo que hace que en la percepción haya siempre algo más que una mera imagen de la cosa percibida y que ésta, desde el momento mismo en que se esté realizando, “haga pensar” en algún otro objeto (Châtelet, 1995, p. 79).

El pensar, entonces, tal como aparece expresado en el *Teeteto*, no pareciera ser más que “una conversación que el alma mantiene consigo misma”:

Ahora bien, ¿llamas tú exactamente pensar a lo que yo he dado este nombre?... Es una conversación que mantiene el alma consigo misma acerca de lo que ocasionalmente viene a ser objeto de su examen. A decir verdad, te estoy presentando esto a modo de los ignorantes; lo cierto es que la imagen que yo me hago del alma mientras piensa no es otra cosa que la de una conversación en la que ella misma se va haciendo preguntas y dándose respuestas, ya afirmativas, ya, por el contrario, negativas...²⁶⁹

El alma contiene una facultad evocativa de la Idea *porque ya la ha conocido*. *Dialectizar* es entonces reconstruir un recorrido que *ya conocemos desde un principio*. La dialéctica es el modo del pensamiento

²⁶⁹Platón, *Teeteto*, 189 D., 190^a.

cuando piensa lo que *ya sabe*, visto que se encuentra inscripto en el alma desde el comienzo de la vida. *Dialectizar* es de algún modo despertar este conocimiento, y en consecuencia no emprender tanto la búsqueda de un saber inteligible o de una puesta en juego de nuestros mecanismos intelectuales, como de la aprehensión de un saber que el alma pueda interiorizar.

El saber al que apunta la dialéctica comienza y también culmina de algún modo en esa interioridad, en esa dimensión que solicita siempre cierto “cuidado”, cierta conducción. Aquí vale remarcar que la potencia del alma está siempre latente, ya que, en tanto principio de vida, su naturaleza animada vibra con un dinamismo que ella misma puede reconocer al participar de las pasiones que suscita lo sensible²⁷⁰. Y, en este sentido, “la potencia dialéctica es una ‘potencia en nuestras almas’, potencia de desear y no de producir” (Dixsaut, 2001, p. 147)²⁷¹. Es esta pasión inquietante la que ha de expandirse dialécticamente²⁷².

²⁷⁰Para el Platón de Châtelet (1995, p. 78) “...hay en el hombre, sometido a las delicias y a los espantos que el cuerpo le impone, una exigencia de conocimiento que le impulsa a quererse alma, a creer que, recogién dose en sí, se hace alma y accede, a la vez, a una condición, a un mundo de tal naturaleza que no participa de esta degeneración pertinente, con toda evidencia, al régimen corpóreo”.

²⁷¹La traducción es nuestra.

²⁷²Por ello, para formarse en una conducta sin exceso ni defecto, se impone una tarea de “conducción” sustentada en un conocimiento de sí, de las propias limitaciones -*gnôthi seautón*-. Tal como se presenta en el *Fedro*, el alma aparece como un carro tirado por dos caballos fogosos y fuertes: uno, intempestivo, que solicita seguir todos los deseos que le impulsan haciendo peligrar constantemente la estabilidad del carro; el otro, en cambio, quiere mantener la conducta aunque *no sabe cómo hacerlo*. Es el cochero -en el mito- quien “sabe” conducirlos. Al decir de Châtelet (2005, p. 126), “su función es moderadora: ha de dominar al primer corcel y dirigir al segundo; ha de imponer su dirección, aunque de ello se siga alguna dificultad dolorosa. El Alma que se logra, que alcanza el éxito, es la que reconoce la preeminencia del cochero”

La potencia de desear, de amar *-eros-*, no es otra que la que experimenta el dialéctico en su estado más puro: el amor que es su deseo de comprender. En el *Fedro*, Platón se ocupará de desarrollar una adquisición que permita distinguir este deseo del capricho de las pasiones²⁷³. En el *Banquete*, en cambio, “...la ascesis que practica el amante que sabe cuál es el verdadero objeto del amor –comenta Châtelet (1995, p. 76)– equivale a un bosquejo de la teoría platónica de las etapas del conocimiento y de los grados del Ser”; la “iniciación erótica”²⁷⁴

²⁷³El diálogo, entonces, comienza deliberando sobre el *eros*, tema retórico capital para la juventud de la época: se debate acerca de cuál es el lugar del amor más valioso (¿sucumbir a la sensualidad del otro o a la propia espiritualidad del alma?), también sobre las formas de expresarse frente un amante, de ceder o priorizar apetitos, sentimientos, etc. En cada uno de los tres relatos, la materialidad de la escritura irá mostrando una maleabilidad tal que habilitará al desarrollo de las demostraciones platónicas acerca de los vínculos entre dialéctica y retórica, y, por lo tanto, oficiará de plataforma para la formulación de los requerimientos de una retórica filosófica. La primera exigencia que se plantea para escindirse de la retórica sofística persuasiva y aduladora, reside en la cuestión de los fines a los cuales la retórica platónica, en cambio, procura respaldar. Si la sofística aparece a sus ojos como una práctica grosera y “mentirosa”, la nueva retórica deberá entonces plantearse a partir de una *necesaria* relación con la “verdad”: el orador debe conocer la “verdad” acerca de aquello de lo que está hablando. Esta interpelación resulta clave para el ingreso de la retórica al dominio –antes denegado– de la *téchne*. Y también será central para las transformaciones que, como veremos, la misma idea de *téchne* retórica sufrirá a partir de la interpretación platónica.

²⁷⁴Platón, *Banquete*, 210e, 211 b: “Cuando uno, pues, en materias de amor haya llegado, guiado cual niño, hasta aquí, habiendo contemplado paso a paso y por orden las cosas bellas, en marcha ya hacia la meta de sus amorosos intentos, descubrirá, cual golpe de luz en los ojos, algo maravillosamente bello por naturaleza, aquello precisamente por lo que se dieron antes tantos y tan trabajosos pasos: belleza, ante todo y sobre todo, eterna en su ser, no engendrable, no percible, sin crecientes ni menguantes; y, además, no bella por una cara y fea por otra, ni bella unas veces sí y otras no, ni relativamente bella o relativamente fea; ni se dará ya a imaginar fantasmagóricamente para lo Bello rostro, manos ni otra cosa alguna en las que entra a partes el cuerpo, ni tan sólo alguna manera de palabras o de conocimiento científico, ni que lo Bello se halle en otro ser diverso –pongo por caso: en animal, en Tierra, en cielo o en alguna otra cosa–, que lo

presentada en el diálogo culmina cuando se arriba a la Belleza absoluta –“ese sueño de piedra... eterno y mudo como la materia”– majestuoso, espléndido y trascendente. En ambos diálogos, el dialéctico enamorado del saber, de la belleza, “...es el único en saber que ningún método es capaz de llegar a la verdad de lo que sea si no viene movido por eros” (Dixsaut, 2001, p. 131)²⁷⁵.

El “amor” tiene el poder de producir el *necesario* pasaje dialéctico de lo múltiple hacia lo uno, especialmente cuando este pasaje no viene “dado” por una denominación corriente, como es el caso de la justicia o del coraje. A diferencia de estas virtudes, el amor es una potencia que poseen tanto buenos como malos, tiranos y filósofos. Así, más allá del bien y del mal, *Eros* se inscribe como la fuerza para traspasar lo múltiple hacia lo Uno que no verá nunca saciada su sed en ninguno de los dos extremos.

Si atendemos al relato platónico, *Eros*, concebido en el cumpleaños de la diosa del amor, Afrodita, es hijo de *Poros* (la abundancia) y de *Penia* (la pobreza), por eso sus aspectos son contradictorios y por eso se muestra eternamente insatisfecho, “...reclama lo uno cuando le dan lo múltiple, y lo múltiple cuando le dan lo uno, ya que nada de lo que está dado o planteado como tal no puede ser comprendido verdaderamente” (Dixsaut, 2001, p. 131)²⁷⁶. En tanto potencia deseante, el “amor” está implicado en las tensiones del alma, y el camino dialéctico que lo

Bello está de por sí consigo mismo en eternamente solidaria unicidad de idea, mientras que todas las demás cosas bellas participan en él conforme a un modo tal que, por el engendramiento de unas o por la perdición de otras, en nada resulta acrecido, en nada disminuido, imposible en absoluto”.

²⁷⁵La traducción es nuestra.

²⁷⁶La traducción es nuestra.

reunirá en la Unidad, no podrá nunca realizarse directamente; contrariamente, tal como ya dijimos, es por medio de un “largo rodeo” que el dialéctico arriba a la Idea, rodeo que siempre comportará obstáculos, ya que también el “demonio del amor” –*daimon*– se inmiscuye por diferentes vías persiguiendo al “genio filosófico”. Siempre más pobre que abundante en su inicio –analiza Châtelet–, el filósofo asume emprender un recorrido que no podría ser nunca completamente previsto o calculado. Los riesgos y las oportunidades de error o de extravío son muchas, y el camino se muestra escarpado, difícil. La contemplación de lo Absoluto exige este pasaje iniciático, el tránsito del desprendimiento de lo oscuro hacia lo más diáfano que es la más pura recompensa.

...Entre el impulso y la razón, entre el alma sojuzgada por el cuerpo y el alma prendada de las Ideas media el valor, el denuedo, el corazón, que no sabe, pero quiere y presiente de una manera confusa el orden del Bien (Châtelet, 2005, p. 127)

A este saber del alma que viene a garantizar la interioridad de la formación de un saber se lo denomina “psicagogía”. Implica, por lo tanto, la tarea sostenida de un cuidado, de una técnica y de una disciplina, que, en las discontinuidades propias de un tiempo humano, irá produciendo en el alma un “recuerdo”. Este recuerdo no es otro que la memoria de un “conocimiento”, de un “lugar sin lugar y sin tiempo” que alguna vez fue su refugio. Educar filosóficamente es formar una conducta interrogativa, capaz de cotejar sin exceso ni defecto, la multiplicidad de las cosas en función de una Idea. Una tarea de “conducción”²⁷⁷ se impone, esta vez, sustentada en un conocimiento

²⁷⁷Tal como se presenta en el *Fedro*, el alma aparece como un carro tirado por dos caballos fogosos y fuertes: uno, intempestivo, que solicita seguir todos los deseos que le

de sí, en un saber de las propias limitaciones proclamado por el oráculo délfico “conócete a ti mismo” –*gnôthi seautón*–. Tanto en el *Banquete* como en el *Fedro*, el alma –educada en su deseo, educada en un amor, en la práctica de “engendrar belleza”²⁷⁸–, va consiguiendo paulatinamente apartarse de lo sensible, desprenderse de sus apetitos, valerse de su dinamismo para producir una distancia que la lleve más lejos y la eleve más allá del mundo contingente.

“...El amor es filósofo. Amar como conviene es ya filosofar...”, recuerda la escritura de Châtelet (1995, p. 76). En consecuencia, “...para prepararse a filosofar (...) es menester pensar de otro modo las relaciones del hombre consigo mismo y con las cosas, hay que ejercitarse en conducirse de diferente manera” (Châtelet, 1995, p. 75). Es preciso amar y filosofar, pero siempre “convenientemente” –*kairós* mediante, por supuesto–; esto es, la necesidad de pensar pero también de mantener cierta “rectitud” de conducta que permita conocer el saber que habita *desde y para siempre* en el alma de uno mismo. Los amores “rectos” devienen de este modo una suerte de “ejercicio”: el hombre “...al conocerse como su alma, al afirmar que tiene de ésta una concepción cabal, se está ejercitando sobre la inmortalidad” (Châtelet, 1995, p. 77).

Proponiéndose como “ejercicio de la inmortalidad”, en el fondo, la enseñanza socrática no reposaba en otro entendimiento más que éste:

impulsan haciendo peligrar constantemente la estabilidad del carro; el otro, en cambio, quiere mantener la conducta aunque *no sabe cómo hacerlo*. Es el cochero –en el mito quien “sabe” conducirlos. Al decir de Châtelet (2005, p. 126), “su función es moderadora: ha de dominar al primer corcel y dirigir al segundo; ha de imponer su dirección, aunque de ello se siga alguna dificultad dolorosa. El Alma que se logra, que alcanza el éxito, es la que reconoce la preeminencia del cochero.”

²⁷⁸Platón, *Banquete*, 206a.

presentar *un saber sin temor* a la muerte. “*La muerte es buena*”, afirmaba Sócrates frente a su veredicto; y, visiblemente, desde esta perspectiva sólo puede devenir *tal cosa* para quien ha mantenido a lo largo de su vida cierta rectitud de conducta y de pensamiento que tiene, en el alma, su sostén como principio vital. Más allá del dolor, sin lamentos ni reproches, entonces, “...la reflexión sobre la muerte no sólo permite vivir de un modo diferente la vida, sino además ejercitarse desde ahora en experimentar esta inmortalidad que late divinamente, y a despecho de las apariencias, en los hondones de nuestra agitación sensible” (Châtelet, 1995, p. 76-77).

La cuestión, que señalamos desde el inicio, es articular en este movimiento trascendente la fuerza de la palabra filosófica. Platón lo expone finalmente en el *Filebo*:

Declaramos, pienso, que esta identidad de lo uno y de lo múltiple operada por el discurso ronda alrededor de cada cosa que decimos, tanto antiguamente como ahora, y que esto no cesará jamás y que no ha comenzado recién hoy, sino que, según lo que me parece, es una propiedad inmortal en nosotros mismos, infranqueable fuera del mismo discurso²⁷⁹.

El discurso, entonces, es el largo rodeo que por medio del diálogo dialéctico como modo del pensar puede trascender en algún punto una mera vida finita. En este sentido, la máxima délfica “Conócete a ti mismo” –huella de los Siete Sabios presente continuamente en boca de Sócrates–, parecería animarse a *soñar* la posibilidad de traspasar los límites de la condición humana: “conocerse” en Platón, es un acto de amor, una

²⁷⁹Platón, *Filebo*, 15 d 4-8.

práctica de formación sostenida y una tarea de conducción del pensar y de la acción; el compromiso es tal que *puede* aspirar a la inmortalidad.

Psicagogía y *kairós dialéctico*

La tarea dialéctico-filosófica, por lo tanto, deberá *orientar el alma humana hacia el Bien que desea pero no conoce*. Esta práctica, dijimos, se denomina psicagogía -*ψυχαγωγία*- y se conforma incidiendo en el alma²⁸⁰ por medio del diálogo dialéctico, tal como los *pharmakon* en el cuerpo.

Haciendo eco de la analogía médica ya enunciada en el *Gorgias*, Platón retoma en parte los procedimientos oratorios sofísticos, que, al igual que las pócimas de un médico, buscan transformar el estado del otro sin estar nunca seguros de su resultado. Pero, a diferencia de los sofistas, su perspectiva precisa sostener una estabilidad que se plantea como principio y *telos* –más allá y más acá– de toda contingencia. En

²⁸⁰El estatuto de la palabra dialogada queda confirmado en el *Fedro* a partir de la escena en la cual Lisias, el sofista, encarna en el diálogo la figura de un *athuroglossós*, esto es, un orador descuidado, charlatán, que trata desordenadamente los elementos con los que va conformando su deliberación. Platón aprovecha su desprolijidad para indicar otro requerimiento retórico clave: un discurso, en tanto ser animado. Forma parte de la generalidad de la *phisis* y precisa cierto ordenamiento: solicita un cuerpo, un centro, un extremo inicial y otro final, “*écris de façon à convenir entre eux et au tout*” (264C en Trédé, 1992, p. 286). Asumir esta exigencia de ordenamiento lógico propia de las *technai* implica también, de manera indirecta, el requerimiento de cierta “honestidad” en la forma del ejercicio retórico, esta vez desarrollado con un horizonte de verdad: ya que lo que resulta deshonroso –remarca acertadamente Tordesillas (1992)– no es hablar y escribir de manera persuasiva y bella, sino *hablar y escribir fea y malvadamente*. La retórica es cuestionada no sólo en el objetivo que persigue y en los problemas de su criterio verosímil de verdad, sino en tanto debe ser *controlada* en los procedimientos con los que efectúa sus operaciones. De esta forma, sólo habrá retórica si viene acompañada de un análisis “dialéctico” que se vincule a una *investigación sistemática de las relaciones mutuas entre los conceptos* (Jaeger, 1957, p. 991); única garantía de verdad y estabilidad para sus enunciados.

consecuencia, la dinámica de transformaciones del alma –al igual que aquella de los cuerpos– no deberá perder de vista que su conformación participa del conjunto de la naturaleza y de la totalidad del cosmos²⁸¹. En este sentido, para Platón, el discurso-*pharmakon* no es más que un instrumento, un medio para arribar a un fin “mayor”: la “interiorización” de las Formas. Es preciso entonces que el dialéctico conozca –al igual que el médico–, *minuciosamente el alma humana en todas sus emociones y en todas sus fuerzas* y, ante esta necesidad, Platón recurre al “mito” para confeccionar una suerte de “tipología” de las almas para asegurar la *buena y justa* articulación requerida por tarea dialéctica.

Manifiestamente, este ordenamiento permite a Platón afianzar su separación respecto de la “circunstancialidad” de la palabra sofística. Si la argumentación retórica y la deliberación no podían no seguir condicionadas a las solicitudes de lo contingente, el quehacer de una *psicagogía* articulada sobre una “tipología” de las almas permitirá, *contra las circunstancias*, que la dialéctica se aplique a “todas las clases de discurso” (*Fedro*, 261e 1-2), a “todos los géneros de discurso” (277c5)

²⁸¹En este sentido, como explica Jaeger (1957, p. 986), Platón “...podía alegar con razón que la nitidez y la claridad de las distinciones psicológicas y conceptuales constituyen premisas de toda retórica. Era fácil, para él, demostrar que sin el desarrollo de estas capacidades del espíritu, ni el orador ni el escritor pueden mostrar verdadera fuerza de convicción y que los recursos técnicos que brindaban entonces, como brindan hoy, los manuales didácticos de la retórica al uso no pueden suplir en modo alguno esta formación espiritual”. Al igual que el arte médico no se limita al simple conocimiento de sus medicamentos y debe saber a qué tipo de pacientes puede ayudar, en qué casos y en qué medidas dichas pócimas deben ser administradas, en qué dosis y con qué regularidades, etc., “...Para el orador, el conocimiento de los εἶδη del discurso, como el conocimiento de las φαρμακα para el médico, lejos de constituir la esencia de su arte, no son sino un ‘preámbulo al arte’”. (Trédé, 1992, p. 286). Este “preámbulo”, decimos, no se agota en el conocimiento pormenorizado de la ποικιλία, sino que pretende elaborar un método de conocimiento basado en criterios similares a los promulgados por las *technai* que permita sostener cierto dominio de estabilidad y fijeza.

y a “todas las almas de los seres”. La tipología que ordena en tanto *psicagogía* a las distintas clases de alma permite seleccionar los modos del discurso que resulten *oportunos* en función de las características de cada alma. La interiorización del conocimiento verdadero queda así asegurada y *naturalizada* como trabajo al que todos los hombres se encontrarían en grado de acceder²⁸². En la perspectiva de esta tarea, la “palabra dialéctica” –tal como anticipamos– podrá armarse de un sin-fín de recursos con tal de *despertar el deseo de saber*, según lo soliciten las particularidades de cada alma. Esta toma de distancia respecto de la toma de palabra propia de la sofística, incidirá directamente en el alcance y en la funcionalidad que la noción de *kairós* comportará en la obra platónica. En este sentido, sin duda, el *Fedro* es uno de los escritos que dinamizan más explícitamente una *nueva* función de *kairós* en el marco de la dialéctica filosófica. El filósofo Alonso Tordesillas (1992) ha estudiado minuciosamente el diálogo citado y advierte allí una utilización ambigua de *kairós*²⁸³: por una parte, se refuerza la herencia

²⁸²Visiblemente aquí, el debate oralidad/escritura instalado por la sofística será sobrepasado por una perspectiva que encuentra en el Bien el horizonte de su movimiento. Las Ideas, en este sentido, conforman todas las posibilidades de conocimiento. Por ello, también se deben superar las restricciones espaciales con las que la retórica tradicionalmente ha funcionado, cantonándose a un auditorio reducido, tratando situaciones y acontecimientos particulares, momentáneos y pasajeros. A diferencia de ésta, la dialéctica platónica propone un modelo de auditorio, así como también la exigencia de una coherencia temporal interna a los discursos, de manera tal de asegurar al acto de conocimiento cierta perpetuidad que, más allá de todo defecto humano, pueda todavía garantizar el sostenimiento de un orden capaz de complacer a los dioses mismos. Más allá de cualquier contingencia, entonces, es al reconocimiento de una cierta y *posible* estabilidad del alma que la retórica apunta como materialidad maleable de su *paideia*, o, lo que es lo mismo, de los modos de administración de sus saberes.

²⁸³El análisis de Tordesillas (1992) indica la utilización del vocablo *kairós* en los pasajes siguientes: en el verso 229^a3, *kairós* es utilizado en un contexto temporal para referir

que Platón recibe tanto de la sofística como de la práctica médica de su tiempo (donde *kairós* aparece –al igual que para el médico hipocrático– como una “llave” que permite abordar *particularizadamente* la gran policromía de lo real); por otra parte, se plantea una utilización de *kairós* particular, en función de la propuesta que implica ahora la “dialéctica filosófica”. Según la hipótesis de Tordesillas (1992), se haría recurso a un *kairós retórico* –que permitía cierto manejo dinámico de los argumentos en las circunstancias– para transformarlo en un *kairós dialéctico*²⁸⁴, capaz de garantizar la fluidez de movimiento requerido por el pensamiento como dinámica de abordaje del conocimiento de las Formas²⁸⁵.

al momento y a la conveniencia de la actitud a adoptar para la escucha de determinados discursos; en el pasaje 240e 3-4, *kairós* es utilizado para valorar la adecuación y la medida, a propósito del carácter apropiado o desmesurado de los propósitos de Lisias, uso que se repite respecto de la palinodia de Sócrates y de los problemas que suscita la terminología propia de la retórica de Pródicos (267b 3-5). Finalmente, el pasaje 272^a 3-6 contiene varias apariciones del vocablo en frases compuestas, en las que su sentido aparece ligado a la teoría sofística del momento oportuno, donde también culminaría, ya lo veremos, para Platón, el propósito de una “buena retórica”.

²⁸⁴*Kairós*-temporal y *kairós*-medida son, de esta manera, amalgamados por el platonismo. La “sensibilidad” de la que da cuenta *kairós* debe ser incluida dentro del marco de las exigencias de un saber “verdadero” y no verosímil; de esta manera, concluye Tordesillas (1992), Platón termina de escindir-se de la relación con el *eikos* propia del *kairós* de los sofistas: La intuición “natural” propia de un artista creador que reificaba Isócrates es trocada por la clave retórica de Platón quien, procurando afianzar una formación lógica de la filosofía, considera la articulación de la retórica con la filosofía como un vínculo de las formas con el contenido espiritual, de manera que expresividad y verdad, de ahora en más, puedan ir de la mano.

²⁸⁵Según la hipótesis de Tordesillas (1992), dos sentidos de *kairós* operan al interior de la teoría platónica: el “*kairós* dialéctico” y el “*kairós* sofístico”. El primero es el *kairós* requerido por la dialéctica filosófica; el segundo guarda la huella de un *kairós* retórico que no puede dejar de heredar de la tradición sofística. Esta distinción se basa en la consideración de los vínculos que para el autor se entablan entre *tribe* y *techne* en el pensamiento

Según esta hipótesis, el giro respecto de los significados de *kairós* que hemos venido reconstruyendo hasta aquí sería capital, ya que, a diferencia de los médicos hipocráticos –para quienes, tal como vimos, *kairós* marcaba el “momento crítico” e inestable de la dinámica nunca totalmente previsible de una enfermedad–, para Platón la relación poli-

platónico: para que una retórica devenga *verdaderamente* un arte, una *techne*, es preciso que *incluya* de alguna manera, la dimensión “rutinaria” de la *tribe*; dicho de otro modo, una *techne* “auténtica” sólo podrá pretenderse perpetua si incorpora también el arte de la adaptación, de la adecuación y de la ocasión, que le permita aplicarse en cada caso no como rutina pero sí como *empiria*. “La *techne* garantiza la metaestabilidad que permite a la universalidad aplicarse kairicamente en cada caso” (Tordesillas, 1992, p. 82) Desde su mirada, la valoración de la *techne* como “técnica de adaptación” que se decide según principios dialécticos, permite a Platón justificar un uso de *kairós* heredero de la sofística –visto que debe preocuparse por regular los ritmos de los argumentos, su adecuación a una medida y a una proporción, su pertinencia conveniente y contingente–. Así, *kairós* permite *también* en Platón un *encuentro* con las circunstancias: modula el discurso más adecuado al momento, al lugar, al alma del locutor y del auditorio. Pero esto de ninguna manera debe suponer un panorama alisado en lo contingente, sino por lo contrario “culminado” –dice Tordesillas– por la unión que *kairós* permite entre la Idea y las circunstancias, ya que la potencia de *kairós* sigue igualmente permitiendo sostener los requerimientos más nobles de la filosofía platónica: asegura la coherencia interna más ajustada para sus enunciados, deviniendo por ello, garantía de belleza y de realización. “L’adéquation entre cet homme particulier, cette manière de réussir à persuader, grâce à cette sorte d’activité reliant le savoir d’école et l’exercice vivant (ce que redouble temporellement la répétition du quand : quand parler, quand se taire, quand utiliser les techniques rhétoriques), renvoie à un temps singulier, unique et proprement sophistique et à une relation d’homme à homme qui semble oublier le projet d’un auditoire anonyme ; mais, a contrario, elle indique par là-même que la généralité dialectique qu’exige la rhétorique de Platon demeure une forme vide tant qu’elle n’est pas remplie par le *kairós*” (Tordesillas, 1992, p. 88-89). Más allá de las reservas que la cuestión de la “forma vacía” nos suscita, por remitir, quizás, a cierta lectura “moderna” de la filosofía de Platón, la interpretación de Tordesillas revela una cuestión que –a nuestro parecer– resulta fundamental para comprender, los matices que presenta del estatuto de *kairós* en este marco: *kairós* “culmina” la dialéctica, es la marca de su armonía, de la estable proporcionalidad del conocimiento pensable; pero a la vez, no puede dejar de vincular su posibilidad de pensamiento con una contingencia, terreno móvil de circunstancias cambiantes, que *también* solicita a *kairós* como concepto organizador.

cromía/particularidad se plantea ligando su posibilidad a la producción de otro vínculo, puesto que las particularidades siempre cambiantes de la empiria *deben reunirse y estabilizarse* en una “idea”, esto es, en la conformación de un *eidos* que permita completar el proceso de conocimiento. Dicho en otras palabras, si la conformación de tipologías representaba un reto epistemológico para la medicina hipocrática, en tanto “sabía” de su imposible precisión y sólo podía pronosticar su destino, para Platón esta conformación deviene una suerte de plataforma que *garantiza* la estabilidad que requiere el “largo rodeo” implicado en la tarea de conocimiento: la “verdad” es el *telos*, y *kairós* irá marcando el recorrido para su acceso; sin lugar para aprendices ansiosos, la dialéctica es un arte difícil que requiere de mucha aplicación²⁸⁶, “es por ello –expresa el *Fedro*– que la longitud del circuito no debe sorprendernos: teniendo grandes proyectos como meta los circuitos son necesarios”²⁸⁷.

Un gesto similar podemos encontrar en el *Teeteto* –diálogo destinado a definir las particularidades de la *episteme*–, donde la dialéctica platónica, en tanto propedéutica a una articulación con las Formas, cuenta con un tiempo sin condiciones; tiempo de un pensar al que *nunca se le escapa kairós y siempre puede ser retomado*. Una vez más, la discontinuidad del diálogo dialéctico un saber puesto en un recorrido que habilita a la “recuperación” constante de aquello que va pasando por alto. Según lo expone Platón en el texto citado, es posible “avanzar” con certeza como también “retroceder” sobre los argumentos trazados, todos los movimientos parecen posibles y reversibles, todos con tal de no perder el rastro de *kairós*. En consecuencia, aquí, el tiem-

²⁸⁶Platón, *Fedro*, 272b.

²⁸⁷*Ibidem*, 273 b.

po no perece y siempre puede ser “circundado”²⁸⁸: *Kairós* es clave de una “medida” capaz de re-enlazar el recorrido *continuamente*. La forma del diálogo como modo de toma de la palabra permite este “retorno” sobre sus “huellas”²⁸⁹. En esta dinámica, si las Formas son un *telos* y un principio, ya no importa si el movimiento de *kairós* efectúa un *hacia adelante* o un *retroceso*, visto que, de todas maneras, *kairós nunca se dispersará* y, sin importar cuán largo devenga el rodeo dialéctico, el filósofo arribará finalmente a su meta. La *psicagogía* reminiscente de la dialéctica permite esta dinámica espiralada. El “largo rodeo” justifica de esta manera su uso completo del tiempo, y no será sino ése el tono político con el cual la figura Glaucon –por ejemplo–, advertirá en la *República*: “El examen de la verdad bien puede tomar la vida entera ya que cuando se trata de cosas importantes, una medida que por muy poco no alcance a la verdad, no sería una justa medida”²⁹⁰.

“Justa medida”, *kairós*... La importancia de esta noción, su relevancia en el corazón de las posibilidades epistemológicas pretendidas por la dialéctica, tiene, indudablemente, fuertes consecuencias en la relación entre pensamiento y orden político. Por el momento, señalaremos la distancia semántica que *kairós*, de la mano de la dialéctica, viene a operar respecto de su legado: tanto para los sofistas como para los médicos, vimos, *kairós* concebía un presente sin precedentes, marcaba el momento de crisis y de decisión en donde se planteaba la urgencia de una intervención en el proceso de los acontecimientos. *Kairós* no planificaba una línea de llegada, nada garantizaba el éxito de su movimiento,

²⁸⁸Platón, *Teeteto*, 187 d-e.

²⁸⁹*Idem*.

²⁹⁰Platón, *República*, 504 C.

simplemente era clave para concebir las producciones de sentido en el seno mismo del discurso como un proceso de continua adecuación, de perpetuo movimiento, de infinita producción de la ocasión presente. En un gesto distinto, Platón, como anticipamos, seguirá utilizando a *kairós* como un concepto transido por las circunstancias²⁹¹, pero su investidura no habitará tanto la idea de *krisis* como la de “medida”. Dentro de la dialéctica filosófica, *kairós* ya no se vinculará tanto a la *doxa* y a la *aisthesis*, por el contrario, su capacidad de medida será clave para habilitar una tarea del saber (*episteme*) articulada a un esfuerzo del pensar que pretende arribar a cierta estabilidad. En este marco, *kairós* se desprenderá de su carácter “accidentado” y, enfatizando su capacidad de articulación en un “punto medio” *-mesón-*, vendrá a “asegurar” la posibilidad de una “reunión” esencial: la vinculación de la interioridad deseante del alma con su conocimiento de las Formas.

La inclusión de *kairós* en el centro de la dialéctica platónica deviene pieza clave de una constatación que sigue siendo muy importante aún desde esta perspectiva: no puede haber conocimiento que se desvincule totalmente del registro de lo empírico. Aún si *kairós* viene a reunir dialécticamente en el alma una interioridad de las Formas a través del pensar, no será sino haciendo recurso a lo contingente cómo la psicagogía culminará su tarea. El final del *Fedro* es clave respecto de esta relación entre la oportunidad y la culminación de la belleza, ahora articuladas como conocimiento por medio del discurso: “...desde el momento en que poseemos todo esto, que sabemos en consecuencia

²⁹¹Al decir de Tordesillas (1992, p. 88), “La dette à l’égard des sophistes est patente: le *kairós* platonicien recueille le caractère temporel de la notion sophistique, cette position spécifique qu’un événement, une action, un argument ou un discours occupe dans une série, et son caractère de mesure et de proportion”.

cuándo es oportuno hablar y cuándo abstenerse, que sabemos discernir lo oportuno de lo inoportuno (...) entonces el arte alcanza la belleza y la culminación, no antes”²⁹².

Kairós se presenta, entonces, comprometido a vincular una práctica del “pensar” que no es más que la oportunidad/inoportunidad de un diálogo con la propia alma, tarea de toda una vida, largo rodeo que permitirá arribar a una contemplación más plena y pasiva del conocimiento. *Kairós* “culmina” la dialéctica, es la marca de su armonía, de la *estable* proporcionalidad del conocimiento pensable; pero a la vez, no puede no dejar de vincular su posibilidad de pensamiento a la interrogación de una contingencia, terreno móvil de circunstancias cambiantes, que *también* solicita a *kairós* como concepto organizador. En este sentido, Alonso Tordesillas (1992) plantea una interrogación importante, ya que, aún si la dialéctica fuera a erigirse como forma de conocimiento de *toda* la verdad, el problema de su “oportunidad” sigue sin plantearse: “¿Cuándo decir y cuándo hacer con toda esta verdad?” (Tordesillas, 1992, p. 89)²⁹³. *Kairós*, noción que pertenece –desde los tiempos más arcaicos– al mundo contingente, viene a marcar el “punto medio” de la “medida” del “cuándo”. En este sentido, tal como remarca el autor, “... La dialéctica no puede llegar a su culminación si no es con la ayuda de esta noción retórico-sofística” (Tordesillas, 1992, p. 89)²⁹⁴.

²⁹²Platón, *Fedro*, 271a-272c. *Proslabonti kairous*, 272^a4.

²⁹³La traducción es nuestra.

²⁹⁴La traducción es nuestra.

Pero es preciso entender que el uso de *kairós* en este contexto no se agota en las modalidades habilitadas por lo que podría devenir –frente a una mirada superficial– una mera figura “procedimental”. Aún más radicalmente, *kairós* en la *episteme* platónica viene a pautar las condiciones mismas de posibilidad de diálogo. Sin él, el propio *logos* se volvería inutilizable, puesto que, incluso las Formas no son más que las interrogaciones siempre abiertas que nos suscita el mundo empírico. No podría el amor prescindir de la sensibilidad de *kairós*, ni el alma de su aleteo, en tanto se trata de la oportunidad de habla y de la oportunidad de escucha requerida por la tarea de formación y de conducción de la dialéctica. El problema del “cuándo”, la cuestión de la “oportunidad” para despertar el alma a un decir y pensar dialéctico, deviene así un acto profundamente “político”. La toma de la palabra “verdadera” tiene que enfrentar no sólo el desafío de la selección de su contenido y/o de los medios que utilice para su llegada, sino un reto mucho más grande: el de *aprender a blandir el punto medio* de su “ocasión”.

La necesidad de una “justa medida” de lo político

Haciendo eco de la sabiduría de sus ancestros –que, en verdad, Platón pareciera no abandonar nunca–, la figura de la “justa medida” –*to metrón, to kairón, to deón*– significada a la manera de un equilibrio de proporciones y de balanzas, se revela una vez más en el andar de genealogía, como Ley de toda creación y de todas las artes. Al menos esta autoridad es la que se impone en varios de sus diálogos, entre ellos, por ejemplo, su mención en el *Político*: “Todas estas artes... es preservando la medida que aseguran la bondad y la belleza de sus obras”²⁹⁵.

²⁹⁵Platón, *Político*, 284 e 3.

La necesidad de dar cuenta de dicha exigencia reaparece también en el diálogo las *Leyes*, dónde, el concepto *metrón* elaborado por Protágoras (recordemos, para quien “el hombre era la medida de todas las cosas”), es parafraseado ahora con el axioma “Dios es la medida de todas las cosas”²⁹⁶. Esta sentencia acentúa una vez más una toma de posición que parte aguas a la vez que convalida la polémica histórica con los sofistas: se afirma la producción de una “Medida” que, antes que medirse a una estatura humana, ha de remitir, mejor, a la idea de “Bien” (próxima a la idea que podría interpretarse como “Dios” en su escritura²⁹⁷).

La formulación de esta máxima superior se dará en llamar “metrética” –“arte del exceso y del defecto”²⁹⁸–, y resultará del cálculo exacto que permita establecer un “punto medio” (*mesón*) entre dos medidas paralelas: la que deriva de la relación entre lo largo y lo corto, y entre lo grande y lo pequeño²⁹⁹, cotejados entre sí (284 e 4-5), y la que se infiere de la relación que éstos mantienen respecto de la justa medida (*to metrón*, 284 e 6). En efecto, Platón elabora su propia “metrética” a partir de la consideración de dos secciones: por un lado, “... aquella conformada por las artes, para las cuales números, longitudes y profundidades, etc. se mensuran respecto de sus contrarios; y del otro, todos aquellos que se refieren a la

²⁹⁶Platón, *Leyes*, IV. 716 c4.

²⁹⁷*Ibidem*, libro IV. También ver Jaeger, 1957, 285-286 y 416, nota 46.

²⁹⁸Platón, *Protágoras*, 357 a 1-2.

²⁹⁹Tal como lo expresa Tordesillas (1995, p. 103): “ Cette détermination de la double commensurabilité du grand et du petit reprend à un niveau différend la polémique anti-sofistique laissée en suspens dans le *Ménon* au sujet de la commensurabilité de la ligne qui

justa medida y a todo lo que apunta al medio (μεσσον) entre los extremos”³⁰⁰.

Joly (1980, p. 24), confirma esta lectura al advertir que el conjunto de las nociones *-prepón, kairós, deón-* tejen su hilado semántico a partir del concepto a la vez político y metráctico de *mesón*. Esta noción, vimos, viene a indicar un “punto medio”, esto es: un lugar que permita ligar los términos extremos del exceso y del defecto a partir de un punto de equilibrio. Inevitablemente, la herencia semántica de *kairós* asociada a la idea de punto medio propiciada por el arcaísmo del *mesón*, trae a colación la imagen de la balanza que más tarde el escultor Lisipo representará como parte de los objetos de la personificación de un *kairós* divinizado y escrito con mayúsculas. Así, al igual que los platos que cuelgan de una balanza, tan sólo sujetando un punto como pico de referencia (el *akmé*), podrá producirse la separación de espacios necesaria para toda nueva disposición o, lo que es lo mismo, para toda nueva producción de conocimiento.

El entusiasmo de Platón respecto de *kairós* no hará más que ir en *crescendo*, ya que, en el *Filebo*, uno de sus diálogos más tardíos, llegará a hacer elogio de la “justa medida” como la herramienta más importante para arribar a una vida feliz. Este gesto de veneración culminará en las *Leyes*³⁰¹, donde *kairós* quedará instituido como “medida de todas las medidas, en sí misma incommensurable”, como si este acabamiento debiera dejar tras de sí todo lazo relacional. En este sentido, debe entenderse que, a pesar de que, tal como vimos, en la obra platónica

relie les deux angles d'un carré 'que les sophistes appellent diagonale' (84 b7), pour tenter une nouvelle fois d'introduire un λογος, y compris dans l'incommensurable”.

³⁰⁰Platón, *Político*, 284 E 3 y ss.

³⁰¹Platón, *Leyes*, IV 708^e2, 709b7; VI 772^e5.

la justa medida (*to metrión*) aparezca sin dudas asociada a los conceptos sofísticos tradicionales respecto de lo conveniente (*to prepón*), lo oportuno (*to kairós*), lo requerido (*to deón*) y a la idea de punto medio entre los extremos (*to mesón*), no por ello Platón permite asentir a cierto relativismo. Por el contrario, el paso por la empiria no viene más que a reforzar una articulación funcional a sostener la formulación “eidética” platónica dónde asienta su edificio epistémico. No debemos olvidar que la “justa medida” participa del juego dialéctico y por ello *viene siempre definida de acuerdo a la finalidad misma del logos*. Las circunstancias componen, opacan, enmarañan y negocian esta finalidad del *logos* a la vez que la producen. Sólo el filósofo dialéctico podrá³⁰² comprender las realidades incorporales³⁰³ del mundo de las ideas; realidades imposibles de abordar verdaderamente a través de las imágenes³⁰⁴ que nos lega el mundo sensible; realidades que sólo se vuelven aprehensibles despertando un trabajo del *logos*. La tarea no

³⁰²Cf. Platón, *Político*, 285 D 7.

³⁰³*Político*, 286 A.

³⁰⁴Monique Trédé (1992) nos recuerda la distancia que separa a Platón de los Sofistas en este punto: Mientras para los Sofistas la verdad está en las palabras –ya que en un principio la palabra había sido concebida a la manera de una imagen (acercamiento probablemente facilitado por el doble sentido de *grafeiv*, que en griego significa a la vez “dibujar” y “escribir”)– y el objetivo del decir no es otro que el de la *orqoepeia*, el “buen uso de las palabras”, para Platón la cuestión será muy diferente. Contrariamente, en su doctrina, ni la imagen ni cualquier intento de mimesis de las palabras (*onomá*, *rnmá*) podrían dar cuenta de las realidades incorporales. Si el único objetivo del *logos* es el conocimiento de lo verdadero (287A) es entonces es preciso privilegiar ante todo el método (286 D 8) que permita conseguirlo. Es por eso que rechaza a la *ortopedia* al considerarla un mero ejercicio vacío de sentido, y se propone en cambio la conformación de una *orthologia*, *orqologia*, un arte ya no de las palabras sino de los enunciados, capaz de traducir en el texto, en el tejido (*sumploxi*) del discurso, las relaciones entre las formas, sus *xoinwnia*, para dar cuenta de la realidad (Trédé, 1992, p. 292-293)

tiene reposo e implica, cada vez: “...ejercitarse en saber dar cuenta de cada cosa encontrando su razón; ya que las realidades incorpóreas, que son las más bellas y las más grandes, sólo pueden mostrarse exactamente a través del *logos* y por ningún otro medio” (Platón, *Político*, 286 a).

En este sentido, el punto medio de la medida afianza la vinculación entre las Formas y la interioridad del alma, ya que viene a marcar el justo punto de una juntura. La relación entre las Formas y el alma encuentra así en la interioridad de su *medida* el espacio-tiempo de una reunión; esta proximidad es posible porque se ha aprendido a atender y a cuidar, proporcionadamente, al *logos* desde su *génesis*, desde su nacimiento. Tal como lo explica Monique Dixsaut (2001, p. 258), esto es válido para todos los ámbitos del conocimiento: “Toda génesis que es un efecto del arte es génesis de una cosa ‘bien medida’. El arte es así la causa de la participación de las cosas en la medida, y más allá, es por esta participación en la medida que dota a la cosa de su forma (*eidos*) y de su nombre”³⁰⁵.

Es por participar en “la medida” que las cosas adquieren su *eidos* y su nombre. Este presupuesto “ordenador” es necesario ya que el recorrido genético del *logos* deberá contar con una “inventiva” siempre renovada para ir haciendo participar de la medida elementos que se muestran de modo dispar, y tal es la tarea del “político”. La genética de “algo bien medido”, en este sentido, no podría reconocerse como un asunto individual, sino que precisa enraizarse ética y políticamente en el mundo compartido con otros³⁰⁶. El co-

³⁰⁵La traducción es nuestra.

³⁰⁶El filósofo Jan Patočka (1991, p. 31) subraya el carácter “político” de la filosofía platónica, que, mucho más que proponer una contemplación y una intuición *per se*, se propone la tarea de *hacer comunicable lo incommunicable*.

nocimiento del Bien debe buscar siempre (y cada vez) el modo de aplicarse a la comunidad.

Por eso la política siempre implicará la tarea de una negociación entre la contingencia y las Formas, entre “lo visible” y “lo invisible”, y en esa tarea de *interiorización del logos*, “podrá permitirse” hacer recurso a la creencia y a la persuasión –a la palabra eficaz del mito³⁰⁷. El relato mítico deviene, en la *República*³⁰⁸ mucho más que en el *Gorgias*, una suerte de herramienta³⁰⁹ de utilidad para que el dialéctico pueda insertarse

³⁰⁷Recordemos que la Verdad (*Alétheia*) se despliega no sólo a través de la palabra-diálogo, sino también a través de la palabra mágico-religiosa y de la eficacia intemporal del mito (Detienne, 1983).

³⁰⁸Ana P. Penchaszadeh subraya la presencia del “Mito de Er” en el último libro de la *República*, que, a su parecer “...muestra también aquello que en el diálogo sólo podemos bordear y nunca alcanzar completamente. Este relato, acerca de los bienes y los males que les esperan al justo y al injusto después de la muerte, sería la respuesta final a la pregunta que abrió Trasímaco y que guió gran parte de este diálogo: ¿quién es más feliz, el justo o el injusto? El filósofo da cuenta de la imposibilidad de ‘absolutizar’ cualquier solución: en última instancia la concreción de su proyecto comporta el uso de la palabra. Ya lejos de su visión de la política en *Gorgias*, Platón admite que se debe persuadir (no enseñar) para generar una creencia (no un saber) ‘verdadera’ en aquellos que por naturaleza son incapaces de filosofar (la mayoría). Con esta segunda forma de dialéctica, nuestro autor se distancia de aquella postura según la cual la ‘verdadera política’ sería aquella que sólo sabe recoger el voto de uno solo. Con la emergencia del mito se hace manifiesta la fuerte tensión que existe entre filosofía y política, entre el ámbito de lo que siempre es y el ámbito práctico que se inscribe simultáneamente en lo que es y en lo que no es, a través de la palabra y la acción”.

³⁰⁹Al decir de H. G. Gadamer (1997, p. 27), “Platón, rechazando la pretensión de verdad de los poetas, admitió sin embargo simultáneamente, bajo el techo de su inteligencia racional y conceptual, la forma narrativa del acontecer que es propia del mito. La argumentación racional se extendió, pasando por encima de los límites de sus propias posibilidades demostrativas, hasta el ámbito a que sólo son capaces de llegar las narraciones. Así, en los diálogos platónicos el mito se coloca junto al logos y muchas veces es su culminación”.

en una contingencia que no podría modificar tan rápidamente (ya que, según cuenta el relato, los hombres suelen vivir presos de imágenes y sombras, atados a sus pasiones y a sus sentidos). El largo trabajo de desprendimiento de esta oscuridad precisa entonces como referencia el “modelado”³¹⁰ de un mundo inmutable; “ilusión”, que, *bien* conducida por el *logos* dialéctico podrá ayudarnos a *volvemos mejores dialécticos*³¹¹. A partir de esta perspectiva, tal como lo plantea Monique Dixsaut (2001, p. 254) “...Devenir mejor dialéctico no es aquí ni allá disponer solamente de un método, sino volverse más atento y ser más capaz de descubrir similitudes antes aún de demostrar que existen”³¹².

La inventiva del político deberá, en consecuencia, re-trazar siempre el punto medio de su eje; al igual que el alma tentada por sus tensiones irresolubles, su pensamiento debe atravesar la trama de opacidad del largo rodeo que pueda, finalmente, llevarlo hacia la contemplación buscada. Ahora bien, desde esta lógica, si las posibilidades de inventiva dialéctica de lo político se instalan con una creatividad abierta, resulta imperativo plantear la necesidad de una “medida”

³¹⁰Decimos “modelado” en el sentido de que, como plantea Patocka (1991, p. 71), “...la función principal del mito consiste en dar a los hombres un terreno firme que no se deshaga bajo los pies, el terreno de una convicción, de una creencia en cuyo interior los hombres se muevan como si esto fuera evidente, una creencia que, a pesar de no ser obra de ningún individuo, es percibida por cada uno de ellos como un marco objetivo y dado”.

³¹¹En este punto es interesante la reflexión señalada por Francisco Naishtat en el trabajo de Ana Penchaszadeh (2005), para quien “la fuerza dialéctica y lógica del mito platónico no estriba en su pretensión de verdad sino en su capacidad irónica para desbloquear una aporía cuando la senda normal del argumento no lo permite. El mito representa una pieza en la ascensión progresiva de una dialéctica entre quienes dialogan y participan del *logos* y de la *isegoría*; pertenece al dominio de la mayéutica”.

³¹²La traducción es nuestra.

de algún modo “incuestionable”. Medida que, dijimos, se erige como modo de regulación de un *logos* que, en el ámbito de lo político, o mejor, dentro de la propia tarea de toma de palabra y de acción política, corre el riesgo de su exclusión.

La dialéctica trabaja así en una doble tensión, ya que –como lo expone brillantemente Dixsaut (2001, p. 243)– no habría posibilidad de política si los hombres creyesen que toda su existencia se encuentra en manos de los dioses, pero tampoco si considerasen que toda existencia puede ser mantenida sólo bajo la forma de la guerra de todos contra todos. Este binarismo de falsas opciones no asegura un conocer, menos un actuar verdadero. En la encrucijada entre la “palabra eficaz” del mito y la *eris* de la querrela, no hacemos más –alerta Platón en la *República*– que extraviarnos en falsas productividades; así, no nos proponemos más que en “toda la eternidad del tiempo, imitar y seguir un poco una cosa, un poco la otra”³¹³. He aquí por qué la “justa medida” se enuncia como “lo conveniente, lo oportuno, lo requerido y todo lo que se aleja de los extremos para establecer su residencia en el medio”³¹⁴; porque en la convivencia simultánea de distintos tipos de palabra propia de la *polis*, es preciso permanecer siempre alerta a no incurrir fácilmente en dos errores dialécticos que *faltan* al *logos*:

La primera torpeza radica en producir una reducción dialéctica que se deje llevar por lo “semejante” y lo confunda con lo “idéntico”, pasando por alto sus diferencias. Al decir de Dixsaut (2001, p. 259)³¹⁵,

³¹³Platón, *Republica*, X, 274d 7-8.

³¹⁴Cf. Platón, *Político*, 285 e 6-8.

³¹⁵La traducción es nuestra.

“...la similitud es siempre un género deslizante, tomar lo semejante por lo mismo es, según el Sócrates de la *República*, lo propio del sueño”³¹⁶; sueño de semejanza, entonces, que podría perezosamente asimilar como “justa medida” a una medida meramente cuantitativa, o circunstancial, excluyendo por lo tanto, la tarea de producción de una cualidad o, de lo que es lo mismo, valorando la fuerza del alcance de esta perspectiva, la conformación de un arte político.

El segundo error, insistirá Platón, se formula de modo contrario a éste, ya que radica en separar y en discernir (*diarein*), los elementos que en verdad forman parte de una misma realidad (sus “especies”). La confusión señalada también estriba en la factibilidad de un doble uso habilitado por el sentido del vocablo *diarein*: indica tanto la práctica de una “distinción” –esto es, en sentido corriente, el señalamiento de lo diferente– como la práctica de “división” requerida por la dialéctica platónica. De este modo, quienes no comprometan su tarea con el *logos* simplemente “distinguirán sin dividir” –son personas que no están acostumbradas a “dividir”, señala Platón con inocencia; esto es, a considerar que dos especies pueden ser diferentes y depender de una misma esencia, o formar parte de un mismo género.

Recapitulando, es preciso entonces tener en cuenta que la “medida” de una cosa puede ser siempre establecida tanto en relación con su contrario como a la “justa medida” (a lo conveniente, a lo oportuno, a lo requerido). Por ello, el “arte de medir” es el arte de poner en relación la cosa a medir con aquello que le sirve de medida, volviéndolas conmensurables y comunicativas. Claramente no es sino ésta la misión del político-dialéctico: *saber* hacer un buen uso de las

³¹⁶Platón, *República*, V, 475c.

“semejanzas”³¹⁷, no confundiéndose sino sirviéndose de ellas para sobrepasar el ancho “océano de las desemejanzas”.

Sólo de este modo los hombres seremos “mejores dialécticos”. La tarea es ardua y también su compromiso, ya que se trata de ir componiendo una relación de la que no podría ofrecerse una imagen acabada³¹⁸, o al menos una imagen única capaz de asir la gran complejidad de las circunstancias, tal como lo requiere la tarea de ordenamiento de toda conducción política.

³¹⁷Sí, el gran problema del dialéctico no estriba en dividir una Forma sino una relación, una *koinonía* –analiza Dixsaut (2001, p. 264)–, en distintas especies (que siguen siendo relaciones), teniendo en cuenta que cuando “reunimos” lo distinto en una misma especie no estamos agrupamos individuos sensibles sino características “propias”. De manera tal que, en una mirada rápida sobre la multiplicidad, podríamos preguntar: “En efecto, ¿qué similitud podríamos percibir, inmediatamente, entre el hecho de sembrar o de declarar la guerra en el momento oportuno, de hacer en marfil y en piedra los ojos de una estatua o en madera de olivo una cuchara sopera, y el hecho de sostener un discurso en la duración exigida por su objeto? Podríamos enumerar varios otros ejemplos y, ante su considerable variedad, se comprende que el dialéctico pueda detenerse, ofendido. Sin embargo, todos los ejemplos ofrecen un trazo común: hacen existir algo que está bien mensurado. Y es así desde la primera medida: trátase de lo grande o de lo pequeño, de lo liviano o de lo pesado, de lo rápido o de lo lento, estas desemejanzas no son esenciales a la vista del hecho de que se mida, cada vez, cotejando un contrario a su contrario, de mayor a menor. Es preciso entonces percibir esta semejanza para unificar, ella es la mediación necesaria para su integración en una misma especie. Por una vez, la similitud permite desembocar en un buen discernimiento, pero es percibida por un dialéctico” (Dixsaut, 2001, p. 266, traducción nuestra).

³¹⁸Si el Fuego o el Hierro –explica Dixsaut (2001, p. 282)– podían conformar imágenes homónimas que los dioses confeccionaban para que los hombres pudieran aprehender cierto saber, sin grandes dificultades y haciendo economía del *logos*, el arte del tejido al igual que el arte político conforman “realidades segundas” y por lo tanto justifican la *longitud* del *logos* expuesta por el Extranjero, de manera tal que los discursos conciernen a realidades que sólo el *logos* y nada más puede mostrar.

De esta manera, sólo la formación en un saber dialéctico del *logos* brindará la capacidad de reflexionar acerca de las relaciones que componen la trama de la *polis*: atendiendo a sus espacios y tiempos no coincidentes, definiendo sus cualidades, distinguiéndolos, dividiéndolos, articulándolos. El arte de articular y dividir irá cada vez más vistiendo su fuerza política y su necesidad de aprovechamiento creativo. Con este tono nos encuentra Platón, en su *Político*, con el personaje del “Extranjero”, que, torpe, choca una y otra vez con su propia imposibilidad al no poder asimilar la dialéctica a un “método de división”³¹⁹. Visiblemente, en el *Político* tales definiciones aparecen a ojos de todos –y también del Extranjero, que no logra asirlas–, diseminadas en una discontinuidad imposible de aprehender de un solo modo, o de asir con una sola imagen. Las “buenas divisiones” no son un asunto dado pasivamente; al contrario, requieren siempre una tarea. El “dialéctico” –el *dialegethai*–, entonces, es quien hace cuerpo de este compromiso. Habiendo incorporado un saber y una conducta prudente, es capaz de reorganizar continuamente la multiplicidad componiendo una medida; es el que puede, por medio del diálogo, crear una relación con-otros y conjugar, a partir del juego discontinuo de sus preguntas y respuestas, todos los medios necesarios para llegar a su objetivo. En este uso múltiple de medios puede hacer recurso *incluso* del mito –acordará Platón– todo mientras sus relatos se reconstruyan de acuerdo a un propósito dialéctico, y permiten extraer de allí reflexiones y razonamientos³²⁰.

³¹⁹En este punto el *Político* marca una diferencia con la organización planteada anteriormente en el *Sofista* –analiza Dixsaut (2001, p. 245)– donde todas las divisiones planteadas culminaban siempre en una buena definición.

³²⁰Platón, *Político*, 270 b 3.

Notablemente, el recurso al mito denuncia la discontinuidad insalvable con la que se va confeccionando lo político en el recorrido de esta genealogía, o al menos la tarea de una inventiva que aún *no ha podido completarse*: si los procedimientos de “división” y de “reunión” propios de la dialéctica deben *todavía* hacer recurso al mito es porque el *logos* no puede aún, por sí mismo, llegar a ofrecer una definición convincente de lo político.

La mezcla de saberes habilitada por la filosofía dialéctica, definitivamente, se conforma como el único aprendizaje capaz de tornar a sus interlocutores más dialécticos y “más inventivos en el arte de hacer evidentes a los seres por el *logos*”³²¹. Por esto mismo, si la formulación de un *saber político* es tan urgente y necesaria debe poder acompañar la tarea creativa de su inventiva, instaurando *otro* modelo par imitar –visto que éste ya está en crisis– y produciendo otra forma del mundo³²².

Tejer la conducción política

Platón, decepcionado por el desorden de su tiempo, encuentra en el modo de pensar dialéctico el modo de sostener una idea de Bien que, más allá de las discontinuidades de la contingencia, proponga un horizonte de posibilidades de reunión en una unidad, y que, más acá, en la interioridad del alma, pueda *recordarse siempre*, o, lo que deviene lo mismo, *reencontrarse* en una huella que eventualmente pareciera haber perdido. Esta reafirmación continua de las Formas cumple una función capital en la tarea de “enderezamiento” que conlleva la

³²¹Platón, *Político*, 287 a 3-4: της των ὄντων λόγῳ δηλώσεως εὐρετικωτέρους

³²²Tarea a la que explícitamente, se dedica Platón en el *Timeo*.

práctica ético-política. En consecuencia, sólo aquellos gobernantes que “hayan visto el Bien en sí mismo, podrán tomarlo como paradigma para ordenar la ciudad, los particulares y ellos mismos” (Disxaut, 2001, p. 100). El Bien, principio máximo de lo inteligible y valor ético supremo de una conducta de vida, guiarán el valor político de quien sepa gobernar, ya que –analiza Disxaut (2001, p. 101), sólo será buena la ciudad que pueda introducir en su constitución la mayor inteligibilidad posible. La dialéctica se esgrime así en la *República* como “ciencia suprema”, reservada a los filósofos, que deberían entonces *por derecho* ser quienes gobiernen la ciudad, ya que, frente a los sofistas, querellantes tomados por la *eris* y peleadores que hacen de la palabra la forma de un *agon*, la “discusión” dialógica es “más dulce” y se opone a todo trato salvaje³²³ que no tenga en cuenta la conformación de cierto “lazo” entre los interlocutores. En este sentido, la discusión dialéctica siempre implica –como condición y como objetivo de su práctica– la *philia* entre los interlocutores; es decir, cierta “orientación semejante hacia un objetivo común” (Dixsaut, 2001, p. 35), sustrato de “filiación” y de “amistad” necesario para la construcción/conducción de lo común en la *polis*.

El político, tal como anticipamos, deberá ser ante todo el mejor “dialéctico”, y es preciso remarcar aquí que esta figura del político-dialéctico no posee una especificidad “natural” que lo distinga de la del filósofo o la del sofista; el “político-dialéctico” no es quien ha *nacido para gobernar*, es un hombre que se ha *formado en el saber gobernar*, que *sabe (y arriesga) la acción de su conducción*.

³²³En el *Sofista* (231 a 6), Platón trata al sofista como el animal más salvaje, comparándolo a un lobo.

Al respecto, cabe destacar que en el *Político*, la figura del “gobernante”, aparece primeramente caracterizada a la manera del “pastor del rebaño humano”. Rápidamente, Platón, no conforme con esta noción que suscita un imaginario arcaico carente de operatividad para una Grecia ahogada por las tiranías de su tiempo, pondrá en boca del Extranjero de Elea una argumentación dialéctica que culminará en la idea de que la figura del político debe no sólo ser quien guía a las sociedades, sino también quien las “cuida”. Este propósito es crucial a la hora de justificar la insistencia platónica con relación a la observancia de la medida, ya que, al igual que un médico hipocrático –comenta Monique Trédé (1992, p. 291)– el político es quien debe sostener el “equilibrio” saludable para sus sociedades, sin imponer sus cuidados por la fuerza –como haría un tirano–, sino generando en sus ciudadanos un cierto asentimiento voluntario.

Sin embargo, Platón no alude a la herencia hipocrática para ilustrar este requerimiento sino que retoma la metáfora del “tejido” –esto es, del modelo del “telar”, caro a los “asuntos pequeños”³²⁴ y no a las “grandes Formas incorporales”–, imagen que también, como ya hemos visto, forma parte del legado semántico de *kairós*. Recordemos brevemente la herencia de Píndaro respecto de la utilización de la metáfora del tejido³²⁵, por medio de la cual *kairós* se asociaba al legado de su forma adjetivada *kairios*, término técnico del arte del tejido que viene a designar la apertura que mantiene separados los hilos del telar pero tan sólo por un breve instante, un momento que, dependiendo de la rapidez (*taxos*), la precisión (*akribeia*), la mirada atinada (*eusto-*

³²⁴Platón, *Político*, 286b 1.

³²⁵Onians, 1951-1954², p. 303-349.

chia) y la potencia del trazo (*dynamis*), permite el entrelazado de hilos que hará posible un *buen* tejido.

Una dinámica similar se pone en juego a la hora de conformar el *buen* tejido de la *polis*. El político, al igual que el tejedor, debe *saber* entrelazar las discontinuidades de la trama, *conocer* el modo en el cual desenredar sus nudos, *organizar* según “la” medida los estratos de la *polis*, sus distintos niveles, sus diferencias y semejanzas, teniendo en cuenta las contingencias que hacen que la trama del tejido se presente por momentos cerrada, entreverada y oscura.

En el *Político* las apariciones de *kairós* mantienen viva la analogía pindárica, al asimilarse al momento mismo en el cual el tejido político, retórico o filosófico opera como “arte de la separación y de la unión” (282b 7-8). De esta manera, la metáfora del tejido se acopla al modelo médico que, tal como ya hemos considerado, también heredara Platón: en síntesis, “un buen tejido político” resulta de la “mezcla de proporciones” y de las “correctas combinaciones”³²⁶ de los temperamentos de los ciudadanos en la ciudad. Se trata así de una práctica que requiere atender especialmente a las trabas, conflictos y nudos que este tejido puede comportar –las *συμπλοκη*–, teniendo en cuenta que muchos ciudadanos osan –el embate claramente porta una vez más contra la “sabiduría” sofística– llamarse, descaradamente, “sabiondos” (*σωφρονες*).

Monique Dixsaut (2001, p. 246) analiza la analogía del “tejido” presente en el *Político* reconociendo que ésta comporta –a la vez– una función metodológica y un uso metafórico: “Entre el político y el te-

³²⁶Platón, *Político*, 309b, las “correctas combinaciones”: την βασιλικην συμπλοκην

tedor no hay solamente analogía sino semejanza: el político es a su manera un tejedor, el tejido encuentra el mismo problema³²⁷ que la acción política al punto de que el Extranjero puede hablar del ‘tejido real’ (306a1, 310^e8) e hilar a lo largo de esa metáfora durante el final del diálogo³²⁸. El tejido se vuelve paradigma –plantea la autora– de una construcción que aprovecha la analogía para analizar elementos propios del ámbito político:

Desde un comienzo, como para el tejido, alrededor del arte político existen artes rivales (280b–281c) y artes ‘auxiliares’ (*sunaitia*, 281 d–282 e); luego, su actividad combina dos operaciones contrarias: el arte de juntar y de separar (*sunkritike*, *diakritike*, 282b 7) ; en fin, ambos requieren actividades previas y de una misma naturaleza: *carder, tordre, filer, assigner à chaque fil sa place dans la chaîne ou la trame, tout cela trouve son équivalent dans l’art politique* (Dixsaut, 2001, p. 255).

Estas operaciones “suncríticas” y “diacríticas” “tejen” la unidad de la ciudad, la unidad política de la virtud –esto es, *una política verdaderamente conforme a la naturaleza*, explica Dixsaut (2001, p. 233)–. En este sentido, cabe afirmar que las operaciones políticas, al igual que las del tejedor, son operaciones dialécticas, ya que consisten en “reunir” y “separar” correctamente los hilos de la trama y, desde aquí, afrontar el problema de la conducción política se vuelve una cuestión dialéctica en tanto intenta unificar una multiplicidad discerniendo y entrelazando los elementos que la constituyen.

³²⁷Platón, *Político*, 279 a 7–8.

³²⁸La traducción es nuestra.

Es en orden al cumplimiento de esta tarea que, tanto en el telar como en la *polis*, es preciso regular un respeto por la medida como “ley” de todo lo que se produce³²⁹. Como ya referimos, esta “ley” viene a asegurar la interioridad de un saber que permite hacer inteligible y estabilizar el ‘dominio de los discursos y de las acciones’³³⁰. Por ello, todo ámbito político que quede librado a la ausencia de justa medida conducirá indefectiblemente al desastre, tal como lo atestiguan los tiranos, de quienes Grecia ha devenido la víctima, y también los tribunales que, injustamente, han condenado a Sócrates. La necesidad de interiorizar la “idea” de justicia (y la idea de su “Bien”) es el motor requerido por esta ley; ley que deberá producirse y que permitirá, a la vez, regular la práctica política al diferenciarla del manejo ambicioso de poder –el de los sofistas, pero *sobre todo* el que muestran en su accionar los militares y los jueces (*Político*, 303e–304e)–. Es la filosofía con su saber dialéctico la única que puede entonces crear y velar por una política³³¹, produciendo una legislación que respete comonecesidad el equilibrio “metrético”.

Saber gobernar, entonces, es *saber hablar arriesgando* la práctica de una “medida justa” como ejercicio de una *buena mezcla* política. En consecuencia, Platón presenta el “arte político” como un saber que puede

³²⁹Platón, *Político*, 283 d 8-9.

³³⁰*Ibidem*, 283 e 4.

³³¹Este “arte” deberá excluir las tareas prácticas (304 a2; 305 d 1-2) relegadas al estatuto de “artes de acompañamiento rivales a la filosofía” que son justamente la estrategia, la *dikastike* (el jurado del pueblo) y la retórica. Para Platón una ciencia real “no tiene tareas prácticas” (305 d 1-2) y, en ese sentido, el verdadero político es quien comanda –*arkein*– al resto de las ciencias que acometen estas tareas.

ser ostentado por una sola o por pocas personas³³², de manera tal de preservar “una voz” –aquella del político “auténtico”, visto que es él quien *sabe*, como un tejedor, enlazar de *modo conveniente* las palabras utilizadas-. Esta tarea es descripta en el *Cratilo* mostrando que se trata siempre de colocar la voz (y el pensamiento) “hacia el *eidos* que se tiene en vista”. Así, al igual que el carpintero cuando fabrica una lanza o el tejedor con su tejido, quien *fabrica* las palabras debe mantener un blanco en el horizonte de su visión: “Es apuntando hacia aquello mismo que es el nombre que debe producir e instituir todos los nombres”³³³. Todas las figuras convocadas –sigue Platón– *saben* qué material conviene más que otros para la confección que se proponen; hay en consecuencia un “conocimiento” que excede el simple “saber hacer uso de una cosa” y que implica, en cambio, saber, un poco más profundamente, “si ha sido bien producida”. Es decir –en este contexto convocado por el *Cratilo*–, si en relación con una comunidad lingüística determinada se ha mantenido la capacidad de “saber hablar bien”.

“¿Quién, entonces, *sabe hablar bien*?”. Este asunto de “conducción”, de “gobierno”, recae rápidamente en la figura del filósofo-político-legislador, que sólo podrá ostentar tal capacidad “...si inscribe la forma

³³²El diálogo del *Critón* en cierto modo ya va anticipando el gesto de esta apuesta. Tal como lo comenta Penchaszadeh (2005, p. 11), Sócrates advierte a su discípulo la conveniencia de escuchar a “los entendidos” y no a “la mayoría”: sólo ellos conocen “la verdad” de cada cosa y por ello mismo la escucha de sus palabras no será sino “buena” y reconfortante; la mayoría, en cambio, “los más”, mutan sus opiniones tanto como muta el mundo contingente, y de este movimiento se encuentran cautivos. “No son capaces, pues, ni de lo mejor ni de lo peor, ya que no pueden acercarnos o alejarnos de la Verdad. Este constituye uno de los puntos que dará mayor continuidad a la concepción ético-política platónica en la cual se entrelazan, ignorancia y maldad, por un lado, y conocimiento y bien, por el otro”.

³³³Cf. Platón, *Cratilo*, 389 d 6-8.

que conviene a cada cosa en las sílabas, sean las que sean”³³⁴. Al igual que el tejedor, el filósofo-político-legislador debe conocer a la vez lo que es, en sí mismo, un “nombre”, esto es, la forma de un nombre, *sabiendo* adaptarlo a cada cosa que nombra, a su *función* determinada. Así, el “nombre” de las Formas comporta en este marco una “función diacrítica” (388 b-c); esto es, debe lograr “desenredar”, dar significaciones a las sílabas para poder *desenredar* las cosas. Correlativamente, “quien sabe utilizar la lengua es quien sabe si un nombre cumple bien esta función; es decir, permite distinguir correctamente una cosa de otra” (Monique Dixsaut, 2001, p. 49)³³⁵.

Saber hablar, saber discernir; el rol de conducción política depende directamente de la apropiación de un saber dialéctico que opera a partir de *kairós*. En este sentido, sólo podrá llamarse “auténtico político” al que “conozca lo oportuno y lo inoportuno para las ciudades”³³⁶. Tal como anticipamos, la cuestión de la oportunidad/inoportunidad adquiere nueva relevancia cuando plantea la necesidad de advertir una posibilidad que aparece entretejida dentro de la opacidad del hilado de un telar. Al decir de Tordesillas (1995, p. 108), “...el conocimiento de *kairós* es entonces lo que dota al arte político su justificación teórica y su eficacia práctica”. *Kairós* deviene entonces el criterio, el punto cúlmine de una medida continuamente reajustada que permite “reunir”³³⁷, esto es, “hablar y tejer”, los hilos de las diferencias y de las oposiciones de una sociedad. En la delgada lí-

³³⁴*Ibidem*, 390 a 6-8.

³³⁵La traducción es nuestra.

³³⁶Platón, *Político*, 305 d 2-4: *εκαιριας τε περι και ακαιριας*

³³⁷*συγκριτικης*, 283 a4.

nea marcada por el cotejo de una medida que intenta continuamente evitar, o al menos moderar, la *hybris* –verdadera enfermedad de las ciudades (307 d 6-8)–, se ubicará entonces la figura del “político”, que, aprehendido de este criterio de equilibrio, se mantiene atento a las advertencias de *kairós* acerca de cualquier exceso o defecto en su conducción.

El “político”, en definitiva, no es sino en Platón “el hombre real provisto de *phronesis*” (*Político*, 294 a 7-8), o, dicho de otra manera, tal como señalamos antes, del saber *prudente* de una moderación que –entre el demasiado y el demasiado poco– le permite tejer y destejer situaciones contingentes. El “político”, también para Platón, es quien detenta la fuerza³³⁸ de cambiar las leyes en función de las circunstancias, labilidad necesaria que *su saber de kairós le permite*. En este sentido, la exigencia dialéctica platónica termina por instalar a *kairós* como clave orientadora que, de alguna manera, rige por sobre todas las otras leyes y posibilita su ejercicio, en tanto éstas por sí solas resultan impotentes para asegurar la Justicia

ya que la ley no será nunca capaz de asir a la vez lo que hay de mejor y de más justo para todos, de manera de dictar las prescripciones más útiles, ya que la diversidad existente entre los hombres y el hecho de que nada entre las cosas humanas nunca permanezca en reposo, no permite que ningún arte (inclusive, entonces, al arte político) ni ningún dominio plantee algo único

³³⁸Con este tono deben entenderse los pasajes que exponen la competencia política de quien conoce *kairós* (293 a6 –e 5 y 295 a9– 297 b3), pasajes destinados a justificar las acciones políticas, incluyendo el uso de la fuerza y de la coerción, como medios para ‘sanar’ las ciudades que han enfermado por excesos *akairicos* fomentados por algunas facciones políticas o debido a tempestuosos temperamentos individuales.

que valga para todos los casos y para todos los tiempos (Tordesi-llas, 1995, p. 10)³³⁹.

La figura del filósofo-dialéctico³⁴⁰ deviene así el modelo del único orador *verdadero*, el único y *verdadero* político, del gran maestro de *kairós*. Es quien sabe “...qué ocasiones serán favorables o desfavorables para comenzar o impulsar grandes emprendimientos en sus ciudades”³⁴¹. En este sentido, la conducción y la dirección de los pueblos sólo puede ser emprendida por políticos que sean a la vez “filósofos”³⁴². Políticos-filósofos, que, por estar “enamorado del ser

³³⁹La traducción es nuestra.

³⁴⁰Como expresa Jaeger: “...el dialéctico es el hombre que comprende la esencia de cada cosa y sabe dar cuenta de ella. Y del mismo modo, debe hallarse en condiciones de discernir la idea del bien de todo lo demás, es decir, de separar “lo bueno en sí” de las distintas cosas, personas, actos, etcétera, que llamamos buenas, y de deslindarlo por medio del *logos*, “abriéndose paso por entre todas las refutaciones”, lo mismo que en una batalla, y manteniéndose valientemente de pie hasta que el combate termine, sin que su pensamiento se extravíe. La verdadera fuerza de esta *paideia*, que enseña a “preguntar y contestar científicamente”, es el estado perfecto de vigilancia que infunde a la conciencia. Por eso Platón la considera como la cultura propia de los “guardianes” en el sentido superior de esta palabra, es decir, como la cultura propia de los “regentes”. El nombre -extraño de por sí- de “guardianes” que Platón da a la clase dominante fue elegido, al parecer, previendo la virtud filosófica de este supremo estado de vigilancia espiritual en que se trata de educarlos. El nombre de “guardianes”, que al principio se daba al estamento de los guerreros en su totalidad, se limita luego, en el transcurso de la selección, a los “regentes”, y este puñado de hombres es el que participa de la educación superior. Quien no la posea no hace más que soñar su vida y antes que se despierte en esta vida ha entrado ya en el sueño eterno del Hades. Dentro del sistema de las ciencias, la dialéctica es la frontera que delimita el saber humano hacia arriba y que excluye la posibilidad de añadir otro saber superior a aquél. El conocimiento del sentido es la meta final del conocimiento del ser” (Jaeger, 1957, p. 714, 715).

³⁴¹Platón, *Político*, 305d.

³⁴²En el libro V de la *República*, la conversación entre Glaucón y Sócrates irá definiendo las cualidades de la figura del “filósofo”: es quien *enteramente* desea el saber (so-

y de la verdad” son “capaces de aprehender aquello que se comporta siempre del mismo modo bajo las mismas relaciones”³⁴³. Ellos son los únicos en saber asir “el Bien en sí mismo”³⁴⁴, potencia que garantiza el modo de ser de las esencias y el de las cosas sensibles, al igual que el Sol discierne la diferencia entre la luz y la oscuridad³⁴⁵.

Filósofos-políticos que pueden conducir las almas hacia la Verdad. Políticos-filósofos que, al igual que el tejedor, hacen uso de un poder “direccional” pero también “crítico”; esto es, de un poder que puede ir reformulando las direcciones emprendidas. Figura del político-filósofo que, en tanto artesano, es maestro del *metrion* del *kairós* y de lo conveniente (*prepon*): es quien puede realizar las *symploké* –los lazos y la unión– de los ciudadanos en la ciudad.

phia), quien se muestra deseoso de aprender todo lo que puede ser aprendido, quien consiente probar todo tipo de estudios (*mathema*). Debe distinguirse claramente de los *philodoxos*, que opinan sin saber que la opinión es un modo inferior de conocimiento (479 e 1-5) y sólo son “amantes de espectáculos” (475 d2) que quedan detenidos en un dominio *ambiguo* de la existencia, siempre sometido al devenir. Esta oposición permitiría conformar algo así como “dos tipos de hombre”, comenta Monique Dixsaut: uno, amante de los espectáculos –“filodoxo”–, ya que lo que él llama “bello” no es más que el contenido fluctuante y relativo de lo que *parece bello* (Dixsaut, 2001, p. 73); el otro, “filósofo”, aspira en cambio a conocer cada “ser”, “...pour eux, la vérité est le spectacle dont ils sont amateurs (V, 480 a 11-12 y V, 475 e 4) (...) le philosophe n’est donc pas épris de toutes les sciences (mathèmata), mais seulement de ‘celle qui peut lui rendre évident quelque chose de cette manière d’être (ousia) qui est toujours’ (V, 485 b 1-2)” (Dixsaut, 2001, p. 73, 74).

³⁴³Platón, *República*, VI, 484 b 3-5, 501 d 1-2, 485 b 1-2.

³⁴⁴*Ibidem*, VI, 507 b 5.

³⁴⁵*Ibidem*, VI, VI, 505 a2.

¿Cuándo decir y qué hacer con toda esta verdad?

El coraje de ser paradójal

La dialéctica es una tarea de hombres “libres” –dice el Extranjero en el *Sofista-*. *Libres* por haber traspasado las fronteras de las determinaciones y valores impuestos por la opinión sin servirse de ellos para determinar sus procedimientos de semejanza y de diferencia. Más allá de las sombras de la apariencia, el Bien sostiene las Formas de un mundo sin opacidades; por ello la tarea humana, la del político-dialéctico, radica en la misión de una conducción que no podrá sino “destejer” y “volver a tejer” continuamente aquello que damos por evidente en la contingencia, lo que produce una nueva y posible distribución de las cosas que permita reencontrar en ella algo de Verdad: el trabajo de conducción de una *polis*, de una vida, no consiste más que en el sostenimiento de este “bordado”.

Es una tarea de hombres *libres*, también, porque la inteligencia es la fuerza más potente; no se somete a regla ni a imperativo externo alguno, sino que ejerce la libertad inventiva de los procedimientos que elige poner en juego, y los modifica continuamente (mientras no renuncie a desear lo inteligible)³⁴⁶.

La *libertad* radica entonces en la forma y en los modos singulares del entretejido que el dialéctico proponga a partir de la profunda arbitrariedad de las reuniones y divisiones “dialécticas”³⁴⁷ que va reali-

³⁴⁶En este sentido, al decir de Monique Dixsaut (2001, p. 342), tal vez haya un punto en donde la libertad encuentra un límite, no externo sino interno: “...ce qu’une intelligence n’est pas libre de faire, c’est de renoncer à désirer l’intelligible”.

³⁴⁷Para Platón, de este modo, sólo resulta inteligible el punto en donde la inteligencia se reencuentra; sean cuales fueren los términos en los cuales la inteligencia se “ampare” o se dialectice (es lo mismo) –sigue Dixsaut (2001, p. 342)–, la inteligencia los altera

zando; pero, aún más comprometidamente, esta “libertad” radica en la posibilidad de pensar y de actuar un nuevo anudamiento, un otro tejido posible, asumiendo la paradoja de una palabra que no encuentra en su entorno “la” regla que pueda sostenerla. Se requiere entonces –al decir de Dixsaut (2001, p. 342)– el *coraje de ser paradójal*.

En efecto, la imposibilidad de hallar en su entorno –en su propio tiempo y espacio– la regla capaz de arquitecturar su *logos* obliga a buscar la medida de una palabra “extranjera” (o de la palabra del Extranjero; es lo mismo); esto es, a crear un lugar y un tiempo *sin lugar ni tiempo en este mundo*. La postulación de una imperecedera Verdad tiene como reverso el reconocimiento de que el entretejido sociopolítico no podrá nunca ser completamente desenredado y que, simples mortales, deberemos conformarnos con *pensar* una articulación diferente, en todo caso, tal vez algo “más auténtica”, visto que se produce comprometiendo nuestra propia alma. Sea ésta, entonces, la tarea de una filosofía y de un saber que debe poder conjugar en la acción una buena conducción política.

Sin embargo, en su Carta VII, Platón deja escrito su sentir desahuciado: “Nos faltan amigos y nos faltan oportunidades”. Retornando de Siracusa, confiesa que su Verdad no ha podido conocerse. Las condiciones políticas, el entretejido contingente, no han permitido el diálogo ni la escucha, menos aún una articulación dialéctica de pensa-

remitiéndolos a su realidad inteligible –a su Idea–. De esta manera, comprender la diferenciación obligada que la potencia dialéctica introduce en los instrumentos que utiliza para hacer inteligibles los seres que busca y para apropiarse y reapropiarse, a lo largo del gran rodeo, de sus propios instrumentos, es la piedra de toque para “...interdire de croire possible que Platon formule des règles séparables du mouvement de la pensée qui, simultanément, les invente ou les réinvente et les applique” (Dixsaut, 2001, p. 343).

miento. Las palabras no han podido contar con el espesor del vínculo *-philia-* en el que hubieran podido inscribirse. El *saber de uno mismo no pudo entretenerse en un saber con-los-otros*. No ha habido composición para sostener un gesto con-otros y por tanto, tampoco *kairós* que pudiera marcar la modalidad de su medida. Sin amigos y sin oportunidades, el filósofo, el filósofo-político, díscolo, se entrega a una tarea de pura extranjería, habita el “afuera”, es decir, el *a la vez* de una distancia y de una interioridad; espacios y tiempos donde, más acá de las circunstancias, la vida entera deviene signo de su Verdad.

Introducción a la segunda parte

El estudio genealógico de los usos de la noción de *kairós* entre los griegos nos permite despejar una cuestión que aparece reiterada y tratada con énfasis distintos en los diversos contextos problemáticos cartografiados: la temporalidad de *kairós* constituye su particularidad como una suerte de “nada que hace efecto”. Tal como hemos visto, sea bajo el sentido que lo recupera como “medida” necesaria, como “punto justo” de un equilibrio, o como instancia crítica en el pronóstico de un enfermo o en la mezcla desigual de un entretrejado para pensar un mejor modo de gobierno, *kairós* siempre refiere a una posibilidad singular de tiempo que no podría ser leída desde la lógica de los acontecimientos estabilizados en una línea temporal. Su fuerza proviene de un afuera, o mejor, de un adentro, inmanente a nuestras posibilidades de producción, de inventiva, de creación de diferencia. La apuesta (política) de “hacer tiempo” precisa esta distancia, esta bifurcación, este pasaje alado y cortante, este acontecer diferencial que, sin equilibrarse en pares dicotómicos, asume que la ocasión de su actuar siempre resultará de la productividad de sus tensiones, de sus mezclas, de los esquivos, de la compleja urdimbre del tejido singular donde se afirma.

Kairós, dijimos, es la figura de la fuerza de una “nada que hace efecto”. Sin embargo, el tiempo de su oportunidad no puede deslindarse del tiempo de la historia. Lejos de conformarse con una instantaneidad futil que no deje marca, el aleteo del tiempo de su inven-

tividad precisa un espesor donde ocurrir y tajar sus bifurcaciones. *Kairós*, recordemos, es puente de pura vida aiónica en medio de la gris reproductividad acostumbrada de *Kronos*. Es la fuerza de un tiempo cualitativo irrumpiendo en el tiempo cuantificado. *Kairós* no acontece fuera de la historia; contrariamente, el tejido desigual, relacional y contradictorio del tiempo de la historia es quien lo prepara, es quien *produce* la ocasión.

Michel Foucault es, probablemente, uno de los pocos filósofos contemporáneos que han intentado articular un pensamiento del tiempo a un pensamiento de la historia para repensar los términos efectivos de una transformación ontológica. *Kairós* será nuestra clave de acceso a las modalidades de estas articulaciones en su pensamiento, procurando poner en valor la potencialidad semántica, pragmática, política, que la genealogía fragmentaria de esta noción nos ha permitido entrever como parte de su equipaje.

Luego de haberse dedicado largos años al estudio de los efectos de las prácticas discursivas en la constitución subjetiva moderna, en el último período de su vida Foucault emprende un recorrido histórico genealógico de los modos en los que se fue pensando a través del tiempo –discontinuamente– la relación entre sujeto y verdad. A partir de una mirada atenta a registrar en cada contexto particular las determinaciones de sus condiciones históricas, Foucault indaga los modos en los cuales el juego de lo verdadero y de lo falso va definiendo sus objetos de pensamiento a través de prácticas discursivas y no discursivas que conforman el material del trabajo ético-estético del sujeto.

Remontándose a la antigüedad clásica, a los primeros registros de una relación subjetivante de la verdad, Foucault remarca las discontinuidades de este recorrido a través de la idea de “problematización”

con la que va tejiendo un hilo rojo que le permite interrogar un suelo siempre diverso. Como veremos más adelante, en torno a la noción de problematización logra condenar el modo en que, peculiarmente, en cada época, las posibilidades de constitución subjetiva se articulan en el cruce –siempre inquietante– entre la verdad de un saber de sí y la verdad de una posibilidad de existencia. Según sus propias palabras

Problematización no quiere decir representación de un objeto preexistente, ni tampoco creación, por medio del discurso, de un objeto que no existe. Es el conjunto de las prácticas discursivas y no discursivas lo que hace entrar a algo en el juego de lo verdadero y de lo falso, y lo constituye como objeto de pensamiento (ya sea bajo la forma de la reflexión moral, del conocimiento científico, del análisis político, etc.) (Foucault, 1991, p. 231-232).

Las prácticas de una cultura, sus lenguajes y acciones de vida, son entonces la clave de acceso para el trazado accidentado de los juegos de verdad que van marcando el ritmo de *lo que hace problema* a largo de la historia. Estas cuestiones, sin duda, podrían ser abordadas desde diversas aristas, pero Foucault pone el acento en aquélla que se conforma en el cruce entre un saber de sí y la puesta en marcha de técnicas de trabajo de uno mismo³⁴⁸. Insistiendo entonces en la contingencia de estos cruces, se aboca especialmente a una indagación histórica de las problematizaciones que fueron objetivando respuestas para

³⁴⁸Tal como Foucault afirma a propósito de las ciencias humanas, comprendemos mal qué sucede con estos discursos si no entendemos que forman parte de los anudamientos (posibles y momentáneas síntesis) de las relaciones entre sujeto y verdad que han tenido/tienen lugar a nivel de las prácticas, de las técnicas de sí. Cf. Foucault, [1982a], 2001.

una inquietud subjetiva que, más acá de los ordenamientos discursivos, persistentemente se reencuentra en la pregunta “¿cómo llevar adelante una vida auténtica?”. Se trata de un interrogante sobre la vida, de un interrogante acerca de una relación con la verdad, un interrogante acerca de los discursos y prácticas que se van definiendo como verdad. Foucault trabaja en el terreno labrado por una preocupación ética, en la composición del tejido de su estética, en la articulación de la tensión insoslayable entre sus prácticas y sus modos de formulación, tensión que traza las condiciones de posibilidad *de ir diciendo* la verdad, de ir actuando su verdad. Terreno de un “sí mismo” que ya no busca comprenderse en su “ipseidad”, ni contemplar nostálgicamente aquello que no ha podido ser; al contrario, en un gesto más radical, aquí el “sí mismo” viene a reapropiarse de una temporalidad subjetivante interpelando su propia condición crítica. No podría de otro modo realizar su esfuerzo, ni su trabajo de creación, inscripción y cotejo de lenguajes para “decirse”.

Una genealogía de las prácticas de subjetivación

Frédéric Gros (2001) analiza la “Situación del curso” pronunciado por Michel Foucault en el Collège de France en 1982, cuya singularidad, expresa, reside en el estatuto ambiguo, casi paradójal, de los temas tratados en las clases. Es preciso tener en cuenta que este curso, intitulado *La hermenéutica del sujeto*, contaba con el antecedente de las clases dictadas el año anterior –curso del ciclo 1980-1981– con el nombre “Subjetividad y verdad”, en las cuales Foucault había desarrollado los principales resultados de un largo estudio sobre la experiencia de los placeres en la antigüedad; “trip” grecolatino, según su propia expresión, que ocupa las investigaciones emprendidas en los últimos años de su vida.

En su recorrido previo, Foucault había buscado hacer legible la relación entre subjetividad y verdad a partir del dispositivo de la “sexualidad”, y así lo había planteado en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, intitulado *La voluntad de saber* (1976). Tomando como referencia la lectura que Foucault años más tarde formula respecto de su propio recorrido³⁴⁹, Frédéric Gros (2001) subraya el cambio de eje que supone el curso que dicta en 1982 donde, visiblemente, el propósito inicial de su trabajo se había desplazado³⁵⁰: ya no se trataba de realizar una analítica del discurso de sexualidad en los términos políticos implicados en sus dispositivos de poder, ni de una genealogía de sus sistemas de sujeción, sino de producir una lectura capaz de recuperar, en la historia, los modos “ético-estéticos” de las relaciones que, a partir de prácticas muy puntuales, los sujetos entablan como posibilidad de verdad de sí mismos. Tal como analiza Gros (2001, p. 494), “...el sexo, entonces, ya no es únicamente revelador del poder (normalizador, identificador, clasificador, reductor, etc.) sino del sujeto en su relación con la verdad”³⁵¹. Esta suerte de viraje respecto del programa anunciado en 1976 se propone entonces indagar genealógicamente las relaciones entre subjetivación y verdad que los sujetos efectivamente desarrollan alrededor de la problematización de las prácticas

³⁴⁹Cf. “El interés por la verdad”, en Foucault, 1991, p. 231-232.

³⁵⁰Cuando Foucault presenta su proyecto de investigación acerca de la *Histoire de la sexualité*, junto con la aparición del primer volumen, *La volonté de savoir* (1976), anuncia un plan de trabajo que tenía la intención de seguirse de los temas “La chair et le corps”, “La Croisade des enfants”, “La Femme, la mère et l’hystérique”, “Les Pervers” et “Populations et Races”. A pesar de que ninguno de estos libros ha sido redactado, Gros (2001, p. 489) reconoce un hilo temático que será el que nutra los cursos dictados por Foucault en el *Collège de France* entre 1973 y 1976 (cuya publicación no ha sido efectuada todavía).

³⁵¹La traducción es nuestra.

de los placeres de la Antigüedad. El *corpus* que Foucault elige trabajar da lugar a un análisis detenido de los modos en los cuales la relación sujeto/verdad implementada en los regímenes médicos fue produciendo todo tipo de saberes; por ejemplo, saberes que fijaban medidas para la práctica sexual, o saberes que permitían vincular pareja marital a goce legítimo, o también, saberes que definían el proceso por el cual el amor heterosexual se consolidaba como el único espacio de consentimiento recíproco y de una verdad calma del deseo, etc. Estos temas forman parte de las cuestiones que Foucault *ya viene pensando* y conformarán el material de desarrollo específico de los dos últimos tomos de su *Historia de la sexualidad*, *El uso de los placeres* y *El cuidado de sí*, ambos publicados sólo unos meses antes de su muerte. Al remarcar la diferencia entre este análisis y el de la obra de 1976, Gros confirma: “...aun el estilo de escritura se encontrará trastocado” (Gros, 2001, p. 490)³⁵², y estas palabras guardan el eco de la reflexión de Foucault: “... me despojé completamente de ese estilo (el de la escritura extravagante de *Las palabras y las cosas* y del *Raymond Roussel*) en la medida en que tenía en la cabeza hacer la historia del sujeto” (Foucault, [1984a] 2001, p. 1515)³⁵³.

Tenía en la cabeza hacer la historia del sujeto... Si intentamos recorrer con una mirada abarcativa las diversas tematizaciones que ocupan la obra de Foucault, vemos que no ha sido otro el hilo conductor de las problemáticas que le han interesado: el hombre –hablante, trabajador, viviente– que las prácticas epistémicas hacen surgir como figura en el siglo XVIII (*Las palabras y las cosas*) había sido abordado en los

³⁵²La traducción es nuestra.

³⁵³La traducción es nuestra.

modos en los que inscribe en los discursos de las “ciencias humanas” su posibilidad de acceder a la verdad de sí. El sujeto, analizado en relación con las distribuciones y a las prácticas *divisorias* que han dado en identificarlo conformándolo como objeto de conocimiento y de normalización (el loco, el enfermo, el delincuente, el homosexual), a través de prácticas como las de la psiquiatría, la medicina clínica y la penalidad (*Historia de la locura, Nacimiento de la clínica, Vigilar y castigar*). Un sujeto, en fin, que, Foucault en el último período de su vida buscará estudiar ya no desde las relaciones de poder que lo sujetan a su definición moderna, sino en la relacionalidad propia de los dispositivos de la voluntad de saber “...la formación de los procedimientos por medio de los cuales el sujeto es llevado a observarse a sí mismo, a analizarse, a descifrarse, a reconocerse como dominio de saber posible” (Foucault, [1984a] 2001, p. 1452)³⁵⁴.

La propuesta, también, es la de sostener el gesto crítico de una lectura del sujeto que no repose sobre los universales antropológicos que han naturalizado una definición del mismo en tanto tal: sujeto de conocimiento, sujeto de derecho, sujeto consciente, sujeto de la historia, etc. Desdiciendo un proyecto filosófico obsesionado por el encuentro de un sujeto constituyente al que podríamos recurrir para dar cuenta de todo objeto de conocimiento, la apuesta en cambio aquí se adentra en “...descender nuevamente al estudio las prácticas concretas por las cuales el sujeto se constituye en la inmanencia de un dominio de conocimiento” (Foucault, [1984a] 2001, p. 1453)³⁵⁵.

³⁵⁴La traducción es nuestra.

³⁵⁵La traducción es nuestra.

Más acá del orden de las representaciones o de las mentalidades, se trata de indagar concretamente el dominio de las prácticas; esto es, el conjunto de las maneras de “hacer” más o menos regladas, más o menos reflexionadas, más o menos terminadas, a través de las cuales se dibuja, a la vez, en el modo en el que que se constituye lo real para quienes buscan pensarlo y actuarlo, y la manera en la que éstos, correlativamente, se conforman como sujetos capaces de conocerlo, de analizarlo y, eventualmente, de modificarlo. “Se trata de las ‘prácticas’, entendidas a la vez como modo de actuar y de pensar que proporcionan la clave de inteligibilidad para la constitución correlativa del sujeto y del objeto” (Foucault, [1984a] 2001, p. 1454).

La indagación acerca del sujeto llega así a la pregunta por la modalidad que han ido adquiriendo históricamente las prácticas en las que la preocupación por sí mismo se dispone a una cierta relación con la verdad. El sujeto, ahora, ya no aparece objetivado a partir de las técnicas de dominación del poder o de las técnicas discursivas del saber, sino que el sujeto es una producción. Emerge y se produce como sujeto de un trabajo de sí mismo, interrogando su posibilidad mediante un saber inseparable de una multiplicidad de “técnicas de sí”, es decir, de

...procedimientos como sin duda existen en toda civilización que proponga o prescriba a los individuos fijar su identidad, mantenerla o transformarla en función de un cierto número de fines, y ésto, gracias a las relaciones de dominio de sí sobre sí mismos o de conocimiento de sí a través de sí mismos (Foucault [1981] 2001, p. 1032)³⁵⁶.

³⁵⁶La traducción es nuestra.

El gesto de la indagación genealógica del último Foucault trata de dar lugar y tiempo a la escritura discontinua que supondría el trazado de una historia de la subjetividad, entendida como manera en la que el sujeto hace la experiencia de sí mismo en relación a una verdad que *juega consigo mismo*.

Eco presente del trabajo del historiador Philippe Ariès³⁵⁷, Foucault traza el acceso hacia una “historia de las prácticas” que pueda mantener las tensiones de su multiplicidad; esto es, tanto “...de aquellas que tienen la forma de hábitos humildes y obstinados, como de aquellas que pueden crear un arte suntuoso”. La experiencia del trabajo de Ariès le ha enseñado a “...detectar la actitud, la manera de hacer o de ser, de actuar y de sentir que podían estar en la raíz de unas y de otras” (Foucault, [1984a] 2001, p. 1467). Prácticas de hacer, de ser, de actuar y de sentir que conforman la matriz de una “estilística de la existencia”, idea polémica que tomará prestada de Ariès para referir a “...un estudio de las formas por medio de las cuales el hombre se manifiesta, se inventa, se olvida o se niega en su fatalidad de ser viviente y mortal” (Foucault, [1984a] 2001, p. 1467)³⁵⁸.

Contra toda voluntad, entonces, que intente señalar los modos de reconocimiento de un sujeto preexistente, Foucault apunta a recuperar los gestos con los cuales, en diferentes espacios y tiempos, los individuos han podido, y pueden producir, una forma de relación consigo mismos centrada en la problematización de su relación con la verdad.

³⁵⁷Ewald, F. “Le souci de la vérité”, *Le nouvel Observateur*, N° 1.006, 17-23 février 1984, p. 74-75 (Entretien avec Michel Foucault sur la mort de l'historien P. Ariès). En Foucault, 2001b, p. 1465-1468.

³⁵⁸La traducción es nuestra.

Se trata así de atender a los “modos de subjetivación”, esto es, a los modos en los que los sujetos se producen a sí mismos en tanto tales en su relación a las formas y a las maneras con las que objetivan su experiencia, pero también, en relación con los procedimientos y a las técnicas que movilizan a fines de apropiarse –o de reapropiarse– de una relación consigo mismos (Revel, 2002, p. 61). Modos de subjetivación, entonces, que serán leídos no ya para poner en cuestión su pertinencia o su legitimidad sino para relevar, en la dinámica misma de sus prácticas, la calidad de los efectos que producen.

Efectos que hablan del espacio y del tiempo de una creación, de la oportunidad de una resistencia, de la apuesta ética que recupera la figura de un sujeto siempre haciéndose, o mejor, de un “quién” que piensa, siente, actúa y puede decir una reflexión acerca del “cómo” de sus selecciones, de las distribuciones de sus espacios y de sus tiempos de experiencia. Esta producción es capital para la producción de efectos multiplicadores esta perspectiva busca habilitar: es desde esta posición equipada de herramientas, donde, a la vez, el sujeto intentará una *otra* redistribución de sus posiciones –espacios y tiempos– que le permita modificarse a sí mismo en el vínculo con los otros.

Estos modos de subjetivación se irán “equipando” de mecanismos discursivos y no discursivos, material con el cual estos “efectos” de verdad dan en determinar las condiciones de la experiencia subjetiva, o, lo que es lo mismo, de “...las posibilidades de viabilizar las preocupaciones que se plantean como cruciales en la relación consigo mismo” (Britos, 2005, p. 31). Desde esta perspectiva, es preciso comprender que para Foucault “...no cabe pensar la cuestión ética aludiendo a la naturaleza del sujeto como si ésta pudiera constituirse al margen de los dominios de saber y los tipos de normatividad que se consideran

legítimos en una cultura” (Britos, 2005, p. 31): Foucault lee a Epícteto, a Marco Aurelio, a Séneca, a Epicuro, a Posidonius..., consulta referencias ineludibles en los estudios del mundo antiguo, como las de A.J. Festugière, H. Joly, J.-P. Vernant, M. Detienne, E.R. Dodds, P. e I. Hadot, M. Ginate, P. Rabbow, J-M. André, M. Nussbaum, C. Lévy, etc.; su presentación de los temas no persigue nunca un tono doctrinal, tampoco un trabajo de “historiador” de un período del que no es especialista. Hace sí, un trabajo de “genealogista”; es decir, indaga la historia llevado por una interrogación presente³⁵⁹. Como destaca Britos, “...el análisis de las experiencias de los antiguos es la oportunidad de mostrar la contingencia de los modos de problematización de la relación entre sujeto y verdad naturalizados en nuestra propia actualidad discursiva” (Britos, 2005, p. 31).

Desandar la actualidad de la relación de verdad que hemos naturalizado en nuestro presente... Esta tarea de reflexión, lo hemos anticipado, constituye la clave de lo que Foucault llama el trabajo de una *ontología del presente, una ontología de nosotros mismos*³⁶⁰; en ella actualiza la apuesta de un pensamiento crítico que, vimos, ha podido reencontrar en las preguntas kantianas por la *Aufklärung*. Son estas preguntas las que conforman, para Foucault, nada menos que la tarea de la filosofía:

¿Qué es entonces la filosofía hoy -quiero decir, la actividad filosófica- si no es el trabajo del pensamiento sobre sí mismo? Y si no consis-

³⁵⁹Tal como Foucault (2001b, p. 1493) lo expone en otra entrevista, también titulada “Le Souci de la vérité”: “Généalogie veut dire que je mène l’analyse à partir d’une question présente” (Entretien avec F. Ewald, 1984, Magazine littéraire, N°207, mai 1984, pp.18-23; en Foucault, 2001b, p. 1487-1497).

³⁶⁰Cf. “¿Qué es la Ilustración”, en Foucault, 1991, p. 197-207.

te, en lugar de legitimar lo que ya sabemos, en animarnos a saber cómo y hasta dónde sería posible pensar de otra manera?³⁶¹ (Foucault, [1983], 2001, p. 1358).

“Pensar de otra manera”³⁶²; probablemente no sea sino ésta la pretensión y el desafío emprendido por una genealogía de los modos de subjetivación: volver a pensar las posibilidades del presente después de haber tomado suficiente distancia como para preguntar:

...¿Cómo es que el sujeto ha sido establecido, en diferentes momentos y en distintos contextos institucionales, como un objeto de conocimiento posible, deseable o más aún, indispensable? ¿Cómo la experiencia que se puede hacer de sí mismos y el saber que nos forma han sido organizados a través de ciertos esquemas? ¿Cómo es que estos esquemas han sido definidos, valorizados, recomendados, impuestos?³⁶³ (Foucault [1981] 2001, p. 1032).

Para dar cabida a estas interrogaciones, una historia crítica del pensamiento no podría reposar ni en la historia de las adquisiciones ni en la de los ocultamientos de la verdad; intentará desplegar, en cambio, la historia de la “emergencia de los juegos de verdad” (Foucault, [1984a] 2001, p. 1451); esto es, una historia de las “veridicciones”, entendidas como las formas según las cuales se articulan discursos susceptibles de constituir dichos verdaderos o falsos en determinado dominio de las cosas.

³⁶¹La traducción es nuestra.

³⁶²“Penser autrement” (Foucault, [1983], 2001, p. 1358).

³⁶³La traducción es nuestra.

Lo que queremos remarcar aquí es que Foucault sitúa su analítica en un dominio armado de modalidades, de efectos, de maneras, de cualidades de una temporalidad que va permitiendo modular, en ciertas condiciones y por cierto lapso de tiempo, *otras* experiencias posibles.

Esta es la lectura que Foucault expone cuando presenta el trabajo de los dos últimos tomos de la *Historia de la sexualidad -El uso de los placeres y El cuidado de sí-* como un trabajo de historia del pensamiento que, a diferencia de una historia de las ideas o de las mentalidades, intenta responder a las preguntas siguientes: “¿Cómo es que un saber puede constituirse? ¿Cómo es que el pensamiento, en tanto se relaciona con la verdad, tiene también una historia?” (Foucault, [1984a] 2001, p. 1487)³⁶⁴. La historia de la sexualidad, en este sentido, debe ser entendida como parte del mismo gesto de problematización de las relaciones entre sujeto, saber y verdad, o, lo que es lo mismo, del “...estudio de los modos según los cuales el sujeto ha podido insertarse como objeto en los juegos de verdad” (Foucault, [1984a] 2001, p. 1452)³⁶⁵.

Como señalamos antes, el sujeto emerge conformándose específicamente como tal en una articulación determinada con los juegos de verdad. En este sentido, el propósito es atender a la contingencia de las prácticas y de los modos de veridicción que conforman históricamente las posibilidades de pensamiento, teniendo en cuenta que, como lo enuncia en el *Prefacio* de su *Historia de la sexualidad*³⁶⁶,

³⁶⁴La traducción es nuestra. Cf. Foucault, 2001b, p. 1487-1497.

³⁶⁵La traducción es nuestra.

³⁶⁶“Preface to the *History of Sexuality*” in Rabinow, P. (ed.), *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, p. 333-339.

por ‘pensamiento’, entiendo a lo que instaura, en diversas formas posibles, el juego de lo verdadero y de lo falso y que, en consecuencia, constituye al ser humano como sujeto de conocimiento; lo que funda la aceptación o el rechazo de la regla y constituye al ser humano como sujeto social y jurídico; lo que instaura la relación consigo mismo y con los otros, y constituye al ser humano como sujeto ético (Foucault, [1984d] 2001, p. 1398)³⁶⁷.

Pensamiento que sobrepasa el ámbito de las formulaciones teóricas –como las de la filosofía o las de la ciencia– y que en cambio “... puede y debe ser analizado en todas las maneras de decir, de hacer, de construirse en las que el individuo se manifiesta y actúa como sujeto de conocimiento, como sujeto ético o jurídico, como sujeto conciente de sí y de los otros” (Foucault, [1984d] 2001, p. 1399)³⁶⁸. Pensamiento, entonces, que tiene también la forma de una acción, entendiendo por ello no reductiblemente “la” forma “de la” acción, sino, relacionamente, un pensamiento de la acción que se implica en los juegos de lo verdadero y de lo falso, en la aceptación o en el rechazo de la regla, en la tensión entre la relación consigo mismo y con los otros.

Relación consigo mismo, relación con los otros... la articulación de este horizonte de posibilidades adviene como materia de lectura y escritura de un decir verdadero. Al respecto, es importante tener en cuenta que mientras los estudios contemporáneos acerca de la sexualidad analizaban sea el dominio de sus representaciones, sea el de sus reglas represivas, ordenadoras y prohibitivas, Foucault pone en

³⁶⁷La traducción es nuestra.

³⁶⁸La traducción es nuestra.

cambio el eje en un hecho que constata a partir de su trabajo de indagación empírica: a diferencia de otro tipo de prohibiciones, “...las prohibiciones sexuales están siempre ligadas a la obligación de decir la verdad sobre sí” (Foucault, [1982b], 2001, p. 1602)³⁶⁹. El foco de análisis produce el corrimiento que precisa: ya no se trata de indagar simplemente el dispositivo sexualidad como un dispositivo de poder, sino como un dispositivo de los modos con los cuales los sujetos asumen una relación subjetivante con la verdad y esta relación les permite sostener un discurso, legitimar un decir verdadero. Nuevamente es preciso subrayar aquí el intervalo que se produce entre la escritura de *La voluntad de saber* y los últimos volúmenes citados, ya que –analiza Britos– Foucault

...logra un desplazamiento en el debate acerca de la relación entre el sujeto y la verdad: al liberarse de los requisitos de trabajar el lenguaje de esta relación en los términos que le planteaba la hipótesis represiva, se habilita la posibilidad de pensar esta inquietud por fuera del régimen en el que el discurso hermenéutico-crítico le exige ‘decirse’; la relación entre sujeto y verdad ya no hace del orden del discurso su ‘piedra de toque’ (la piedra que permite distinguir lo verdadero de lo falso) y pasa más bien a pensarse en la temporalidad propia de una escritura de sí que se sabe desplegándose en los bordes mismos de toda adecuación a una forma previamente enunciable (Britos, 2005, p. 41).

Historia de los modos de subjetivación, de los modos de “decir”, de una toma de la palabra que también forma parte de los estudios

³⁶⁹La traducción es nuestra.

que ya venían interesando a Foucault. En el curso de 1980 en el Collège de France se había dedicado al análisis minucioso de los textos de Cassien³⁷⁰ respecto de las prácticas monásticas en el cristianismo primitivo, para dar cuenta de los modos del “decir” exigidos por una de las relaciones de mayor “obediencia” que se hayan modelado en el pensamiento de occidente: la obligación de decir la verdad sobre uno mismo, la producción de un discurso de verdad sobre sí que los sujetos deberán esgrimir obligadamente frente al otro (el director de conciencia, el monje, la Iglesia, Dios). Discurso que se modelaba –a lo largo de su indagación– como una de las formas más constrictivas del asentimiento a una voluntad de conducción y guía que asumiera Occidente. En estas clases, Foucault retoma, de algún modo, el tono de la lectura que había marcado los cursos dictados en 1975, también en el Collège de France, donde la temática de la “confesión cristiana” y su producción de “un cuerpo culpable de placer” había sido tratada atendiendo a las prácticas habituales en los siglos XII y XIII. La experiencia de deseo –según su propia expresión– debía pasar por “el filo de la verdad”; para ello, debía someterse continuamente a “un examen de conciencia”, a la mirada evaluadora de un “guía”, a cierto un modo de “gobierno” que le garantizara acceder a la “verdad” de sí:

¿Cómo puede ser que, en la cultura occidental cristiana, el gobierno de los hombres exige de parte de aquellos que son dirigidos, además de actos de obediencia y de sumisión, ‘actos de verdad’ que tienen la particularidad de no sólo requerir del sujeto que diga la verdad, sino que

³⁷⁰Cassien (J.), *Institutions cénobitiques* (trad. J-C. Guy), Paris, Ed. Du Cerf, coll. “Sources chrétiennes”, N°109, 1965. *Conférences* (trad. Dom Pichery), Paris, Ed. du Cerf, coll. “Sources chrétiennes”, t. I, N°42, 1966 ; t. II, N°54, 1967 ; t. III, N°64, 1971.

diga la verdad acerca de sí mismo, de sus errores, de sus deseos, del estado de su alma, etc.? ¿Cómo es que se formó un tipo de gobierno de los hombres donde no simplemente es requerido obedecer, sino manifestar, enunciándolo, aquello que se es? (Foucault, [1980] 2001, p. 944)³⁷¹.

El estudio de Foucault se detiene en las posiciones habilitadas por estas figuras. Mirada interior, introspección infinita, producción ininterrumpida de una enunciación capaz de describir y de examinar los actos cometidos; confesión exhaustiva de la inquietud que atraviesa la relación con un sí mismo que el saber siempre ha pretendido estable y adecuado a su naturaleza sustancial. Estos serán los vectores por medio de los cuales Occidente habría definido una suerte de “destino para el sujeto verdadero”: siempre buscando su verdad más íntima como si se tratara de una forma que guarda una esencia, siempre obligado a obedecer a una exterioridad que lo evalúa.

Al desasosiego de estas investigaciones Foucault contrapone la pregunta por la posibilidad de otros modos de relación consigo mismo, a otras prácticas del decir verdadero. La pretensión de “pensar de otra manera” se viabiliza en el rastreo histórico efectuado por el autor, atento a examinar las figuras que han ido habilitando efectivamente, en distintas cartografías concretas, esta posibilidad. Por ello, desde la actualidad de su presente “tuerce” la mirada, esta vez, hacia la antigüedad tardía, para poner el foco en la producción de sus saberes y de sus prácticas de vida, que, a diferencia de las relaciones de sujeción cristianas, dan lugar a un vínculo algo más móvil y circuns-

³⁷¹La traducción es nuestra.

tanciado, ritmado por relaciones de escucha y de silencio en las que los saberes van siendo producidos; relaciones temporarias maestro-alumno, práctica de tiempos de una vida que apunta a maximizar tanto como sea posible al sujeto en su autonomía.

Ahora bien, como veremos a continuación, la verdad del sujeto no viene aquí legitimada por una relación de sujeción respecto de una autoridad externa. Desde esta perspectiva, como anticipamos, el sujeto verdadero, en cambio, sólo puede producirse como tal en la inquietud sostenida de un trabajo de subjetivación, del trabajo vincular de producción de sí mismo. En este sentido, palabra y silencio tendrán parte en este contexto recuperados por una propuesta distinta; la lectura y la escritura también se articulan en un otro régimen de verdad. En tanto “prácticas de sí” testimonian haber movilizado en la antigüedad relaciones “algo más autónomas”, más singulares con la verdad.

Hay aquí una nueva disposición de la relación saber / poder / sujeto / verdad; una posibilidad de articulación que difiere de la que había constituido el objeto de análisis en la crítica a las formas de sujeción. La indagación de las prácticas de sí en la cultura helenística, le permite a Foucault volver a ligar la cuestión de la constitución del sujeto a la cuestión del “poder” y de la “libertad”, entendidas éstas ahora como condiciones de posibilidad para un trabajo ético-estético subjetivante de otras experiencias posibles.

Tal como Foucault lo recuerda en una entrevista frente a Ewald, poco tiempo antes de partir, bajo el pseudónimo de Maurice Florence:

No se trata evidentemente de interrogar el ‘poder’ en su origen, sus principios o sus límites legítimos, sino de estudiar los procedimientos y técnicas que se utilizan en diferentes contextos institucionales

para actuar sobre el comportamiento de los individuos, sea aisladamente o en grupo; para formar, dirigir, modificar su manera de conducirse, para imponer objetivos a su inacción o inscribirlos en estrategias de conjunto, múltiples por consecuencia, en su forma y en su lugar de ejercicio, diversas, igualmente, en los procedimientos y en las técnicas que ponen en obra: estas relaciones de poder caracterizan la manera con la cual los hombres son ‘gobernados’ los unos por los otros (Foucault, [1984a] 2001, p. 1454)³⁷².

De Pitágoras a Séneca, en Marco Aurelio, en Epítecto, etc., pareciera como si los textos de la antigüedad invitasen, a diferencia de las prácticas constrictivas de la confesión monástica, a la producción de una práctica de sí verdadera, de un gobierno de sí donde lo que se está queriendo jugar es –al decir de Gros (2001)– cierta “liberación” del sujeto. Esta lectura particular, que ha recibido no pocas críticas de parte de los especialistas en el mundo antiguo³⁷³, hará foco en la interpretación del precepto délfico *Gnôthi seautón* –“Conócete a ti mismo”– para remarcar en ella la regla práctica –limitante y productiva– capaz de poner en movimiento un buen número de “técnicas de existencia” –esto es, más acá de toda interpretación de tinte humanista, de prácticas discursivas y no discursivas que se involucran en el labrado de un cuidado de sí en términos de vida–, necesarias para garantizar el proceso subjetivante solicitado por el “cuidado de sí”. En este mundo no hay acceso a la verdad sin la realización de este trabajo. No hay

³⁷²La traducción es nuestra.

³⁷³El problema que ha suscitado por ejemplo la interpretación de la formulación de las “técnicas de existencia” para referir a las prácticas discursivas y no discursivas que se involucran en el labrado de un cuidado de sí en términos de vida.

develamiento de la verdad que no exija un minucioso pasaje de transformación. La condición “libre” del hombre griego es el suelo *necesario* para este esfuerzo ético-estético de transformación de la propia vida. Condición “libre” sobre la cual, únicamente, el “poder” puede ser productivo; esto es, transmutador de los estados de dominación con los que se halla objetivado.

Poder cuya productividad transformadora sólo puede operar en hombres libres. Poder liberador de un trabajo de sí mismos a partir de una apropiación del tiempo en su dimensión subjetivante. Tarea de un gobierno, proyecto de una conducción, es la historia de un uso en la dinámica misma donde la palabra va definiendo sus juegos de verdad, o mejor, de cierta práctica por medio de la cual estos juegos de verdad producirán un determinado “decir” de sí mismos frente a los “otros”. Impronta política que recorre las relaciones conceptuales y la descripción de las prácticas que conforman el proyecto de escritura de sus últimos años (que aspiraba a desembocar en un estudio del decir verdadero en el diván psicoanalítico). Sea frente a los griegos, a las morales más restrictivas de los estoicos y de los epicúreos, o en las prácticas de confesión y de renuncia cristiana, el eje de interrogación de su trabajo pivotará siempre alrededor de la pregunta “¿...a qué precio puedo tener acceso a la verdad?” (Foucault, [1982a] 2001, p. 182)³⁷⁴. Costo de un esfuerzo que no encuentra correlato en una exterioridad sino que depende de los modos de un “acontecer” en los que se subjetiva la potencialidad de la verdad.

Desde el interior mismo de las prácticas de sí, el poder de trabajo ético y estético de una vida libre en los modos en los que cuida de sí

³⁷⁴La traducción es nuestra.

misma le permite a Foucault retomar la apuesta política que, al decir de Gros, lejos de haber quedado abandonada ahora “...‘complica’ el estudio de las gubernamentalidades a través de la exploración del cuidado de sí. En ningún caso, la ética o el sujeto se dan a pensar como lo otro de lo político o del poder” (Gros, 2001, p. 494)³⁷⁵.

La afirmación de Gros no admite dudas: la problematización ética de la relación con la verdad que hace a la posibilidad de constitución subjetiva no es otra, no es exterior, no es ajena a los modos en que el poder se ejerce en el espacio político. Por ello, será decisivo remarcar en la persistencia de las prácticas de sí mismos en determinados espacios, la singularidad que se propone hacer de la propia vida una obra de arte, y, sobre todo, el empeño constante en una recuperación activa de las posibilidades del tiempo.

Ética de una dupla en tensión. Epiméleia heautou-Gnôthi seautón

En los ya citados cursos dictados en el Collège de France en 1981 y 1982 intitulados *La hermenéutica del sujeto*, Michel Foucault se propone estudiar lo que denomina como “un grupo de prácticas” propias del final de la Antigüedad: las *epiméleia heautou*, que traducirá para su análisis como “cuidado de sí”. Estas prácticas conforman, explica Foucault, un compendio de ejercicios –corporales, espirituales– por medio de los cuales el sujeto puede sostener a lo largo del tiempo una “preocupación”, un sentimiento de “inquietud de sí”.

En este sentido, el vocablo *epiméleisthai* –cuya primera aparición corresponde al *Alcibíades* de Platón–, en el contexto del diálogo ya expresa

³⁷⁵La traducción es nuestra.

una cuestión mucho más seria y profunda que la simple actitud de prestar atención. Implica, mejor, una “actividad real” rigiendo en distintos ámbitos y que puede hallarse en diversas situaciones en la literatura de la época. Es una “actitud activa” cuya descripción puede dar legibilidad tanto a las tareas más concretas del individuo –el cuidado de las propias posesiones, de la salud, de los campos, del ganado, de la mujer–, como a las ocupaciones que conciernen al príncipe, rey o gobernante velando sobre la ciudad; tanto al cuidado médico dado a los enfermos como a las tareas rituales de culto a los ancestros y a los dioses.

Inquietud práctica que –en la analítica de Foucault– se articulará con la voluntad de saber expresada en el ya citado precepto délfico *Gnôthi seautón* –“Conócete a ti mismo”–, organizador del horizonte de ideales del mundo clásico griego. Foucault escudriña los matices implicados en este precepto en el curso del 6 de enero de 1982. Registra la procedencia del *Gnôthi seautón* en el culto délfico rendido a Apolo y remarca cómo, en un gesto similar a los modos que advertimos al tratar los juegos de verdad en los que se articulaba el aleteo de *kairós*, esta máxima configuraba, ante todo, un reconocimiento: la condición finita de los hombres frente a la inmortalidad de los dioses. “Conocerse a sí mismo” –tal como analizáramos a partir del análisis de Pierre Aubenque (2002)– suponía en primer lugar, el conocimiento de un “límite” propiamente humano. Sin embargo, lejos de permanecer en la actitud pasiva que podría sugerir esta lectura, este asentimiento exigía la escritura de un correlato práctico, capaz de movilizar todo un conjunto de ejercicios de prudencia, de templanza, de cuidado, de régimen, de conocimiento, etc., para asegurar el cumplimiento de dicha máxima. Con este tono recupera Foucault también esta figura para su producción de lectura: “...el principio délfico no era una máxi-

ma abstracta respecto de la vida; era un consejo técnico, una regla a observar para la consulta del oráculo” (Foucault, [1982b], 2001, p. 1605)³⁷⁶; esto es, un saber práctico de sí mismo que permitía garantizar el buen desenvolvimiento de la vida-con-otros. Vale recordar aquí que estos “ejercicios” eran regulados en dirección al ideal griego de *sophrosyne*, virtud que, como hemos visto, era capital tanto para el recto conocimiento y para el cuidado de un dominio interior, como para la organización del buen desenvolvimiento de la vida-con-otros en la *polis*. “Conócete a ti mismo” se constituye entonces como una de las grandes reglas de conducta de la vida social e individual y uno de los fundamentos –al decir de Foucault ([1982a] 2001)– del “arte de vivir”. Las prácticas compiladas por las *epiméleia heautou* se arman así con los modos de una actitud, producida tanto hacia sí mismos como hacia los otros y el mundo.

En este sentido, es interesante tener en cuenta la advertencia remarcada por Foucault en una conferencia dictada en 1982 en la Universidad de Vermont, intitulada “Technologies of the self”: el modo en el cual el precepto délfico ha sido retenido por la tradición filosófica difiere del sentido que éste mantenía en la Antigua Grecia al formar parte de la estructuración de los principios morales. En efecto, *Gnôthi seautón* (“Conócete a ti mismo”), ha sido interpretado una y mil veces como una máxima “de conocimiento” y sobre esta base ha sido malinterpretado otras tantas veces como precepto humanista de libertad, desdeñando siempre el énfasis práctico, concreto, temporal, que su estatuto de “regla práctica” acarrea.

³⁷⁶La traducción es nuestra.

“Conócete a ti mismo” implica necesariamente para Foucault la *puesta en práctica* de un “cuidarse a sí mismo”. El reinado del precepto de “conocerse” por sobre el de un “cuidado” no es entonces sino el resultado vivo de la larga y opaca historia de las prácticas que han invertido la jerarquía de estos términos privilegiando los juegos de saber y verdad que garantizaban la continuidad de determinados discursos³⁷⁷. Empero, a pesar de toda determinación excluyente, la preocupación por la vida –y por lo tanto el terreno de un trabajo de la ética y de la libertad– no ha dejado de manifestarse como una necesidad reflexiva del pensamiento y como motivo de las prácticas concretas a través de las cuales los sujetos van conformando la peculiaridad de su experiencia. Esta es la tensión “ética” que preocupa a Foucault y que mantiene como actitud crítica para un trabajo historiográfico de los antiguos:

La ética como práctica reflexiva de la libertad ha girado en torno a este imperativo fundamental: ‘ocúpate de ti mismo’ (...) Ciertamente, uno no puede ocuparse de sí mismo sin conocerse. El cuidado de sí es sin duda el conocimiento de sí –es el lado socrático-platónico–, pero es también el conocimiento de un cierto número

³⁷⁷En la conferencia citada (1982), Foucault analiza este desplazamiento en relación a la hipótesis con la cual el “Conócete a ti mismo” será parte de un ideal de renuncia en la moral cristiana, y dice: “... ‘Connais-toi toi-même’ a éclipse ‘prends soin de toi-même’, parce que notre morale, une morale de l’ascétisme, n’a cessé de dire que le soi était l’instance que l’on pouvait rejeter. La seconde raison est que, dans la philosophie théorique qui va de Descartes à Husserl, la connaissance de soi (le sujet pensant) a pris une importance de plus en plus grande en tant que premier jalon de la théorie du savoir. Pour résumer : il y a eu inversion dans la hiérarchie des deux principes de l’Antiquité, ‘prends soin de toi’ et ‘connais-toi toi-même’. Dans la culture gréco-romaine, la connaissance de soi est apparue comme la conséquence du souci de soi. Dans le monde moderne, la connaissance de soi constitue le principe fondamental” (Foucault, [1982] 2001, p. 1608).

de reglas de conducta o de principios que son a la vez verdades y prescripciones. Ocuparse de sí es equiparse de estas verdades: es ahí donde la ética está ligada al juego de la verdad³⁷⁸.

“Equiparse de verdades”, éste es el gesto –de una ética en libertad– que Foucault quiere recuperar en las experiencias de relación entre los saberes y la vida. Tal como anticipamos, el vínculo con la verdad no viene determinado desde una exterioridad o *a priori* que pueda desprenderse abstrayéndose de una preocupación ética. Es una práctica, un esfuerzo, una relación constante consigo mismo la que va produciendo esta subjetivación. Aquí es donde interesa a Foucault retomar el cruce ético-estético entre el precepto “Conócete a ti mismo” y las prácticas que componen las *epiméleia heautou* en tanto “ocupaciones de sí mismo”: es la designación de un trabajo haciéndose y a hacer *todavía*, de espacios a transitar, de un tiempo que apropiar.

Más allá de una legibilidad que binarice una relación reposada con la verdad en términos de bien y/o de mal, el material que interroga Foucault pertenece a las escenas del devenir de una forma siempre singular, siempre dirigida hacia el dominio activo de los comparativos, hacia una cada vez “mejor” estilización de la existencia. Es por ello que hablar del “equipamiento de las verdades”, de esta tarea de concentración, de construcción, de modelado, de creación de uno mismo, señala un plano de problematización que ya no podrá ser abordado desde la óptica que validan los procesos de un sujeto cognoscente, sino, propone Foucault

³⁷⁸Foucault, M. “L’étique du souci de soi comme pratique de la liberté” (entretien avec H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gómez-Müller, 20 janvier 1984) *Concordia. Revista internacional de filosofía*, N°6, juillet-décembre 1984, pp.96-116; en Foucault, 2001b, p. 1532. (La traducción es nuestra. Empleamos alternativamente los verbos ocuparse / cuidar para expresar el significado del verbo francés “se soucier”).

([1984a] 2001), desde las “tecnologías del yo” con las que los sujetos ponen en marcha su *esfuerzo de conocer*. Es preciso persistir en el arte de un equipamiento verdadero, ya que, tal como hemos visto, en el mundo griego, “el cuidado es cuidado de la actividad, y no cuidado del alma en tanto que sustancia” (Foucault, [1982b] 2001, p. 1610)³⁷⁹.

Foucault insiste en recuperar estas tecnologías del yo entendiendo que se conforman a partir de la serie de prácticas que

permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad (Foucault, 1990, p. 48).

Como explicita el análisis de María del Pilar Britos (2005) respecto del alcance de la idea de “tecnologías del yo” en el planteo ético de Foucault, no se trata de revelar el encuentro que se haría legible mediante una “hermenéutica del sujeto” sino de una tarea de lectura y de escritura de sí mismos que no busca “...desentrañar faltas y motivos a nivel de responsabilidades y sentimientos profundos; lo que se busca no es revelar algo que pudiera estar oculto sino simplemente examinar lo acontecido a nivel del comportamiento para pulir sus formas, sus procedimientos” (Britos, 2005, p. 34). El “yo” deviene objeto de examen en tanto es al mismo tiempo sujeto de un movimiento reflexivo y transformador de sí mismo. Comienzo y finalidad de un trabajo de sí que solicita el cotejo con-los-otros para una revisión constante de las direccionalidades emprendidas en su conducta. El examen de lo

³⁷⁹La traducción es nuestra.

acontecido es entonces el proceso sostenido *a lo largo de una temporalidad*, proceso en el cual, al decir de Foucault, el “yo”

...no es el punto de partida en el proceso de desciframiento sino el punto donde las reglas de conducta se reagrupan en la memoria. El sujeto constituye la intersección entre los actos que han de ser regulados y las reglas sobre lo que ha de hacerse (Foucault, 1990, p. 72).

Esta actividad se reagrupa en una memoria de lo acontecido para dar cuenta, al mismo tiempo que ratificar, una actitud sostenida en el tiempo de toda una vida; ya que, visiblemente, “...lo que rige la práctica del cuidado de sí pertenece más bien al orden de la persistencia” (Britos, 2005, p. 35). Persistencia que, en la perspectiva temporal del mundo griego, vimos, no tiene otra finalidad que esa reunión de la memoria en su “Elogio”, ni miedo mayor que el de caer en el profundo exilio del “Olvido”. Tal como resume Foucault, es el ejercicio constante de “la voluntad de tener una bella vida y dejar a los otros el recuerdo de una bella existencia” (Foucault [1984e] 2001, p. 1429). Voluntad y resistencia de un cuidado que se sostiene *en el tiempo* de una memoria porque es el único modo de contrarrestar una existencia sin salvación, finita. Palabra, entonces, que se dice, que juega un vínculo de vida con la verdad porque tiene que ratificarse una y otra vez como fuerza de reescritura de su memoria.

El objetivo de esta persistencia subjetivante que Foucault lee en los clásicos no es más que, “Hacer de la vida el objeto de una *techné*, hacer de ella, por consiguiente, una obra -obra que sea (como debe serlo todo lo que produce una buena *techné*, una *techné* racional...) bella y buena” (Foucault, 2002, p. 402)³⁸⁰.

³⁸⁰Recordemos, “*techné*”, esto es, la articulación entre algo de técnica y algo de arte en una producción determinada.

En este sentido, la dinámica de la escritura ofrece un espacio privilegiado para las prácticas de sí: permite volver sobre los detalles de la experiencia vivida, hacer memoria de lo que se ha pretendido lograr e interrogar el valor y la pertinencia de las acciones realizadas. En los estudios que componen los cursos de la *Hermenéutica del sujeto*, Foucault releva entre los estoicos la práctica de un examen de sí mismos cuya tarea consistía en “tomar notas sobre sí mismo que debían ser releídas, escribir tratados o cartas a los amigos para ayudarles y llevar cuadernos con el fin de reactivar para sí mismo las verdades que uno necesitaba. Las cartas de Séneca son un ejemplo de ese ejercicio de sí” (Foucault, 1990, p. 62). Si seguimos la lectura foucaultiana, lejos de un esfuerzo interpretativo de sí mismos³⁸¹ de lo que trata mejor esta práctica de notación es de un “leer reescribiéndose”³⁸². Se trata de valorar la actividad y el gesto de una apropiación estética, o mejor, el “...despliegue de una relación que es en su propia escritura tiempo de cultivo de las fuerzas que la conforman” (Britos, 2005, p. 35). Vida que quiere ser vivida como una obra de arte, recordada en el “elogio” de

³⁸¹Como analiza Britos, “...Una vez más, la problematización ética requiere el despliegue discursivo de la relación consigo mismo; pero en este caso no hay ficción normalizadora. Lo que ordena la experiencia no es un parámetro al que se puede recurrir a propósito de cada interrogante particular. Tampoco se cuenta con una forma identitaria hacia la cual aproximarse salvo la que se va dibujando y metamorfoseando a través de la escritura de sí. Y si bien se trata de una reflexión, de una relación especular consigo mismo, no hay un desdoblamiento entre un yo que cuestiona y un yo objetivado. Aun cuando, en algunas experiencias, se prevé que este saber de sí pudiera estar teñido de autoengaño (Foucault hace referencia a los *Moralía* de Plutarco) la preocupación no es analizar lúcidamente lo que tiende a ocultarse sino mantener la firmeza de ánimo para lograr una completa posesión de uno mismo” (Britos, 2005, p. 35).

³⁸²Expresión utilizada por Ángel Gabilondo en “Ocupate de ti mismo”, *Rev. Archipiélago* 25, 1995, p. 106.

haber mantenido el gesto activo de su inventiva. Vida verdadera que se vuelve objetivable gracias al “decir verdadero” que la recompone como memoria.

Una kaironomia de la propia vida

El cuidado de uno mismo, entonces, implica un proceso de disciplinarización sin otro *topos* más que la propia existencia. Este trabajo tiene como centro el poder y el autogobierno de sí, y esta tarea representa su propio *telos*.

El *tempo* de esta práctica de subjetivación es autotélico al igual que los movimientos de *kairós*. Es forma temperada de una regla que no es otra sino la que hace efecto cuando el “cuidado de sí” garantiza que la propia vida pueda ser vivida como obra de arte. La temporalidad de esta “pedagogía de sí mismo” es la de un tempo regulado, es la de una “kaironomía” de reglas de conducta que “ordena” un horizonte de prácticas posibles. Ya lo veremos más adelante, no se trata del tempo de un *kairós* que hace irrupción en una escena dada para incidir en la conducta del otro, objetando, interpelando. Aquí la interpelación juega su desafío en el vínculo con uno mismo: el “cuidado de sí” implica una transfiguración de sí mismo repudiando que dicho movimiento pueda ser resuelto en algún sustrato que pretenda cualquier adecuación de lo idéntico. Justamente, el conjunto de ocupaciones propio de las *epiméleia heautou* apunta a experimentar este recorrido como producción de verdad sobre uno mismo.

Visto que no se trata de un movimiento dialéctico sino que el horizonte de la *epiméleia* es siempre autotélico, este tiempo del trabajo del sí no salvará al alma de lo incierto. El verbo griego *therapeuo* refuerza el gesto implicado en la noción de *epiméleia*, y, haciendo eco de la no-

ción ya trabajada de *pharmakon* respecto de los movimientos inciertos de *kairós*, acentúa el énfasis puesto en el cuidado, en la atención, en la curación. Si el *pharmakon* dejaba al hombre librado a la vacilación de un estado de enfermedad que podía encontrar o no su cura, *therapeuo* insiste en el movimiento de un conocimiento de sí a la manera de un re-conocimiento de aquello que, como sujeto vivo, el hombre debe honrar. El cuidado de ese re-conocimiento, entonces, se pliega reuniendo lo trabajado en el recorrido de la propia vida, no hay otra honra que no sea la de la vida misma. Es “Honrar la propia existencia como modo de consolidarse en el propio honor y, por ende, en el ejercicio de la autoridad sobre uno mismo” (Colombani, 2008, p. 202).

Therapeuo cura, restaurando el vínculo entre cuerpo y alma por medio de su atención y cuidado. Esta restitución de la armonía hace del gobierno de sí un espacio de resguardo. Esta vigilia de sí –insiste Colombani– implica una configuración temporal específica. Es el *kairós* que con su *kaironomia* es plausible de espacializar al tiempo como *continuum* armónico. Es el tiempo como estado de atención sostenido a lo largo de toda una vida; es determinada práctica de estilo, la estética de una minuciosa *prudencia*.

En la Antigua Grecia, la ascética disciplinar contenida en las *technai tou biou* configuraba, de alguna manera, un resguardo para la ambigüedad propia del alma. Si, en este contexto, el alma representa un *topos* plausible de *hybris*, de desmesura, es preciso garantizar un suelo ético-político que no se vea amenazado por el basculamiento agónico propio de sus indecisiones. Tal como vimos, en la figuración griega, la *polis* precisa esta medida ético-política, por lo tanto, la estética de sí se vuelve pieza clave para esta garantía. En palabras de Colombani, “...la medida es una conquista, un telos que corona una nueva utopía histó-

rica: el hombre amo de sí para devenir amo de los otros” (Colombani, 2008, p. 174).

Ya pondremos en consideración, más adelante, la relación entre la medida de sí como clave para un gobierno de los otros. Lo que nos interesa resaltar en este punto es cómo, de la misma manera que en el estudio foucaultiano acerca del uso de los placeres, aquí se trata también de una práctica que “pide reflexión y prudencia”. No se mueve solamente en el ámbito binarizado de una polarización entre lo permitido y lo prohibido, sino que su juego bascula entre las formulaciones cuantitativas y cualitativas de su ejercicio. Así, la economía de esta estética será siempre una “...cuestión de *kairós*. La palabra no sólo alude al momento oportuno, a la ocasión y coyunturas favorables, sino que además significa medida conveniente. Tiempo y *sophrosyne* enlazan sus espacios” (Colombani, 2008, p. 185)

Es interesante la relación que recupera Colombani entre *kairós* y *sophrosyne*, en tanto en este marco nos acerca a la idea de “límite”; según sus propias palabras: “...se trata de reconocer el límite que territorializa al hombre al lugar de la temperancia o de la intemperancia” (Colombani, 2008, p. 211). Este conocimiento, el del borde, es el que permite sortear la bisagra de lo ambiguo e imprimir un sentido que pueda ser, en alguna medida, *reconocible como propio recorrido*.

Ser libre, entonces, soberano, dueño de sí, implicará *saber gobernarse* y sostener la medida sin polarizarla. Hay una racionalidad que se yergue aquí como capaz de temperar la agonía de la *hybris*, aún si, veremos, nunca podrá impedir su riesgo. He aquí el centro de la misma imposibilidad racional, de la misma imposibilidad que pretende aprehender el tiempo en una medida. En esta tarea imposible, entonces, encontramos la función de las *epiméleia*.

La figura de *kairós* emerge una vez más ratificando su acepción doble: es parte de una regla a la vez que dispositivo estratégico de ruptura. La tarea de conducción, la continuidad que precisa una guía de las almas, no podría realizarse sin temple ni podría desconocer que su accionar será labrado *sólo y únicamente* (y esto nunca es una tarea apacible) por provecho de la oportunidad.

En este suelo incierto, los estudios acerca del ánimo y de los humores en el mundo clásico ilustran las figuras que guían nuestra argumentación. El cuidado de sí es una tarea que no puede prescindir de la búsqueda del equilibrio del *animus*, y es la tarea propia de una *kaironomia* que enfatiza en este contexto su facultad de dar con la medida de una armonía posible. La *tranquilitas* es la meta de esta tarea que encuentra en la estabilidad mesurada, la templanza del sí mismo.

Discurso y verdad en la Antigua Grecia (2004), Foucault estudia algunos textos estoicos que le permiten dar cuenta de esta regulación. Leyendo a Séneca, introduce la problemática del balance(o) del ánimo presente siempre en la tarea del cuidado de sí. Este basculamiento, recuerda, no implica quehacer menos arduo que el de discernir, una y otra vez, “... ¿cuáles son las cosas importantes para mí y cuáles las que me resultan indiferentes?” (Foucault, 2004, p. 201). El momento de esas preguntas encuentra en el relato al viejo Sereno supeditado a los movimientos de *kairós*, que en este contexto ratifica el momento de su “oportunidad” haciendo uso de la analogía médica que lo acerca a la idea de *pharmakon* o a la deriva propia de una navegación sin ruta certera. Traer la figuración del *pharmakon* como la del navegante no tienen más objetivo aquí que el de potenciar la experiencia subjetiva implicada por el *kairós*. La decisión de “su momento”, de su oportunidad, dependerá del trabajo del *Gnôthi seautón* (“Conócete a ti mismo”)

que, tal como hemos visto, no es sino el resultado de una vida vivida produciendo la propia “kaironomia” de sus *tempos*. Las metáforas legadas por los estoicos muestran que sólo por medio del autoexamen el navegante vendrá a alcanzar tierra firme; la *tranquilitas y firmitas* que supone este arribo serán el resultado del autogobierno de sí, o, de lo que deviene lo mismo en este contexto, de una exploración de las posibilidades (e imposibilidades) de estabilidad del ánimo.

La *kaironomia* de humores y de ánimos compone las mezclas del trabajo de aprovechamiento condensada en la figura del *Gnôthi seautón*. Este precepto pone en evidencia los esfuerzos de una tarea que no viene dada, ya que “...lo que está en juego no es la revelación de un secreto que debe extraerse de las profundidades del alma. Lo que está en juego es la relación de sí mismo con la verdad o con algunos principios racionales”. (Foucault, 2004, p. 207). Esta frase sin duda contiene la belleza de afirmar que “la verdad” no se extraerá de ningún otro sustrato que no sea el de una práctica, el de una economía kaironómica de ejercicios de autogobierno, el de una pretendida ascética del equilibrio. Entonces, la relación con la verdad en Foucault y también en los estoicos, de ninguna manera puede ser sólo teórica. Lo verdadero se sostiene *solamente* a través de una experiencia de sí que ha ido armándose de ciertos principios racionales que se sustentan en afirmaciones más o menos generales sobre el mundo, la vida humana, la necesidad, la felicidad, la libertad.

Merece remarcarse finalmente que, en el contexto de la antigüedad clásica, el reconocimiento de los principios racionales capaces de guiar la afirmación de cierta verdad requiere articular a *kairós* con otra figura temporal: será la “memoria” la que, en el trabajo del *Gnôthi seautón*, movilice técnicas capaces de reactivar los principios raciona-

les que se volverán efectivos sobre la propia vida. Reafirmando cierto gesto platónico, en el recorrido de la ascética estoica es preciso reconocer que la memoria habilita una verdad de sí cuando incita a conocer (y a reconocerse) en otras temporalidades, en esas mezclas de oportunidades aprovechadas y desaprovechadas, en ese andar propio discontinuo de lo que podríamos animarnos a nombrar como *la kaironomía de la propia vida*.

Sócrates y el aguijón de la inquietud filosófica

Hasta aquí quisimos subrayar el carácter activo del vínculo de ocupación y de cuidado que constituye la relación consigo mismo como problematización ética de la verdad, destacando los modos en los cuales se van escribiendo –cada vez– los tiempos de la memoria y los tiempos de la oportunidad.

El “sí mismo”³⁸³, retomado así en el tiempo de su inventiva y en la memoria de su recorrido, ya no se presenta como la imagen con la cual el espejo filosófico tradicionalmente ha gustado contemplarse. Ya no se trata de ahondar el sí mismo como movimiento circular *auto to auto*; esto es, a la vez, como *auto* (“lo mismo”) e identidad del largo rodeo a través de la cual, aún habiéndose extraviado, lo mismo puede reencontrarse. Este es el núcleo del desplazamiento que la interpretación foucaultiana del *Gnôthi seautón* produce respecto de los modos en los cuales este mandato se ha instalado en el pensamiento filosófico. Tal como lo expresa la figura de Sócrates en los diálogos de Platón o en los textos recordados por Jenofonte, “Conócete a ti mismo” era en la

³⁸³Platón, *Alcibíades*, 129 b.

antigüedad, ante todo, un consejo filosófico teórico-práctico, el legado pedagógico de un maestro interpelando a los jóvenes a ocuparse de sí mismos. Esta tarea, recordemos, exige un compromiso de vida; tal así había sido asignada a Sócrates por misión divina, por lo que no podría abandonarla nunca, aun al precio de su propia muerte. Para Foucault, Sócrates “...es, en efecto, el hombre que se ocupa del cuidado de los otros: es la posición particular del filósofo” (Foucault [1984b] 2001, p. 1534)³⁸⁴. No es sino con este tono con el cual Platón lo recuerda en su *Apología*³⁸⁵, retomado por la lectura de Foucault: “...Sócrates se presenta como aquel que esencialmente, fundamentalmente, originariamente tiene por función, oficio y puesto, incitar a los otros a ocuparse de sí mismos, a cuidar de sí mismos y a no abandonarse” (Foucault, [1982a], 2001, p. 7)³⁸⁶. Posición de un maestro, rol del filósofo, su insistente indicación apunta a la tarea de una pedagogía del alma, al trabajo de una educación que, para Platón, como hemos visto, todavía debe perfeccionarse, ya que la vida-con-otros lejos está aún de garantizar y de hacer efectivos los propios ideales de justicia que proclama.

Dada la distancia insondable entre las Ideas y las circunstancias, es preciso “despertar” a los individuos –no olvidemos que los ojos son la puerta del alma–, arrojándoles algo de luz, molestando, inquietando. No azarosamente Platón utiliza la metáfora del “tábano” que pica, ya que con su vuelo, el insecto, insignificante pero poderoso introduce en el

³⁸⁴La traducción es nuestra.

³⁸⁵En los cursos dictados en el Collège de France en 1981 y 1982, con el nombre “L’Hermeneutique su sujet”, Foucault trabaja especialmente los pasajes 29d y 36b de la *Apología de Sócrates* de Platón.

³⁸⁶La traducción es nuestra.

cuerpo del hombre el agujón que lo incita a correr, a agitarse. La apuesta subjetivante de Foucault no puede sino retomar esta metáfora:

El cuidado de sí es una suerte de agujón que debe ser incrustado ahí, en la carne de los hombres, que debe pegarse a su existencia y que es un principio de agitación, un principio de movimiento, un principio de inquietud permanente a lo largo de la existencia (Foucault, [1982a] 2001, p. 9)³⁸⁷.

A lo largo de toda su vida, noche y día, los hombres deben entonces “ocuparse” de su propia alma, hacer caso de tal inquietud. Ocuparse, *therapeuien*, palabra que se utiliza en diversos ámbitos de la literatura de la época: tanto para referir a los cuidados médicos, o a los servicios que un servidor debe a su maestro, como a los cultos rituales ofrecidos asiduamente a una divinidad. *Therapeuien* es el ejercicio regular que procura el constante reajuste requerido por un equilibrio difícil: componer juntos cuerpo y alma. La búsqueda de esta armonía, la “justa medida”, *vimos*, es la tarea más ardua del dominio de sí. El mito platónico lo expresaba claramente: al igual que un carro llevado por caballos, nuestra alma galopa con las tensiones que le son imposibles de evitar aunque sí posibles de dominar, eso, siempre y cuando emprenda el largo y difícil rodeo interrogativo de aprendizaje de sus verdades.

Este dominio de sí mismo que está “más acá” de todo estado de dominación es la práctica ética del poder y de la libertad que, veremos, interesa a Foucault. En este contexto, tal como lo hemos desarrollado en la perspectiva de Platón, la figura del maestro, del diálogo y de la práctica del examen de sí mismo, resultan fundamentales para des-

³⁸⁷La traducción es nuestra.

plegar un lenguaje que permita subjetivar las formas que se reconocen buenas, bellas, verdaderas. Inquietud, aguijón que se inscribe una y otra vez como imperativo de un “retorno de la mirada sobre sí mismo”, se trata de un ejercicio de concentración, de escucha, que permita conocerse en el largo rodeo discontinuo de dominio de sí mismo.

Sólo este tiempo de mirada vuelta sobre sí mismo, sólo este reencontro dialéctico del acto de pensar, podrán hacer de la vida la obra de arte singular que Foucault está intentando recuperar a partir de la atención “subjetivante” de su lectura. Para hacer de la vida una obra de arte se necesita, primero, apartar la mirada de las cosas del mundo, ocuparse intensamente del cultivo de sí, y luego, “transformar el discurso verdadero, la verdad, en *ethos*” (Foucault, [1982a] 2001, p. 394). La legitimidad de tarea política depende de este cuidado: sólo la actividad de conocimiento y de dominio de sí permitirán el buen desenvolvimiento de la vida-con-otros.

El descuido político de Alcibíades

No casualmente es en el *Alcibíades* (127d) de Platón –diálogo al que Foucault reconocerá una importancia arquitectural para las morales filosóficas subsiguientes³⁸⁸– donde, como anticipamos, el autor registra la primera aparición de la frase *epiméleia heautou*, remarcando –al decir de Foucault ([1982b] 2001)– un “estado político y erótico activo”.

³⁸⁸Diálogo platónico que, en la lectura genealógica de Foucault, será relevado también en la importancia capital que revestirá para los neoplatónicos del siglo III y IV, en donde, para su propósito pedagógico, el *Alcibíades* comportaba una importancia arquitectural, era el diálogo que debía leerse primero, el que primero debía estudiarse, el *arkhe* de la teoría platónica.

Ocuparse de uno mismo es, más que una simple actitud, la práctica regular de un cuidado.

Sin embargo –señala Foucault–, en el *Alcíades* de Platón el uso de *epiméleia heautou* de la mano del precepto del “cuidado de sí” “...está directamente ligado a la idea de una pedagogía defectuosa –una pedagogía que concierne la ambición política y un momento particular de la vida” (Foucault, [1982b] 2001, p. 1610)³⁸⁹. Pedagogía insuficiente que, tal como lo hemos visto, recorre la preocupación de un Platón “testigo” de los fracasos de la organización sociopolítica de la *polis* de su tiempo: todavía es preciso trabajar –al igual que un timonel con su barco– en la buena direccionalidad de las almas, transmitiendo a los jóvenes los modos de aprender –de dialogar, de escuchar y de interiorizar– a pensar lo más “justo” para repercutir, en consecuencia, sobre el bien de la ciudad. Frente al diagrama de esta tarea de adquisiciones incompletas, Foucault no puede evitar preguntar:

...¿Cuál es entonces esta acción del otro que es necesaria para la constitución del sujeto por sí mismo? ¿Cómo esta acción del otro viene a inscribirse como elemento indispensable en el cuidado de sí? ¿Qué es, si uds. quieren, esta mano tendida, esta ‘educación’ que no es una educación, que es otra cosa o alguna cosa todavía más que la educación? (Foucault, [1982a] 2001, p. 130)³⁹⁰.

Tal como hemos visto en el desarrollo del pensamiento platónico, se trata de una misión de “guía”, de conducción del alma, a la cual sólo el filósofo puede dar pista de los mojones que compo-

³⁸⁹La traducción es nuestra.

³⁹⁰La traducción es nuestra.

nen su camino, *ya que es quien conoce el movimiento del alma cuando piensa*. Sócrates es la prueba viviente de esta experiencia por los dioses solicitada a los hombres. Es quien, filósofo, *sabe* y puede *decir* cómo es preciso conducirse, guiarse, dominarse, “gobernarse” a sí mismos y aspirar, en consecuencia, oportunamente, al gobierno de los otros. Lugar de composición de un “pensamiento” que implicará de ahora en más el esfuerzo de formular el compendio de sus “conocimientos”, a la vez que la producción de sus criterios de validez. Punto de escisión determinante de una toma de la palabra que se separa para siempre de la retórica practicada por los sofistas; recordemos, si la retórica sofística componía un inventario de los modos con los cuales el discurso podía incidir en las situaciones de los otros, la filosofía, en cambio, edificará su saber proclamando una relación de compromiso más profunda –menos situacional y más interiorizada– visto que aloja en el “alma” toda su capacidad de Verdad. Es en este contexto que se solicita a la filosofía la provisión de un “equipamiento de verdades”, esto es, utilizando la expresión del “...conjunto de principios y de prácticas que podemos tener a nuestra disposición, o poner a disposición de los otros, para tomar, como es debido, cuidado de sí mismos o cuidado de los otros” (Foucault, [1982a] 2001, p. 131).

Político por excelencia, sabio conductor de las almas y del Bien en la ciudad,

el filósofo se presenta, entonces, ruidosamente, como el único capaz de gobernar a los hombres, de gobernar aquellos que gobiernan a los hombres y constituir así una práctica general de gobierno para todos los grados posibles: gobierno de sí, gobierno de los otros. Es quien gobierna aquellos que quieren gobernarse a sí mis-

mos, es quien gobierna aquellos que quieren gobernar a los otros (Foucault, [1982a] 2001, p. 131)³⁹¹.

Reafirmando esta figura, Foucault se inmiscuye en el *Alcibíades* para indagar las condiciones y las razones que hacen que, en el diálogo, Sócrates introduzca frente a Alcibíades la idea de “cuidado de sí”. La “oportunidad” de esta reflexión subjetivante no es azarosa, ocurrirá justo cuando éste, hombre maduro ya cansado de deberse sólo a su gracia, a su riqueza y a la mirada admiradora de su gran belleza ahora desfalleciente, se propone ganar la atención de los otros y gobernar la ciudad:

Quiere dirigirse al pueblo y ser todo poderoso en la ciudad. No está satisfecho con su estatuto tradicional, con los privilegios que le confieren su nacimiento o su herencia. El quiere adquirir un poder personal y ejercerlo sobre los otros, tanto al interior como al exterior de la ciudad (Foucault, [1982b] 2001, p. 1609)³⁹².

En el acontecer de este “momento justo” –momento de “intersección” y de “transformación”, dirá Foucault–, Sócrates –sabio, pero viejo y feo– intervendrá *diciendo* algo que hasta el momento había callado, declarará su amor por el bello y siempre por todos deseado Alcibíades, y enseguida planteará la necesidad de un desplazamiento relacional: Alcibíades ha de reflexionar acerca de la transformación que se debe a sí mismo para emprender la tarea de gobernar a los otros. “Alcibíades ya no puede ser el amado: debe devenir amante. Debe tener una participación activa en el juego de la política y en el

³⁹¹La traducción es nuestra.

³⁹²La traducción es nuestra.

juego del amor” (Foucault, [1982b] 2001, p. 1609)³⁹³. Foucault remarca el desplazamiento requerido por la práctica subjetivante: El pasaje de “sujeto amado” a “sujeto amante” es necesario tanto para ocuparse de sí mismo como para ocuparse de los otros. Discurso erótico y discurso político se entrelazan para operar la transición ética necesaria: el bello Alcibíades había siempre sido deseado por un sinnúmero de admiradores a los que había rechazado sin otro pretexto que el de evitar sentirse dominado; ahora, ya adulto maduro, sus pretendientes escasean y, frente a la tarea de gobernar a los otros se plantea la interrogación de si se encuentra *verdaderamente* preparado para ello. Por su parte, Sócrates, logrará someter al ambicioso y bello Alcibíades, pero de una “manera diferente”: ya no se tratará de la sumisión que comporta una relación de amor físico sino de la sumisión propia de una relación de amor espiritual. Alcibíades se dejará conducir por Sócrates, su vivencia física del amor de ningún modo puede compararse al amor que el filósofo es capaz de reunir como unidad del mundo en su alma. “Amor al saber” y “ambición política” se articulan como una posibilidad efectiva en la práctica requerida por el *ocuparse de sí mismo*. Alcibíades, que en el diálogo aparece tan ignorante como un esclavo (esto es, un hombre que no es libre, y allí nos topamos, como veremos, con el límite de la posibilidad ético-estética de un trabajo de sí en el andamiaje foucaultiano), exhibe una ambición que no será realizable en tanto no cuente con una educación capaz de sostenerla en la práctica concreta de conducir a los otros. Platón reconoce en esta situación la crisis del estatuto mismo de la *paideia* griega, proyecto pedagógico que aparece cada vez más frágilmente equipado frente a la

³⁹³La traducción es nuestra.

sólida educación de sus rivales, los persas³⁹⁴. Crisis respecto de la cual la filosofía puede brindar algunas pistas de salida: sin esta pedagogía Alcibíades no aprenderá a cuidar de sí mismo y menos aún podrá cuidar de los otros. La crisis se presenta entonces como tiempo propicio para un diálogo, para una palabra, para una escucha. Recordemos, la vinculación con el “sí mismo” ocurre a través de una dialéctica, en la que el pensamiento recorre el *largo rodeo* que le permite acceder a la interioridad de las Formas que lo aguardan en el alma.

Si, tal como hemos visto, en Platón el alma es el lugar y el tiempo de un reencuentro con lo divino, una suerte de espejo en el que puede interiorizarse la práctica de un saber ya sabido que recordamos, entonces “...el esfuerzo que consiente el alma para conocerse es el principio sobre el cual el acto político justo puede fundarse, y Alcibíades será un buen político en la medida en la que contemple su alma en el elemento divino” (Foucault [1982b], 2001, p. 1611)³⁹⁵. Este esfuerzo de trabajo de conocimiento del alma será el único que le permita descubrir reglas susceptibles de fundar comportamientos y acciones políticas justas. Justicia que configura el compromiso al que se liga Alcibíades hacia el final del diálogo. Justicia que une el alma a la *polis*. Justicia que, vimos, no alcanza con la prescripción de las leyes para que su forma se realice. Justicia, bien supremo, que sólo puede garan-

³⁹⁴En el curso del 6 de enero de 1982, 2ª hora, de los cursos dictados en el Collège de France en 1981 y 1982, intitulados “L’Hermeneutique du sujet” ([1982a] 2001), Foucault remarca las ventajas de la educación de los persas, cotejada por Sócrates en el diálogo frente a Alcibíades. Entre los persas cuatro profesores acompañan al joven príncipe desde su edad más temprana: uno que enseña la sabiduría (*sophia*), otro que es profesor de justicia (*dikaiosune*), otro maestro de templanza (*sophrosyne*) y el último, maestro de coraje (*andreia*).

³⁹⁵La traducción es nuestra.

tizar su perdurabilidad a través del esfuerzo que implica sostener las propias prácticas de conocimiento del alma como requisito para una conducción de las almas en la *polis*.

En este sentido, como Foucault plantea en la primera hora el curso del 3 de febrero de 1982 en el Collège de France,

...Cuando Alcibíades, siguiendo la lección de Sócrates, entonces va a ocuparse de la justicia, si sostiene su promesa, por una parte se ocupará de su alma, de la jerarquía interior de su alma, del orden y de la subordinación que debe reinar entre las partes de su alma; y luego, al mismo tiempo, y por el mismo hecho, se volverá capaz de reinar sobre la ciudad, salvaguardando sus leyes, su constitución (la *politeia*), y equilibrando, como es debido, las relaciones más justas entre sus ciudadanos (Foucault [1982a] 2001, p. 168)³⁹⁶.

Los resultados, empero, no harán más que confirmar la desesperanza que Platón sentía respecto de las posibilidades transformadoras en su tiempo. Un poco más tarde, en el *Banquete*, Alcibíades volverá a conformar uno de los personajes de sus diálogos; pero esta vez, aparece ebrio, tonto, viejo, arrepentido. Irrumpiendo en medio del banquete, moviéndose torpemente sin poder dar garantía de su propio equilibrio, se lamenta ante todos y se reprocha haber hecho oídos sordos de los consejos de Sócrates: ha tratado (sin éxito) de gobernar a los atenienses sin haberse ocupado primero del gobierno de sí mismo. No ha realizado el trabajo de aprendizaje solicitado, no dio acuse a su “necesidad”, ni se ha ocupado de conocer y de garantizar la *dikaïosune*, tal como había prometido. Alcibíades no sabe lo que es la justicia, por

³⁹⁶La traducción es nuestra.

lo tanto tampoco la conocen los atenienses. Su ebriedad termina de confirmar la fragilidad del contacto con su propia alma, o, lo que es lo mismo, de la fuerza del compromiso ético que requiere toda conducción política.

La preocupación de Sócrates sigue vigente. La necesidad de cuidar de sí mismo está directamente relacionada con un ejercicio del poder; éste no es sólo su finalidad sino su condición. De ahí la tarea de preparación de una juventud que es preciso direccionar hacia un trabajo de cuidado, en el compromiso de modelado de un gesto –propio y con otros– a sostener a lo largo de una vida. En Platón, en Aristóteles y para las morales de los siglos que seguirán, sólo el “poder” de trabajarse a sí mismo se traducirá legítimamente en “poder” de gobernar a los otros:

No se puede gobernar a los otros, no se puede bien gobernar a los otros, no se puede transformar los propios privilegios en acción política sobre los otros, en acción racional, si uno no se ha ocupado de sí mismo (Foucault [1982a] 2001, p. 38)³⁹⁷.

Poder de un esfuerzo sostenido en el tiempo: áskesis y meleté

Tal como lo hemos visto, en los dos últimos tomos de la *Historia de la sexualidad* (1984) Foucault indaga en las problematizaciones que en los textos de la antigüedad griega nuclea el lenguaje de las prácticas de sí. Deteniéndose en los diálogos platónicos y en los escritos de los epicúreos y de los estoicos, remarca cómo, en este contexto, la inquietud por la verdad forma parte de un trabajo de sí que reclama conocimiento pero sitúa este saber principalmente en un espacio y en un tiempo

³⁹⁷La traducción es nuestra.

ético-estético. Como vimos con relación a Alcibíades, el problema de la relación entre sujeto y verdad se dirime mediante procesos de conocimiento que no pueden aislarse de las prácticas orientadas a la formación y al gobierno de sí. Constituirse en un sujeto libre, hacer uso ético-estético de este poder, supone alcanzar un conocimiento (*mathe-sis*) que va de la mano de una serie de ejercicios y pruebas (*áskesis*), sólo mediante los cuales es posible lograr una plena posesión de sí.

Cuidar de sí mismo, conocerse, será en efecto realizar el trabajo minucioso y sostenido de un examen del alma –*áskesis*–, del recorrido de su recuerdo, del *ir descubriendo y tejiendo* en el diálogo, a partir de la escucha y del decir la palabra, la “verdad” dentro de sí. Como dijimos, Foucault plantea a propósito de las “tecnologías del yo”, “el objetivo de estas técnicas es la subjetivación de la verdad” (Foucault [1982b] 2001, p. 1618)³⁹⁸. Si bien es cierto que sus estudios se abocan a los modos que esta *áskesis* adopta en la moral restrictiva de los estoicos, lo determinante en las articulaciones de la genealogía que nos convoca, es que esta tarea de “modelado” del dominio de sí solicita siempre una “preparación” –*paraskeue*–; esto es, una práctica previa que permita disponer el gesto ético-estético de interiorización de esta verdad. La preparación implica *hacer tiempo* para seleccionar saberes capaces de garantizar el “equipamiento” de verdades requerido, esto es, la adquisición de prácticas y de discursos que, más allá de tener como finalidad un cultivo del alma, de algún modo “arman” a los sujetos para prepararse frente los acontecimientos. Al decir de Gros, “...el saber requerido no es el que nos permite conocernos bien, sino el que nos ayuda a actuar correctamente frente a las circunstancias” (Gros, 2001, p. 509)³⁹⁹.

³⁹⁸La traducción es nuestra.

³⁹⁹La traducción es nuestra.

Foucault explicita esta idea en el dossier de estudios que se intitula “Culture de soi”:

No hay que comprender este equipamiento como el simple marco teórico, desde dOnde se podrá, en última instancia, extraer las consecuencias prácticas que se necesiten (aún si comporta principios teóricos en su fundamento (...)); tampoco hay que entenderlo como un simple código, diciendo qué es lo que hay que hacer en tal o cual caso. La *paraskeue* es un conjunto donde se enuncian a la vez y en su vínculo indisociable la verdad de los conocimientos y la racionalidad de las conductas, más precisamente, lo que en la verdad de los conocimientos funda la racionalidad de las conductas, y lo que, de esta racionalidad, se justifica en términos de proposiciones verdaderas⁴⁰⁰.

Más que una cuestión de mero conocimiento, entonces, el “cuidado de sí” apunta al sostenimiento de una conducta recta para el sostenimiento de lo verdadero. No olvidemos que “El logos debe actualizar la rectitud de la acción, más que la perfección del conocimiento” (Gros, 2001, p. 509)⁴⁰¹. Para ello, Foucault analizará los modos de subjetivación implicados en este tiempo de preparación en dos terrenos distintos y complementarios de lo que se denominan los “ejercicios de sí”: la *meleté* y la *gymnasia*.

Meleté –que comparte la misma raíz etimológica que *epiméleisthai*, es una expresión técnica que proviene del ámbito retórico y puede ser traducida rápidamente como “meditación”. *Meleté*, para la retórica, de-

⁴⁰⁰Dossier Foucault “Culture de soi”, cuyo extracto es presentado por F. Gros, en Situación del curso de 1982 (Gros, 2001, p. 509). La traducción es nuestra.

⁴⁰¹La traducción es nuestra.

signa ante todo una temporalidad específica, la de una reflexión sobre los términos y los argumentos adecuados que habrán de ‘acompañar’ un discurso o una improvisación. Es básicamente un tiempo de anticipación, de detenimiento en una concentración reflexiva. Este es el rasgo que pretende recuperar el análisis foucaultiano para estimar el alcance de la idea de *meleté* en las prácticas filosóficas. Se trata de una “meditación”, de un tiempo de algún modo “suspendido” en el que el filósofo se aboca a producir, en los diálogos que lleva a cabo en su propio pensamiento, una anticipación posible de las situaciones reales que deberá sobrellevar⁴⁰². Ejercicio de imaginación, práctica de vigilia, tarea dialéctica del pensamiento cuando piensa, es el tiempo en el sin tiempo de la contemplación del alma, que –como hemos desarrollado en las referencias a los clásicos– se erige como el modo más excelso de amor al saber. En este sentido, es preciso tener en cuenta que

Ocuparse de sí mismo implica convertir su mirada (...) del exterior, de los otros, del mundo, etc., hacia ‘sí mismo’. El cuidado de sí implica un cierto modo de vigilia sobre lo que pensamos y sobre lo que ocurre en el pensamiento (Foucault, [1982a] 2001, p. 12)⁴⁰³.

En el otro polo, la *gymnasia* alude a las prácticas concretas de entrenamiento y de ejercicio, a las privaciones físicas, a las abstinencias sexuales y a toda clase de rituales de purificación. Es preciso producir un pasaje para arribar a la escucha de sí, por ello, la *áskesis* en la *gymna-*

⁴⁰²A partir de esta idea Foucault estudiará la célebre *praemeditatio malorum* –meditación de la muerte– practicada por los estoicos como una experiencia de ética a la vez que como un ejercicio de la imaginación (visto que es preciso *presentar* todas las calamidades posibles para encontrar el modo de adiestrarlas).

⁴⁰³La traducción es nuestra.

sia codifica el conjunto de acciones por medio de las cuales puede el “sí mismo” transformarse y transfigurarse en otra cosa que aquello que es. Sin estos ejercicios, ninguna otra “escucha” sería posible –ni la de la palabra de los dioses, ni la del oráculo, ni la del maestro–, tampoco ninguna producción de palabra. Es preciso realizar de algún modo una suerte de transmutación, un cambio de estado, de purificación, de limpieza, de trastocamiento de los usos *ya dados por obvios* en el cuerpo y en el alma. Rompiendo toda inercia, la tensión entre estos dos polos dispone a la *áskesis* como “un conjunto de prácticas por medio de las cuales el individuo puede adquirir, asimilar la verdad y transformarla en un principio de acción permanente” (Foucault, [1982b] 2001, p. 1619)⁴⁰⁴.

El trabajo espiritual como modo de acceso a la verdad

Este último punto nos permite anudar la centralidad del tono que ha buscado sostener nuestra investigación. Nuestro recorrido de indagación genealógica de los distintos usos de *kairós* buscó dar cuenta de su involucramiento en una relación siempre subjetivante con la verdad. Lo hemos visto: ni la *Alétheia* es algo que se descubre, ni *kairós* aguarda allí el momento de su revelación. *Kairós* no viene “dado” ni por derecho ni por conciencia, sino por un esfuerzo sostenido que se prepara en un tiempo y en un espacio. La “oportunidad” de su producción de verdad precisa el espesor donde doblar su aleteo, donde cortar con su propia medida, la consistencia capaz de aprovechar el “momento justo” para la irrupción de su diferencia.

⁴⁰⁴La traducción es nuestra.

En este sentido, es preciso aclarar que, lejos de la idea de un “sujeto de derecho” que dispone de tiempos y de posiciones ya conformados para acceder al conocimiento, Foucault insiste en cambio en la dimensión subjectivante de un trabajo de sí orientado por las producciones de verdad que va tallando en su andar. Hay, al menos, dos aspectos que es preciso remarcar en este punto: uno, que tal “práctica” –tal tiempo– sólo puede ocurrir en un terreno lável donde el cuidado de sí, el cuidado de la propia alma, el trabajo de su “espiritualidad” se dispone como un recorrido a efectuar y no podría nunca ser sustituido por la simple remisión al legado de un conocimiento determinado; correlativamente, no hay un sujeto que cuente de suyo con condiciones para el acceso a la verdad. Como bien subraya Foucault, contraponiendo la espiritualidad griega a la pretensión que exhibirá el momento cartesiano,

la espiritualidad postula que la verdad nunca está dada al sujeto de pleno derecho. La espiritualidad postula que el sujeto en tanto tal no tiene derecho, no tiene la capacidad de tener acceso a la verdad. Postula que la verdad no está dada al sujeto por un simple acto de conocimiento, que estaría fundado y legitimado porque es el sujeto o porque tiene tal o cual estructura de sujeto. Postula que es preciso que el sujeto se modifique, se transforme, se desplace, devenga, en una cierta medida y hasta un cierto punto, otro que sí mismo para tener acceso a la verdad. La verdad no es dada al sujeto más que a precio de poner en jaque el ser mismo del sujeto (Foucault, [1982a] 2001, p. 17)⁴⁰⁵.

⁴⁰⁵La traducción es nuestra.

Como parte de un proceso subjetivante, la espiritualidad presente en el comienzo de la tarea filosófica impide pensar que sólo un acto de conocimiento podría alcanzar por sí mismo una verdad. Las implicancias políticas de esta tarea son invaluable, ya que, desde esta perspectiva, la verdad no puede decirse, no puede desplegarse en un movimiento que no implique *a la vez* una transformación del sujeto; una conversión que solicita un permanente trabajo de sí, un movimiento de un estado a otro, una práctica del compartir, del amor, del diálogo. En este sentido, “Eros y *áskesis* son, creo, las dos grandes formas por medio de las cuales, en la espiritualidad occidental, se han concebido las modalidades según las cuales el sujeto debía ser transformado para devenir finalmente sujeto capaz de verdad” (Foucault, [1982a] 2001, p. 17)⁴⁰⁶.

Un camino espiritual como modo de acceso a la verdad supone en cambio “servirse” –*khresthai*– de aquello que permite ocuparse de uno mismo conociéndose; aprovecharlo. *Khresthai*, en este sentido, designa una buena variedad de relaciones posibles mantenidas con las cosas y con uno mismo, puede referir a objetos que se seleccionan para un uso, o también a una actitud de comportamiento de sí mismos frente a los otros. En el segundo volumen de su *Historia de la sexualidad, El uso de los placeres*, Foucault trabaja el alcance de la idea de *khresthai* empleada en el contexto de la antigüedad clásica para dar respuesta a la preocupación moral por el comportamiento a seguir respecto de los placeres del amor. Foucault se detiene en estas interrogaciones: “¿Cómo tomar el placer “de la manera debida? ¿A qué principio remitirse para moderar, limitar, regular esta actividad?” (Foucault, [1984] 2003a, p. 50). La posibilidad de respuesta implica pensar el régimen de

⁴⁰⁶La traducción es nuestra.

las *aphrodisia* –las prácticas del deseo y del amor– teniendo en cuenta ciertas reglas que constituyen prescripciones de “uso” más que formulaciones de interdicción.

Así, la *khresis aphrodision* será la manera en la que el individuo gestione sus relaciones sexuales, los comportamientos que convienen a éstas, los regímenes –alimenticios, corporales, espirituales– que han de acompañarlas. Más acá de una “prohibición” que se instale en términos de ley, se trata, mejor, de la participación –limitada, finita, claro está– en una tarea de “ajuste” que debe contemplar *constantemente* tres aristas problemáticas: primeramente la distinción de aquello que se muestra como “necesario” por naturaleza; en segundo lugar, la determinación temporal y circunstancial de la oportunidad –del *kairós* de tal uso y no otro–; y tercero, la definición del estatuto que va adquiriendo el individuo en la relación. La reflexión acerca del uso de los placeres comporta entonces para Foucault “...la inquietud de una triple estrategia: la de la necesidad, la del momento y la del estatuto” ([1984] 2003a, p. 53)

Foucault remarca que en el mundo clásico –a excepción de algunos pocos grupos que proclamarán otra cosa– no está presente el imaginario de exigencia de renuncia que exhibirán las morales cristianas. Al contrario, lejos de perseguir un objetivo que anule al placer, los saberes y las prácticas puestas en uso en las *aphrodisia* se ocuparán continuamente de mantenerlo, esto es, “...de mantenerlo por la necesidad que suscita el deseo” (Foucault, [1984] 2003a, p. 54). Así, en los *Recuerdos de Sócrates* y en el *Banquete* de Jenofonte, Sócrates, discutiendo con Eutidemo, recuerda “...el hambre, la sed, los deseos amorosos, el insomnio, cosas que sólo ellas nos hacen encontrar placenteros el comer, el beber, el amar, el reposar, el dormir, necesidades que, me-

diante la espera y la privación, hacen que el deseo se acreciente”⁴⁰⁷. Por otra parte, tampoco es dado crear deseos más allá de los “necesarios”, esto es, no conviene multiplicar más deseos que los que provienen de la naturaleza del cuerpo (tal como lo comenta Pródico a través de Foucault, debe ser la fatiga, y no la ociosidad sostenida, la que proporcione el deseo de dormir, etc.). De manera similar a lo que aportaba la idea de “prudencia” para un pensamiento que, sin criterios absolutos, orienta la acción atendiendo a las posibilidades que entrama *kairós*, la “necesidad” constituye un suerte de “principio rector” para el ordenamiento que en cada caso adopte la estrategia de comportamiento, ya que éste –y aquí reside el punto más importante– “... nunca puede tomar la forma de un código preciso o de una ley aplicable a todos de la misma forma en todas las circunstancias” (Foucault, [1984] 2003a, p. 55). Conjurando la intemperancia, basculando entre el “exceso” y el “defecto”, este principio permite la “fijación de un límite interno” que resuelva *cada vez* la satisfacción de una necesidad. De otro modo, según la perspectiva clásica, la naturaleza se “rebelaría” usurpando del cuerpo (y del alma) más de lo que precisa. Este ideal de templanza, vimos, recorre las preocupaciones más importantes en el mundo griego y alienta la producción de un equilibrio que sobrepasa toda codificación o interdicción de conductas: es el gesto de libertad de quien *sabe servirse* equiparando “necesidad” y “satisfacción”. Una vez más, será Sócrates quien corporizará ejemplarmente la práctica de un cuidado sí orientado por el amor al saber hacia la necesidad *más necesaria*. Con este gesto enfático lo recuerda Jenofonte:

⁴⁰⁷Jenofonte, *Banquete*, IV, 5, 9.

No comía sino lo que era menester para hacer de la comida deleite, e iba a comer en disposición tal que el hambre era para él el mejor de los condimentos. Toda bebida le resultaba agradable; pues no bebía sino teniendo sed⁴⁰⁸.

La segunda estrategia, anticipamos, consistía en determinar el momento oportuno, el *kairós* de este aprovechamiento. Enunciado como uno de los objetivos “más importantes y más delicados” en el arte de hacer uso de los placeres, Foucault retoma la lectura de las *Leyes* de Platón –que ya hemos varias veces citado–, para resaltar, *serviéndose* de las herramientas proporcionadas por el diálogo, la exaltación de la “felicidad” conseguida por quien *sabe*, en determinado orden de las cosas, qué debe hacerse “cuando es debido y en tanto sea debido”; aquel que actúa, en cambio, “en la ignorancia” y “fuera de los momentos debidos” (*ektos ton kairon*), tendrá una vida *cualitativamente* muy diferente⁴⁰⁹.

Kairós atraviesa la estructuración de los ideales del mundo clásico griego, tanto en lo referente a los asuntos de ciencia y de técnica como en las respuestas a los problemas de moral (Foucault [1984] 2003a, p. 56). Lo hemos visto, esta clave de conocimiento práctico interviene en el tejido, en la medicina, en la navegación, en el pilotaje, pero también en la pregunta por los modos de gobierno, en los problemas de legislación y de práctica de la justicia, etc. *Kairós* viene en cada caso a recordar y advertir –tal como hemos planteado y como señala Foucault–, que “...no nos contentemos con conocer los principios generales sino

⁴⁰⁸Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, I, 3, 5.

⁴⁰⁹Platón, *Leyes*, I, 636 d-e.

que seamos capaces de determinar el momento en que es menester intervenir y la forma precisa de hacerlo en función de las circunstancias en su actualidad” (Foucault [1984] 2003a, p. 56)

Es en este sentido que “necesidad” y “oportunidad” se ligan en el saber de la “prudencia”, virtud que permite “...llevar como es debido ‘la política del momento’, en los diferentes campos –se trate de la ciudad o del individuo, del cuerpo o del alma–, lo que importa es captar el *kairós*” (Foucault [1984] 2003a, p. 56). Condición crucial para el ámbito del uso de los placeres, donde, al igual que en los otros terrenos, la elección del momento *kairós* dependerá siempre de la consideración conjunta de una multiplicidad de aspectos diversos, que Foucault indica y mantiene en la dinámica creativa de su discontinuidad. Así, para servirse de los placeres proporcionados por unos y por otros, es preciso considerar cuál es su oportunidad en el tiempo de una vida entera (cuál es el momento de su “estación en la existencia”), cuál es su pertinencia en la garantía de una buena salud para su descendencia, cuál es la marca de su desfase con relación a los “destiempos” que puedan producirse (por ejemplo, como refiere el autor en su lectura de las fuentes, si se producen uniones de pareja entre edades muy distintas⁴¹⁰, o en relación con regímenes diversos de alimentos, o a las estaciones del año, al clima, a las horas del día, etc., que sean favorables para unos y otros).

⁴¹⁰Es interesante la referencia que Foucault hace al “destiempo” que se sanciona en Grecia cuando se comete “incesto” por ejemplo y se inculpa por ello no sólo a los intervinientes en el acto censurado sino también a su descendencia. Como expone la figura de Sócrates en *Recuerdos de Jenofonte* (Op.cit., IV, 4, 21-23), no hay que “procrear en malas condiciones” sino que es preciso “engendrar cuando se está en la flor de la edad”. El incesto no es estrictamente condenable por su “destiempo”, pero, al decir de Foucault, “...es notable que el mal del incesto se manifieste de la misma manera y mediante los mismos efectos que el desconocimiento del tiempo” (Foucault [1984] 2003a, p. 58).

Los placeres, entonces, antes que conformar asunto de renuncia, son, mejor, el objeto de un uso que debe ser sostenido en su carácter “oportuno y necesario”. Es preciso, entonces, “...distribuirlos como es debido a lo largo de su existencia, no dejándose apartar por ellos de sus ocupaciones y no autorizándolos más que después de un trabajo previo que abría el camino a abandonos honorables” (Foucault, [1984] 2003a, p. 57).

Finalmente, la tercera arista mencionada a la hora de servirse de los placeres estaba implicada por el “estatuto” que iba adquiriendo el individuo en esta tarea selectiva. Al respecto, es interesante tener en cuenta que dicho “estatuto” viene ligado a la visibilidad con la cual el individuo se vuelve reconocible para los otros, en clave griega: a la estela reluciente de una reputación que ha de preservarse –como *élogio*– a lo largo del espacio y del tiempo, como prueba de la investidura lograda en la práctica sostenida de sí mismo. Las virtudes humanas permiten establecer una diferencia respecto de la conducta instintiva, en tanto los individuos se abocan a la estricta satisfacción de las necesidades; (tal es, al menos, el tono que busca retomar la línea de análisis de Foucault cuando subraya, en el texto de Jenofonte, el consejo dado por Simónides a Hieron a propósito de “la comida, la bebida, el sueño y el amor”, aclarando que estos “goces son comunes a todos los animales indistintamente”, mientras el amor al honor y la alabanza es lo propio de los seres humanos, quienes sólo en nombre de este amor pueden sobrellevar peligros y privaciones⁴¹¹).

El juego del placer, de servirse del placer, de arriesgar el amor, implica sostener el esfuerzo de un combate constante con las pasiones.

⁴¹¹Jenofonte, *Hierón*, VII.

No es una renuncia, es una moderación. Sólo puede uno servirse de las fuerzas propias de los placeres del amor si puede *antes* oponerse a ellas, resistirse, dominarlas. La tarea no es fácil, por ello promete *cada vez* una satisfacción máxima, el valor de haber logrado vencer una batalla con las fuerzas que el alma mantiene en su tensión. Ley de las leyes –*Kairós* tal lo exaltaba Platón–, es garantía de las virtudes del *logos* actuando en la circunstancialidad de la contingencia siempre opaca que la vida-con-otros suscita.

“La conducta moral, en materia de placeres, está subtendida por una batalla por el poder” (Foucault [1984] 2003a, p. 64). El dominio de la estrategia de necesidad, de estatuto, de oportunidad, caracteriza la condición virtuosa ostentada por quienes se trabajan a sí mismos. En la ciudad, su “rango, posición y responsabilidad” es importante; ellos son quienes saben cuidar de sí mismos, quienes pueden legítimamente cuidar de los otros.

En este mundo, la *sophrosyne* es la virtud por excelencia que permite la práctica temperante de las pasiones, el valor y la justicia. No es una ley universal aplicable a todos los hombres, sino que su trabajo consiste en la realización siempre reanudada de un “ajuste”, que requiere de una relación ágil con las circunstancias y de la fuerza de un posicionamiento particular. Por ello aparece para Foucault de la mano del empoderamiento implicado por la *enkrateia*⁴¹², noción que recorre-

⁴¹²A los fines de la presente edición no se ha incluido un capítulo de la tesis doctoral de la autora donde el tratamiento aristotélico de *kairós* ocupaba gran parte del desarrollo argumentativo. En este sentido, es interesante recalcar la presencia de la *enkrateia* en la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles, donde aparece vinculada a la cuestión del “justo medio” como modalidad de la prudencia, no tiene sino a *kairós* como clave de su afirmación, visto que, siguiendo la pauta de su ritmo, el del “bien según el tiempo”, irá encontrando,

rá en paralelo tanto las prácticas como su análisis a propósito de la *khresis*: junto a *sophrosyne*, la *enkrateia* es “la forma activa del dominio de uno mismo, que permite resisitir o luchar, y asegurar su dominio en el campo de los deseos y de los placeres” (Foucault [1984] 2003a, p. 62). Si la *akrasia* busca mantener la lucha, la resistencia y el combate, la *enkrateia* en cambio es la que permite la moderación de los deseos una vez que se ha podido luchar contra ellos. Dinámica clave del poder, del dominio de uno mismo por sí mismo y del valor de este esfuerzo combativo, “...la *enkrateia* es la condición de la *sophrosyne*, la forma de trabajo y de control que el individuo debe ejercer sobre sí mismo para volverse temperante (*sophron*)” (Foucault [1984] 2003a, p. 62)

La lectura que Foucault hace aquí puede bien sumarse a las instancias de análisis desarrolladas en momentos previos de este trabajo, donde destacábamos las líneas con las cuales *kairós* entrecruzaba sus juegos de verdad allí donde la ley era impotente para resolver efectivamente los problemas de la Justicia. Los griegos, vimos, reconocían plenamente esta necesidad de producir un ajuste constante en el orden de su mundo.

...Las pocas grandes leyes comunes –de la ciudad, de la religión o de la naturaleza– están presentes, pero como si dibujaran a lo lejos un círculo muy amplio, en cuyo interior el pensamiento práctico debe definir lo que hay que hacer. Y por ello, no tiene necesidad de algo así como un texto que hará ley, sino de una *techne* o de una ‘práctica’, de una habilidad que, tomando en cuenta los principios generales, guiará la acción en su momento, según su contexto y en función de sus fines (Foucault [1984] 2003a, p. 60-61).

entre el exceso y el defecto, su manejo del *mesón*, o del punto medio del equilibrio que la empodera, que es lo mismo.

Es preciso asumir que son raros los pasajes en los que Foucault refiere explícitamente a *kairós*. A pesar de su escasa referencia, la mención siguiente condensa la fuerza del cortejo semántico que venimos trayendo hasta aquí: (*kairós*) “...es de alguna manera la coyuntura particular de un acontecimiento” (Foucault, [1982a] 2001, p. 84)⁴¹³. Dijimos coyuntura particular de un acontecimiento: no podría ocurrir sin el espesor de un Kronos que marca sus condiciones de posibilidad; no sería ocasión de acción bifurcativa si ese momento no conmoviese con la fuerza aiónica de su aleteo el espacio y el tiempo dado para producir su oportunidad.

La afirmación foucaultiana nos permite finalmente volver sobre el carácter relacional de la temporalidad en la que se inscribe *kairós* en el andamiaje de su pensamiento. Si, por una parte, es preciso reconocer el momento puntual de la oportunidad, este reconocimiento sólo es posible como instancia interrogativa de un saber de sí que se despliega a lo largo de la vida. El análisis de los diálogos platónicos expuesto en *La Hermenéutica del sujeto* no deja lugar a dudas: el “cuidado de sí” es cuidado del alma y por ello las *epiméleia heautou* involucrarán todas las esferas de la vida humana, para dar lugar a las “artes de la existencia” –las *technai tou biou*. El “cuidado de sí” –insiste Foucault– deviene coextensivo a la vida (Foucault, [1982a] 2001, p. 84), vida para la cual los espacios de trabajo del *Gnôthi seautón* y, más aún, sus “tiempos propicios”, acontecen pautados cada vez por las modalidades de aprovechamiento de una coyuntura cuyas particularidades marcan la cualidad de su ocasión.

⁴¹³La traducción es nuestra.

Kairós gobernando a los otros

El hablar franco de la parresía

Probablemente una de las figuras más representativas del vínculo entre cuidado de sí y las prácticas de saber, poder y verdad, sea la noción griega de la *parresía*, estudio al que Michel Foucault dedica sus últimos años de vida.

En las notas de Pearson a las conferencias que dicta Michel Foucault en la Universidad de Berkeley en octubre 1983, aparece un capítulo dedicado al origen y al significado de esta palabra: la noción de *parresía* es utilizada tempranamente en los escritos literarios de Eurípides (c.484-407 a.C.) y, ya desde finales del siglo V. a.C., será parte del mundo literario griego. También la literatura patrística de finales del siglo IV y V d.C. hará referencia a la noción de *parresía*, notablemente en la obra de Juan Crisóstomo (345-407 d.C.). *Parresía*, alude a la forma nominal de la palabra y suele traducirse como “franqueza”. El verbo que expresa el uso de la *parresía* es *parresiazomai*, y quien hace uso de la *parresía*, quien dice “la verdad”, se llamará *parresiastes*. La etimología de este término es clave para entender el alcance de su significado: *parresiazesthai*, de alguna manera alude a “decir todo” –“pan” (todo) / “rema” (lo que se dice).

El significado del término, que se puede traducir como “hablar franco”, refiere, ante todo a la armonía de un acto que se “acopla” eficazmente con la verdad por medio de la palabra, pero inmediatamente después refiere a la inserción de ese acto en una serie de prácticas que habilitan a que los sujetos sostengan libre y valientemente la coincidencia entre lo que lo que saben, lo que viven y lo que dicen. He aquí los aspectos que, siguiendo el estudio de Foucault, cabe considerar analíticamente: el decir verdadero es franqueza, apertura total

del corazón, apertura máxima del lenguaje, libertad⁴¹⁴ que se juega en el acto de tomar la palabra... “El *parresíastes* dice con libertad lo que ha de decirse”⁴¹⁵.

La posibilidad de este vínculo “total” con lo verdadero, tal como lo hemos venido desarrollando, supone el trabajo sostenido de un “cuidado de sí” persistente a lo largo del tiempo de toda una vida. Tarea ético-estética que –tal como lo remarca Britos (2005)– no reposa en la interrogación de la relación entre verdad y ley (*logos-nomos*), sino en los modos en los que se ha hecho posible interiorizar una relación de preocupación constante entre verdad y vida (*logos-bios*).

En este sentido, siguiendo el hilo de los extractos que hemos recuperado del inmenso material de fuentes que compone la analítica de Foucault, los diálogos socráticos pueden entenderse como una oportunidad para el ejercicio de la *parresía*: la figura de Sócrates se destaca porque “la relación con la verdad es puesta de manifiesto ontológica y éticamente en su propia vida” (Foucault, 2004, p. 138). Si la *parresía* alude a una relación con la verdad que ha de ser interrogada no sólo a nivel del *logos* sino del *bios*, Sócrates tiene las condiciones para guiar al interlocutor en la búsqueda de un estilo de vida acorde a las inquietudes que se manifiestan en la experiencia de un decir-se verdadero.

⁴¹⁴Los latinos traducirán *parresía* por *libertas*, cuestión que entrama un requerimiento moral solicitado al sujeto hablante que Foucault recupera en estos términos: “*C’est l’ouverture qui fait qu’on dit, qu’on dit ce qu’on a à dire, qu’on dit ce qu’on a envie de dire, qu’on dit ce qu’on pense devoir dire parce que c’est nécessaire, parce c’est utile, parce que c’est vrai*” (Foucault, [1982a] 2001, p. 348).

⁴¹⁵Gabilondo, A. y Megías, F., 2004, p. 28.

Tal como permite entrever Platón en el *Laques*⁴¹⁶, quienes intervienen en el diálogo socrático son conducidos a dar explicación de sí mismos, a hacer memoria de la propia vida para mostrar que son capaces de revisarla. Y, notablemente, este “decir de sí” –que de alguna manera, exhibe rasgos de examen–, se experimenta como acto que permite que la verdad, en tanto acuerdo entre *logos* y *bios*, se afirme en el acontecer mismo del discurso. Por eso, aún cuando el relato de lo vivido pueda dar cuenta de ciertos quiebres en esa pretendida armonía, la práctica de este “acto de decir” insta un tiempo de constitución subjetiva: a través de la *parresía* la preocupación ética se reinscribe en la “disposición a aprender durante toda la vida”.

La correspondencia entre *logos* y *bios* en la vida de Sócrates sirve de ejemplo para remarcar la apuesta política que implica el trabajo “ético” de sostener una relación “estilizada” con la palabra; relación transformadora de la libertad haciéndose a sí misma que Foucault está queriendo recuperar en la lectura de estas experiencias. “Hablar francamente” implica *decir toda la verdad*: es “acto” y “palabra” que en sí mismos no pueden sino acoplar su verdad. Verdad de un sí mismo en el vínculo con los otros. La *parresía* conforma un gesto eminentemente político, porque con su acto puede provocar, porque con su decir puede producir y multiplicar efectos de diferencia.

⁴¹⁶Cf. Platón, *Laques*, 187e – 188a: “Nicias-...Si uno pertenece al grupo íntimo y, por así decirlo, a la familia de los habituales interlocutores de Sócrates, se ve uno forzado, sea cual sea el tema que uno quiera tratar, a dejarse llevar por el hilo de la conversación a una serie de explicaciones sobre sí mismo, sobre su propio género de vida y sobre toda su existencia anterior. (...) En cuanto a mí, que conozco las costumbres de Sócrates (...), siento agrado y placer, Lisímaco, en su compañía, y no encuentro mal que se me haga recordar el bien o el mal que he hecho o que hago aún; estimo que, experimentando

Entendamos que esta figura del discurso y de la acción emerge en una Grecia en crisis, en el seno de una *polis* que no puede dejar de solicitar al *logos* la organización ‘*lo más justamente*’ posible (lo más “verdadadamente posible”) del espacio común de la vida-con-otros. Allí, haciendo frente a una conformación de lo público que tiene al discurso de los sofistas como fachada de su inverosimilitud constante, la *parresía* aparece como una posibilidad del lenguaje que no se teje disfrazando el discurso ni buscando consentimiento. Menos edulcorada, sin disimular su peso, la acción “parresiástica” se juega en un discurso crudo, sin arabescos ni recursos floridos que apañen *la fuerza de su verdad*.

En este punto, cabe destacar que el análisis foucaultiano de la *parresía* constituye en sí mismo una reafirmación de la posibilidad efectiva de establecer entre sujeto, discurso y verdad una relación otra de la que había sido objeto de crítica en obras anteriores; al mismo tiempo, hay que decir que este nuevo análisis no deja de sustentarse en una perspectiva que buscó rastrear las articulaciones entre el orden del discurso y el orden de la acción, pero no para trabajar el vínculo entre ambos en función de su validación recíproca sino para señalar los efectos de su poder conjunto.

Poner el acento en el lenguaje como acción ha sido el giro impuesto por la pragmática al tratamiento moderno del discurso. El enunciado no se entiende desde la figura de la copia o el reflejo de un orden que tiene consistencia fuera del lenguaje sino desde la idea de una estrategia que en la medida en que decide ordenamientos produce realidad. El dualismo discurso-acción se desmorona afectando el suelo de

esta prueba, se hace uno más prudente para el futuro, si uno está en la disposición, según el precepto de Solón, de aprender durante toda la vida”.

su propia autopresentación. La acción ya no es objeto del discurso. El discurso ya no es ordenamiento sin acción (Britos, 2003, p.6).

Hay, efectivamente, una “acción de discurso” y ésta es la que podemos reconocer en el acto “parresiástico”. La preocupación del “decir verdadero” no reside en la justificación de su orden proposicional sino en el riesgo que comporta el acto (finalmente *injustificable*, visto que su ocasión obedece siempre a un diagnóstico particular de su coyuntura) de tomar la palabra no para atenerse a lo dado sino para violentarlo, no para obedecer a su forma sino para alentar su transformación.

Los últimos trabajos de Foucault mantienen, de algún modo, la mira de los primeros: lo real no es el referente legítimo que permita dirimir acerca de la verdad o de la aceptabilidad de lo que se enuncia; lo real, en cambio, es aquello que se produce en el acontecer mismo de las enunciaciones que van teniendo lugar y tiempo, en el actuar dinámico de sus efectos de verdad.

Se deja atrás la posibilidad de trabajar la legitimidad de la acción a partir de la revisión del discurso que la justifica. Se pierde el beneficio de la dualidad. La pretensión de justificación del enunciado desmiente su sentido: su función no es otra que sostener la fuerza de la enunciación (Britos, 2003, p.6).

Athuroglossós vs. parresiastes, o las insalvables encrucijadas en las que se confirma la palabra filosófica

Decíamos, en esta figura, la coherencia entre *logos* y *bios* estrecha el vínculo del hablante con su propio discurso: el decir del *parresiastes* es la verdad en el modo en que la vive, en el que la opina, en el que la

cree. La relación de vida con lo que piensa se ha de exponer en este “acto discursivo” *lo más directamente posible*; pero, entonces, la franqueza llana de este “hablar” no puede caer en la charlatanería, cada una de sus palabras esgrime un significado que resulta de un cuidado impreso en la propia vida. *Logos* y *bios* van juntos, haciendo posible –contra toda digresión demasiado extensa, apurada, mentirosa o que procure hilar caóticamente las proposiciones de sus enunciados–, el “buen” uso de un discurso mesurado, ordenado, pautado, verdadero. Distinguiéndose de todo acto de “parloteo” que ocupe sin restricciones el tiempo de su decir contando todo lo que pasa por su mente⁴¹⁷, el *parresiastes* esgrime, en cambio, un discurso verdadero, franco, abierto, sin trampas ni circunloquios hacia el otro, y éste no por conservar cierta ingenuidad en su diagnóstico de las circunstancias, sino porque no podría hacerlo de otro modo: acto y discurso son verdaderos porque ésta es la relación de verdad que ha sabido mantener con su propia vida. Sócrates, deviene el modelo por excelencia de esta práctica de ‘lo verdadero’: él puede ser pedagogo ya que ha llevado una vida “verdadera”, esto es, una vida vivida con la mayor apertura y correspondencia a producir una articulación en *cada* momento con la verdad; esta atención al tejido en las propias coyunturas oportunas, en el juego relacional del vínculo con los otros, marca el modelado afirmativo (y político) de una *vida vivida lo más verdaderamente posible*.

⁴¹⁷Cuando Platón, por ejemplo, critica la charlatanería propia de una “mala” democracia, en donde cada uno tiene derecho a dirigirse a quien quiera diciendo cualquier cosa, refiere negativamente a la *parresía*. De igual forma, en los textos cristianos, la *parresía* se opone negativamente al silencio que es condición de disciplina y de sabiduría en la contemplación de Dios.

Confeccionando una escena oposicional a los fines de abordar el terreno de tensiones discontinuas que van emergiendo en su trabajo arqueológico-genealógico, Foucault compara analíticamente dos figuras: el charlatán -el *athuroglossós*-, y quien dice la verdad -el *parresíastes*-. Y, tal como hemos visto a propósito de las vicisitudes que va jugando *kairós* en las distintas formas de la voluntad de saber, estas figuras opuestas ilustran desde la perspectiva del autor dos articulaciones posibles de la relación entre poder, discurso y verdad: la palabra sofística y la palabra filosófica.

La primera figura, el *athuroglossós*, refiere, entonces, tal como lo hemos anticipado, a la persona que habla sin “medir” los efectos de su discurso (sin que los efectos que quiere y logra provocar en el auditorio respondan a una medida justa); “charlatán” que encadena palabras sin objetivo ni orden aparente. Dijimos, es la figura del “sofista” por antonomasia caricaturizado por Platón, oportunista y mercenario; es la encarnación de quienes, en el escenario de la *polis*, se animan, al igual que Gorgias proclamando que ‘el no ser es’, a que toda pretensión de verdad vea desanimada su fuerza en la relatividad que la esgrime, en cambio, como probable “verosímil”. Desde esta perspectiva, de algún modo “extramoral”, vimos, los sofistas modulaban su práctica política, contingente, circunstancial, pero que a los ojos de Platón no podría ser de modo alguno “verdadera”.

La segunda figura, el *parresíastes*, en cambio, decíamos, es quien puede esgrimir un discurso plausible de verdad, de franqueza; es quien puede portar el discurso de la *parresía* porque la palabra-verdadera se condice con una verdad con la que ha podido reunirse gracias a un trabajo que el pensamiento ha sostenido a lo largo de toda su vida. Este “hablar”, vimos, difiere sustancialmente del de la charlatanería ya que

exige el cuidado de un discurso medido, ordenado, pautado. Visiblemente, este compromiso de una regularidad de cuidado excede el estricto dominio de un uso del lenguaje. El acto de decir del *parresiasta* se sostiene en la persistente actividad de equipamiento de verdades que ha realizado a lo largo de su vida: el “cuidado de sí” le ha permitido el labrado de una *áskesis* y la meditación de un tiempo *meleté* del pensamiento que se hallan ahora disponibles para una acción de discurso verdadera; están al servicio de una *oportuna* toma de la palabra.

El acceso a estas figuraciones nos permite redundar en uno de los sentidos de *kairós* descritos capítulos anteriores, visto que la cuestión de “dar con la justa medida”, tal como expondremos a continuación, emergerá, de la mano de la *parresía*, una vez más en el centro de la problemática del decir. Notablemente, el cuidado de las mejores proporciones a la hora de tomar la palabra resulta de una regularidad sostenida como dedicación de vida. Sólo esta práctica liga el sujeto a la verdad. Sólo esta atención permite realizar un “buen diagnóstico” de las circunstancias y reconocer la coyuntura para una ocasión de escucha, para una oportunidad de actuar. Sólo esta persistencia del *bios* habla con franqueza. La verdad precisa de una articulación compleja, sólo puede ser asida en la encrucijada de un lugar y de un tiempo *-kairós*; se trata entonces de localizar el “punto justo” en el flanco del adversario, lugar de la estocada fatal, crisis para la mezcla propicia que se anima a entrelazar nuevas relaciones al igual que los hilos del telar creando su tejido. Cuando el *parresiastes* habla –al igual que el poeta pindárico lanzando cual flechas emplumadas los versos que Apolo soplaba a su oído–, su “decir-verdadero” mantiene la coherencia de un trazo “eficaz”: *acto y discurso son una y la misma cosa, porque dan cuenta de una medida presente en el propio decir y porque ésta se corresponde con una medida presente en la propia vida.*

La medida del discurso *parresiástico* ratifica la fuerza eficaz e inexorable de este arcaico “rayo de verdad”, frente al cual la estrategia discursiva del *athuroglossós* deviene rápidamente la versión negativa de un hablar que, más allá de sus pretensiones de verdad, resulta siempre descuidado. La *parresía* aparecerá entonces mayormente asociada a una valoración positiva, a la reafirmación de una unión *necesaria* entre creencia y verdad; la flecha de su “palabra eficaz” corta y reordena como si fuese posible unificar hombres y dioses en una misma fuerza, en una misma misión de verdad.

No es sino sirviéndose de estas analogías míticas como *la verdad actúa diciéndose*, tanto en los textos de Platón como en la lectura que Foucault recupera a partir de estas figuras: recordemos, Sócrates incita a la verdad ejerciendo una capacidad de hablar franco otorgada por misión divina. El decir verdadero del *parresiastes* no precisa, entonces, anteponer la prueba que chequee la veracidad de sus enunciados; no precisa decidir si lo que dice es verdadero porque así lo *cree*, o porque es *realmente* verdadero. Vida, subjetividad y verdad se anudan en un solo gesto en *cada acto* de toma de palabra: “...el *parresiastes* dice lo que es verdadero porque él sabe que es verdadero; y sabe que es verdadero porque es realmente verdadero” (Foucault, 2004, p. 39).

La contigüidad con la cual se analogan los términos como si no contuviesen interrupción alguna solidifica el ideal sincero de este decir: palabra que coincide con un saber del *logos*, pero también con una opinión y con una creencia. Palabra que reúne en ella todas las palabras posibles; *logos* que se instala como verdad que es pura fuerza incuestionable. La palabra *parresiástica* es siempre “realmente” verdadera, porque sus enunciados *continúan una experiencia subjetivante, verdadera y real por asumirse como un trabajo de producción constante*.

En este sentido, es interesante detenerse brevemente en el análisis del equipamiento “verdadero” con el que se armarán los discursos de la *parresía*: el lenguaje de su decir se conformará según las reglas de una “retórica propia” o, mejor, de la “retórica no retórica” –explicará Foucault ([1982a] 2001, p. 350)–, con la cual la propia historia del discurso filosófico se ha ido edificando a sí mismo como discurso verdadero. Este equipamiento lleva las marcas del trasfondo de complementos arcaicos trabajados en esta genealogía y de la historia de un debate que recorre tanto las diferencias descritas entre el *athuroglossós* y el *parresíastes*, como las divisiones y distribuciones de un uso de la palabra que basculará entre las pretensiones de verdad del discurso de la retórica sofística y el de la retórica filosófica. La lectura de Foucault insiste en recuperar las tensiones insalvables de este juego, ya que, tal como lo explicita:

...es efectivamente sobre esta superficie de conflictos donde hay que definir la *parresía*, es esta forma necesaria al discurso filosófico ya que (...) es preciso, visto que se utiliza el logos, que haya una lexis (una manera de decir las cosas) y luego que haya una cierta cantidad de palabras que sean elegidas las unas antes que las otros (Foucault, [1982a] 2001, p. 350)⁴¹⁸.

Logos que precisa una selección de sus motivos pero no el chequeo de la fuerza de su verdad. A fin de explicitar los alcances de esta idea, es interesante detenerse en los relieves que expresa el estudio comparativo de Foucault sobre la *parresía*, para remarcar las discontinuidades que su análisis genealógico recupera respecto de la dinámica

⁴¹⁸La traducción es nuestra.

de los juegos entre saber y verdad. Desde esta mirada, resulta crucial marcar la diferencia entre la posibilidad inaugurada por el momento cartesiano –a partir del cual la verdad de los enunciados es inseparable de su justificación–, y la posibilidad que afirma la *parresía* en tanto inscribe la particularidad de sus modos de decir en un orden del discurso que homologa “creencia y verdad” sin someterlos “a duda”. En el horizonte griego que rige las prácticas de saber –explica Foucault– no hay “duda”, al menos no una duda metódica que invite a cotejar cierta evidencia mental respecto de la diferencia entre un orden de la verdad y un orden de las creencias. Por el contrario, para los griegos, tal como lo hemos visto, verdad y creencia no se reúnen en la mente sino que coinciden en la práctica de actividad de un decir eficaz, decir que no precisa disociarlas porque su discursividad las anuda como experiencia y fuerza de vida. Desde esta perspectiva, la cuestión de cómo acercarse a la verdad ya no constituye un problema de evidencias claras y distintas, sino que se corresponde con determinadas cualidades morales y éticas con las cuales el discurso filosófico “equipa” su producción de conocimientos, o, lo que aquí se torna lo mismo, sus discursos de verdad. Equipamiento del *logos*, insistimos, que garantiza al *parresiastes* no sólo su propio acceso a la verdad sino la capacidad “pedagógica” de saber transmitirlo.

Misión pedagógica de la parresía

En el desarrollo que estamos llevando, la *parresía* emerge como parte del equipamiento de verdades que precisa el proceso subjetivante solicitado por el “cuidado de sí”. Acto discursivo dirigido hacia el otro, la *parresía* funciona proponiendo el desglose ético-estético de un encuentro posible sólo y tanto sostenga la “relación social” que

propone. El análisis de Foucault recupera el alcance pedagógico y político de esta idea:

Es que a través de este desarrollo de la práctica de sí, a través del hecho de que la práctica de sí devenga así una suerte de relación social (...) se desarrolla, creo, algo muy nuevo y muy importante, que es una nueva ética, no tanto del lenguaje ni del discurso en general, sino de la relación verbal con el Otro (Foucault, [1982a] 2001, p. 158)⁴¹⁹.

Nueva ética de una relación verbal con el otro... el juego de esta franqueza precisa suponer como tácita “regla del juego” –prosigue Foucault– un principio de comportamiento verbal con el otro como práctica de dirección de la conciencia. Al respecto, es interesante remarcar que en el curso del 10 de febrero de 1982, Foucault remarca el carácter “técnico” del término *parresía*: “...es la técnica que permite al maestro utilizar como es debido, en las cosas verdaderas que conoce, lo que es útil, lo que es eficaz para el trabajo de transformación de su discípulo” (Foucault, [1982a] 2001, p. 232)⁴²⁰. La *parresía* aparece así valorada en los aspectos “cualitativos” de su ejercicio; es una “estilística” de un modo de decir la verdad que encontraremos tanto en las prácticas de dirección de conciencia propias de la relación entre el maestro y su discípulo, como también en la relación de cuidado que se crea entre médico y paciente. Al decidir este estilo, la cuestión es no olvidar que la *parresía* –en tanto figura central de los vínculos que habitan una temporalidad subjetivante–, implicará siempre, como ya

⁴¹⁹La traducción es nuestra.

⁴²⁰La traducción es nuestra.

expusimos, la producción de un “equipamiento” de verdades y, en consecuencia, la puesta en práctica de un proceso de selección *-khrēstai-* de sus materiales. Compromiso y apertura, la dinámica técnica de esta noción no tiene sino un trabajo de producción del sujeto como principio y objetivo. No es más que

...esta libertad de juego, si quieren, que hace que en el campo de los conocimientos verdaderos pueda utilizarse aquella que es pertinente para la transformación, la modificación, el mejoramiento del sujeto (Foucault, [1982a] 2001, p. 232)⁴²¹.

Transformación y mejoramiento del sujeto (para el mejoramiento de la *polis*) son los términos que constituyen la misión pedagógica de la filosofía. Su correlato solicita el equipamiento “verdadero” de un discurso filosófico que no se escribe solo, sino que exige en quienes porten su voz la unión subjetivante de *logos* y *bios*. El “filósofo”, *parresias*tes por excelencia, es, en este sentido, quien ama al saber *para siempre*; pero no porque descubre su verdad, sino porque la produce en el tiempo: Sócrates señala la verdad, la *dice* porque *también* es suya; en las relaciones que convocan sus diálogos, invita a ocuparse de la sabiduría, a enamorarse de un esculpido difícil y embellecedor del alma; Sócrates no evita el trabajo al que se entrega aún a precio de su propia vida. Amar la verdad precisa espacios y tiempos donde articular las relaciones de la experiencia subjetivante de su franqueza.

Gnôthi seautón, epiméleia heautou y parresía enlazan así la práctica verdadera de la filosofía y la misión política de su pedagogía. Haciendo frente al parloteo, habla y escucha se escalonan en el movimiento

⁴²¹La traducción es nuestra.

propio del “diálogo”: tejen así la forma indicativa de una formación, de un encuentro, de un intercambio, de un abrir las puertas del alma al otro. El juego de preguntas y respuestas será el que garantice el “buen” funcionamiento “parresiástico” pues da lugar al habla pero también a la escucha; tiene el intercalado capaz de respetar el *tempo* propio para una escalada, para un asiento, el ritmo discontinuo requerido para aprehender de lo verdadero. En el diálogo hay proximidad y distancia, hay fraseo, construcción, vuelta sobre lo ya dicho, crítica, refutación; en el diálogo hay enunciados afirmativos, desiderativos, exhortativos; en el diálogo se juegan palabras e imágenes, ejemplos, anticipaciones, cuestionamientos, confusiones, riesgos. No existe forma de dar con la verdad evitando sus peligros; no existe forma del hablar franco que pueda eludir el malentendido.

***Amistad, confianza y generosidad para una verdad
como condición de autonomía***

Hay un saber de sí mismos que es preciso enlazar en un saber de las cosas del mundo; pero no en función de aquello que pueda resultar objetivable, no se trata de hacer ni de la vida ni del alma un objeto de conocimiento, sino de producir saberes cuyos “efectos” permitan movilizar el “sí mismo” del sujeto generando una actividad creativa, productiva. Este es el tono que impulsa la mirada analítica de Foucault: “Es preciso que esta verdad afecte al sujeto. No es cuestión que el sujeto devenga objeto de un discurso verdadero” (Foucault, [1982a] 2001, p. 233)⁴²². No hay “nada” en las prácticas de sí mismo, ni en las mane-

⁴²²La traducción es nuestra.

ras en las que articulen su conocimiento de la naturaleza y de las cosas que pueda aparecer como esbozo preliminar de una “conciencia de sí” o de una presunta clave para la exégesis del sujeto. Por el contrario, es preciso comprender esta práctica del “decir” como modalidad asumible en una relación de estrechez y de coherencia al ritmo del trabajo de la dupla *Gnôthi seautón-epiméleia heautou*. En este sentido, el alcance de la dimensión que hemos descrito más arriba como *áskesis* no podría cumplirse en la obediencia a una ley; su requisito y su efectividad es la interiorización de un modelado de sí en donde se habilita una apropiación singular del vínculo entre poder y libertad. Recordemos: la *áskesis* implicaba siempre la puesta en marcha de una temporalidad pensante y meditativa específica *-meleté-*, pero también, de un conjunto de ejercicios y de adiestramientos *-gymnasia-* que, por medio de un pasaje esforzado van forjando un “cuidado de sí” como *enkrateia*, como modo de ligar el sujeto a una producción que ya no reposa en la ley, sino, en las articulaciones de su modo *más justo*: la verdad.

No es sino en estos términos que lo plantea Foucault, cuando dice:

...en la cultura de sí de la civilización griega, helenística, romana, el problema del sujeto en su relación a la práctica conduce, creo, a toda otra cosa que a la cuestión de la ley. (...) es saber en qué medida el hecho de conocer lo verdadero, de decir lo verdadero, de practicar y de ejercer lo verdadero puede permitir al sujeto no solamente actuar como tiene que actuar, sino ser como debe ser y como quiere serlo (Foucault, [1982a] 2001, p. 304)⁴²³.

⁴²³La traducción es nuestra.

Es por ello que el *logos* filosófico no puede contar solamente con la materialidad de un lenguaje cuyos instrumentos comparte –indefectiblemente, más allá de toda obstinación excluyente– con la retórica sofística, sino que debe aspirar a conformarse como “técnica” a la vez que también como “ética”. Para asegurar su equipamiento verdadero, es necesario que el *logos* devenga, al mismo tiempo, “arte” y “moral”, tal es el *agon* ético-estético que en definitiva congrega la *parresía* en esta escena.

En este sentido, como plantea Foucault, aprender del hablar franco es indagar en los modos de una comunicación que pueda afectar al sujeto en su verdad:

Para que el silencio del discípulo sea un silencio fecundo, para que, en el fondo de este silencio, se depositen como es preciso las palabras de verdad que son las del maestro, y para que el discípulo pueda con estas palabras hacer esta cosa suya que lo habilitará un día a devenir sujeto mismo de veridicción, es preciso que, del costado del maestro, el discurso presentado no sea un discurso artificial, fingido, un discurso acorde a las leyes de la retórica y que sólo apunte en el alma del discípulo a producir efectos patéticos. Es preciso que no sea un discurso de seducción. Es preciso que sea un discurso tal que la subjetividad del discípulo pueda apropiárselo y que el discípulo, apropiándose, pueda arribar hasta un objetivo que no es sino el suyo, a saber, él mismo (Foucault, [1982a] 2001, p. 350)⁴²⁴.

La *parresía* no podrá entonces nunca desasirse de sus dos más temibles adversarios: la adulación, adversario moral, y la retórica, adversario técnico. Realizando un trabajo de modificación sobre la materialidad

⁴²⁴La traducción es nuestra.

imperfecta de lo humano, *debe reencontrarse con la verdad*, y, en los requerimientos de su despojo ascético, la *parresía* permite poner freno –o al menos en ello reside su pretensión– a las repeticiones de la acción y a los “vicios” del alma. Arriesgada, la *parresía* permite un corte de justeza en medio de las injusticias que su propio trabajo de verdad va encontrando en el camino. Práctica selectiva de la que testimonian los estoicos⁴²⁵: es preciso moderar la ira, que es defecto para la conformación de un *ethos* común, pero daño alarmante para la tarea de conducción política. En la tarea de temperar los “abusos” de poder que pongan en jaque la continuidad de las aperturas del tejido democrático, el *parresiastes* cuida el vínculo de “armonía” –de *symmetria*– que le permite reconocer *en el otro* un estatuto similar al suyo, la ontología dialógica propia del juego entre *polis* y *demos* fundante de la democracia. No se trata de adularle, ni de maltratarle, ni de incurrir en cualquier gesto o tono del discurso que minimice en el otro las posibilidades de una relación particular con la verdad. Al contrario, de lo que se trata es de “iniciarlo” –y aquí es clave la tarea del proyecto pedagógico de la filosofía– en un trayecto que él *puede*, en tanto se conozca a sí mismo, transitar. Tanto el hablante como el oyente están a la altura de este esfuerzo, aunque se ubiquen de a ratos en distintos momentos de recorrido; la producción de relaciones de *philia*, propia de una *áskesis* que se ha “servido” de lo que le resultaba sano y bueno en un juego vincular, lo ha hecho posible. Abriendo el corazón al otro, la *parresía* no se conforma con la adulación: habla al otro desde el convencimiento de que éste podrá escucharlo, de que éste podrá tomar parte del relevo y tejer el vínculo ético-estético solicitado en este acto comunicativo. La relación consigo mismo sólo se constituye verdade-

⁴²⁵Cf. Foucault, [1982a] 2001.

ra, autónoma, independiente, plena y satisfactoria en el vínculo con los otros. La confianza y la distancia son imprescindibles para toda relación ético-estética subjetivante tanto de sí mismos como de los otros.

Foucault lo expresa del siguiente modo:

...El objetivo final de la parresía, no es mantener a aquél a quien se dirige en dependencia de quien le habla –como es el caso en la adulación. El objetivo de la parresía, es hacer como si aquél a quien se dirige se encuentra, en un momento dado, en una situación tal que ya no tiene más necesidad del discurso del otro (Foucault, [1982a] 2001, p. 362)⁴²⁶.

El proceso subjetivante tiene este modo del acontecer, sólo puede prescindir de la verdad del discurso del otro cuando ésta *ya ha sido interiorizada*, esto es, cuando ha seleccionado y acogido para sí mismo la verdad de un discurso que *en el otro había sido verdadero*. Sólo puede prescindir de la relación indicativa de la verdad del otro quien *ya haya escuchado* y asumido las posibilidades transformadoras de un trabajo de sí verdadero. Sólo puede darse subjetivación en una relación-cootros si el vínculo tiene a la verdad como material –*techné* que reúne algo de arte y algo de técnica– de su producción; no es sino por los efectos verdaderos de este contacto que emerge la posibilidad de una nueva autonomía.

Este es el corazón de la apuesta ético-estética en relación con una práctica del poder y de la libertad que interesa a Foucault: “La verdad, que pasa del uno al otro en la parresía, sella, asegura, garantiza la autonomía del otro, de aquel que ha recibido la palabra en relación a aquel que la ha pronunciado” (Foucault, [1982a] 2001, p. 363)⁴²⁷.

⁴²⁶La traducción es nuestra.

⁴²⁷La traducción es nuestra.

El maestro, en este sentido, no persigue interés personal alguno ni objetivo directo que comande la realización de una acción en detrimento de otra. No se trata aquí ni de implementar una relación maniquea, ni de ejercer la dirección del otro en un vínculo que (re) produzca el trayecto repetible de una causalidad instrumental. Se trata, en cambio, de introducir un modo de acción-con-el-otro que va imprimiendo en éste una inquietud (el “aguijón” socrático), a partir de la cual, él, a su vez, pueda ir modulando en el tiempo una relación consigo mismo, a la manera de “...una relación de soberanía que será característica del sujeto sabio, del sujeto virtuoso, del sujeto que ha alcanzado toda la felicidad que es posible alcanzar en este mundo” (Foucault, [1982a] 2001, p. 369).

En este sentido, a la necesidad de confianza y de amistad se agrega la del trato generoso que la *parresía* también precisa: “La generosidad en relación al otro está en el corazón mismo de la obligación moral de la *parresía*” (Foucault, [1982a] 2001, p. 369)⁴²⁸. Amor desdoblado en una trilogía, “eros político” que permite la actividad inagotable de ese “servirse” *-khrestai-*, de ese amplificar el propio equipamiento, que, junto al otro, con-el-otro, se va tejiendo como modo de vinculación subjetivante de la verdad para un actuar político en la *polis*.

El tejido incomponible del gobierno de los otros

El examen de la noción de *parresía*, entonces, permite a Foucault indagar la triple articulación que recorre toda su obra: el análisis de los modos de veridicción, de las técnicas de gobierno y de las formas

⁴²⁸La traducción es nuestra.

de las prácticas de sí. Desde el punto de vista de las prácticas que analizará bajo la denominación de “El gobierno de sí y de los otros” –corpus que constituye el objeto de los cursos dictados en el Collège de France a lo largo de 1983–, Foucault prosigue el planteo de la triangulación entre *Gnôthi seautón*, *epiméleia heautou* y *parresía*, y lleva la interrogación de la relación sujeto/verdad al frente del desafío que supone componer una tarea de conducción política.

La relación entre subjetividad y verdad en el ámbito de las prácticas de gobierno de sí y de los otros no asumirá de ningún modo la forma de una identificación unitaria, sino que será preservada por el autor en la diferencia persistentemente marcada por sus tensiones constitutivas. La figura de la *parresía* permite este juego, es *a la vez* la práctica efectiva de un trabajo continuo de sí y la posibilidad constante de un diferir, de una puesta en riesgo.

Llegados a este punto, si retomamos el recorrido analítico que hemos traído hasta aquí podemos decir que el gesto de la *parresía* se sostiene sobre dos valoraciones distintas de la temporalidad. La primera, la más continuada y la más “pedagógica”, va haciendo del tiempo entero de la vida el “arte” de un vínculo con la verdad. Sócrates es, sin duda, el ejemplo por excelencia de esta práctica: porque ha sabido sostener un vínculo crítico con la verdad a lo largo de toda su vida, y porque esta *franqueza* le permite hacer del diálogo el método de una pedagogía concebida como relación *transformadora* de la verdad. El ritmo desigual del “abrir y cerrar el alma a las puertas del otro” propio del diálogo socrático, devendrá la forma de asir en el tiempo discontinuo de un tejido heterogéneo, los efectos de una transformación posible de sí mismos.

No obstante, también de los efectos transformadores de este tiempo desglosado a lo largo de toda una vida surge la fuerza de una otra

temporalidad, *menos previsible y más instantánea*: el acto de decir, la decisión de hablar, de denunciar, de discontinuar el juego. En esta modalidad del tiempo *parresiástico* se producen las condiciones –la apertura de tiempos y de espacios– para una oportunidad de irrupción. Ahora, el decir veraz permite *interrumpir* el curso de las cosas, cortar su repetición e impulsar un vuelco en las lógicas preservadas por una “tibia” verdad que se adormecido en la naturalización de sus posibles. El tiempo de este “hacer” ya no se aferra, temeroso, a una garantía de prudencia; ni tampoco reposa –aún si las precisa– en las virtudes propias de una “buena” *techné*. La transformación que esta *parresía* plantea no tiene asegurada una meta en su trayecto. Su corte interrumpe y nadie puede garantizar que las consecuencias de su “verdad” no comporten riesgo –tanto para su auditorio, como para el hablante. La *parresía* no es un ejercicio calmo del discurso, sino, recordemos: exige *abrir todo el corazón y toda el alma a la verdad*. No hay método que organice tal apertura. El gesto de discontinuar puede costar la vida misma pero es la única *real* marca de lo verdadero. Sólo cuerpos y discursos –poderosos e imprevisibles *pharmakon*⁴²⁹– son capaces de tal coraje y de tal riesgo.

Temporalidad subjetivante de una continuidad, temporalidad subjetivante de un diferir... Frédéric Gros (2009), inscribe los usos foucaultianos de la *parresía* dentro de lo que denomina una “temporalidad

⁴²⁹De igual manera al sentido de la palabra *pharmakon* en Antigua Grecia, que podemos traducir como “pócima” o “droga”, cuya administración era utilizada en la medicina hipocrática para referir a los efectos serán siempre ambivalentes de una medicación: la administración de sus dosis no podrá nunca prever totalmente los resultados que sobrevengan, ya que el cuerpo enfermo puede tanto sanar como empeorar, la droga funciona con esta fuerza, es a la vez positiva y negativa. Ver capítulos referidos a la medicina hipocrática y a los sofistas.

dad de la actualidad” (Gros, 2009, p. 316): si los modos de “decir la verdad” propios de la *parresía* procuran una transformación del *ethos* del interlocutor, y esta tarea nunca está exenta de riesgo para el hablante, este modo de decir, esta práctica política, involucra siempre el doble basculamiento que implica, de alguna manera, “estar” y “salir” de su propio tiempo. Ser “actual”, lo hemos señalado en un inicio, implica de alguna manera el gesto kantiano que puede, a la vez, presenciar y diferir los acontecimientos que atestigua; en esta actitud activa reside también la dimensión “política” de la *parresía*: implica el coraje de una verdad ejercida públicamente, el riesgo de diferir como actividad constitutiva de lo político.

Equipamiento para asumir el “riesgo” del gobierno de los otros

El recorrido foucaultiano de esta noción permite visualizar la importancia de la *parresía* en el contexto de la democracia ateniense, y de ello atestiguan las referencias contenidas en las tragedias de Eurípides, así como en diversos textos clásicos del siglo IV a. C. La facultad de hablar francamente era parte de las actitudes éticas que caracterizaban a un buen ciudadano era el requisito más excelso para el habla pública, para la participación en el ágora:

La democracia ateniense estaba definida muy explícitamente como una constitución (politeia) en la que la gente gozaba de *demokratia*, *isegoria* (el igual derecho de hablar), *isonomia* (la igual participación de todos los ciudadanos en el ejercicio del poder) y *parresía* (Foucault, [1983] 2004, p. 49).

En nuestro análisis cabe remarcar que la *parresía* no cumple, en relación con la democracia, una función meramente procedimental.

Ambas están ligadas por una condicionalidad recíproca, por una suerte de “circularidad esencial” (Foucault, [1983] 2004, p. 143), conforme a la cual “para que haya democracia debe haber *parresía*” y viceversa. “El discurso verdadero, la emergencia del discurso verdadero está en la raíz misma del proceso de gubernamentalidad. Si la democracia puede ser gobernada es porque hay un discurso verdadero” (Foucault, [1983] 2004, p. 167).

En una primera aproximación entendemos que se trata de una correlación indispensable para sustentar la legitimidad del gobierno de los otros. Sin embargo, la relación entre *parresía* y democracia es problemática, conflictiva. El acto “parresiástico” produce una conmoción en las relaciones de igualdad que ha de mantener el espacio democrático. La ascendencia del decir verdadero marca una asimetría, una diferencialidad que, justamente, en tanto no admite ser acallada, permite que el diálogo democrático reencuentre su finalidad más propia. La relación es paradójica: sólo por su diferencia respecto de su condición formal, el acto del discurso verdadero permite a la democracia mantenerse en su posibilidad. El desafío de este reconocimiento es tan delicado como temerario, no se trata de atender únicamente a las amenazas que tal o cual evento fortuito que la actualidad pueda presentar, sino a la amenaza fatal que comporta *también* su capacidad de silenciar lo verdadero.

Haciendo caso de las visibilidades de esta asimetría, en el período helénistico la cuestión de la relación entre la verdad de uno y los otros se desplaza de la esfera de lo público al tratamiento del vínculo con los monarcas. En este escenario, la *parresía* tenía su eje en los modos de relación entre los soberanos y sus consejeros, y se constituía como objeto de un deber doble: el de la obligación del *parresiastes* de hablar

francamente y el del compromiso de escucha por parte del soberano. Cumplir con este deber de *parresía* se consideraba “útil” en la corte del rey: la garantía de que una monarquía no se torne tiránica dependía de la capacidad de esta escucha crítica.

Así, un buen rey acepta todo lo que un parresiastes auténtico le dice, incluso si resulta desagradable escuchar la crítica de sus decisiones. Un soberano muestra ser un tirano si desoye a sus consejeros honestos o les castiga por lo que han dicho (Foucault, [1983] 2004, p. 50).

Ahora bien, tanto en el *ágora* como en la corte, la cuestión de quiénes pueden ejercer la *parresía* liga indefectiblemente esta tarea a los espacios de saber dedicados a garantizar los discursos de verdad. Así, la *parresía* incide en el campo de problematización de la gobernabilidad a condición de no reducirse a una simple actividad de enseñanza, ni confundirse con una actividad confesional o profética –explica Foucault–. Como hemos desarrollado, el análisis del autor irá más allá de estas figuras para trabajar el lazo que une la tarea “parresiástica” al *bios* que compromete por entero la relación de verdad del *logos* filosófico.

En el horizonte de ideales que conforma Grecia, repetimos, la tarea de este decir-verdadero no era dada al hombre común o al hombre ávido de poder. Esta herramienta necesaria para el gobierno de los otros era proporcionada por los filósofos, los consejeros, los “mejores” ciudadanos de la *polis* (viriles hombres libres, según el análisis de Foucault), dispuestos a dar su vida por la verdad antes de asumir cualquier rasgo de falsedad consigo mismos. Por ello, era imposible que los reyes o los tiranos de la Grecia clásica devinieran *parresiastes*: no sólo el dominio de su *áskesis* resulta a vivas luces improbable, sino, que por más trabajo que realizaran sobre sí mismos, su vida siempre

permanecería de algún modo guarecida en un espacio de legitimidad que la asegura contra todo riesgo discursivo.

En este punto, tal vez resulte útil recomponer el contexto donde esta práctica busca asumir la legitimidad indiscutible de una relación de la vida con la verdad. Si, tal como hemos vertebrado nuestro análisis, tomamos como eje la figura socrática del *parresiastes*, no podemos dejar de considerar que no es sino el escenario de la *polis* en decadencia el que obliga a la tarea de pensamiento asumida por Platón. Es por ello que, en medio de un tejido opaco, que, como lo hemos desarrollado largamente, nunca resultaba suficientemente componible como para garantizar la buena tarea de la justicia, el *parresiastes* es quien, atento a esta carencia, asume la realización de un *acto peligroso*. Filósofo, político y *parresiastes* se confunden en esta misma tarea: “decir la verdad”; incomodan las distribuciones de la contingencia, interrogan las prácticas corruptas de la asamblea, denuncian las dificultades acarreadas por la adecuación entre ley y justicia en una democracia. El *parresiastes* –igual que el *phronimos* aristotélico–, tiene el “valor”, asume el “coraje” de sostener el acto *valioso* que su propia vida le solicita: *decir la verdad* asumiendo el riesgo de la diferencia. Así, sin más, pone en escena su discurso *sin salvarse*, ni poder *a priori* resguardar a quien lo escucha de la implacabilidad de los efectos que sus enunciados pronuncian. No habla para ratificar sentidos que estén ya ahí, dados como evidencias; al contrario, despabilando toda pereza, el aguijón que su palabra franca incrusta como inquietud y lanza como grito, obliga a repensar y a actuar de otra manera. Las implicancias de esta movilidad sacudían lo dado por obvio y evidente en los modos de la vida-con-otros; le permite, a la *polis*, articular (se) en otra relación con el *demos*: abrir lo que, hasta el momento, no había sido *visible*

para los otros. *Parresía*, práctica y palabra, obligación ético-moral, herramienta clave para una acción política verdadera que se constituye como misión de los “mejores” y más libres hombres del *demos*; son ellos quienes *deben* este *agon* (porque *pueden* o al menos *han podido*) sostener la fuerza de la verdad.

El peligro de decir la verdad tiene al vínculo con el otro como modalidad de su efecto. En el tejido opaco de la *polis*, este decir ya no se resguarda en la calma seguridad del “com-partir” propio del diálogo, del ir y venir de un juego de palabra y de escucha con-el-otro como ejercicio de pensamiento dialéctico. El *parresíastes*, cuyo acto de verdad es arriesgar una denuncia, no espera el fraseo de respuesta de su interlocutor para realizar el cálculo por medio del cual su discurso podría retomar su curso; tampoco, vimos, busca persuadirlo, ni adularlo, ni siquiera ofrece demostración alguna de los elementos de su circunloquio. Su palabra *es riesgo* justamente porque no puede anticipar ni contener la respuesta del otro; *puede* que irrite, hiera o moleste a su interlocutor. La práctica de su acto franco viene a subrayar la presencia obstinada de lo verdadero, a indicar la necesidad de recorrer un camino de cuidado para asegurar la elaboración verdadera de los modos de gobierno de los otros. Por ello, “...la función de la *parresía* no es demostrar la verdad a algún otro, sino que tiene la función de la crítica: la crítica del interlocutor o del propio hablante” (Foucault, [1983] 2004, p. 43).

Función “crítica” que recupera el espesor de la semántica de *krisis* como mezcla de condiciones e irrupción de una producción otra que no puede controlar completamente la consecuencia de sus efectos. Corte “crítico” de *kairós*, momento de su indefinible *pharmakon*: la palabra verdadera expone su fuerza de *efecto* confiando en que las

circunstancias *sepan tejer* otra cosa, *junto con y a través*, del acto de ruptura que plantea. *Krisis*, que sostiene su eficacia en el cuerpo de una vida que se ha ido configurando en el “corte crítico” de su *áskesis*, en el tallado subjetivante habilitado por las *epiméleia heautou*, permitiendo a los sujetos producir un saber como verdad ético-estética de sí mismos. “Corte crítico” que compone *con-los-otros* (esto es, más acá de toda posible amenaza *de los otros*), la tarea de selección regulada, persistente, propia, discontinua y constituyente de toda práctica de *kaironomia*, ya que sólo puede “criticar” quien mantenga una relación autocrítica consigo mismo.

Gnôthi seautón refuerza así *discursivamente* la franqueza de una mirada capaz de reunir una experiencia de “deber” hacia uno mismo; la afirmación de un trabajo ético-moral cuya prueba viviente es su carácter *libre* en relación con la verdad. Por ello se anima a inquietar a los otros, por ello se arriesga a *hablar*, por ello sostiene su *diferir* con el acto libre empoderado por su vida verdadera:

En la parresía, el hablante hace uso de su libertad y escoge la franqueza en lugar de la persuasión, la verdad en lugar de la falsedad o el silencio, el riesgo de muerte en lugar de la vida y la seguridad, la crítica en lugar de la adulación, y el deber moral en lugar del propio interés y la apatía moral (Foucault, [1983] 2004, p. 46).

Kairós y parresía

Inscribiéndose en la temporalidad propia de un proceso de subjetivación, la verdad del acto de palabra eficaz de la *parresía* no puede sino ocurrir en la lógica impredecible del *pharmakon* discursivo, cuyos efectos, sabemos, nunca quedan exentos de riesgo. Por ello, en el filo

de la imposible certeza de su continuidad, la *parresía* deberá atender a la consideración de las condiciones de su coyuntura, a la composición del tejido “oportuno” de sus “ocasiones”. El modo subjetivante de este vínculo con la verdad no puede sino tener en cuenta un espectro amplio, multiforme e inclasificable de registros de su “cuándo”: ¿Cuándo esgrimir, entonces, el hablar franco de la *parresía*? ¿Cuándo están dadas las condiciones? ¿Cómo diagnosticar cuál es la coyuntura propicia para la producción de esta apertura franca al otro? ¿Cuándo el proceso de *áskeis* en uno mismo ha alcanzado el ‘punto justo’ que lo habilite a decir la verdad? ¿Cuándo acontece el punto *akmé* en el otro, su apertura a una escucha, el *mesón* de cierto equilibrio entre situaciones mezcladas desde donde pueda pensar y actuar otras distribuciones posibles? ¿Cuándo es el “momento” en el que la amistad, la confianza y la generosidad hacen posible esta experiencia subjetivante de la libertad?

Se trata de un “cuándo” que, como hemos desarrollado, precisa siempre un “tiempo de preparación” para producir la irrupción que provoca. *Kairós* necesita siempre un terreno para recorrer con su aleteo. Terreno espeso lleno de tiempo y de historia; terreno que requiere –tal como lo plantea Foucault– menos definiciones respecto de la ‘naturaleza’ de su contenido (ya que, va de suyo, en caso de la *parresía* es “la verdad”) y más atención a los modos en los que produce su equipamiento verdadero. ¿Cuáles son, entonces, las formas y los ritmos con los que esta verdad se ha ido afianzando en el sí mismo como trabajo de cuidado y de conocimiento? ¿Cuáles son, en definitiva, las reglas y las marcas que nos permiten diagnosticar el *cuándo* para la acción de su oportunidad?:

...lo que va a definir a la *parresía* como una práctica específica, como una práctica particular del discurso verdadero (...) son las

reglas de prudencia, las reglas de habilidad, las condiciones que hacen que deba decirse la verdad a tal momento, bajo tal forma, en tales condiciones, a tal individuo en la medida, y en la medida solamente, en que sea capaz de recibirla, de recibirla de la mejor manera en el momento en que esté (Foucault, [1982a] 2001, p. 367)⁴³⁰.

Repitamos las palabras utilizadas por Foucault: “en la medida que...”; este equipamiento tiene la marca del *cada vez* de esa articulación habilitante, debe atender a *la medida* de su oportunidad: *en la medida en que* el otro esté dispuesto para la escucha, *en la medida en que* la forma de la verdad sea decible, *en la medida en que*, en definitiva, sean “esas mezclas” las condiciones que sostengan el efecto de su decir verdadero⁴³¹. Oportunidad del “cuándo” de *kairós*, del tejido de sus ocasiones, del asir de su chance transformadora... Noción con la que Foucault, también, busca “definir” las condiciones de la coyuntura –esto es, del momento temporal, pero también del espesor histórico– donde la *parresía* pueda ocurrir en toda su dimensión subjetivante:

Es decir que lo que define esencialmente las reglas de la *parresía* es el *kairós*, es la ocasión, la ocasión siendo exactamente la situación

⁴³⁰La traducción es nuestra.

⁴³¹Esta inquietud se hace presente en los “permisos” de un uso retórico de la palabra, uso que Platón habilita sólo para algunas circunstancias, también en la valoración de *kairós* planteada en la obra aristotélica y en la metodología expuesta por Filodemo en su “Tratado del hablar franco” –“Peri parresias”–, donde insiste acerca de estos cuidados: “... es preciso, en efecto, tener mucho cuidado al dirigirse a los discípulos; es preciso demorar tanto como sea posible las ocasiones de intervención. Pero tampoco hay que demorarlas demasiado. Hay que elegir exactamente el buen momento. También hay que tener en cuenta el ánimo con el que se encuentra aquél a quien nos dirigimos, ya que podemos hacer sufrir a los jóvenes si los amonestamos demasiado severamente en público” (Foucault, [1982a] 2001, p. 370, traducción nuestra).

de los individuos los unos en relación a los otros y el momento que elegimos para decir esta verdad. Es precisamente en función de aquel a quien se dirige y del momento en el que se dirigen a él, que la *parresía* debe modificar no el contenido del discurso verdadero sino la forma en la cual este discurso es lanzado (Foucault, [1982a] 2001, p.367)⁴³².

Foucault (2001, 386) identifica una suerte de “matriz” que atraviesa la época helenista y también la grecorromana, donde las ocasiones para el gobierno de sí y para el gobierno de los otros se sortean siempre en situaciones tempestuosas e indómitas que –siguiendo la lógica *pharmakon*, por así decirlo–, nunca conocen acabadamente y sólo pueden animarse a *conjeturar* salidas:

Gobernar es un arte de estocada justamente, un arte de conjetura, como la medicina, como también el pilotaje: dirigir un navío, curar a un enfermo, gobernar a los hombres, gobernarse a sí mismo, dicen de la misma tipología de una actividad a la vez racional e incierta (Foucault, [1982a] 2001, p.386)⁴³³.

Entre lo racional y lo incierto, entonces, recuperamos la importancia política de este “arte conjetural”. Arte del riesgo de poder pensar y hacer otra cosa. Parafraseando al médico y al piloto en su navío, la *parresía* es, dice Foucault, de algún modo, tanto una “terapia” como un “socorro”; pero, en todo caso, “...la *parresía* debe permitir curar como es debido” (Foucault, [1982a] 2001, p.372). La *parresía* permite cuidar *como es debido* porque *sólo ocurre verdaderamente* si hay cuidado recí-

⁴³²El resaltado y la traducción son nuestros.

⁴³³La traducción es nuestra.

proco. Cuidado de uno y del otro que hace al vínculo entre médico y paciente, cuidado de espera mutua que hace a la relación entre maestro y discípulo. Estas duplas en tensión soportan ligar su distancia sólo por un vínculo de amor a la verdad. La intensificación de las propias posibilidades no podría ocurrir sin los otros; y en esta circulación subjetivante *de unos hacia otros, y de los otros hacia uno*, se produce la *isonomía* que precisa toda autonomía para un actuar democrático. Este ida y vuelta, esta reversibilidad es posible porque produjo un trabajo que ya hace efecto:

...la práctica de libre palabra de parte del maestro debe ser tal que sirva de incitación, de soporte y de ocasión para los alumnos que, a su vez, tendrán, ellos también, la posibilidad, el derecho, la obligación de hablar libremente (Foucault, [1982a] 2001, p.372)⁴³⁴.

En la encrucijada irresoluble que no evita la cuestión del actuar en medio de los riesgos y de las mezclas del tejido siempre abierto de lo político, se sitúa entonces el *kairós* implicado en las prácticas de gobierno en la que pretende incidir la parresía: “gobierno de sí”, que basculará siempre entre el modelado de una *paideia* defectuosa (o en todo caso, insuficiente) y los modos de una *áskesis* que le permitan un equipamiento de verdades algo más ancho, algo más singular; “gobierno de los otros” que, aún en nombre de la verdad, nunca podrá componer completamente el tejido justo y bueno requerido por el ideal democrático de la *polis*.

La tarea de este acto de verdad, finalmente, basculará entre la fuerza de su eficacia y el riesgo de su *pharmakon*. No obstante, su apuesta

⁴³⁴La traducción es nuestra.

se mantiene firme aún en el filo de su aporía: su verdad debe poder transformarse en *ethos*, devenir fuerza política, práctica transformadora. Lo hemos visto: la *parresía*, lejos de fijarse en la pasividad del otro, remueve su alma inquietando a una transformación; *psicagogía* de un movimiento activo, de una experiencia a producir en el tiempo, de la inculminable tarea política que insta persistentemente a la pregunta por “...cómo volverse sujeto activo de discursos verdaderos” (Foucault, [1982a] 2001, p.398)⁴³⁵. Esta producción del sujeto en su vínculo con la verdad, exige, en definitiva, desasirse de todo espejismo *amable*: “Supone, mejor, hacer jugar, en la construcción del vínculo consigo mismo, a la diferencia de la verdad, o mejor aún, a la verdad como diferencia, como distancia socavada a la opinión y a las certidumbres compartidas” (Gros, 2002, p. 317)⁴³⁶.

Producir la verdad como diferencia. Ontología de una relación de alteridad con la verdad: el sí mismo no coincide con las verdades *ya dadas*, debe “cuidarse y conocerse” para producir su propia diferencia. Ontología de un vínculo con la verdad como alteridad que no puede dejar de encontrar, en la tarea de una producción con los otros, las aporías irresolubles de su diferencia⁴³⁷. He aquí, a la vez, la potencia-

⁴³⁵La traducción es nuestra.

⁴³⁶La traducción es nuestra.

⁴³⁷Como lo plantea la lectura de Gabilondo y Megías, “...Quien decide hacer uso de la *parresía* no sólo elige decir la verdad sino que, al hacerlo, llega a ser de otro modo y se produce entonces una suerte de extrañeza, casi una extranjería en la que el extranjero para sí mismo, el *parresiastes*, dice con libertad lo que ha de decirse” (Gabilondo y Megías, 2004, p. 28). “Extranjería”, que deviene la marca del gesto de una verdad como alteridad. Extranjería que se inscribe dentro de la dinámica en diferido de la actualidad, decir verdadero que tal vez “...para los otros resulta desconcertante y, sin embargo, resuena propio. No tanto por la aceptación o la coincidencia con lo que se

lidad y la imposibilidad constitutiva de un juego democrático auténtico: *imposibilidad* democrática, porque la tarea de esta ético-estética de sí deviene un trabajo diferenciador que no podría emprenderse en masa; *potencialidad* democrática, porque la diferencia ético-estética de sí mismo es una experiencia con-otros que se va sosteniendo en el tiempo *solamente* por la amplificación de sus efectos verdaderos. La verdad es siempre diferencia, para Foucault; no puede producirse más que en la alteridad del juego creador que supone su ontología.

Actualidad, alteridad, gesto crítico que en Foucault permite sostener la producción inacabada de lo verdadero. Si “la marca de lo verdadero es la alteridad” el desafío también deberá indagar las modalidades en las que dicha verdad como diferencia pueda ser sostenida en tanto diferencia. Trabajo de un modelado del tiempo, de una amplificación de los espacios; tejido de coyunturas y de posiciones desde las cuales poder producir las oportunidades de *kairós* como tarea de una práctica de libertad.

dice, un cierto estar de acuerdo, sino porque convoca a una tarea, que es la más propia, la más de uno. Lo que (el parresíastes) transmite no es un mensaje, una información, un conocimiento. Es una incitación en la que de tal modo llama la verdad que pone en acción hacia sí, procura condiciones para el cuidado de sí. Es un discurso como mano amiga que acompaña y desafía” (Gabilondo y 2004, p. 28). Verdad como alteridad que viene a marcar una diferencia posible en las condiciones dadas del mundo, obligándonos a la distancia y al esfuerzo de transformación de sí mismos, para la tarea ética que habilite una dimensión autónoma y libre con-los-otros, ya que sólo en estas condiciones podría afirmarse una tarea política verdaderamente creadora. En consecuencia, sujeto ético-político, conductor de las almas en la *polis*, “Le philosophe devient donc celui qui, par le courage de son dire-vrai, fait vibrer, à travers sa vie et sa parole, l'éclair d'une altérité” (Gros, 2009, p.328).

La irrupción de *Kairós* en la escena pública

Los cínicos o el coraje de la verdad

“Decir-verdadero en democracia
es arriesgar la muerte”
(Gros, 2002, p. 159)⁴³⁸.

En el recorrido conceptual realizado en el capítulo anterior, *parresía* llegó a exponerse claramente como una figura de discurso, pero también de la acción, permitiendo sostener la indagación de las relaciones entre saber, poder y sujeto que han atravesado la obra de Foucault y que ahora se imbrican como núcleo del problema de los vínculos entre el gobierno de sí mismo y de los otros. En efecto, es en esta escena de composición y de invención de lo democrático donde la figura de la *parresía* habilita a un estatuto “político” clave en la problematización de las técnicas de gobierno, en las formas de conducción, en las modalidades de vinculación entre sí mismos y los otros.

Como plantea Foucault en su lección del 2 de febrero de 1983 (Foucault, [1983] 2008, p. 146-147), la *parresía* actúa como bisagra entre dos términos cuyas tensiones son recíprocamente constitutivas: *politeia* y *dynasteia*; es decir, entre el problema de la ley y de la constitución organizadora de la *polis* y el problema del juego político. Si bien la posibilidad de la *parresía* está garantizada por la *politeia* –es, dijimos, uno de los requisitos del espacio democrático–, es la *efectividad* de su acto,

⁴³⁸La traducción es nuestra.

el ejercicio de poder del decir verdadero, el que se constituye como garantía de legitimidad de las acciones de gobierno.

En síntesis, la *parresía* mantiene su fuerza política funcionando como una suerte de “dispositivo” interpelador de una relación con el saber de la verdad a dos niveles. Uno que se vincula a las *epiméleia heautou*, marco en el cual la *parresía* se habilita como resultado de un cuidado de sí, de una relación con la verdad que puede reunir la memoria experimentada a lo largo de toda una vida. En la perspectiva del problema del gobierno, esta forma de *parresía* será –podemos animarnos a decir– la “más pedagógica”: implicará el vuelco del alma al otro, indicando de una manera u otra, *un saber del buen juego*. El ejemplo de este acto lo hallamos, sin dudas, en Sócrates señalando los errores de gobierno a Alcibíades; su diálogo, su mensaje, apunta a saber gobernar *bien* para garantizar *la buena* continuidad del juego democrático. La *parresía* afirma así la temporalidad subjetivante de la regla, de la verdad como corte regular y ordenado, “kaironómico”; es la ascética que permite saber de sí mismos transfiriendo esta armonía a los otros.

El otro nivel es el dispositivo parresiástico que puede –por la fuerza obligada de su verdad– desafiar la conducta del otro. Es la *parresía* “más política”, podríamos decir: es lucha, es objeción, es combate, es una interpelación que marca una diferencia en el centro mismo de las condiciones vigentes para torcer un rumbo aún sin poder asegurar su ruta. Es puro “acto” de “palabra eficaz”, efecto de un poder que sólo puede dimensionarse en el riesgo que comporta su gesto disruptivo: Sócrates paga con su vida el compromiso de su verdad y Platón pondrá en riesgo su “libertad” irrumpiendo como *parresiastes* en la escena del gobierno de Ion para advertir que “esto no puede continuar”.

La *verdad* actúa todo su *poder de libertad*, tal es la fuerza de su rayo “crítico”. Pero su “corte” no puede decir de lo que sigue; no tiene modo de asegurar la forma que habrá de adoptar el resto del recorrido. En este sentido, la *parresía* se abre a toda la verdad *interrumpiendo*, restableciendo con la acción la fuerza de todo decir desoído, objetando la efectividad naturalizada de las líneas de discurso y la disposición estanca de sus modos de gobierno. Su fuerza radica en su capacidad “crítica”, en la conmoción que provoca y en la apertura que habilita a un recomienzo hasta entonces *impensable*. Ya no puede afirmar su vitalidad en el pulso de una *kaironomía* armónicamente regulada.

Entonces, como lo hemos trabajado a propósito los sofistas, es en su estatuto de “nada que hace efecto” que *kairós* constituye el momento de vuelco, de irrupción de posibles; es el *agon* que, batalla desde *afuera* un *adentro* posible, habilitando la lógica extramoral del *pharmakon*. De allí proviene su fuerza, con la potencia de *Aión* y con el espesor histórico de *Kronos* se constituye, dando lugar a uno de los entrecruzamientos más bellos y dislocantes de la temporalidad subjetivante: *kairós* irrumpiendo en su propia *kaironomía*. Al igual que la *parresía discontinuante*, su verdad es alteridad, está afuera, no tiene por qué formar el *adentro*, no tiene que ver con el *adentro* más que como su *otro*.

Un archivo de perros

En el último curso dictado en el Collège de France, en 1984, Foucault estudia el caso de los llamados “cínicos” para referir a la figura más extrema de la *parresía*: su modalidad más franca ya no pasará por un uso del *discurso* que sostenga del mejor modo las prácticas éticas y morales de su *ethos*, sino, por el contrario, la franqueza de su “verdad”

se equipará de gestos muy concretos –discursivos y no discursivos– por los cuales los “cínicos” harán de su *vida misma* el “cuerpo” de una puesta a prueba de la verdad.

Caricaturizando los ideales apolíneos griegos, los “cínicos” –denominación que tiene como raíz al vocablo *kunos* (can, perro)– proponían vivir “como perros”–*kunikoí*⁴³⁹–, “aullando” la vida, gritándola. Extranjeros a su tiempo, vagabundos; curiosamente la práctica de los “cínicos” no se ha correspondido con la elaboración de doctrina alguna, ni ha dejado tras de sí textos firmados con su nombre. El trazado de la historia del origen de estos personajes no puede sino adentrarse en el relato del mito ya que sólo persiste el recuerdo de su memoria: así, entre el “Elogio” y el “Vituperio”, sus actos serán siempre comentados por *otros*, relatados en la *polis*, interpretados en el teatro. En este ‘corpus’ se inmiscuye a sus anchas Foucault, ya que, como buen genealogista, no precisa detentar el origen de sus discursos para dar cuenta del tono de su veracidad. Al contrario, en su cuadrícula de arqueólogo, contrapone, coteja, tensa, discrimina las discontinuidades que compone el material de su archivo: de los cínicos ha quedado lo que han podido/querido recuperar los otros... fragmentos, comentarios, citas, elogios y críticas configuran el material que los tiene como protagonistas. Foucault se anima a caracterizar la práctica cínica, entonces, a la manera de un “movimiento”, tal como lo explica en el texto ya citado:

Los ejemplos personales también eran importantes en otras escuelas filosóficas, pero en el movimiento Cínico –donde no había tex-

⁴³⁹Foucault ([1983] 2008, p. 4) subraya que la primera referencia a Diógenes se encuentra en la *Retórica* de Aristóteles, donde este último refiere al filósofo cínico como *kunos*.

tos establecidos, ni doctrina instituida o reconocible- la referencia siempre se hacía en relación a ciertas personalidades reales o míticas que eran tomadas como fuentes del Cinismo por sus modos de vida (Foucault, [1983] 2008, p. 2)⁴⁴⁰.

En este archivo de fragmentos de prácticas sin autor, Foucault se adentra fascinado: puede prescindir de la firma personal como lugar de ratificación de una verdad de la palabra, para hacer vivir en su lugar una verdad en el cuerpo... en el *corpus* de estos textos. Con una mirada retrospectiva sobre esta cartografía discontinua, se aboca al registro de las prácticas de *parresía* cínicas a partir del primer siglo después de Cristo. Los textos que estudia son eclécticos -relatos de los emperadores romanos Lucio y Juliano; los escritos de Dion Crisóstomo, las revisiones de Aristóteles, etc.-, todos refieren alternadamente a distintos personajes postulándolos como los “primeros cínicos”. En estas páginas se encuentra reiterada la referencia a Diógenes, a Antistenes, a Sócrates, a Crates, etc., a la manera de personajes “cínicos”. Más allá de las polémicas historiográficas⁴⁴¹ que pueda suscitar la recomposición histórica del material de estas fuentes, lo cierto es que los cínicos eran bastante

⁴⁴⁰La traducción del inglés es nuestra.

⁴⁴¹Foucault relata en el texto “Parrhesiasts- Diogenes”, un extracto del Seminario dictado en USA en 1983 con el nombre “The Cynic Philosophers and their techniques”, las tesis de Farrand Sayre, según quien los Cínicos aparecen como “secta” en el siglo II d.C., dos siglos después de la muerte de Sócrates. Contrariamente a la idea preconcebida que las sectas cínicas y su exacerbado individualismo hayan podido tener alguna incidencia en el colapso de las estructuras políticas del mundo antiguo, Foucault recupera la lectura de Sayre, que, historiográficamente, sostiene que la aparición de los cínicos en la escena filosófica griega es consecuencia de la expansión del imperio macedónico. Concretamente, Alejandro Magno conquistaría varios filósofos hindúes -especialmente a las enseñanzas monásticas y ascéticas de la secta hindú de los “Gymnosophistas”- que inscribirán, en consecuencia, sus prácticas ahora entre los griegos. (Foucault, 1983).

numerosos e influenciarían considerablemente las prácticas sociales y políticas desde el siglo I al IV d.C. Su “militancia” –dirá Foucault– “mostrará” reiteradamente la escena de conformación de acuerdos con los otros. Muestra de ello permite entrever la queja que Lucio expone frente a Roma en el año 165 d.C., con su comentario: “La ciudad se hace enjambre con estos bichos, particularmente con los que profesan los principios de Diógenes, Antístenes y Crates”.

Según el recorrido genealógico que realiza Foucault, es preciso tener en cuenta que, en la época, el desprecio a los cínicos manifiesto en esta expresión se debía no sólo a la incomodidad que provocaban sus actos “parresíásticos”, sino a una “asociación de estilo” que parecía innegable, amalgamando las prácticas ascéticas de los primeros “cristianos” a las de los cínicos. Prueba de ello constituye el rechazo que los romanos sentían respecto de unos y otros justificado por el fortalecimiento de estas semejanzas: así lo muestra el apodo “santo” que recibe “Peregrinus” –un cínico conocido del final del siglo II d.C.–, “beatificado” por sus seguidores, ya que no sólo su vida sino también su muerte lo inscribía singularmente en el recuerdo de una historia de provocaciones: Peregrinus, fue quien dio prueba de la indiferencia que los cínicos portan frente a la muerte, suicidándose *sin miedo* en las llamas de la antorcha olímpica luego de los juegos de 167 d.C., emulando con su acto la heroica muerte mítica de Hércules y bastardeando en consecuencia todos los ideales dóricos de la cultura griega.

Las anécdotas del estilo podrían multiplicarse y ciertamente, en una primera mirada puede entenderse el repudio instantáneo que estas prácticas generaban. De hecho, los emperadores romanos de este período –tal como es al menos el caso ya citado de Lucio o de Juliano– no podrán recomponer la imagen de excelencia de la tradición greco-

romana, entre otras cosas porque ésta se ve continuamente mancillada por las sátiras y por las provocaciones escandalosas de aquéllos que no buscan ingreso alguno a la “gran cultura”.

¿Cómo articular un adentro con este radical *afuera*? –comienza a ser la pregunta. Lejos de ser díscolos totales, los cínicos, comparten, a su pesar, el mismo horizonte de trabajo de sí regido por las prácticas de la *áskesis* que, vimos hasta aquí, marcan la condición de verdad en este mundo antiguo. Su práctica radical lleva su tarea de tallado al extremo, constituyéndose en su reverso, así, como veremos en lo que sigue, su vida sólo será verdadera si el trabajo de su *áskesis* sostiene su carácter “ejemplar”. Al decir de Foucault ([1983] 2008, p. 83):

Debemos reconocer que la actitud Cínica es, en su forma básica, solo una versión radicalmente extrema de la concepción griega acerca de la relación entre el modo de vida de uno y el aprendizaje de la verdad. La idea Cínica de que una persona no es más que su vínculo con la verdad, y que esta relación con la verdad toma forma o se da forma en su propia vida, es completamente griego (Foucault [1983] 2008, p. 2)⁴⁴².

El filósofo militante

En *La hermenéutica del sujeto*, Foucault ubica lo que denomina como “movimiento cínico” en el contexto de crisis que, como hemos venido describiendo, aquejaba a la *polis* y definía la agenda de problemáticas suscitadas por los modos de organización de la vida-con-otros. Un tejido de tal opacidad, vimos, sólo podía ser ordenado por el filósofo, que por haber llevado una vida verdadera *podía* legítimamente condu-

⁴⁴²La traducción del inglés es nuestra.

cir las almas de la *polis*; esto es, ser *phronimos*, prudente, constituirse en buen político o, en su defecto, ocupar el espacio de quien aconseja con sabiduría a su gobernante. Ahora bien, tal ideal en verdad redundada en una crisis al interior mismo de la práctica filosófica y del rol de quien la ejerce (Foucault [1982a] 2001, p. 138), puesto que el filósofo rápidamente devendrá consejero y habrá de atender a cuestiones que no refieren estrictamente a la consideración de soluciones para el ámbito político, sino a innumerables circunstancias que en el entramado del tejido social suscitan variados problemas. Así, su “dirección de conciencia” se verá inevitablemente inmiscuida en el tratamiento de asuntos domésticos, querellas de herencia, conflictos de pasiones, etc. Asimismo, en la escena de la *polis* deberá lidiar –al igual que el navegante de los mares–, con revueltas, desacuerdos, inoportunidades, injusticias no resueltas y debates interminables:

Entonces, a medida que vemos desarrollarse este personaje del filósofo, a medida que vemos la importancia de este personaje del filósofo demarcarse cada vez más, verán también que pierde de más en más su función singular, irreductible, exterior a la vida cotidiana, a la vida de todos los días, a la vida política (Foucault [1982a] 2001, p. 138)⁴⁴³.

Ahora bien, son estas contingencias alejadas del concepto las que convocan a una forma de pensamiento *otra*. Es el acontecer el que marca el ritmo de producción de palabra. Esta dinámica que recuperamos en este contexto como modo de interrogación emergiendo de las vicisitudes de la vida-con-otros, traza una brecha en la superficie

⁴⁴³La traducción del inglés es nuestra.

misma de las convenciones que tienden a preservar su propia vigencia. La práctica cínica se nutre de esta dinámica de interpelación.

En este sentido, contra toda lectura que quiera atribuir a la figura del filósofo exclusivamente aquellas prácticas de sí que, tendientes a la armonía entre *bios* y *logos*, hacen de la problematización de la verdad una forma de sujeción, la figura de los cínicos da cuenta de un pensamiento que se afirma como tal en tanto resiste a toda sujeción y hace explícita esta resistencia. Según el análisis de Gros,

Los cínicos representan, en efecto, en toda su agresividad, el momento donde la ascética de sí no vale más que para ser dirigida como modo de provocación hacia los otros, ya que se trata de constituirse como espectáculo que ponga a cada uno frente a sus propias contradicciones. Para que el cuidado de sí devenga exactamente un cuidado del mundo, la ‘verdadera vida’ llama al advenimiento de un ‘mundo otro’ (Gros, 2009, p. 327)⁴⁴⁴.

Esta pretensión de transformación es bien interpretada en las valoraciones positivas que los Estoicos esgrimen, aunque en muy raras ocasiones, a propósito de la vida cínica. Foucault repara en ello y se detiene en el momento en que uno de los discípulos de Epicteto –un *gnorimon*– plantea a su maestro el deseo de dedicarse a una “vida cínica”. Este caso le permite advertir que, desde la perspectiva de prácticas de *áskesis* solicitadas por los estoicos para alcanzar una “vida verdadera”, el “cinismo” aparece como uno de los modos de la relación entre *bios* y verdad, un modo extremo en tanto y en cuanto no se basa en los criterios del *logos*.

⁴⁴⁴La traducción es nuestra.

Esta práctica extrema se expone en una radical no pertenencia que da cuenta de un vínculo con la verdad que la filosofía parece haber perdido. Foucault recupera el tono nostálgico de esta valoración, de esta “militancia activa” de lo verdadero:

...abocarse totalmente a la filosofía y a esta forma extrema, militante de la filosofía en la que consistía el cinismo, es decir: partir, partir con la vestimenta del filósofo, y allí, de ciudad en ciudad, interpelar a las personas, lanzar discursos, dar diatribas, brindar una enseñanza, sacudir la incercia filosófica del público, etc. (Foucault [1982a] 2001, p. 134)⁴⁴⁵.

En esta producción de un afuera, la extranjeridad irreductible del cínico permite la irrupción de un acto discursivo que se sitúa más acá de las exigencias argumentativas del *logos* crítico. Esta es la condición por la cual la caricaturización del cínico no puede impedir que se construya un personaje *otro* en la escena de la relación entre vida y verdad: “...este personaje cínico que es a la vez el punto extremo y, a los ojos de la gente, el modelo negativo de la filosofía” (Foucault [1982a] 2001, p. 148)⁴⁴⁶.

Paradójicamente, entonces, la verdad aparece como lo que sólo puede afirmarse en la negación de lo actual. El cínico es aquel que en su irreconciliable poder de alteridad desafía la pretensión de articulación entre *logos* y *bios* que orientaba el ejercicio socrático. Sus figuras fascinarán la lectura foucaultiana y encarnarán, del modo más radical, la práctica de un discurso que es producción de poder y de libertad.

⁴⁴⁵La traducción es nuestra.

⁴⁴⁶La traducción es nuestra.

Entre la realidad y el mito, entonces, los fragmentos dispersos permiten reencontrar este planteo ético-político en referencias a Hércules, a Ulises, pero sobre todo a Diógenes... Este último es presentado por Foucault como una figura “de su tiempo”, un personaje cuya actualidad convive con el relato de anécdotas escandalosas que lo tornan legendario. Se expresa así la temporalidad subjetivante de quien se constituye en “héroe filosófico” diferenciándose de la autoridad de los reconocidos maestros de filosofía (Platón, Aristóteles, Zenón, etc.). Esta diferencialidad constitutiva, que, en efecto, no es sino una bifurcación en reverso de la idea del filósofo como quien lleva una vida ejemplar y heroica, resulta clave para entender la productividad de la dinámica de continuidades y discontinuidades que se plantean en el análisis realizado por Foucault de las relaciones, ya mencionadas, entre cinismo y cristianismo ([1983] 2008, p. 2). Pero también resulta clave para abordar analíticamente los modos de decir la verdad en las prácticas de lo público. La *parresía cínica* conforma así el foco de una nueva hipótesis de trabajo: la pregunta por la articulación ético-política de los modos de veridicción de una palabra crítica que se expresa en un comportamiento escandaloso, en la práctica obstinada de la provocación.

En este análisis muestra que es preciso tener en cuenta que la *parresía* cínica no hará del discurso el objeto de una disertación o de un largo rodeo para arribar a la verdad, tampoco el centro de un saber exclusivo que congregue selectivamente a los merecedores de su escucha. La toma de la palabra no implica el recurso a argumentos que justifiquen largos circunloquios; por el contrario, su discurso hallará consistencia en la fragmentariedad misma de las intervenciones que se efectúan aprovechando las oportunidades que brindan las grandes multitudes. De hecho, los cínicos harán uso de la palabra en los

teatros, en las ocasiones en las cuales las festividades públicas llenan la plaza, en los eventos religiosos, en las competencias atléticas, etc., y su modalidad será siempre la de la “irrupción”: “A veces se pondrán de pie en medio de la audiencia de un teatro para decir un discurso” (Foucault [1983] 2008, p. 3)⁴⁴⁷.

Hablar de irrupción implica entender que el “hablar franco” se mantiene en la instancia que produce su gesto de “corte crítico”. La *parresía cínica* se hace presente discontinuando lo establecido; pero no afirma nunca directamente qué es lo que habría de sustituirlo. Exterior a toda criterialidad que pudiera regirlo, el discurso cínico no se ocupa de su propia continuidad; si pretendiese alguna consistencia, ésta no podría ser otra que la que lo mantiene en el estatuto extramoral de lo que hemos caracterizado varias veces a lo largo de nuestro desarrollo como “lógica *pharmakon*”: la *parresía cínica* produce una irrupción cuyo resultado no puede ser nunca completamente anticipado, aun más radicalmente, la *parresía cínica* se veridicciona en esta imposibilidad. Más allá del bien y del mal, entonces, las tematizaciones que ocupan el “hablar franco” tendrán *en su riesgo su verdad*. Por ello la verdad les es cuerpo: aullando desde un afuera, ratifican a la “libertad” (*eleutheria*) y a la “autosuficiencia” (*autarkia*) como paladines de una vida verdadera; afirman esta posibilidad de “autonomía”, se hacen de una posición que ningún otro podría ocupar:

Para los Cínicos, la condición principal para la felicidad humana es la autarkeia, la autosuficiencia o independencia, donde lo que uno

⁴⁴⁷La traducción del inglés es nuestra.

necesita tener o lo que uno decide hacer no depende de nadie más que de uno mismo (Foucault [1983] 2008, p. 3)⁴⁴⁸.

En este punto, es interesante considerar el análisis que Frédéric Gros⁴⁴⁹ realiza del curso de 1984 en el que Foucault estudia la potencialidad de estas figuras. En dicho análisis se pone el acento en la manera en que las tres grandes funciones propias del modo de vida cínico están presentes en esta exigencia parresiástica extrema. La primera, función instrumental, será la que indique que para hablar verdaderamente es preciso no estar atado a nada; el discurso se sustenta en una práctica de despojo, que, como veremos, caracteriza la vida cínica. La segunda, función de reducción de la propia existencia al mínimo de resistencia, dejando fuera de ella toda convención inútil y opiniones infundadas, juega en el discurso el requisito de retorno a “lo elemental” y pregunta continuamente acerca de lo que es verdaderamente necesario. La tercera, en fin, es la función de la prueba: el decir franco no es tal si la vida no se muestra en él en la verdad de sus condiciones más fundamentales, porque “es la vida, y no el pensamiento, quien pasa por el filo de la navaja de la verdad” (Gros, 2002, p. 163)⁴⁵⁰.

La vida como escándalo de la verdad

La conducta de los cínicos expone una relación entre la vida y la verdad que, tal como anticipamos, lejos del ideal del “ciudadano de sí”

⁴⁴⁸La traducción del inglés es nuestra.

⁴⁴⁹Curso del 29 de febrero de 1984 en el Collège de France, compilado en “Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II” (Foucault, [2004] 2009).

⁴⁵⁰La traducción es nuestra.

como modalidad de virtud ciudadana, instala el gesto de una “provocación” como vínculo con la verdad. Al decir de Gros (2002, p.163): “... con los cínicos, se trata de hacer estallar la vida como escándalo”⁴⁵¹. Claramente, se trata de una vida que no se sostiene en la regulación de un tiempo ordenado y que, más aún, se afirma en el estallido de *su propio* escándalo; en consecuencia, aquí se plantea una temporalidad que sólo puede darse como tiempo disruptivo: ni la potencia del contenido ni la fuerza de acción de lo que expone puede situarse en el adentro de una línea, en la contigüidad de un encadenamiento discursivo. Es por ello que, sin intermediarios, sin *logos* ni discurso, es en el *propio cuerpo* que los cínicos asumen la cruda fuerza de la verdad. La verdad *no puede decirse* acudiendo a conceptos, pertenece a otro registro que el del *logos*; sólo puede aullarse.

Es importante atender a los distintos aspectos que el estudio foucaultiano de los cínicos subraya al considerar esta diferencia constitutiva como estatuto de verdad. En los cursos dictados el 7, 14 y 21 de marzo de 1984, Foucault analiza los requerimientos sobre los cuales la idea de “decir-verdadero” que hemos desarrollado hasta aquí sostiene sus efectos de “verdad” desglosando cuatro “valores”:

El primero insiste en que la verdad de la *parresía*, es, ante todo, una verdad que “no se desoculta”... No es preciso develar, ni menos aún disimular o esconder su fuerza. Al contrario, a partir del acto en el que *se dice*, la verdad es siempre visible, y aún más todavía, es siempre *completamente* visible: es pura luminosidad, acto y discurso moviéndose juntos en el fulgor propio de su rayo.

⁴⁵¹La traducción es nuestra.

De este primer sentido se desglosa la segunda característica señalada por Foucault, que homologa esta práctica de la verdad a la búsqueda de vida de un ideal de transparencia, a la meta final donde *logos* y *bios* se reunirían en una suerte de prístina pureza, como si el material opaco con el que se van labrando las prácticas de sí pudiese finalmente tomar una consistencia transparente, depurada, sin mezclas ni alteraciones.

La verdad, entonces, se sostiene en una rectitud de la existencia que se continúa en la Ley que rige el orden de la naturaleza donde el hombre participa. Este tercer rasgo conforma –según Foucault–, una verdad que es *naturalmente* verdadera porque ratifica el orden verdadero de la *polis* valorando la rectitud de sus mejores ciudadanos. La vida debe ser vivida lo más verdaderamente posible y, para ello, los ejercicios mentales, espirituales y prácticos de la *áskesis* apuntarán a este modelado continuo, tal como lo hemos visto, a esta experiencia subjetivante de un vínculo de vida con la verdad.

En fin, el cuarto sentido con el que Foucault termina su descripción de las modalidades específicas que la idea de verdad comporta en la práctica parresiástica, es el de la verdad como sustrato inmóvil, incorruptible: la verdad puede ir reuniendo, a lo largo del tiempo, todas las verdades posibles respecto de uno mismo y respecto de los otros, puede ir, de algún modo, componiendo su propia “soberanía”. La verdad va equipando sus saberes, reuniendo lo disperso en una forma que busca hacer inteligible una cierta identidad de uno mismo; la verdad es así la figura elíptica de un “reeencuentro con uno mismo” que tiene, en el modo de la memoria, un contra-tiempo respecto de su devenir que le permite erguirse, de algún modo, inalterable.

Estas cuatro “significaciones” –al decir de Foucault ([1984] 2009)– han operado sosteniendo una suerte de matriz de “verdad” que ha

servido a una modelación de la “vida” ostentada tanto por la filosofía como por los preceptos ético-morales edificadores de religiones. Al respecto, la misión filosófica del proyecto platónico es un claro ejemplo: una “vida verdadera” es una vida simple, directa, despojada de impurezas, que mantiene una existencia recta frente a las vicisitudes del devenir. Estas cuestiones, que ya hemos desarrollado largamente, son las que permiten la apertura analítica donde cabe que emerja el punto singular que interesa ahora al planteo ético de Foucault. Y es que estas cuatro aristas antes desglosadas se articulan en el modo de veridicción procurado por los cínicos: su discurso, verdad sin disimulo, pura, derecha e inmutable, reafirma los valores *transmutados* de un otro logos verdadero.

Si, efectivamente, no hay sino convenciones para resolver el valor de la moneda, este valor no puede ya buscarse; sólo puede transmutarse.

Revalúa tu moneda

Parakharattein to nomisma, decía el oráculo a Diógenes⁴⁵². La máxima griega podría traducirse también como “falsifica la moneda”, o “altera los

⁴⁵²Transmutación de valores que se empecina en demostrar la arbitrariedad de las reglas adquiridas. Tal como lo relata otro episodio de Diógenes, en el que a partir de un mecanismo de ‘desplazamiento’ de un contexto a otro la regla pierde su naturalidad: en ocasión de las festividades Istmicas, en medio de las pruebas de sus competencias atléticas y de las carreras de caballos aparece Diógenes, que aburre a la muchedumbre con su palabra franca. Entonces, toma una corona de laureles y la coloca en su cabeza como si hubiese resultado victorioso en una competencia. Mientras los magistrados se regodean pensando en el castigo que podrán esgrimir frente a un acto visiblemente castigable, Diógenes explica que colocó una corona en su cabeza porque la batalla que ha ganado es mucho más difícil que la de un corredor, un luchador o un lanzador de discos: él ha vencido la batalla de la pobreza, del exilio, del deseo y del combate contra

valores recibidos”, o aun como “haz circular los verdaderos valores” –explica Foucault ([1984] 2009)–. En todo caso, el precepto llama a producir un “movimiento”: conócete a ti mismo y por ende, *revalúa tu moneda*. Esto es, *literalmente*, volverse, uno mismo, “moneda”, material de uso, de circulación y de composición constante de su valor. Así, frente a la falsa moneda de la opinión, se trata de ir forjando la moneda del cuidado de sí y revaluar la existencia verdadera sólo en la condición de conocerse a sí mismo.

Esta revaloración de la moneda implica el acto de *transmutar*; esto es, dislocar un orden de cosas, tomar lo verdadero como falso y lo falso como verdadero, trastocar sus sentidos para desarmar las unidades convenidas tal como hacían los sofistas traficando discursos cual monedas en la lógica de una verdad inestable y siempre relativa.

“Caricaturiza los sentidos de verdad”, insiste Gros en su la lectura... La transformación solicitada por este consejo confirma el carácter transgresivo y sarcástico propio de los cínicos. Su gesto pone en juego “otra” verdad, otra relación *de vida* con la verdad; Foucault contrapone los rasgos de esta ‘caricatura’ en espejo a los ya descritos, fiel a la fuerza constitutiva de sus transmutaciones:

En este sentido, si la verdad era el fulgor de su rayo, cuya luz emanaba sin disimulo ni escondite –una la verdad *completamente* visible

todos sus vicios. Por ello, un poco más tarde completa esta transmutación de valores en la continuidad indisoluble que postula entre hombres y bestias: en la competencia, cuando dos caballos se pelean golpéandose hasta que uno de los dos huye galopando, Diógenes se acerca y coloca esta vez la corona en la cabeza del caballo que se mantuvo firme, imponiendo, al decir de Foucault, la siguiente pregunta: ¿qué es lo que viene a condecorar, entonces, la corona de los juegos Istmicos? Si es la recompensa de una victoria moral, entonces Diógenes merece sin dudas una; pero si es sólo una cuestión de fuerza física, entonces no hay razones para que el caballo no reciba la suya (Foucault [1983] 2008, p. 4).

que aseguraba la “vida verdadera” en continuidad a los buenos valores griegos-, ahora esta verdad trastocará sus términos en relación al *bios* postulándose, en cambio, como “verdadera vida”. *Verdadera vida*, ésa, sin disimulo ni vergüenza que los cínicos llevan en público. Si el espacio público es dado a desplegarse como espacio de visibilidad y de transparencia de un vínculo vital con la verdad, los cínicos lo ocuparán, entonces, del modo más vivo, despojado, desnudo y transparente posible: Diógenes *duerme* en la plaza pública, *come* enfrente de todos, y también, por qué no, visto que se trata de una verdad del *bios*, se *masturba* en las calles frente a la mirada perturbada de los pasantes. Crates y su pareja hacen lo propio, haciendo el amor en medio del *ágora*. La transmutación insiste en el sostén de su fuerza extramoral: si se trata de una verdad de vida que no ha de ser escondida... ¿por qué entonces no podría el espacio público alojar también un acto de amor? Frédéric Gros (2002) describe el gesto provocador, escandaloso, orgulloso, que fascina a Foucault y que radica en “...el ideal de una existencia que no tiene que sonrojarse de sí misma se realiza como vida sinvergüenza” (Gros, 2002, p. 164)⁴⁵³.

En segundo lugar, dijimos, la verdad se acercaba a aquello que mantiene la forma “más pura”, sin mezclas ni alteraciones. Los cínicos extremejan este precepto rechazando cualquier apego a los bienes materiales, cualquier pretensión de riqueza. Aún más radicalmente, el despojo material se vuelve parte de una práctica activa de reivindicación: la necesidad de poseer cosas es objetada hasta el límite de una renuncia que tendrá como imagen la mendicidad y la humillación pública. Estos serán modos de hacer frente, además, a un ideal de “be-

⁴⁵³La traducción es nuestra.

lleza” que rige el labrado “estético” de la ética-con-otros postulada por los bastiones de la vida verdadera. Las pautas fundamentales del ideal de vida griego –el cuidado de la armonía y la preocupación por el estilo– se truecan en una exaltación insistente de lo sucio y de lo feo.

El tercer rasgo, recordemos, reconocía como camino para la conformación de la verdad la necesaria rectitud de la existencia. El cínico se ocupa de los otros sólo para saber de qué tiene que preocuparse; no lo motiva el “chisme” sino el interés por captar ese “algo” que entre unos y otros dice lo relevante del ser género humano en general. Hay un giro en la perspectiva –explica Foucault ([1984] 2009)-: el hombre que hasta entonces buscaba modelar su vida verdadera en continuidad con los ideales de armonía y de medida propios de la naturaleza, tuerce su mirada, y en el reconocimiento de una filogenia de sí mismo, reencuentra como “género” el común origen animal. De esta manera, el comportamiento *naturalmente* humano se trueca en una reivindicación activa de la *animalidad* propiamente humana; y, en consecuencia, no serán las conductas de la *polis* sino el comportamiento instintivo de las bestias el que servirá de modelo para la “soberanía de la existencia” buscada por el ideal de rectitud de verdad que preservan –a su modo– los cínicos. En la vida cínica, cada quien es soberano de sí mismo; sin ataduras y en la forma despojada de su animalidad, cada quien es “rey” de su propia existencia.

En fin, el cuarto sentido, que refería a una verdad que se reunía en su estabilidad incorruptible equipándose de saberes que procuraban una identificación de “vida” entre el sujeto y el *logos*, es trocado por la imagen del cínico como el único verdadero “rey”. La referencia insoslayable de esta transmutación es el mítico encuentro entre Diógenes y Alejandro Magno, por el cual el cínico aparece, frente a

su rey, como “el más soberano”: Tal como lo relata el discurso IV de Dion Crisóstomo, el famoso encuentro entre Diógenes y Alejandro Magno es un episodio heroico que se encuentra reiteradamente citado por los cínicos. Este encuentro tiene lugar en un espacio abierto y público, en la calle, en donde Diógenes aparece sentado en el suelo apoyado contra su barril, y Alejandro, erguido, se encuentra de pie frente a él. La escena se convierte en escándalo cuando Diógenes pide a Alejandro que se mueva hacia un costado porque le tapa el sol. Los motivos, empero, no son caprichosos: la relación entre el sol y el filósofo es más natural, o en todo caso, más *necesaria para la vida*, que el vínculo que la tradición mítica busca preservar como ascendencia solar en la descendencia de sus reyes.

Vida sin ataduras, despojada de necesidades fútiles, sólo el cínico es rey porque no depende más que de sí mismo. Frédéric Gros (2002), completa la ironía extrema de los cínicos, explicitando el cortejo semántico implícito en su nombre:

En el fondo, esta vida verdadera es la vida del perro, el perro que lleva una existencia al aire libre (lo no escondido), sin atarse a nada (lo puro), el perro que ladra y sabe discernir al extranjero del familiar (la rectitud), perro de guardia, en fin, cuya vigilia asegura una tranquilidad absoluta (lo inmutable) (Gros, 2002, p. 165)⁴⁵⁴.

El propio cuerpo como teatro visible de la verdad

Diógenes hace estallar desde el cuerpo a una fuerza que resiste. No dice el *logos*, ni tampoco busca entenderle. No hace inteligible lo os-

⁴⁵⁴La traducción es nuestra.

curo. Teatraliza su propia diferencialidad, asumiendo el costo de esa otredad, arriesgando la fuerza de su gesto.

Es la vida verdadera adoptada como crítica permanente del mundo, explica Foucault.

Como vimos, la imagen no es estilizada sino caricaturesca. Es la figura de un cuerpo que puede, en el extremo mismo de la supervivencia, perdurar en lo más vital. Haciendo frente a la muerte, sostiene la vida como apuesta de una constante diferencia. Contra todo pronóstico, sus sentidos funcionan más que nunca y no es sino ésta la potencia que su voluntad se empeña en mantener.

Dijimos, la lectura foucaultiana de los cínicos enfatiza la potencia de un modo de veridicción, que, de alguna manera, ratifica la perspectiva extramoral que inaugurara la idea de *pharmakon* médico y la formulación de su pronóstico. Pero esta noción viene a marcar ahora la aporía irresoluble que implica la producción de un encuentro con la verdad, que, aún en un terreno filosófico balizado por sus pretensiones de conducción, no podría conjurar los riesgos de su práctica. La *parresía cínica* no puede calcular los efectos de su acto de verdad; la “eficacia de su palabra” adviene como el rayo y no puede controlar el impacto de su fuerza porque ya no hay distancia que separe a ambos: *su fuerza es su impacto*.

El cínico llama la atención “...por un modo de vida que está en ruptura” (Foucault [1982a] 2001, p. 323)⁴⁵⁵, pero no es sólo el espectáculo de su diferencialidad, la ruptura es aquello que lo constituye. Vimos, es potencia del afuera; y esta extranjeridad es, justamente, la única garantía de salvaguarda de lo verdadero.

⁴⁵⁵La traducción es nuestra.

“La gente busca la naturaleza del bien y del mal allí donde no se encuentra, en un afuera, en una ruta ‘otra’; la alteridad de mi vida les muestra que son ustedes quienes llevan una vida otra”, dice Diógenes, a lo que Foucault, pregunta: “La verdadera vida, ¿no debe entonces ser radicalmente otra?” (Foucault, [1984] 2009, p.226)⁴⁵⁶.

La alteridad del cínico comienza -al decir de Gros (2009)- con su insobornable “franqueza”; de ello da cuenta su lenguaje rudo, sus ataques verbales virulentos, sus arengas violentas, todos estos modos se condicen también con su aspecto externo: andrajoso, generalmente vestido con una manta vieja que le sirve tanto de atuendo como de cobijo, los pies descalzos o en sandalias, no lleva más que una bolsa liviana pero nunca deja de empuñar su imprecatorio bastón de marcha. Modo del despojo, desnudamiento vagabundo que es, en su exponerse, la expresión manifiesta de una puesta a prueba de la existencia a través de la verdad. Inversamente, la verdad ya no es sino la garantía de una *resistencia* más allá de todas las condiciones externas.

Es este trenzado ceñido entre vida y verdad, entonces, el que lleva a hacer del cuerpo la materialidad del propio acto de discurso verdadero. No hay prueba mayor para la verdad que la de tolerar lo intolerable. “La verdad, definitivamente, es lo que es insoportable, desde que quita el dominio de los discursos para encarnarse en la existencia. La “verdadera vida” no puede manifestarse más que como ‘vida otra’” (Gros, 2009, p. 325)⁴⁵⁷.

⁴⁵⁶La traducción es nuestra.

⁴⁵⁷La traducción es nuestra.

Verdad de lo que no podrá ser jamás armonizado en la lógica de su juego, verdad de lo que permanece para siempre en la fuerza de su disonancia. Puesta a prueba de la vida por medio de la verdad, la *parresía* cínica convoca a pensar –al decir de Gros (2009)– una cuestión filosófica largamente olvidada por la tradición occidental clásica, la cuestión de “lo elementario”: en la verdad, ¿qué es aquello que más acá de todo debe resistir siempre? Los cínicos responden: la vida. La fuerza de esta afirmación significa que la pregunta por la verdad sólo puede dirigirse hacia la vida, o mejor, hacia la materialidad de la vida, tratando de dar cuenta de aquello en que *resiste absolutamente*. La gran cuestión es de algún modo un retorno al inicio del *bios*: detectar cuáles son nuestras necesidades imprescindibles, dónde reside “lo elementario”, qué marcas trazan el umbral desde donde resiste su verdad.

Al igual que los platonistas procuraban discernir, a través de la espesa neblina de las opiniones recibidas, el conocimiento esencial, los cínicos resguardan, en la maraña de convenciones y de artificios mundanos, lo elementario –lo que, en la concretitud de la existencia, resiste absolutamente (Gros, 2009, p. 324)⁴⁵⁸.

Releyendo la lección dictada por Foucault el 29 de febrero de 1984 en el Collège de France, Frédéric Gros explicita el modo en que opera esta articulación entre lo verdadero y lo elementario en ejercicio de la *parresía* cínica. El acto del decir verdadero se sustenta básicamente en el gesto de “descamado de la existencia”⁴⁵⁹ –de un ir sacudiendo y

⁴⁵⁸ La traducción es nuestra.

⁴⁵⁹ Es nuestro intento de traducción de la expresión foucaultiana “*décapage de l'existence*”. El verbo “*décaper*” puede ser traducido también como restregar, fregar, recapar, cincelar, rasquetear, fregotear, sacudir, etc.

quitando capas de la misma- exigido por esta relación franca con la verdad: “La parresía cínica produce –solicitando a cada deseo, a cada necesidad lo que tenga de verdadero–, un descamado de la existencia, desde el cual nuestras vidas aparecían atosigadas de contingencias y vanidades fútiles” (Gros, 2009, p. 324)⁴⁶⁰.

En el acto de “descamar” se van levantando distintas capas de superficie, hasta llegar a un límite donde no puede restregarse más sin destruir un tuétano. El *décapage*, llevado a nivel de la vida, procura dar cuenta –termina Gros (2002)– de *hasta qué punto las verdades soportan ser vividas*. Llevada por este desafío, la existencia deviene el sustrato de todo lo intolerable que tiene la manifestación de la verdad.

Vida otra o la verdad como alteridad

En su acto de desestabilizar los sentidos establecidos, la *parresía* cínica hace de su verdad la conquista autónoma de una “pura fuerza de diferencia”. “La verdad es alteridad”, confirmará Foucault a partir de la lectura de sus prácticas, reforzando el anudamiento problemático que, vimos, comporta su planteo ético-estético.

Llegados a este punto, si repasamos el punteo expuesto anteriormente, donde se articulaban las refracciones en espejo entre “verdades verdaderas” y “verdades transmutadas”, veremos que Foucault producirá todavía una inversión más: si “verdadera vida” se da en llamar a la vida que reúne *logos* y *bios* en las prácticas de un gobierno de sí, los cínicos, en cambio, proponen *otra* práctica de sí, *otro* modo de existencia que Foucault nombrará, “vida otra” (haciendo una trans-

⁴⁶⁰La traducción es nuestra.

mutación expresa de todo sentido que pueda portar la idea de “otra vida”⁴⁶¹. “Vida otra”, esto es, una vida cuya verdad ya no reposa en la continuidad de un trabajo ético-estético por medio del cual el sujeto pueda reunirse en una identidad interiorizada con el *logos*; sino, repetimos, “vida *otra*” que hace estallar un gesto del “afuera” encarnándolo –animalmente– en el propio cuerpo.

Movimiento de desapego de las verdades naturalizadas, terremoto que sacude sin más y produce una “vida otra”. Su prueba de verdad es su carácter de ruptura. Los cínicos nos enseñan a asumir la posición de una vida y de una verdad como “...crítica permanente del mundo” (Gros, 2009, p. 320)

De esta manera, molestando en la escena pública de lo político, el cínico recuerda la necesidad de sostener una inquebrantable apertura a la alteridad:

El cínico se esfuerza en la ‘verdadera vida’ con el fin de provocar a los otros a entender que se equivocan, que se pierden, y hacer

⁴⁶¹El “*décalage*” jugado por Foucault entre “otra vida” y “vida otra”, marcando la diferencia entre una vida postergada en un horizonte cristiano y una vida valorada como creación resistente en este mundo, es clave para abordar la noción de alteridad presente en el concepto foucaultiano de verdad. “Vida otra” y no “otra vida” –puntualiza Foucault en su último curso de 1984–. “Otra vida” supone no una figura encarnizada sino la imagen cristiana de la “encarnación” –del hijo de Dios hecho hombre– con la que se ha edificado Occidente. Conocemos la historia: Dios se hace hombre y nace para morir en la cruz. Judas y su traición son necesarios para hacer inteligible este momento como parte de un proceso mayor. Así, lo diverso tiene sentido como colaboración al movimiento creciente de lo uno. El eco de la dialéctica hegeliana resuena sin disonancias aquí: es preciso la guerra para que sobrevenga el florecimiento, es necesaria la flor en el árbol para que haya fruto. Hay una movilidad que siempre es consecuente con lo uno. No hay diferencia. La diferencia es representada y aniquilada en sus tensiones, es decir, en su fuerza constitutiva.

estallar la hipocresía de los valores recibidos. Por esta interrupción disonante de la ‘verdadera vida’ en medio del concierto de mentiras y de falsos pretextos, de injusticias aceptadas y de desigualdades disimuladas, el cínico hace surgir el horizonte de un ‘mundo otro’, de cuyo advenimiento supondría la transformación del mundo presente. Esta crítica, que supone un trabajo continuo sobre sí y una insistente puesta en espera de los otros, debe ser interpretada como una tarea política (Gros, 2009, p. 326)⁴⁶².

Tarea política, entonces, de una experiencia *otra* de la verdad... La franqueza desgarrada que exhibe la vida de los cínicos dice de este “afuera” al que referíamos al comienzo: *su propia vida es prueba de verdad*. El “conócete a ti mismo” puesto en valor por el *Gnôthi seautón* délfico ya no resguarda su “cuidado” en la figura de la *epiméleia heautou* ni extiende las prescripciones morales de estas prácticas al *ethos* que orienta los espacios y tiempos de la *polis*. Al contrario, el gesto persistente de los cínicos es siempre disruptivo: transgredir las normas establecidas, manifestar el desacuerdo. El cínico aúlla, ladra, muerde, habla sin cuidar la belleza de sus palabras. Opone, así, al tiempo regular y armónico de una “kaironomía”, el obstinado *kairós* que irrumpe para asir *siempre inadecuadamente* las oportunidades; porque ya no puede *adecuar* su espacio ni su tiempo, porque su “posición” es *otra*. El tiempo subjetivante de la *parresía cínica* hace de la vida la prueba de una resistencia de verdad ubicándose en un espacio y en un tiempo insistentemente *afuera*. Su escandalosa franqueza es así una actividad política, una “militancia filosófica”, según la denominación de Foucault, que encuentra en esta posibilidad la más noble y la más alta de las políticas –tal como lo ha-

⁴⁶²La traducción es nuestra.

bía demostrado el citado ejemplo de Epícteto, tal como lo testimonia su cuerpo en la biografía de su propio compromiso⁴⁶³.

Doble referencia a la verdad implícita en la obra de Foucault, doble estética de la existencia y doble temporalidad sin la cual *kairós* tampoco lograría inscribir la fuerza de su afuera: las movibilidades de su irrupción no podrían ocurrir sin la temporalidad de los modos de subjetivación que producen la experiencia para una relación *otra* con la verdad, tal como propone su juego. Precisa, a la vez, la regularidad de un gesto sostenido en la continuidad del tiempo y el acto disruptivo de una provocación que interrumpa los juegos de verdad vigentes produciéndolos como alteridad. La tarea no es sencilla, ni meritocrática; no requiere más que “coraje”:

Dos estéticas de la existencia, dos estilos muy diferentes de coraje de la verdad: el coraje de transformarse lentamente, de sostener un estilo en una existencia moviente, de durar y de perdurar; el coraje más puntual y más intenso de la provocación, el de hacer estallar a través de su acción las verdades que todo el mundo sabe pero que nadie dice, o que todo el mundo repite pero que nadie se toma el trabajo de hacer vivir, el coraje de la ruptura, del rechazo, de la denuncia (Gros, 2002, p. 166)⁴⁶⁴.

⁴⁶³Últimos meses de vida de Michel Foucault, que, enfermo, sólo pregunta a sus médicos cuánto tiempo de vida le queda..., últimos meses en los que además de preparar el contenido de los cursos que estamos citando realiza la lectura y corrección de los tomos II y III de su *Histoire de la sexualité (L'Usage des plaisirs y Le Souci de soi)*, Paris, Gallimard, 1984), últimos meses en que –como recuerdan Gros (2009, p. 326) y su compañero Daniel Defert, en “Chronologie”– Foucault encuentra tiempo para recibir, en marzo, a Claude Mariac acompañado de trabajadores malienses y senegaleses expulsados de su domicilio por la Policía, para escribir cartas que los resguarden.

⁴⁶⁴La traducción es nuestra.

Kairós, finalmente, articula la productividad de sus dos acepciones: una “kaironómica” y reglada; otra, la de la provocación del momento oportuno. En una y otra modalidad, el gesto parresiástico, lejos de buscar un movimiento de adecuación legitimante, exige asir la *ocasión* de un *diferir* respecto de su propio tiempo, constituyendo una suerte de anacronismo fértil, una *actualidad que desestabiliza para producir movimiento*.

El trabajo, decíamos, no corresponde a “otra vida”, sino a tornar esta vida, *otra*. La apuesta política implicada por este pensamiento, visiblemente, deviene cómo hacer caso del aquí y ahora, del espesor histórico que marca nuestras condiciones de posibilidad espacio-temporales y animarnos a producir algún afuera que bifurque sus serialidades. Asir un *kairós* como oportunidad de alteridad en nuestra lectura de los problemas de la actualidad. Ya que, más acá de toda visión de utopía,

...el parresiasta no dice el futuro. Ciertamente, revela y devela lo que la ceguera de los hombres no puede percibir, pero no levanta el velo sobre el futuro. Él levanta el velo sobre lo que es. El parresiasta no ayuda a los hombres a franquear de alguna manera lo que los separa de su porvenir, en función de la estructura ontológica del ser humano y del tiempo. Él los ayuda en su ceguera, pero en su ceguera sobre eso que ellos son, sobre sí mismos (Foucault, [1984] 2009, p. 17)⁴⁶⁵.

En el doble juego de proximidades y de distancias críticas de la actualidad, entonces, el parresiasta aprovecha la ocasión que brinda una

⁴⁶⁵La traducción es nuestra.

coyuntura particular⁴⁶⁶ para diagnosticar las cuestiones acontecimentales de su presente, asumiendo el riesgo de producir una diferencia. En el contexto de nuestra lectura, la productividad de este “desfase” incide radicalmente en su orden temporal: no sólo porque propone otro ritmo, o apela a un gesto de “verdad” que desarticula lo naturalizado, sino porque el gesto que trata de asir la oportunidad descubre la potencia de irrumpir singularmente en la propia actualidad. No es más que en la consideración de una nueva mirada en las coyunturas del aquí y ahora habilitadas por este ese anacronismo, donde esta discontinuidad puede hacerse experiencia de subjetivación, posibilidad multiforme de un *tiempo* desde donde uno puede surgir siempre transformado; finalmente, el verdadero desafío político no es sino volverse sujetos de sí mismos.

El trabajo de sí implica una posición de diferencia, también el coraje de la verdad, pero, sobre todo, el provecho de la oportunidad de creación de otro ritmo; *tempo* ontológico capaz de diferir y de actuar en su tiempo, reafirmando la obstinada tarea de quebrar las uniformidades que dan continuidad a la dominación contemporánea.

“Nos faltan amigos y nos faltan oportunidades”

En el doble juego de la actualidad, entonces, el parresiasta “sabe” diagnosticar las cuestiones acontecimentales de su presente y asume el riesgo de contradecir, aprovechando la ocasión que habilita una coyuntura particular para producir una diferencia.

⁴⁶⁶“...Alors que le sage dit ce qui est, mais dans la forme de l'être même des choses et du monde, le parrèsiasite, lui, intervient, dit ce qui est, mais dans la singularité des individus, des situations et des conjonctures kaironómica” (Foucault, [1984] 2009, p. 19).

“Estar vivo es ser capaz de introducir diferencia”⁴⁶⁷, insiste Foucault. Junto a él volvemos una vez más en el tiempo, a su curso del 9 de febrero de 1983 en el Collège de France (Foucault, 2008); en este estudio el autor expone la descripción del contexto socio-político de una Grecia en crisis, donde Platón, tal como vimos, descreído de las posibilidades de una acción política verdadera, escribe en su carta VII: “Nos faltan amigos y nos faltan oportunidades”. Esta afirmación desahuciada entiende que la constitución ciudadana ha cambiado y que las relaciones en el campo político ya no aseguran la consecución de una buena acción política. El acto de “hablar francamente” propio de la *parresía* ya no interpela el campo político, en su lugar, son los sofistas quienes han hecho de la oportunidad “kaironómica” el gesto de una retórica y de una política de la argumentación que se aleja deshonestamente de la verdad.

La *oportunidad* de decir franco no tiene habla ni escucha; el riesgo y el coraje de hablar verdaderamente parece ser sólo interés de los filósofos. El vínculo entre *demos* y *polis* prefiere narcotizar su posibilidad inventiva en la reproducción de un movimiento adecuado a toda costa para legitimar las verdades ya *dadas por verdaderas*. No hay tejido que se anime, por lo contrario, a asir la *oportunidad* de un *diferir* respecto de su propio tiempo, reafirmando un vínculo con la actualidad que *desestabilice para producir movimiento*.

Detener el círculo vicioso de una reproducción aturdida implica *hacer tiempo* para otra cosa; es dar lugar a una experiencia de inventiva. Este gesto sostiene la *oportunidad*, siempre abierta y siempre política, ya que se teje siempre con otros- de una irrupción singular que

⁴⁶⁷La traducción es nuestra.

desestabilice la propia actualidad. Como parte de este movimiento, dijimos, sostener la diferencia es una tarea que no pasa tanto por la búsqueda (y encuentro) de un espacio de referencia como por volver a pensar las condiciones del tiempo de subjetivación implicado en esos espacios. Ese “tempo” es la condición para la *posición* que el trabajo de una ontología de sí conlleva. Sin el espesor de la historia ni la temporalidad de la subjetivación no hay experiencia *otra* posible.

Platón constata los límites creativos del tejido de su tiempo: “faltan amigos” o, lo que es lo mismo, una comunidad de hombres libres con quien sostener el dialogo necesario para la experiencia de subjetivación incitada por la *parresía*. Porque la *philia* no ha logrado producir una lectura habilitante de su coyuntura, porque ha preferido mirar más allá antes que a la materialidad -espesa de historia- del aquí y ahora; las oportunidades han pasado y no han sabido aprovecharse.

El juego político exhibe el punto *akmé* de su paradoja constitutiva: entre palabra y silencio el *logos* fabrica los tiempos de su ritmo, entre actuar reproductivo y acción disruptiva refuerza la *techné* su posibilidad inventiva. Discurso y acción se unen para confirmar y se desencuentran para dislocar una posibilidad hasta el momento impensada. *Kairós* no es sino la marca del cada vez de esos dobleces, la oportunidad de aleteo que, en un terreno abierto por una coyuntura particular, puede tener o no, amigos que lo aprovechen.

Políticas de *kairós*

Definitivamente, afirmar que *kairós* es el momento propicio de una diferencialidad es afirmar el carácter acontecimental de las condiciones de una ontología de nosotros mismos. Esta es la clave con la que Foucault reescribe la respuesta que Kant ofreciera a la pregunta que le hace volverse sobre su propia actualidad.

Para la mirada genealógica, el interrogante “¿qué somos hoy?” tiene la fuerza de marcar un umbral: entender que el presente se va configurando en la relación que el pensamiento de los hombres se anima a mantener con las situaciones que acontecen en su tiempo. Esta es la experiencia de la Ilustración: insistir en la importancia de una interpretación crítica de los hechos que conforman el presente pero más aún en la necesidad de examinar la mirada que los sujetos dirigen a esos acontecimientos; y esto no sólo para justificar o poner en discusión la ‘justeza’ de una posición, sino para advertir que este estar pensando el mundo histórico-social de determinada manera conforma el espacio relacional en el que se interpreta y se despliegan las actuales posibilidades de existencia. Para ello, la fuerza de *kairós* ha de anudar dos puntos cruciales: un acontecimiento que efectivamente convoca a esta reconsideración de la potencia de la libertad humana y un gesto por el cual aquello que los individuos van siendo en su relación con lo actual puede ser reexaminada.

La temporalidad subjetivante se habilita entonces en una relación interrogativa con el “nosotros” de lo público-actual. Un nuevo anclaje para la pregunta por las condiciones de subjetivación de quien sabe que sólo en ese infatigable ejercicio crítico puede afirmar la libertad del gobierno de sí y de los otros, de quien trabaja una relación con la verdad que no puede sino constituirse en acto de interpelación. Libertad, poder y verdad se unen en la tarea de una ética –en la conformación política de un *ethos*– que adviene labrada por las prácticas del “cuidado de sí”. “Ethos crítico” que se sustenta en el coraje de una actitud límite, en el tiempo de una voluntad *ethopoietica* que hace de su relación a la verdad el inicio –siempre repetido– de una posibilidad a habilitar efectivamente en el plano de lo real.

En los últimos cursos, Michel Foucault habla, en este sentido, de “lo real” de la filosofía. Realizarse en la vida (*bios*) y en la política (*agon*), es un tomar la palabra que implica, cada vez, una discontinuidad. La oportunidad de la discontinuidad, de la transformación. Así, el esfuerzo se hace fuerza..., fuerza de libertad en el gobierno de sí y de los otros. La filosofía se realiza como *politeia*, no como fundamento de un discurso, y para ello hay que dar (dar-se, dar-con) la oportunidad. *Kairós* es el nombre de un cruce inquietante, la tensión entre un saber de sí y la verdad de una posibilidad de la existencia con-los-otros. Produciéndose en un hacer, no es sino articulando *un poco de técnica* y *un poco de arte* –al igual que en la *techné*–, que genera las ocasiones de su amplificación política.

Este cruce es un momento, un acontecer de lo que se presenta puntualmente “oportuno” para los ojos de un saber y para la fuerza de un actuar. Es la inquietud transformadora que se permite dar lugar y tiempo a una escritura *otra*, discontinua, tal como lo exige el

recorrido genealógico de los vínculos que históricamente han dado en producir su subjetividad. Discontinuidad, que no sólo es la identificación de una suerte de brecha o de intervalo en una línea, sino que es una discontinuidad que deviene objetivable porque es el “acto” en el que el tiempo se produce. Acto y oportunidad son así *políticamente* inseparables y *kairós* es la clave de este un movimiento ontológico, que ya no podría escindir “pensamiento” de “acción” si busca ampliar una dinámica constituyente.

Hablamos de un pensamiento que tiene la forma de una acción, entonces, entendiendo por ello, no “la” forma “de” la acción sino de una acción que nos implica en los juegos de lo verdadero y lo falso, en la aceptación o en el rechazo de la regla, en la relación consigo mismo y con los otros. Porque no olvidemos que tanto el pensamiento como la acción acontecen en un espacio siempre relacional; son siempre producto de las relaciones en las que participan, no las preceden. Por lo tanto, el foco de una transformación no podría encontrarse en el descubrimiento desalienante de una condición sustancial, tampoco en el cumplimiento realizativo de una idea. La relación entre pensamiento y acción se produce en relación a aquello que hasta el momento “habla” su posibilidad.

Foucault ha insistido muchos años en la necesidad de un corrimiento respecto de los discursos que nos hablan, entre ellos, sin duda, el discurso del tiempo, exhibiendo las estrategias a través de las cuales estos discursos absorben/ apropian/ expropian las inquietudes que hacen a una relación con la verdad. Su paso por los griegos le permite desplazar su propia búsqueda: no sólo resistirse a ser hablado por otros, sino tener el coraje de un decir verdadero que movilice la oportunidad de nuestros modos de subjetivación en el tiempo.

Nos animamos, entonces, a pensar que *kairós* es el hiato que afirma esta posibilidad “otra”. Posibilidad jugada por Foucault a lo largo de una obra que envuelve su propia vida. Posibilidad a bifurcar en el plano de las condiciones de existencia histórica.

Para terminar, recapitulando y animándonos a redoblar la apuesta de este trabajo, podemos decir que *kairós* deviene para nosotros una clave teórico-metodológica para leer la obra de Foucault:

- *Kairós* emerge siempre en las fronteras de una multiplicidad de disciplinas cuyas problematizaciones habilitan entonces un cruce en el que pueden enclavarse, sin sumisiones, las interrogaciones filosóficas y antropológicas.
- *Kairós* es también la figura de las tensiones de dobles que interesan a Foucault: la relación entre razón y sin razón, entre cuerpo y discurso, entre el poder y la libertad, entre la democracia y la parresía, entre el arte de una existencia y la vida verdadera. Cada uno de estos términos implica sus propias cuestiones, pero Foucault manifiestamente decidió no extraviarse en la discusión de sus conceptos. Al contrario, nos advierte que es en su articulación donde cabe ligar en un punto cuestiones que no podrían unirse productivamente de otra manera.
- *Kairós* es entonces el modo y la condición de una coyuntura problemática que atraviesa planos distintos que no son unificables. Su unidad no es otra que la de ser problemática.
- *Kairós*, así, permite abordar formas de la experiencia no centrales ni consensuadamente reconocidas; acontecimientos de frontera, experiencias límite que fascinaron a Foucault y que vienen a cuestionar lo que de ordinario nos es dado como aceptable.

- *Kairós* es precisamente el intersticio relacional que producen las coyunturas de las bifurcaciones políticas. Estas movibilidades productivas no son solamente objetivas y exteriores, sino que nos comprometen en la relación con nosotros mismos.
- *Kairós*, finalmente, es la articulación conflictiva de la apuesta foucaultiana a considerar juntos un pensamiento del tiempo y un pensamiento de la historia. La productividad de *kairós* requiere tanto un espesor como una chance disruptiva que no podría anticipar la consecución de su recorrido ni la valoración de su resultado.

Y lo que queremos enfatizar aquí es que *kairós* es la movilidad de lo que fue siendo y de lo que va aconteciendo en nosotros mismos. *Kairós* es la puerta para una interrogación ontológica, crítica, activa de nosotros mismos. Visto que “Se trata, en definitiva, de transformar la crítica ejercida en una crítica práctica, en la forma del apertura posible” (Foucault, [1984c] 2001, p. 1393)⁴⁶⁸.

⁴⁶⁸La traducción es nuestra.

| BIBLIOGRAFÍA GENERAL |

- Adorno, F.P. (2002). “La tâche de l’intellectuel: le modèle socratique”, en Gros, F. (comp.), *Foucault. Le courage de la vérité*. Paris: PUF.
- Aristóteles (2011). Miguel Candel (ed). *Obra completa*. Biblioteca de Grandes Pensadores, Vol. 1, 2. Madrid: Gredos.
- Aubenque, P. (1963). *La prudence chez Aristote*. Paris: PUF.
- ----- (1966). *Le problème de l’être chez Aristote*. Paris: Revue.
- Baquílides (1988). *Odas y fragmentos*. Madrid: Gredos.
- Bauzá, H. (1998). *El mito del héroe. Morfología y semántica*. Buenos Aires: FCE.
- ----- (2005). *Qué es un mito. Aproximación a la mitología clásica*. Buenos Aires: FCE.
- Benjamin, W. (1999). *Ensayos Escogidos. Tesis de la Filosofía de la Historia*. México: Coyoacán.
- Benveniste, E. (1940). “Latin tempus”, en *Mélanges de philologie, de littérature et d’histoire anciennes offerts à Alfred Ernout*. Paris: Klincksieck.
- ----- (1969). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Minuit.
- Boisacq, E. (1907). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris.
- Bergson, H. (1889). *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: F. Alcan.
- ----- (1976). *El pensamiento y lo moviente*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Bourgey, L. (1953). *Observation et expérience chez les médecins de la collection hippocratique*. Paris.

- Britos, M. P. (2003). “Michel Foucault. Del orden del discurso a una pragmática de lo múltiple”, en *Revista Tópicos*, Santa Fe, N° 11, diciembre de 2003.
- ----- (2005). “La problematización de la relación con la verdad. Interrogantes a partir de la lectura de Foucault”, en *Revista Tópicos*, Santa Fe, N°13, diciembre de 2005, pp.29-43.
- Brugmann, K. (1905). “Verdunkelte Nominalkomposita des Griechischen und des Lateinischen”, *Ind. Forsch*, 17.
- ----- (1905). *Indogermanische Forschungen*, XVII.
- Cassien, J. (1965). *Institutions cénobitiques* (trad. J-C. Guy), coll. “Sources chrétiennes”, N° 109. Paris: Ed. du Cerf.
- ----- (1971). *Conférences* (trad. Dom Pichery), coll. “Sources chrétiennes”, T. 1, N°42, 1966; T. 2, N°54, 1967; T. 3, N°64. Paris: Ed. du Cerf.
- Cassin, B. (1995). *L’effet Sophistique*. Paris: Gallimard.
- ----- (1986). “Du faux mensonge à la fiction (de Pseudos a Plasma), en *Le plaisir de parler*, Paris: Minuit.
- ----- (1987). *Études sur Parménide*. Tome II. Problèmes d’interprétation. Sous la direction de Pierre Aubenque. Paris: Vrin.
- ----- (comp.), ([1992] 1994). *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad*. Buenos Aires: Manantial.
- ----- (dir.), (2004). *Vocabulaire européen des philosophies: Dictionnaire des Intraduisibles*. Paris: Seuil.
- Castoriadis, C. (1975). *L’institution imaginaire de la société*. Paris: Gallimard.
- Chantraine, P. ([1968] 2009). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris: Editions Klincksieck.
- Châtelet, F. (1995). *El pensamiento de Platón*. Buenos Aires: Labor.
- Colombani, M. C. (2008). *Foucault y lo político*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Cordero, N. (comp.), (2000). *Ontologie et dialogue. Mélanges en Hommage à Pierre Aubenque*. Paris: Vrin.

- Cornford, F.M. (1952). *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge.
- Degani, A. (1969). *Aion da Omero ad Aristotele*. Padova: CEDAM.
- Deleuze, G. (1966). *Le Bergsonisme*. Paris: PUF.
- ----- (1969). *Logique du sens*. Paris: Minuit.
- ----- (1996). *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik.
- ----- (1965). *Nietzsche*. Paris: PUF.
- ----- (1986). *Foucault*. Paris: Minuit.
- ----- (2002). *Diferencia y Repetición*, Buenos Aires: Amorrortu.
- ----- (2008). *Kant y el tiempo*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. y F. Guattari. (1984). “Mai 68 n’a pas eu lieu”, en *Les Nouvelles Littéraires*, 3-9 mai 1984, pp. 74-76
- Deleuze, G.; Balbier, E.; Dreyfus, H.L.; Frank, M.; Glucksmann, A.; et. al. (1999). *Michel Foucault, filósofo*. G. Canguilhem (comp.), Barcelona: Gedisa.
- Demócrito (2008). “Máximas”, en *Fragmentos Presocráticos: de Tales a Demócrito*. Buenos Aires: Alianza.
- Derrida, J. (1997). *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos.
- Detienne, M. (2006). *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce Antique*. Paris: Ed. Le Livre de Poche, Librairie Générale Française.
- Diels, H. (1959). *Fragmente der Vorsokratiker*, 9e éd. W. Krantz, Berlin, Wiedmann.
- Dixsaut, M. (2001). *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: Ed. Vrin.
- Dumézil, G. (1943). *Servius et la Fortune*. Paris: Gallimard.
- Dupréel, E. (1948). *Les Sophistes*. Neufchâtel: Éditions du Griffon.
- Durante, M. (1958). “Epea pteroenta. La parola come ‘cammino’ in immagini greche e vediche”, *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, Rendiconti della Classe di scienze morali, storiche e filologiche*. 8th ser., 13:3-14. Rome.

- Eldestein, L. (1987). *L'idea di progresso nell'antichità classica*. Bologna: Il Mulino.
- Entralgo, P. (2005). *La curación por la palabra en la Antigüedad Clásica*. Barcelona: Anthropos.
- Ewald, F. (1984a). “Le souci de la vérité”, *Le nouvel Observateur*, N°1006, 17-23 février 1984, pp.74-75 (Entretien avec Michel Foucault sur la mort de l'historien P. Ariès).
- ----- (1984b). “Le souci de la vérité”, *Magazine Littéraire*, N° 207, mai 1984, pp. 18-23. (Entretien avec Michel Foucault).
- Ferguson, J. (1975). *Utopias of the Classical World*. London: Cornell University Press.
- Festugière, A. J. (1948). *Hippocrate, l'Ancienne Médecine*. Paris: Klincksieck.
- Fimiani, M, (2005). *Foucault y Kant. Crítica, Clínica, Ética*. Buenos Aires: Herramienta.
- Foucault, M. (1969). *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.
- ----- ([1970] 2001). “Théatrum Philosophicum”, en *Dits et Écrits*, Vol. 1, Paris: Quarto, Gallimard, pp. 943-967.
- ----- (1971). *L'Ordre du Discours*, Paris: Gallimard.
- ----- (1976). *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*. Vol.1, Paris: Gallimard.
- ----- (1979). *Microfísica del Poder*. Madrid: La Piqueta.
- ----- ([1980] 2001). “Du gouvernement des vivants”, en *Dits et Écrits*, Vol. 1, Paris: Quarto, Gallimard, pp. 944-949.
- ----- ([1981] 2001), “Subjectivité et Vérité”. *Annuaire du Collège de France*, 81e année, Histoire des systèmes de pensée, 1980-1981, pp. 385-389, en *Dits et Écrits*, Vol. 1, París: Quarto, Gallimard, pp. 1032-1038.
- ----- ([1982a] 2001). *L'Herméneutique du Sujet*. Cours au Collège de France 1981-1982. Paris: Seuil, Gallimard.
- ----- ([1982b], 2001). “Technologies of the self” (“Les techniques de soi”; Université de Vermont, octobre 1982); trad. F. Durant-Bogaert, en

Hutton P.H., Gutman H., Martin L.H., (éd). *Tecnologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, Anherst, the University of Massachussetts Press, 1988, pp.16-49, en *Dits et Écrits*, Vol. 2, Paris: Quarto, Gallimard, pp. 1602-1632.

- ----- (1983). “The Cynic Philosophers and their techniques”. Recuperado el 10.10.2011 de <http://foucault.info/documents/parrhesiasts/foucault.diogenes.en.html>.
- ----- ([1983] 2008). *Le gouvernement de soi et des autres*. Cours au Collège de France, Paris: Seuil, Gallimard.
- ----- ([1983], 2001). “Usages des plaisirs et Techniques de soi”, (nov.1983), en *Dits et Écrits*, Vol. 2, Paris: Quarto, Gallimard, pp. 1358-1381.
- ----- ([1984] 2003a). *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*. Tomo 2, Buenos Aires: Siglo XXI.
- ----- ([1984] 2003b). *Historia de la sexualidad. La inquietud de sí*. Tomo 3, Buenos Aires: Siglo XXI.
- ----- ([1984] 2009). *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*. Cours au Collège de France. Paris: Seuil, Gallimard.
- ----- ([1984a] 2001). “Le retour à la morale” (mai 1984), en *Dits et Écrits*, Vol. 2, Paris, Quarto, Gallimard, pp. 1515-1526.
- ----- ([1984b] 2001). “L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté” (entretien avec H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gomez-Müller, 20 janvier 1984), Concordia. *Revista internacional de filosofía*, N°6, juillet-décembre 1984, pp. 99-116. En *Dits et Écrits*, Vol. 2, Paris: Quarto, Gallimard, pp. 1527-1549.
- ----- ([1984c] 2001). “What is Enlightenment?”, en Foucault, *Dits et Écrits*, Vol. 2, Paris: Quarto, Gallimard, pp. 1381-1397.
- ----- ([1984d] 2001). “Preface to the History of Sexuality” (Préface à l’Histoire de la sexualité), in Rabinow P. (ed.), *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 333-339, en *Dits et Écrits*, Vol. 2, Paris: Quarto, Gallimard, pp. 1397-1403

- ----- ([1984e] 2001). “On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress” (“A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours”; entretien avec H. Dreyfus et P. Rabinow; trad. G. Barbedette), in Dreyfus, H. y Rabinow, P., *Michel Foucault: un parcours philosophique*, Paris: Gallimard, en *Dits et Écrits*, Vol. 2, Paris: Quarto, Gallimard, pp. 1428-1450.
- ----- (1990). *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós.
- ----- (1991). *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta.
- ----- (1996). *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: La Piqueta.
- ----- (2001a). *Dits et Écrits*, Vol. 1, 1954–1975, (1994). Éd. par D. Defert et F. Ewald, collab. J. Lagrange, Paris: Quarto, Gallimard.
- ----- (2001b). *Dits et Écrits*, Vol. 2, 1976–1988, (1994). Éd. par D. Defert et F. Ewald, collab. J. Lagrange, Paris: Quarto, Gallimard.
- ----- (2001c). *Defender la Sociedad*. Buenos Aires: FCE.
- ----- (2001d). *Leçons sur la Volonté de Savoir*. Cours au Collège de France. 1970–1971, Paris: Gallimard.
- ----- (2004). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Trad. de Fernando Fuentes Megías. Buenos Aires: Paidós.
- Fontenay, E. (2005). “L’occasion”. *Colloque Vladimir Jankélévitch, “actuel/inactuel”*. Organisé par: Jean-Marc Rouvière et Françoise Schwab et Frédéric Worms. Manuscrito no publicado. Paris: École Normale Supérieure, 16-17 déc. 2005.
- Fournier, H. (1946). *Les Verbes “dire” en grec ancien*. Paris: Klincksieck.
- Gabilondo, Á. (1995). “Ocupate de ti mismo”, en *Revista Archipiélago*, 25.
- Gabilondo, Á. y Fuentes Megías, F. (2004). “Introducción”, en Foucault, M., *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Buenos Aires: Paidós.
- Gadamer, H. G. (1977). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- ----- (1997). *Mito y razón*. Barcelona: Paidós.

- Gallet, B. (1990). “Recherches sur kairós et l’ambiguïté dans la poésie de Pindare”, Paris: Presses Universitaires de Bordeaux.
- Gaisford, T. (ed.), ([1848] 1965). *Etymologicon magnum, seu, Verius lexicon: saepissime vocabulorum origines indagans ex pluribus lexicis scholiastis et grammaticis anonymi cuiusdam opera concinnatum*. Oxford: University Press. Repr. Amsterdam.
- Galeno (2003). *Tratados filosóficos y autobiográficos*. Madrid: Gredos.
- Gernet, L. (1968). *Anthropologie de la Grèce Antique*. Vol. 1, Paris: Maspero.
- Goldschmidt, V. (1998). *Le système stoïcien et l'idée de temps*. Paris: Vrin.
- Gros, F. ([1996] 2007). *Michel Foucault*. Buenos Aires: Amorrortu.
- ----- (2002). “La parrhêsia chez Foucault (1982-1984)”, en Gros (comp). *Foucault. Le courage de la vérité*. Paris: PUF.
- ----- (2008). “Situation du cours”, en Foucault, M., *Le gouvernement de soi et des autres*. Cours au Collège de France, Paris: Seuil, Gallimard.
- ----- (2009). “Situation du cours”, en Foucault, M. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*. Cours au Collège de France. Paris: Seuil, Gallimard.
- Hamberger, P. (1914). *Dierednerische Disposition in der alten τέχνη ῥητορικῆ*. (*Corax, Gorgias, Antiphon*), Retorische Studien. Paderborn: Heft 2.
- Heinimann, F. (1975). “Mass, Gewicht und Zahl”, en *Mus. Helv.*, 33, Bâle: Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft.
- Hesíodo (1997). *Los trabajos y los días*. Barcelona: Editorial Planeta De Agostini.
- Hipócrates. *Tratados hipocráticos. Obra completa*. Madrid: Editorial Gredos.
- Homero (2008). *La Odisea*. Madrid: Editorial SM.
- Hüffmeister, F. (1961). “Phronesis in den Schriften des Corpues Hippocraticum”, *Hermes*, 89, p. 51-84.
- Jaeger, W. (1957). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: FCE.
- Jankélévitch, V. (1947). *Le Traité des Vertus*. Paris: Bordas.

- ----- (1956). *L'austérité et la vie morale*. Paris: Flammarion.
- ----- ([1967] 1998). "Le Pardon", en *Philosophie Morale*. Paris: Flammarion.
- ----- (1961). *La Musique et l'ineffable*. Paris: A. Colin.
- ----- (1954). *Philosophie première. Introduction à une philosophie du "presque"*. Paris: Presses Universitaires de France.
- ----- (1959). *Henri Bergson*. Paris: Presses Universitaires de France.
- ----- (1966). *La mort*. Paris: Flammarion.
- ----- (1980). *Le Je ne sais quoi et le Presque rien. La manière et l'occasion*. Vol I. Paris: Ed. du Seuil.
- ----- (1981). *Le Je ne sais quoi et le Presque rien. La méconnaissance et le malentendu*. Vol II. Paris: Ed. du Seuil.
- ----- (1986). *Le Je ne sais quoi et le Presque rien. La volonté de vouloir*. Vol III. Paris: Ed. du Seuil.
- ----- ([1938] 1994). "De l'ipseité", en *Premières et dernières pages*. Paris: Ed. du Seuil.
- ----- (1956). *L'austérité et la vie morale*. Paris: Flammarion.
- Jerphagnon, L. (2005). Grabaciones del Colloque Vladimir Jankélévitch: Actuel inactuel- Organisé par: Jean-Marc Rouvière (Association V. Jankélévitch) et Françoise Schwab (historienne) et Frédéric Worms (univ. Lille III, CIEPFC, ENS), École Normale Supérieure, Paris, 16 et 17 déc. - *Conclusion du colloque Vladimir Jankélévitch le 17 décembre 2005*.
- Joly, R. (1956). *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*. Mémoires de l'Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques, 29, 3. Bruxelles.
- Kerkhoff, M. (1971). "Zum antiken Begriff des Kairós". *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 27, (2): 256 – 274.

- Klein, P.M. (2005). “La métalogue de la mort”. *Colloque Vladimir Jankélévitch, “actuel/inactuel”*. Organisé par: Jean-Marc Rouvière et Françoise Schwab et Frédéric Worms. Manuscrito no publicado. Paris: École Normale Supérieure, 16 -17 déc. 2005.
- ----- (2007). “Jankélévitch et le mystère de la soudaineté”, en: *Vladimir Jankélévitch: l’empreinte du passeur. Actes du Colloque Centre Culturel International de Cerisy-La-Salle*. Ed. Le Manuscrit.
- Kucharski, P. (1963). “Sur la notion pythagoricienne de Kairós”, *Revue Philosophique*, CLIII-2 (1963), pp. 141-169.
- Labarrière, J. L. (2005). “Phronesis”, en Cassin, B. (comp.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris: Ed. du Seuil.
- Lan, C. E. (1984). *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón*. Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos, 19, México: Universidad Autónoma de México. Paper.
- Lazzarato, M. (2006). *Políticas del acontecimiento*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Le Doeuff, M. (2005). “La liberté”. *Colloque Vladimir Jankélévitch, “actuel/inactuel”*. Organisé par: Jean-Marc Rouvière et Françoise Schwab et Frédéric Worms. Manuscrito no publicado. Paris: École Normale Supérieure, 16 -17 déc. 2005.
- Levêque, P. y Vidal-Naquet, P. (1964). *Clisthène l’Athénien*. Annales Littéraires de l’Université de Besançon. Paris: Les Belles Lettres.
- Levi, D. (1924). “Kairós attraverso la literatura greca”, *Rend. dell’ Acc. Nsaz, Lincei*, 32, pp. 260-281.
- Liddell, H. G. y Scott, R. (comp.), (1968). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Lisciani-Petrini, E. (2005). “Un penseur pour le XXIe siècle” *Colloque Vladimir Jankélévitch, “actuel/inactuel”*. Organisé par: Jean-Marc Rouvière et Françoise Schwab et Frédéric Worms. Manuscrito no publicado. Paris: École Normale Supérieure, 16-17 déc. 2005.

- Littré, E. (1839). *Oeuvres Complètes d'Hippocrate*. Traduction Nouvelle. 21 vols. Paris: J.B. Baillière, Librairie de l'Académie Royale de Médecine.
- Loreaux, N. (1981). *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la "cité classique"*. Paris: EHESS.
- Mac Kinney, L. (1964). "The Concept of Isonomia in Greek Medicine", en J. Mau und E. G. Schmidt, *Isonomia. Studien zur Gleichheitsvorstellung im griechischen Denken*, Berlin / Amsterdam, pp. 79-88.
- Marramao, G. (1992). *Kairós. Apología del tiempo oportuno*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Massin, M. (2005). "Consentir au charme?". *Colloque Vladimir Jankélévitch, "actuel/inactuel"*. Organisé par: Jean-Marc Rouvière et Françoise Schwab et Frédéric Worms. Manuscrito no publicado. Paris: École Normale Supérieure, 16-17 déc. 2005.
- Moreau, J (1950). "Contrefaçón de la sagesse", en *Les sciences et la sagesse*, Actes du V Congrès des Sociétés de Philos. de langue française, Bordeaux, pp. 89-92
- ----- (1987). *Platon devant les sophistes*. Paris, Vrin-Reprise.
- Morey, M. (2008). "Introducción. La Cuestión del Método", en Foucault, M. *Tecnologías del yo*. Buenos Aires: Paidós.
- Nancy, J. L. (2000). *Corpus*. Paris: Ed. Métailié.
- Negri, A. (2001). *Kairós, Alma venus, Multitude*. Paris: Calmann-Lévy.
- Nisbet, R. (1981). *Historia de la idea de progreso*. Gedisa, Barcelona.
- Nussbaum, M. (1995) *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: Visor.
- Onians, J. (1996). *Arte y pensamiento en la época helenística: la visión griega del mundo (350 A.C. - 50 A.C.)*, Barcelona: Alianza.
- ----- (1999). "Classical Arts and the last cultures of Grece and Rome". Yale University Press.

- ----- (1951). *The origins of European Thought*, Cambridge.
- Passow, F. (1831). *Handwörterbuch der Griechischen Sprache*, Leipzig: Erster Band.
- Patocka, J. (1973). *Platón y Europa*. Barcelona: Península.
- Penchaszadeh, A.P. (2005) El sentido de la vida-con-otros. Tras el concepto de Justicia en Platón y en Aristóteles. Tesis de Maestría. Dir. Francisco Naishtat. Documento no publicado. FLACSO.
- Perelman, Ch. (1970). *Le champ de l'argumentation*. Bruxelles.
- Périgord, M. (1974). "Vladimir Jankélévitch ou improvisation et 'Kaïros'", en *Révue de Métaphysique et de Morale*. Paris: Armand Collin -79^{ème} année, N°2, avril-juin, 1974.
- Persson, P. (1891). *Studien zur Lehre von der Wurzelweiterung und Wurzelvariation*. Uppsala: Universitets årsskrift, 4.
- Pindaro. (2002). *Odas y fragmentos: Olímpicas; Píticas; Nemeas; Ístmicas; Fragmentos*. Madrid: Gredos.
- Platón. (2003). *Diálogos. Obra completa*. Nueve vols. Madrid: Gredos.
- Potte-Bonneville, M. (2007). *Michel Foucault, la inquietud de la historia*. Buenos Aires: Ed. Manantial.
- Pradeau, J. F. (2002). "Le sujet ancien d'une éthique moderne", en Gros, F. (comp.), *Foucault. Le courage de la vérité*. Paris: PUF.
- Rancière, J. (2007). *Politique de la littérature*. Paris: Galilée.
- Revel, J. (2002a). *Le vocabulaire de Foucault*. Paris: Ellipses.
- ----- (2002b). *Michel Foucault. Genéalogie d'une pensée*. Paris: Bordas.
- Revel, J. y F. Hartog (2001). *Les usages politiques du passé*. Paris: EHSS.
- Ricoeur, P. (1950). *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*. Vol I. Paris: Aubier.
- Robert, F. (1976). "La prognose hippocratique dans les livres V et VII des Épidémies" en *Le monde grec, Hommages à Claire Préaux*, édités par Jean Bin-

gen, Guy Cambier et Georges Nachtergaele, *Revue belge de philologie et d'histoire*, vol. 54, N° 3, pp. 946-948.

- Romano, C. (1999). *L'événement et le temps*. Tome 1et 2. Paris: PUF.
- Romilly, J. (1988). *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*. Paris: Livre de Poche.
- Roscher, W. H. (1890-1894). *Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie*. Leipzig: Druck und Verlag Von B. G. Teubner.
- ----- (1906). *Die Hebdomadenlehren der griechischen Philosophen und Ärzte*, Leipzig: 1906.
- Rostagni, A. (1992). "Un nuovo capitolo nella storia della Retorica e della sofistica", *Studi ital. Di filol. Classica*, N. S. II, p. 148-201, retomado en los *Scritti Minori*, pp. 1-59.
- S/a, *Oeuvres Complètes d'Isocrate*, auxquelles on a joint quelques discours analogues à ceux de cet orateur, tires de Platon, de Lysias, de Thucydide, ...et d'Alcidamas (French Edition). Auger.
- Saint Jean de la Croix. (1937). *Œuvres*. Paris: Bar-le-Duc.
- San Agustín (1998). *Confesiones*. Madrid: Alianza Editorial.
- Schuhl, P. M. (1962). "De l'instant propice", en *Revue Philosophique* 152-1, Paris, pp. 69-72.
- Sipiora, P. y Baumlin, J. (ed). (2002). *Rhetoric and Kairós. Essays in History, Theory and Praxis*. Albany: State University of New York Press.
- Sófocles. (2008). *Antígona*, Buenos Aires: Colihue.
- Sorel, R. (2006). *Chaos et éternité. Mythologie et philosophie grecques de l'origine*. Paris: Ed. Les Belles lettres.
- Suarès, G. (1986). *Vladimir Jankélévitch*. Paris: Manufacture Coll. Qui suis-je?
- Süs, W. (1910). *Ethos. Studien zur älteren griechischen Rhetorik*, Leipzig.
- Szlezák, T.A. (2003). "La Idea del Bien como *arché* en la República de Platón" en: *Los símiles de la República VI-VII de Platón*. Gutiérrez, R. (ed). Lima: Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

- Taggart, S. T. (1949). "The Idea of Progress: a collection of readings". Berkeley: University of California Press.
- Taillardat, J. (1977). *Images et matrices métaphoriques*. B.A.G.B., Lettre d'Humanité, 36, p.344-354.
- -----, et. al., (1983-1984). Actes de l'association Internationale de Philosophie, 7 novembre 1983-20 juin 1984, *Communication: Mme. Monique Trédé, καιρός: problèmes d'étymologie*. Paris.
- Terray, E. (1990). *La politique dans la caverne*. Paris: Seuil.
- Thomson, J.A.K., (1936) "Winged Words", en: *The Classical Quarterly*, Vol. 30, N° 1.
- Tischler Visquerra, S. (2005). *Memoria, tiempo y sujeto*. Guatemala: F&G.
- Tordesillas, A. (1986). "L'instance temporelle dans l'argumentation de la première et seconde sophistique. La notion de Kairós", en Cassin, B. (comp.), *Le plaisir de parler*. Paris: Ed. Minit.
- ----- (1987). "Palamède contre toute raison ", en Mattéi, J. F., *La naissance de la raison en Grèce*. Actes du Congrès de Nice, 18-21 mai, Paris: PUF, pp. 241-255.
- ----- (1989). "Lieux et temps rhétoriques chez Alcidamas ", en *Philosophia*, 19-20, 1989-1990, pp. 209-224.
- ----- (1992). "Kairós dialectique, kairós rhétorique. Le projet platonicien de rhétorique philosophique perpétuelle", en Rossetti, L. (ed.), *Understanding the Phaedrus*. Proceedings of the II Symposium Platonicum (Perugia 1-6, set, 1989), Sankt Augusting Academia Verlag, pp. 77-92.
- ----- (1992). "Démocratie et sophistique. Une philosophie politique du langage", en Hellenic Parliament (Éd), 2500 years of Democracy. Proceedings of the International Symposium on Democracy in Ancient Greece and its Meanings to Contemporary Societies to celebrate 2500 years of Democracy. Athens: Frangoudis Bos Éd, pp. 66-76.
- ----- (1995). "Le point culminant de la métrétique", en Rowe, Ch. (ed.), *Reading the Statesman*. Proceedings of the Third Symposium

Platonicum, Bristol, 25-30 Aug., 1992, Sankt Augusting Academia Verlag, pp. 101-111.

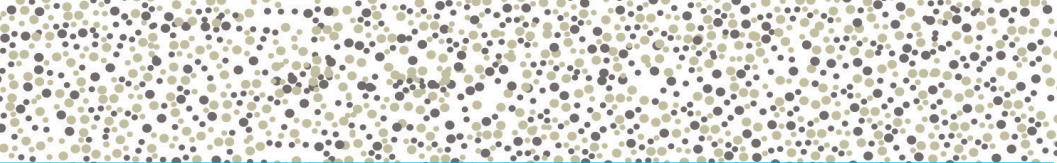
- ----- (1996). “Kalos Kagathos dans l'éthique stoïcienne une question de tenue”, en Livet, P. (éd.), *L'éthique à la croisée des chemins*, Paris: Vrin, pp. 251-260.
- ----- ([1997] 2000). “Équité et *kaironomie* chez Aristote”, en Cordero, N. (comp.), *Ontologie et dialogue*. Mélanges en Hommage à Pierre Aubenque. Paris: Vrin.
- ----- (1999). “Eikos y *Kairós* en la defensa de Palamedes de Gorgias”, en *Praxis filosófica*, N° 8-9, Escuela de Filosofía de la Universidad del Valle, Santiago de Cali, pp. 113-134.
- ----- (2000). “I sofisti davanti alla polis”, en Migliori, M. (ed.), *Il dibattito ético e político in Grecia tra il V e il IV secolo*. Napoli: Edizioni La Città del Sole, pp. 43-72.
- Tordesillas, A. y Rodrigo, P. (1993). “Politique, ontologie, rhétorique: éléments d'une *kairologie* aristotélicienne?”, en Tordesillas, A. (éd.), *Aristote politique. Etudes sur la Politique d'Aristote sous la direction de Pierre Aubenque*, Paris: PUF, pp. 399-419.
- Trédé, M. (1992). *Kairós. L'à-propos et l'occasion (Le mot et la notion, d'Homère à la fin du IVe siècle avant J.-C.)*. París: Klincksieck.
- Untersteiner, M. (1948). *I Sofisti*. Milano: Lampugnani Nigri.
- ----- (1950). “*Kairós* come fonte del fatto poetico”, en *La Formazione poetica di Pindaro*. Messina, Firenze: Casa Editrice G. D'Anna. pp. 65-102.
- ----- (1993). *Les Sophistes*. 2 vols., trad. fr. A. Tordesillas, Paris: Vrin.
- Untersteiner, M. and F. J. Nisetich (1980). *Pindar's Victory Songs*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Vernant, J. P. (1959) “Aspects mythiques de la mémoire en Grèce”, *Journées de Psychologie*, Paris.

- ----- (1991). *Los orígenes del pensamiento griego*. Buenos Aires: Eudeba.
- Vernant, J. P. y Detienne, M. (1974). “Les ruses de l’intelligence. La μῆτις des Grecs.” Paris.
- Veyne, P. (2008). *Foucault, sa pensée, sa personne*. Paris: Ed. Albin Michel.
- Vidal-Naquet, P. (1967). “Préface”, en Detienne, M. *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce Antique*. Paris: Ed. Le Livre de Poche, Librairie Générale Française, 2006, pp. 40-49.
- Virno, P. (2003). *El recuerdo del presente. Ensayo sobre el tiempo histórico*. Buenos Aires: Paidós.
- Vitali, R. (1971). *Gorgia: Retorica e filosofia*. Urbino: Argalia.
- Wahl, J. (1944). *Existence humaine et transcendance*. Neufchâtel: Éd. de la Baconnière.
- Weil, E. (1946). *L’anthropologie d’Aristote, Révue d’études de Métaphysique et de Morale*, Paris, pp.7-36.
- Wersdorfer, H. (1940). “Die filosoft/α des Isokrates im Spiegel ihrer Terminologie, Klass”. *Philol. Stud.* 13, Leipzig.
- Wilamowitz-Möllendorff, U. v. (1880). “Excuse zu Euripides Medeia”, *Hermes*, 15, pp. 481-523.
- ----- (1913) *Sappho und Simonides*, Berlin: Weidmann.
- -----(1927). *Die Heimkehr des Odysseus. Neue Homerische Untersuchungen*, P. 190, N° 1. Berlin: Weidmann.
- Wilson, J.R. (1980). “Kairós as ‘Due mesure’”. *Glotta* LVIII.
- Worms, F. (2005). “L’émervellement et l’indignation : l’exclamation comme philosophie première”. *Colloque Vladimir Jankélévitch, “actuel/inactuel”*. Organisé par: Jean-Marc Rouvière et Françoise Schwab et Frédéric Worms. Manuscrito no publicado. Paris: École Normale Supérieure, 16-17 déc. 2005.

- ----- (2009) “L’émerveillement et l’indignation. Les deux exclamations de Vladimir Jankélévitch”, en: *La philosophie en France au XXe siècle. Moments*. Paris: Gallimard.
- Zacchini, S. (2007) “Le ‘Logos’ du silence: la philosophie de la musique de Vladimir Jankélévitch”, en: *Vladimir Jankélévitch: l’empreinte du passeur. Actes du Colloque Centre Culturel International de Cerisy-La-Salle*. Ed. Le Manuscrit.
- Zourachvili, F., Sauvagnargues, A. y Marrati, P. (2005). *La philosophie de Deleuze*. Paris: PUF.
- Zouravichvili, F. (2004). *Deleuze, una filosofía del acontecimiento*. Buenos Aires: Amorrortu.

| AGRADECIMIENTOS |

Este libro es una versión reelaborada de la tesis doctoral *Figuras y concepciones del tiempo en el pensamiento contemporáneo: kairós, actualidad, acontecimiento* (2012), dirigida por el Dr. Hugo Bauzá y el Dr. Patrice Vermeren, colaboración que dio lugar a la firma de un convenio entre la Universidad Nacional de Quilmes y l'Université de Paris VIII. Agradezco sinceramente la valiosa ayuda de mis directores, de mi codirector, el historiador Dr. Osvaldo Graciano, y de los integrantes del jurado de tesis Dr. Francisco Naishtat, Dr. Marcelo Raffin, Dra. Cristina López, Dr. Alejandro Kauffman, Dr. Hugo Biagini, Dr. Stéphane Douai-ller. Quisiera también agradecer el tiempo que me brindaron Judith Revel, Patrick Vauday, Alonso Tordesillas, Barbara Cassin y Toni Negri para dialogar y profundizar las líneas principales de este trabajo. También la enorme colaboración de mi familia hizo su parte: el aguante de mi viejo, las inspiraciones de Irene, el trabajo editorial de Emilia, Checho, Mecha, Inés y, muy particularmente, Florencia Pena. También gracias a mis amigos y amigas de la vida entera y a mis actuales colegas; no podría olvidar a Anita, a Franco y a Diego. Agradezco finalmente a María del Pilar Britos, mi madre, interlocutora y artífice de las oportunidades de *kairós*.



Foucault y *kairós*

Los tiempos discontinuos de la acción política

A partir de *kairós*, figura clásica griega del tiempo oportuno, Senda Sferco propone una bifurcación en la concepción del tiempo prevalente en Occidente. En un recorrido teórico *discontinuo* y paciente que inicia en la Grecia antigua, la autora va recuperando una multiplicidad de relaciones significantes capaz de interpelar los modos que configuran nuestra relación actual con la experiencia posible. Esa perspectiva da lugar a un libro fundamentalmente político: acto y oportunidad son inseparables y *kairós* es la clave de su articulación en tiempo presente. Producir y aprovechar la oportunidad resulta así la invitación a una relación otra con el acontecimiento político. A la vez, *kairós* funciona como la puerta para una interrogación crítica sobre nosotros mismos y se revela como un elemento novedoso para releer la obra de Michel Foucault desde una mirada peculiar; quizás “una aventura reciente y específica”, como señala en el prólogo Stéphane Douailler, que además encuentra en la autora a una pionera en dar cuenta de la potencia transformadora de *kairós*.