

LA PALABRA COMO LÍMITE O EL LÍMITE DE LA PALABRA

Héctor Lascano

¿Qué sucede cuando la conversación –el diálogo– se interrumpe, se quiebra, se disloca sin visos de continuación, cuando el futuro queda bloqueado por la errancia de la violencia en el presente? En primer lugar, habría que distinguir la interrupción como quiebre de la interrupción como dilación, esto es, para un más adelante, promesa de un retorno. No obstante, ambas interrupciones comulgan en un punto, en que son funcionales a la trama que las une en el encuentro, aunque sea por primera y única vez.

Es cierto que una conversación puede en un momento dado transcurrir en cierto tiempo estipulado, bajo estándares profesionales que determinan –¿arbitrariamente?– la duración, habitual hoy en la terapia clínica, o en expresiones más comerciales, como sucede a diario con las conversaciones globalizadas desde los *call centers*,¹ en los cuales la duración tributa en los minutos que demora la fidelización de un nuevo cliente si la empresa es quien llama, en caso contrario, si la iniciativa partió del cliente y normalmente en torno a un reclamo, éste, es obvio decirlo, es sometido a una cadena de derivaciones numéricas, tan aleatorias e inciertas en brindar una respuesta satisfactoria.

Quizás la era de los medios masivos de comunicación abre un capítulo insospechado tiempo atrás, fruto del desarrollo indetenible de las nuevas tecnologías que aceleran los tiempos al igual que las transformaciones. Las redes sociales, por un lado, más el uso masivo de los celulares, por el otro, “formatean” sin lugar a dudas el tradicional concepto de comunicación, a la vez que vuelven obsoletos con mayor rapidez los soportes de su transmisión. El camino que va desde el estar comunicados al estar “conectados” no es neutral, pues refleja y expresa el vector de la dirección de las relaciones en el presente siglo, por ende, parasita en su interior la paradoja de sus potencialidades como de sus contradicciones.

Con la misma celeridad con la que podemos concertar nuevas relaciones, nada asegura que las mismas perduren en el tiempo, en la medida en que la desconexión y/o el bloqueo están al alcance de la mano. Las relaciones virtuales licúan las distancias de manera prodigiosa, aportando a la sociedad formas de vinculación cuyos usos pueden ser de los más benéficos; aun así, los riesgos nunca desaparecen, y las posibilidades de la perversión también acechan en la medida en que toda conexión a la red es una forma de exposición a la manipulación de la propia identidad como de los datos anexados. De los usos y abusos dan cuenta no pocos episodios actuales, el caso Wikileaks quizás constituye un ejemplo bastante elocuente de lo que venimos diciendo, en la medida en que plantea una dicotomía en la relación amigo-enemigo, dentro del escenario agonístico por el control del poder de la información.

Sin embargo, la relación *cara a cara*,² no declina su primacía, en la medida en que algo diferente se plantea cuando el diálogo transcurre entre amigos, pues allí la sensación de

¹ Esto es, el operador/la operadora puede encontrarse en cualquier región geográfica.

² Metonimia central en el pensamiento de LÉVINAS para expresar la relación con el otro. Cf. LÉVINAS (1999) 63, entre otras.

lo que se experimenta es la aceleración de un tiempo que resulta tan escaso como precario. Cuando nos damos cuenta, ya tenemos que partir, asombrándonos del tiempo transcurrido y lamentando la interrupción.

Si esto lo trasladamos al territorio filosófico, podemos afirmar que la filosofía en occidente se oficializó inicialmente como diálogo, como encuentro entre los hombres mediados por el derecho al *lógos*, siendo Platón quien, a partir de una estética de la palabra en tanto conversación entre los hombres, puso las bases para una tradición filosófica en términos dialógicos aún vigente.³

Desde este encuadre, la praxis de la palabra expresa la fuerza de su performatividad en pos de ayudar a los seres humanos en la construcción de mundos posibles y alternativos a la violencia, pero también acusa las limitaciones cuando esa misma violencia no es sino el instrumento por el cual la manipulación de la palabra socava aquello que Sócrates enunciaba como las “bases de la conversación”,⁴ perjudicando el diálogo racional y pacífico.

Entonces, si la palabra es tanto posibilidad como límite, deberíamos reflexionar sobre las condiciones que favorezcan y/o consoliden la praxis dialógica, junto con los riesgos a los que nos arroja su inobservancia. Creemos que dentro del abanico de los diálogos platónicos, podemos encontrar argumentos a favor de la continuidad o perseverancia en el diálogo, dado el énfasis puesto por tratar que la conversación entre los interlocutores pueda continuar en el presente o en el futuro.

A su vez, cuando los espectros contemporáneos de violencia tratan de llevar al fracaso la posibilidad de que los hombres se socialicen dialógicamente, una puesta al día de la tradición dialógica se vuelve filosófica y políticamente pertinente.

La interrupción como dilación en el *Lisis*

El *Lisis*, lo sabemos, es justamente una conversación dada entre conocidos, cuyo tema excluyente es la pregunta por la amistad, su naturaleza o su esencia. Los distintos interlocutores que en el transcurso del diálogo se van sumando no son sino la excusa filodramática para que Sócrates vaya sometiendo a examen las diversas razones que los seres humanos esgrimen a la hora de querer dar cuenta del porqué de la amistad, hasta llegar a lo que parece ser un punto de inflexión del camino recorrido, es decir, cuando “me vino una extraña sospecha de que no era verdad todo aquello en lo que habíamos convenido”.⁵

Sin embargo, el diálogo, en lugar de caerse, busca tener otra dirección que evite derrumbarse en el regreso al infinito, para lo cual la conversación, si quiere llegar a buen puerto, deberá encaminarse hacia lo que Platón considera como lo arcaico o arquetípico, una amistad primigenia o *protoamistad*:

¿No será necesario que renunciemos a seguir así y que alcancemos un principio que no tendrá que remontarse a otra amistad, sino que

³ Interesante al respecto la siguiente afirmación de SANTA CRUZ y CRESPO, en la *Introducción al Fedro*: “...aunque el género dialógico existía desde antes, Platón es el primero en servir de la forma literaria del diálogo para presentar una obra filosófica de envergadura”. Cf. PLATÓN (2007) 7.

⁴ Cf. *infra*, nota al pie 13.

⁵ Pl. *Lj.* 218c.

vendrá a ser aquello que es lo primero amado y, por causa de lo cual, decimos que todas las otras cosas son amadas⁶

Pero esta empresa solo anticipa un resultado, la aporía temporal de una conversación la cual, ante la caída de la noche y frente a las demandas familiares planteadas por los presentes, ha de interrumpirse. En el aire queda la sospecha de que la respuesta sobre por qué los hombres se vinculan amistosamente no fue la esperada.⁷

La palabra, su praxis, queda de-limitada en esta instancia dialógica no por la incapacidad de comunicación por parte de los interlocutores, sino por la naturaleza de aquello que en un primer momento aparentaba claridad en el decir de todos, pero que después se volvió esquivo o escurridizo. De esta manera, Platón contornea un tipo de conversación que, a pesar de que el resultado alcanzado no sea el esperado, su interrupción no deja de ser positiva, pues representa la oportunidad para un nuevo comienzo, legando a la posteridad la envergadura de aquello que se comenzó a indagar, en la penumbra de no saber cuándo ni quiénes se unirán en y por la palabra *philia*.

Continuar la conversación en el *Gorgias*

Platón también modifica el escenario dialógico, y puede llevarlo en este escenario a un punto de máxima tensión, donde las cosas se presentan bien diferentes en relación al *Lisis*, en la medida en que la conversación adquiere el rostro palmario de un antagonismo verbal, de una confrontación que no deja lugar a concesiones ni grises argumentativos.

Más que aporético, el *Gorgias* es un diálogo agonístico, su libreto reseña la arena donde los interlocutores se traban en lucha cuerpo a cuerpo con sus propias evidencias, pero en la certeza de que la victoria final –la refutación discursiva– no se comparte.

En una trama que se desarrolla tenazmente, a lo largo del diálogo el autor ha sido capaz de transmitirnos las derivas de la palabra cuando las heterogéneas posturas acerca de si la oratoria es o no una (verdadera) *ἐπιστήμη* o, por el contrario, una astucia del poder que los demagogos esgrimen para con los ciudadanos a los fines de someterlos al imperio de sus intereses.

El contraste con el final del *Lisis* se grafica dado que el diálogo mismo puede decirse que es una suerte de pacto con el *lógos*, una invitación pacientemente renovada a “continuar la conversación”,⁸ a no abandonarla renovando todas las fuerzas por lograr desenmascarar a quien se esconde bajo la demagogia de un discurso que seduce solo por lo que dice, oculto en la atmósfera de una estrategia de empoderamiento: “[Calicles] Pero, según yo creo, la naturaleza misma demuestra que es justo que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso más que el que no lo es”.⁹

⁶ Pl. *Lj.* 219c.

⁷ Pl. *Lj.* 223b.

⁸ Así lo expresa Sócrates desde el comienzo: “¿Estaría dispuesto Gorgias a dialogar con nosotros?” (*Grg.* 447c). Es importante agregar que el verbo griego deponente –*διαλεχθῆναι*–, posee una riqueza semántica que trasciende el mero hecho de hablar, pues implica también el preguntar, razonar, discutir. En otro lugar habíamos aludido sobre la importancia de “continuar la conversación” en Platón, tratamiento que focaliza el presente trabajo. Cf. LASCANO (2013) 188, n. 242 y 243.

⁹ Pl. *Grg.* 483d.

Desde este posicionamiento, hacia delante se abren dos alternativas posibles que configuran modos de vida irreductibles entre sí. En este sentido, la palabra del *Gorgias* expresa una estética del límite dentro del cual encontramos la respuesta a la pregunta de lo que significa para Platón «vivir filosóficamente». En la huella socrática, la exigencia en que la conversación no se interrumpa es funcional a su propósito de esclarecer la intencionalidad última de la retórica de su oponente para, acto seguido, poner a consideración de todos lo pernicioso que es la ciudad librada a merced del mismo:

Y, por el dios de la amistad, Calicles, no creas que tienes que bromear conmigo ni me contestes contra tu opinión lo que se te ocurra, ni tampoco recibas mis palabras creyendo que bromeo, pues ya ves que nuestra conversación trata de lo que cualquier hombre, aun de poco sentido, tomaría más en serio, a saber, *de qué modo hay que vivir*: si de este modo al que tú me exhortas, que consiste en hacer lo que, según tú, corresponde a un hombre, es decir, hablar ante el pueblo, ejercitar la retórica y gobernar del modo que vosotros gobernáis ahora, o bien de este otro modo de vida dedicada a la filosofía, sabiendo en qué este modo aventaja a aquél.¹⁰

A diferencia del *Lisis*, no arribamos a una aporía discursiva que difiera para un encuentro posterior la continuación del diálogo, más bien es una disyuntiva que refleja la incompatibilidad entre ambos *modus vivendi*, por lo tanto se entiende que la insistencia socrática en no dejar “la conversación sin terminar”,¹¹ sea puesta en el horizonte de las condiciones de posibilidad de la vida política, aquello que la funda y consolida, en otras palabras, que el ciudadano se habilite por su estilo de vida para con-vivir con los demás en términos pacíficos, condición necesaria de la amistad.¹²

Por el contrario, cuando lo que se pretende pone en riesgo la vida justa entre los ciudadanos, en el fondo, lo que ha desencadenado todo ello no es sino el socavamiento de “las bases de la conversación”,¹³ es decir, se ha quebrado la relación dialógica en la medida en que el estilo de vida refrendado en Calicles solo escucha una voz, la del poder y sus *ilimitadas* ambiciones.

Frente a la interrupción de la conversación en la profecía de otro tiempo en el *Lisis*, Platón ofrece en la coyuntura final del *Gorgias* otra opción de plantear la continuidad,¹⁴ aunque desde otro lugar, muy caro a la tradición mítica griega.¹⁵ El epílogo gorgiano se inscribe dentro del elenco platónico de los mitos escatológicos,¹⁶ donde la palabra se inviste de una teatralidad cuyo escenario trasciende la vida sensible para graficar que la suerte de la vida humana apunta a un desenlace ulterior, es decir, después de la muerte, pero que se anticipa en las huellas que nuestro género de vida deja tanto en el cuerpo como en el alma.

¹⁰ Pl. *Grg.* 504b-c. [Cursiva nuestra].

¹¹ Pl. *Grg.* 505d.

¹² Cf. Pl. *Grg.* 507e-508a.

¹³ Pl. *Grg.* 495a.

¹⁴ Pl. *Grg.* 482a; 490e.

¹⁵ Cf. Pl. *Grg.*, 523a-524a.

¹⁶ Al respecto, y dentro de la numerosa bibliografía existente, cf. VALLEJO CAMPOS (2005). Que la relación entre mito y *lógos* sigue siendo fecunda en los debates e investigaciones más actuales, lo muestra la reciente publicación compilada de LISSANDRELLO (2014), sobre todo cap. VIII-X.

Dado que ningún hombre podrá eludir el juicio final de los dioses, el mito se manifiesta no como inconmensurable al *lógos* discursivo que se ha venido teniendo, sino como su continuación desde un desplazamiento, desde otra representación significativa, la de la persuasión que apela al premio o el castigo inherentes a la conducta humana:

En una conversación tan larga, rechazadas las demás opiniones, se mantiene sola esta idea, a saber, que es necesario precaverse más de cometer injusticia que de sufrirla y que se debe cuidar, sobre todo, no de parecer bueno, sino de serlo, en privado y en público [...] Por consiguiente, tomemos como guía este relato que ahora nos ha quedado manifiesto, que nos indica que el mejor género de vida consiste en vivir y morir practicando la justicia y todas las demás virtudes.¹⁷

Recapitulando, existe un “riesgo”¹⁸ insoslayable para aquel que quiera fidelizar su palabra hasta el límite que fracciona dos territorios que se revelan inconmensurables entre sí, el de la palabra demagógica y malintencionada, por un lado, y el de la sinceridad y transparencia, por el otro, exponiendo a éste último a ser objeto de burla y de violencia por parte del primero. Lo que la tradición filosófica denomina como “*parrhēsia* socrática”, se caracteriza por expresar ese vínculo entre *lógos* y *bíos*, entre palabra y estética de sí mediado por la «sinceridad», en contraste con una *parrhēsia* decadente y/o viciada, la demagógica, pero que aún sobrevive en los círculos del poder.

Que la conversación no se interrumpa, esto es, que no sucumba a los intentos de manipulación de las artimañas de la violencia, implica el esfuerzo sostenido de hombres y mujeres que al encontrarse deseen participar en la conversación y dirimir los conflictos con franqueza, es decir, con la “nueva” *parrhēsia*.

Despliegues contemporáneos

Habíamos comenzado una conversación que en un primer momento se nos presentó como insuficiente en su tiempo, en la sincronía de una palabra cuya interrupción era la condición de posibilidad de su continuación, tal era a nuestro entender el «legado filial» del *Lisis*.

Por otra parte, también es cierto que la palabra expresa sus límites cuando ella se pervierte a sí misma, en la medida en que sucumbe al arbitrio en cada época de la persuasión salvaje y de la desmesura denunciadas en el *Gorgias*, al poner de relieve la fatalidad del límite cuando la conversación no sobrevive al naufragio al que nos arroja cuando lo que prima es la violencia, primero verbal luego física.

Recuperar la palabra, esto es, que la conversación no se interrumpa, significa tanto en el pasado como en el presente encontrar nuevos *καλοὶ λόγοι*,¹⁹ esos bellos relatos por los cuales podemos vincularnos como seres humanos, y dejar de pagar el precio por una identidad egoísta y autista, cuestionados por la palabra del otro y los otros.

¹⁷ Pl. *Gr.* 527be.

¹⁸ El nexo entre palabra y riesgo lo hemos podido desarrollar más ampliamente en LASCANO (2013) 187-206.

¹⁹ Cf. Pl. *Gr.* 523a.

Por ende, se hace necesario una comprensión diferente acerca de la naturaleza del *lógos*, palabra que (re)une. La insistencia platónica por sostener la conversación, nos deja abierta la posibilidad de pensar el diálogo en términos más abarcativos, no por ello menos complejos, tal como lo dejan entrever los debates en que se encarna el paradigma contemporáneo del lenguaje, que redefinen el mismo como una franquicia del discurso para, en lugar de discutir por la verdad, privilegiar la praxis del acuerdo o el consenso racional.

Sin embargo, la radicalidad del *no matarás...* el diálogo,²⁰ exige una consideración más profunda para que la conversación dialógica no sucumba a la violencia que nos atraviesa. En palabras de Fernet-Betancourt, “antes de iniciar el diálogo ya estamos en diálogo”.²¹ El diálogo es arquetípico.

La factibilidad de la continuidad revela la trama no solo personal e interpersonal sino también histórica en que opera la matriz dialógica de la vida humana. Se dialoga tanto consigo mismo como con los demás, pero también con la tradición de la historia que nos recibe y con el futuro que dejamos abierto e inconcluso. Entonces, la condición de posibilidad del discurso es porque nos antecede el diálogo y no al revés, por ello mismo, se convierte en garante de que los discursos en su expresión más empírica se avengan a la inclusión de las diferencias:

El diálogo se entiende aquí, por consiguiente, como aquella “conversación” que desde Platón caracteriza ese ámbito intermedio en el que se trata de una diferenciación y un encuentro de las diferencias, pero *a la vez* de un “recogimiento” de la diversidad reconocida.²²

En el panorama actual, tanto global como local, atravesado por violencias de las más diversas, solo podemos dejar indicado lo siguiente.

Por un lado, se vuelve cada día más imperioso que nos examinemos acerca de nuestras intenciones a la hora de contextualizar el diálogo, el cual consideramos ha de estar caracterizado, prevalentemente, por la sinceridad y la honestidad, aspectos no menores a sabiendas de que las retóricas autocentradas en los procesos civilizatorios han sido muy funcionales a los propósitos más siniestros.

Una violencia amplificada globalmente, exacerbada por altos niveles de conflictividad contemporáneos, no solo revela las contradicciones existenciales de nuestra condición humana, sino que también desnudan las falacias encriptadas en las verdades totalitarias, máxime cuando se pretende legitimarlas desde los mesianismos políticos, económicos, raciales, religiosos, entre muchos más. En consecuencia, lo que obtenemos no es sino, como en el pasado, nuevas obturaciones a la praxis del diálogo, resultado de, al menos, una trágica ecuación entre poder y violencia.

Por un lado, el discurso fundamentalista enarbola un sesgo ¿vanguardista?, en la medida en que se apropia (de) la representación unívoca de los intereses diversos, a los cuales pretende conducir desde la imposición de su verdad frente a la cual las demás se

²⁰ “*No matarás*”, el mandato bíblico veterotestamentario de preservación de la vida del prójimo (cf. *Éxodo* 20, 13), recuperado en y por la filosofía lévinasiana de la alteridad. Cf. LÉVINAS (1999) 308.

²¹ FERNET-BETANCOURT (2013) 471.

²² FERNET-BETANCOURT (2013) 472.

silencian y/o invisibilizan. La actualidad de los discursos hegemónicos, fundidos en el crisol de una razón calculadora que cotiza en bolsa, despliega el colonialismo del capital concentrado, que perpetúa en la periferia y en la marginalidad las aspiraciones de millones de seres humanos.²³

Por el otro, este *lógos* narcisista se ve en la necesidad de apelar a las estrategias de empoderamiento más diversas -desde una guerra “preventiva” al fanatismo de la autoinmolación-, induciendo así la atracción hermafrodita entre (el) poder y (la) violencia. “El poseedor de la verdad no tiene más remedio que emplear el poder y la violencia; *por el bien de la sociedad y de la especie*, se entiende”.²⁴

Lo que nos queda no es una apología escéptica cómplice de la pasividad. El *phármakon* de Sócrates -el examen de la propia vida-,²⁵ reactualiza su vigencia en la medida en que se vuelve condición de una praxis dialógica que evite (re)caer en reiteradas contradicciones. “Debemos preguntarnos por las condiciones históricas bajo las cuales hoy en día queremos pensar y *practicar* el diálogo”.²⁶ Subestimar el riesgo en la ingenuidad de que las violencias no se retroalimentan en el tiempo, no es sino crear el caldo de cultivo para una nueva tragedia entre los seres humanos. “No puede decirse que la búsqueda de la verdad única y salvadora, haya terminado”.²⁷

Pero además, el autoexamen también repercute sobre la mirada que podemos tener sobre los efectos reales del diálogo y su capacidad de transformar la realidad que nos rodea. Esto suscribe un nuevo despliegue en la dirección de otros horizontes para la racionalidad humana, que se enriquece en la medida en que dé cuentas de la diversidad significativa de la procedencia del que habla o pretende hacerlo, un volver a creer en que no solo, pero también desde la palabra que convoca, es posible aportar a la construcción de una cultura dialógica que se construye y sostiene con lo que tenemos que decir pero, y quizás antes, de lo que debemos escuchar, de los otros y otras.

Bibliografía

- FORNET-BETANCOURT, R. (2013), “Hacia una filosofía del diálogo (intercultural) en un mundo conflictivo”, en J. Cantó-P. Figueroa (eds.), *Filosofía y teología en diálogo desde América Latina*, EDUCC, Córdoba.
- LASCANO, H. (2013), “Entredichos de la palabra. Riesgo y obsecuencia en Platón y Foucault”, en R. CORNAVACA et. al., *Estudios Platónicos IV*, Ediciones del Boulevard, Córdoba.
- LÉVINAS, E. (1999), *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca.
- LISSANDRELLO, J. (comp.) (2014), *Mitologizar el mito. Observaciones sobre mito y lógos en Platón en orden a la educación de la polis*. UniRío: Universidad Nacional de Río Cuarto, Córdoba.
- PLATÓN (1997), *Lisis*, en *Diálogos I*, Gredos, Madrid.
- (1998), *República*, Gredos-DeAgostini, Barcelona.
- (1999), *Gorgias*, en *Diálogos II*, Gredos, Madrid.
- (2007), *Fedro*, Losada, Buenos Aires.
- SAFRANSKI, R. (2013), *¿Cuánta verdad necesita el hombre? Contra las grandes Verdades*. TusQuets, Buenos Aires.
- VALLEJO CAMPOS, A. (2005), “Escatología y retórica en los diálogos platónicos”, en *Revista de Filosofía*, 2005, 30. 1, 117-134.

²³ FORNET-BETANCOURT (2013) 476.

²⁴ SAFRANSKI (2013) 213. [Cursiva nuestra].

²⁵ Cf. Pl. *Grg.* 480c-d; 512e.

²⁶ FORNET-BETANCOURT (2013) 476.

²⁷ SAFRANSKI (2013) 213.