

El Lenguaje y lo Político*

Juan Pablo ARANCIBIA C.**

"Todos los hombres tienen opiniones, pero pocos hombres piensan".

G. Berkeley

Infinitamente compleja aparece la relación entre el lenguaje y lo político. Tan sólo en el despliegue de los enunciados: "el lenguaje", "lo político", se comportan universos significativos de extraordinaria delicadeza e intrincación. Inconmensurable es el espacio que se abre al examen de la condición ontológica del lenguaje. Asimismo, la pregunta por "lo político", configura un universo múltiple, extenso y dificultoso. En la gravedad de cada una de estas nociones se albergan honduras insondables, que parecen reclamar interminables disquisiciones y revisiones, cuyas posibilidades comprensivas son devueltas, irremediablemente, a un margen de imposibilidad y fracaso.

Innumerables serían las citas y los referentes invocados, si de pensar y elucidar la cuestión se tratara. Sin embargo, frente a esta complejísima articulación: *el lenguaje y lo político*, se han puesto en circulación un conjunto de narraciones y prescripciones que operan con precipitado entusiasmo, un conjunto de esquemas y reducciones que pretenden operativizar, sistematizar y funcionalizar dicha reunión.

* El presente artículo constituye un avance preliminar y se inscribe en el proyecto de investigación: "Genealogía de la Comunicación Política en Chile: 1988-2005". Realizado al interior del Programa de Investigación en Comunicación y Cultura, de la Universidad Arcis.

** Profesor Universidad Arcis. Profesor Universidad de Chile.

Así, se afirma que la “comunicación política” es un fenómeno “moderno”, “reciente”, que no consiste sino en la suma o el encuentro de dos dimensiones específicas: las nuevas tecnologías de comunicación y la práctica histórica de lo político. Afirmar que se trata sólo de la incorporación de un conjunto de novedosas técnicas, soportes y formatos, al ejercicio de la política, constituye una reducción tal, que antes de intentar pensar la complejidad del asunto, sólo termina por esquematizarlo mediante cómodos modelos y categorías anquilosadas.

Ingresemos, de manera sucinta por ahora, al intento de visibilizar un aspecto específico de esta relación. Entre el lenguaje y lo político, existe un vínculo interno, consustancial, constitutivo y constituyente. Ésta, lejos de ser una cuestión novedosa y reciente, más bien se inscribe y remonta a la configuración discursiva clásica de lo político.

Diversas son las narraciones antiguas que advierten la intimidad entre el lenguaje y lo político. Tal como consigna el trabajo de López Eire y Javier de Santiago Guervós, este vínculo ya se anuncia en la etimología misma de la expresión “retórica”. En sus orígenes helénicos, “retórica” es el arte del “*rhétor*”, el político que en el mundo griego de habla dórico presenta una “*rhétra*”, es decir, una propuesta de ley¹. La expresión “retórica” parece afinarse en Atenas a comienzos del siglo V a.c., al parecer proveniente de la localidad de Siracusa, donde se comienza a ejercitar y a cultivar el arte de la elocuencia, de la seducción discursiva, muy especialmente en aquello que concernía a los asuntos públicos, políticos. Una pronta señal de aquello ya se encuentra en el relato que Heródoto hace de Pisístrato, quien valiéndose de astucias de palabras y tretas de la guerra, engaña en tres ocasiones a la asamblea de Atenas y somete a los *demos* a su tiranía.

“*Habiéndose herido él mismo y a sus muslos, condujo el carro hasta el ágora, como habiendo escapado a los enemigos, que, yendo él hacia el campo, entonces lo quisieron exterminar. Y suplicaba a la asamblea obtener de ella una guardia, habiendo sido antes de buena reputación en la campaña habida contra los megarenses, capturado Nicea y llevado a cabo grandes hazañas. Y engañada la asamblea de los atenienses, le concedió hombres escogidos de los ciudadanos... Y éstos, sublevados junto con Pisístrato, tomaron la Acrópolis; y entonces Pisístrato gobernó a los atenienses, no habiendo perturbado las magistraturas existentes, ni cambiado las leyes; y sobre lo establecido, gobernó la ciudad, administrando honrada y bienamente*”.²

¹ Cfr. López Eire, Antonio; De Santiago Guervós, Javier. *Retórica y comunicación política*. Ediciones Cátedra. Madrid. 2000. p.25.

² Heródoto. *Historias*. Ed. UNAM. 1976. Libro I, 59. p. 29.

Según el relato de Cicerón, Córax y Tisias son sindicados como promotores del arte retórico, al componer un libro de preceptos del arte de la persuasión y del discurso político³. Luego, con la configuración de la democracia ateniense, se produce una centralidad y expansividad de la palabra, de modo que la retórica deviene en palabra pública⁴. Se produce un espacio discursivo, de diálogo y deliberación. El ejercicio de la política (ta)+politika+ / +—+politeia) se despliega en el orden de la palabra, en el imperio del *logos* (logoj).

Sin embargo, esto no necesariamente significaría que con anterioridad no hayan existido ciertas formas de discurso político. Había cierta racionalidad discursiva que atendía a las cuestiones más radicales del ser, pero también a los modos en que los hombres constitúan y se conducían en su comunidad política. Algunos estudiosos del mundo antiguo sitúan la emergencia de una cierta racionalidad, argumental y discursiva, ya en el “período pre-socrático”. Ejemplo de ello, bien pudiera ser la centralidad y significación de la noción de *logos* en el pensamiento de Heráclito. Aun cuando exista un dilatado e interminable debate acerca de la interpretación de sus escasos fragmentos, ciertamente, la expresión *logos* parece constituir una de las inflexiones relevantes en su filosofía, toda vez que este *logos* es concebido como el relato mismo de la naturaleza, *physis* (fu/sij).⁵

La implicancia política del *logos*, se deja traslucir en las consideraciones éticas planteadas por los presocráticos. Muestra de ello son, en el siglo VI a.c., las investigaciones acerca de los fundamentos morales en la teología racional de Jenófanes; la defensa de Plutarco acerca de la ocupación que la filosofía hacía de los asuntos políticos; incluso el propio Parménides señalado como de los más abstractos pensadores, habría de atender asuntos de orden público, como el cumplimiento del dictamen de las leyes.⁶

La configuración de un espacio discursivo y la centralidad de la palabra, del *logos*, parecen ser rasgos decisivos en la constitución de la *polis* griega (polij). Si bien las traducciones habituales convierten la expresión *polis*, en Ciudad o Estado, los griegos reservaban la expresión *asty* (asty) para designar la ciudad como lugar de residencia, su delimitación territorial⁷. De modo que, *polis* no alude sólo a un espacio físico, geográfico, sino que a un espacio discursivo, simbólico y político. La noción de *polis* remite a una comunidad política (koinoni/a) *koinonía*, en cuyo epicentro se despliega el ejercicio del

³ Op. cit. López Eire. *Retórica y comunicación política*. p. 29.

⁴ Cfr. Aristóteles. *Retórica*. Ed. Gredos. Madrid. 1990. 1356a. pp. 178-179.

⁵ Cfr. Barnes, Jonathan. *Los presocráticos*. Ed. Cátedra. Madrid, 1992. p. 75.

⁶ Ibid. p. 151.

⁷ La precisión de la traducción pertenece al profesor Manuel Briceño Jáuregui. Cfr. Aristóteles. *Política*. Ed. Panamericana. Colombia, 2000. p. 35.

discurso *lexis* (lexij), el orden de la palabra. Es en el centro de gravedad de la *polis* y en el orden del lenguaje, muy particularmente en las derivaciones de la noción de *poiesis* (poihsij), donde se encuentra una clave para comprender el carácter y el espíritu de la cultura griega⁸. Es en el orden de la *retórica*, en el ejercicio de la palabra, que se cultivan los ciudadanos para participar de los asuntos públicos. Esquilo exhibe como se ejercita la educación, *paideia* (paidei/a), para alcanzar la virtud, *areté* (a)reth/, y conducir con justicia, *diké* (di/kh), y valor los destinos de la ciudad⁹. Esto mismo se expresará con nitidez en Isócrates, pues una de las tareas de la *paideia* será sentar las posibilidades de la constitución de una comunidad política, la que depende precisamente de las posibilidades de constituir una comunidad discursiva, un espacio de relaciones de entendimiento.

*“Isócrates da por sentado que toda educación espiritual superior se basa en desarrollar la capacidad de los hombres para comprenderse mutuamente. Este tipo de educación no consiste en la acumulación de simples conocimientos profesionales de cualquier clase que ellos sean, sino que versa sobre las fuerzas que mantienen en cohesión la comunidad humana. Estas fuerzas son las que se resumen en la palabra logos. La cultura superior es la que educa al hombre por el lenguaje así concebido, es decir, por el lenguaje como palabra pletórica de sentido, referida a los asuntos que son fundamentales para la vida de la comunidad humana y que los griegos llamaban los asuntos de las polis (+ta)+politika)”*¹⁰

La constitución de esa comunidad política, centrada en la palabra, parece ejercer una supremacía cultural que el propio Isócrates parecía ya advertir. Hacia el año 380 a.c. habría pronunciado un famoso panegrico de la unidad panhelénica contra Persia y los bárbaros.

*“Y hasta tal punto nuestra ciudad (Atenas) se ha distanciado del resto de la humanidad en lo tocante al pensamiento y la palabra, que sus discípulos han pasado a ser maestros para el resto del mundo. Ha conseguido que la palabra “griegos” no traiga a la memoria el nombre de una raza, sino el de una inteligencia, y que ese mismo título se aplique a todos aquellos que poseen nuestra cultura, y no sólo a quienes tienen una sangre en común”*¹¹

Esta palabra y esta inteligencia, a la que atiende Isócrates, es específicamente el *logos*. Puesto que con ocasión de la conformación y debate entre el discurso sofístico y el discurso filosófico, se produce una distinción y tensión entre la noción de *retórica* y la noción de *logos*. Platón encarna con

⁸ Cfr. Jaeger, Werner. *Paideia*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México. 2001. pp. 85-117.

⁹ Cfr. Esquilo. *Tragedias: Los siete contra Tebas*. Ed. Gredos. Barcelona. 2000. p. 55.

¹⁰ Op. Cit. Jaeger. *Paidea*. p. 935.

¹¹ Bernal, Martín. *Atenea negra*. Ed. Crítica. Barcelona. 1993. p. 114.

nitidez esta polémica al confrontar a Sócrates y Gorgias acerca de la ciencia y el arte que constituye la retórica. Una cuestión gravitante que se pone aquí en juego es el saber político que pudiera representar o no el discurso retórico. Sócrates ha interrogado sucesivamente a Gorgias acerca de cuál es el saber y el bien que comporta la retórica, a lo que Gorgias responde: “*Ser capaz de persuadir, por medio de la palabra, a los jueces en el tribunal, a los consejeros en el Consejo, al pueblo en la asamblea y en toda otra reunión que se trate de asuntos públicos*”¹². Con ello, Sócrates ha conducido a Gorgias a definir la retórica como el arte de la persuasión sobre aquello que es justo e injusto. Ciertamente, luego Sócrates impugnará dicha ciencia y eficacia de la retórica, asignando más bien este arte, saber y facultad, a otra forma discursiva, que no es sino aquella que constituye la propia filosofía (*philia-sophia*). Lo relevante, para nuestros efectos, es que aquello que concierne al modo en que los hombres atienden y resuelven lo que es justo e injusto, así como el modo en que se conducen acerca de los asuntos públicos y el gobierno de la ciudad, se despliega, litiga y realiza, a través del orden del discurso.

“El sistema de la polis implica, ante todo, una extraordinaria preeminencia de la palabra sobre todos los otros instrumentos del poder. Llega a ser la herramienta política por excelencia, la llave de toda autoridad en el Estado, el medio de mando y de dominación sobre los demás”.

*“Todas las cuestiones de interés general que el soberano tenta por función reglamentar y que definen el campo de la arkhé ((a)rxh/), están ahora sometidas al arte oratorio y deberán zanjarse al término de un debate; es preciso, pues, que se la pueda formular en discursos, plasmarlas como demostraciones antitéticas y argumentaciones opuestas. Entre la política y el logos hay, así, una realización estrecha, una trabazón recíproca. El arte político es, en lo esencial, un ejercicio del lenguaje; y el logos, en su origen, adquiere conciencia de sí mismo, de sus reglas, de su eficacia, a través de su función política”.*¹³

Pero inexacto sería pensar que el orden del logos, del discurso, sería aquel utensilio, aquel medio a través del cual lo político se expresa. Como si se tratara de un contenido profundo *lo político*, que se transparenta en la manifestación de una superficie, de una forma el logos, la palabra. Lo político no es “*el poder*”, del cual el logos sería su instrumento de dominación. La cuestión parece ser más delicada.

Tórnase preciso advertir que la configuración del pensamiento político griego se inscribe en un espesor de complejidad no reductible a voces y categorías modernas. Habrían siempre, ahí, implicadas ciertas tensiones y dimensio-

¹² Cfr. Platón. *Gorgias*. Diálogos. Ed. Gredos. Madrid. 1999. 452e. p. 32.

¹³ Vernant, Jean-Pierre. *Los orígenes del pensamiento griego*. Ed. Paidós. Bs. Aires. 2004. pp. 61-62.

nes que se articulan, se cruzan, se confrontan, pero también se potencian, por ejemplo, el ejercicio de las esferas del saber, la presencia de una cierta trascendencia, el cultivo del alma, la vocación por la virtud, por lo justo, lo bueno y lo bello, etc. Lo político, en la configuración griega, se distancia de lo que en general y reductivamente pudiera ser concebido "modernamente".

Sin embargo, lo importante a destacar, es que los griegos ya advirtieron que existe una relación consustancial entre el *logos* y lo político. No se trata del encuentro de dos exterioridades. Antes bien, tratase de una relación interna, consustancial, entre el lenguaje y lo político. Cada uno es condición de posibilidad y condición de existencia del otro. Pero esta relación no los sitúa como "un contenido" y "una forma", "una esencia" y "una apariencia", sino como una relación constituyente. Acceder al reino del *logos*, es acceder al reino de lo político. Pues, en el orden del discurso es que se despliega y realiza un régimen de visibilidad y de existencia política. El régimen de la palabra ya conforma un régimen de inclusión y de exclusión.

Como se sabe, el *logos* comporta un conjunto de exigencias, de condiciones y reglas. Cualquier *ruido* no alcanza el rango de palabra. El *logos* opera sobre un entramado de requisitos formales y materiales. Aristóteles distingue con nitidez al *logos* de la *phone*.

"De todo es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal político (zôion politikón), y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre... La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra (logos). Pues la voz (phone) es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra (logos) es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa (oikos) y la ciudad (polis)".¹⁴

Por cierto, el *logos* se distingue también de la *doxa* (do/ca). Esta distinción parece ser más compleja de lo que habitualmente reconocemos. Si bien, con frecuencia se presenta el *logos* como aquel tipo de discurso racional que, sujetado a un conjunto de reglas de la argumentación, constituye saber y ciencia (*episteme*) (*episthmh*) y se despliega en propiedad en el discursar público (*legein*) (*legein*), la *doxa* es entendida como mera opinión, relegada

¹⁴ Aristóteles. *Política*. Ed. Gredos. Madrid, 1999. 1253a. pp. 50-51.

al mundo de lo doméstico, de lo familiar y lo productivo (*oikos*). Esta distinción crucial en el mundo antiguo, entre *polis* y *oikos*, ya se deja advertir en Tucídides. En el discurso fúnebre de Pericles, se presenta un concepto político donde se distingue cierta idea de lo común y cierta idea de lo propio.

“Tenemos un régimen político que no emula las leyes de otros pueblos, y más que imitadores de los demás, somos un modelo a seguir. Su nombre, debido a que el gobierno no depende de unos pocos sino por la mayoría, es democracia. En lo que concierne a los asuntos privados, la igualdad, conforme a nuestras leyes, alcanza a todo el mundo, mientras que en la elección de los cargos públicos no antepone las razones de clase al mérito personal, conforme al prestigio de que goza cada ciudadano en su actividad; y tampoco nadie, en razón de su pobreza, encuentra obstáculos debido a la oscuridad de su condición social si está en condiciones de prestar un servicio a la ciudad. En nuestras relaciones con el Estado vivimos como ciudadanos libres y, del mismo modo, en lo tocante a las mutuas sospechas propias del trato cotidiano, nosotros no sentimos irritación contra nuestro vecino si hace algo que le gusta y no le dirigimos miradas de reproche, que no suponen un perjuicio, pero resultan dolorosas. Si en nuestras relaciones privadas evitamos molestarnos, en la vía pública, un respetuoso temor es la principal causa de que no cometamos infracciones, porque prestamos obediencia a quienes se suceden en el gobierno y a las leyes, y principalmente a las que están establecidas para ayudar a los que sufren injusticia y a las que, aun sin estar escritas, acarrear a quien las infringe una vergüenza por todos reconocida”.¹⁵

Sin embargo, habría otras dimensiones más en discusión. En los tiempos homéricos de la cultura griega, la realización del *ethos* helénico como expresión lingüística de la ley pública y privada, se desplegaba en la comunicación oral. El poeta cumplía también esta función: conservar, reproducir y ensanchar la tradición. El ejercicio de la *paideia* tenía en su centralidad la educación cívico-política de los jóvenes ciudadanos, y encontraba en la *poesía* su realización. Esta condición poética-homérica, vendría a ser confrontada y desplazada por Platón. El orden homérico se habría expresado mediante un tipo específico de lenguaje y una sintaxis determinada, la *doxa* y la *poesía*. El orden platónico propone otro lenguaje y otra sintaxis: el *logos*, la prosa, el argumento.

*“¿Qué etiquetas aplica el propio Platón a la experiencia no abstracta y no filosófica? Lo único que ésta reconoce, según él, es los muchos y los visibles. Es un área de devenir, de distracción y de movimiento ambiguo (...) En conjunto, ¿tenía Platón preparado un nombre para este tipo de experiencia, ya en el libro V? Sí: sin vacilación alguna la denomina *doxa*, u *opinión*”*.¹⁶

¹⁵ Tucídides. *Historia de la guerra del Peloponeso*. Ed. Gredos. Madrid. 2000. Libro II. pp. 344-345.

¹⁶ Havelock, Eric. *Prefacio a Platón*. Ed. Visor. Madrid. 1994. p. 220.

La *doxa* vendría a comportar la condición poético-homérica, en cuanto discurso ilógico, no filosófico, que expresa un lenguaje superficial y se concentra exclusivamente en las cosas exteriores de naturaleza física. Lo que emergería con Platón, no sería sino un lenguaje abstracto, propio de la ciencia descriptiva, opuesto a la mnemotecnia de la poesía homérica¹⁷. Algunos estudiosos reconocen esta misma tensión, pero sitúan sus antecedentes en una escena anterior. Así, Anaximandro sería quien consumaría la ruptura con el estilo poético de las teogonías e inauguraría el nuevo género literario propio de la historia *perí physeos*. En Anaximandro ya se encontraría expresado con mayor rigor el nuevo esquema cosmológico que caracterizará profunda y duraderamente la concepción griega del universo.¹⁸

Asimismo, se advierte que en la ética griega antigua, la palabra *doxa* correspondía a la virtud, *areté*; eran pues, expresiones equivalentes. Un ejemplo de ello se encuentra en Solón, (fragmento 1, 4), donde la *doxa* aparece más bien como buena reputación. Platón, por el contrario, lo que haría es desvincular *doxa* y *areté*, de modo que la *doxa* aparece como mera apariencia, como palabra carente de conocimiento.¹⁹

A su vez, cabría advertir que en Platón existe una relación interna, problemática y compleja entre *retórica*, *doxa*, *mimesis* (mimesis+→kolosoj) y *poesía*. Platón comprende la noción de *poiesis* (poihsij) como creación, producción, aquella actividad que hace pasar cualquier cosa del no ser al ser, o más precisamente, de la inexistencia a la existencia. De modo que toda creación es una *poiesis* y quien la ejerce es un *poietai*.²⁰ La *poiesis*, Platón la asocia con la *techne* (te/xnh), y en cuanto saber o técnica productiva, la *poesía* es la técnica que produce imágenes, apariencias, mundos de reflejos y simulacros, jamás realidades, ni verdades.²¹ Este rechazo platónico a la poesía tendría su más profunda razón en el hecho de que la *poiesis* en cuanto fuerza múltiple-creadora, sería precisamente la negación del *logos*. La *poesía* arrebató y torna inalcanzable el sentido mismo del *logos* filosófico. Platón expulsa a la *poesía* y los poetas de la ciudad por amenazar sus principios políticos, precisamente por el lenguaje que habla, una *lengua trágica*.²²

“Aquí, por el contrario, emerge una póiesis que no podría someterse a la soberanía del logos, que el logos no puede “educar”, sujetar, que no puede armonizar en su polis, pero que está obligado a hacer callar o a desterrar (...)” “Hués-

¹⁷ Ibid. pp. 220-221.

¹⁸ Op. cit. Vernant. *Los orígenes del pensamiento griego*. p. 133.

¹⁹ Op. cit. Jeaeger. *Paideia*. p. 598.

²⁰ Cfr. Platón. *Banquete*. Diálogos. Ed. Gredos. Madrid. 1999. 205c. p. 252.

²¹ Cfr. Platón. *Sofista*. Diálogos. Ed. Gredos. Madrid. 1999. 265b. p. 474.

²² Cfr. Cacciari, Massimo. *El dios que baila*. Ed. Paidós. Bs. Aires. 2000. p. 14-15.

pedes ilustres”: así designa el filósofo a los poetas, ¡pero para prohibirles el acceso a la polis!²³

Para Platón la poesía construye una realidad degenerada, como un mundo de mera apariencia, generando engaño y desvirtuando el conocimiento del ser puro, al cual sólo tendría acceso la filosofía. Sin embargo, como se sabe, existen importantes diferencias entre Aristóteles y Platón, acerca del estatuto de la *retórica*, *poiesis* y la *mimesis*²⁴. No obstante, la poesía es concebida en Platón, como discurso engañoso, en cuanto reflejo de otra imagen refleja, apariencia de apariencia.

“En tal caso el arte mimético está sin duda lejos de la verdad, según parece; y por eso produce todas las cosas pero toca apenas un poco de cada una, y este poco es una imagen.... Dejamos establecido, por lo tanto, que todos los poetas, comenzando por Homero, son imitadores de imágenes de la excelencia y de las otras cosas que crean, sin tener nunca acceso a la verdad; antes bien, como acabamos de decir, el pintor, al no estar versado en el arte de la zapatería, hará lo que parezca un zapatero a los profanos en dicho arte, que juzgan sólo en base a colores y figuras ...podemos decir que el poeta colorea cada una de las artes con palabras y frases, aunque él mismo sólo está versando en el imitar, de modo que a los que juzgan sólo en base a palabras les parezca que se expresa muy bien, cuando con el debido metro, ritmo, armonía, habla acerca del arte de la zapatería o acerca del arte militar o respecto de cualquier otro; tan poderoso es el hechizo que producen estas cosas”.²⁵

De ello Platón extraerá directas implicancias políticas. Refiriéndose al decir del poeta, del sofista y el efecto que genera sobre la multitud.

“Por lo tanto, es justo que lo ataquemos y que lo pongamos como correlato del pintor; pues se le asemeja en que produce cosas inferiores en relación con la verdad, y también se le parece en cuanto trata con la parte inferior del alma y no con la mejor. Y así también es en justicia que no lo admitiremos en un Estado que vaya a ser bien legislado, porque despierta a dicha parte del alma, la alimenta y fortalece, mientras echa a perder a la parte racional, tal como el que hace prevalecer políticamente a los malvados y les entrega el Estado, haciendo sucumbir a los más distinguidos. Del mismo modo diremos que el poeta imitativo implanta en el alma particular de cada uno un mal gobierno, congraciándose con la parte insensata de ella, que no diferencia lo mayor de lo menor y que considera a las mismas cosas tanto grandes como pequeñas, que fabrica imágenes y se mantiene a gran distancia de la verdad”.²⁶

²³ Ibid. pp. 17–19.

²⁴ Cfr. Aristóteles. *Poética*. Ed. Gredos. Madrid. 1999. 1450a–1450b. pp. 146–150.

²⁵ Platón. *República*. Ed. Gredos. Madrid. 1999. Libro X. 598c–601a–b. pp. 462–466.

²⁶ Ibid. Libro X. 605b–c. p. 473–474.

Pareciera ser, entonces, Platón quien dispone la escisión más severa entre *logos* y *doxa*, que a su vez, hace coincidir con la distinción entre *logos* y *poesía*, *logos* y *retórica*, entre *filósofo* y *sofista*. Platón parece reagrupar estas tensiones y desplazarlas en su concepción metafísica del *logos*. Muestra de la reunión que Platón hace de estas expresiones y tradiciones, serían la palabras que pone en boca de Protágoras:

“Yo, desde luego, afirmo que el arte de la sofística es antiguo, si bien los que lo manejaban entre los varones de antaño, temerosos de los rencores que suscita, se fabricaron un disfraz, y lo ocultaron, los unos con la poesía, como Homero, Hesíodo y Simónides, y otros, en cambio, con ritos religiosos y oráculos, como los discípulos de Orfeo y Museo. Algunos otros, a lo que creo, incluso con la gimnástica, como Icco el Tarentino y el que ahora es un sofista no inferior a ninguno, Heródico de Selimbria, en otro tiempo ciudadano de Mégara. Y con la música hizo su disfraz vuestro Agatocles, que era un gran sofista, y, así mismo, Pitocliades de Ceos, y otros muchos.

Todos éstos, como digo, temerosos de la envidia, usaron de tales oficios como velos... Yo, sin embargo, he seguido el camino totalmente opuesto a éstos, y reconozco que soy un sofista y que educo a los hombres; creo, asimismo, que esta precaución es mejor que aquella: mejor el reconocerlo que ir disimulando”.²⁷

De modo que la *doxa* es presentada en Platón como un tipo de discurso engañoso, apariencial, desestructurado y defundamentado. Por ello, la *doxa* no arriba a verdad (*aletheia*) (a)lh/queia), no comporta saber (*episteme*), y del engaño no puede provenir ningún bien (*eudamonia*) (eudaimonia), ni utilidad (*sumpheron*). En el espacio discursivo de la *polis* (*ágora*), la *doxa* es expulsada, pues no conduce ni a un saber ni a una virtud (*areté*) para atender y resolver los asuntos públicos (*politeia*). Más bien conduce a engaño y perjuicio (*blaberon*). Tal como Adimanto expone a Sócrates, el discurso de la apariencia puede confundir acerca de aquello que es justo y aquello que es injusto.

“Pues se me dice que, si soy justo realmente y no lo parezco, no obtendré ventaja alguna, sino penas y castigos manifiestos; en cambio, si soy injusto y me proveo de una reputación de practicar la justicia, se dice (do/xa+→doko) que lo que me espera es una vida digna de los dioses. Ahora, puesto que, según muestran los sabios, el parecer prevalece sobre la verdad y decide en cuanto a la felicidad, debo abocarme por entero a eso. He de trazar a mi alrededor una fachada exterior que forje una ilusión de virtud, y arrastrar tras de mí al astuto y sutil zorro del sapientísimo Arquíloco”.²⁸

²⁷ Platón. *Protágoras*. Diálogos. Ed. Gredos. Madrid. 1999. 316d-317a. P. 517-518.

²⁸ Op. cit. Platón. *República*. Libro II. 365c. p. 116.

Esta misma tensión contra la *doxa*, se hace notar contra la *retórica* y la *sofística*. En los diversos diálogos que Sócrates sostiene con Gorgias, Polo, Calicles²⁹, Trasímaco³⁰, Protágoras³¹, etc., acerca de la virtud del buen gobierno, acerca de lo que es justo, de lo que es bueno y bello, permanentemente se pone en litigio aquella distinción entre un discurso que conduce a verdad y un discurso que conduce a engaño, un discurso que promueve saber y virtud, frente a otro que ampara ignorancia y vicio.

Uno de los desplazamientos centrales que estaría operando con ello Platón, es la declamación de un saber de lo político, la configuración de un discurso que constituye la elucidación de lo político, que dispone las reglas y principios del gobierno de la ciudad, así como el modo en que los hombres habrán de conducirse, y en ello emergería una cierta ciencia de lo político. Ese saber no es sino el imperio del *logos*, el discurso filosófico, que no sólo dispone unos contenidos axiológicos y deontológicos de lo político, sino que constituye su propia escena, delimita qué es lo político y opera las claves de su ingreso y legitimación. Un conspicuo fragmento que evidencia aquello, es narrado como mito, en voz de Protágoras.

“Hubo una vez un tiempo en que existían los dioses, pero no había razas mortales. Cuando también a éstos les llegó el tiempo destinado de su nacimiento. Y cuando iban a sacarlos a la luz, ordenaron a Prometeo y a Epimeteo que los aprestaran y les distribuyeran las capacidades a cada uno de forma conveniente... a los unos les concedía la fuerza sin la rapidez y, a los más débiles, los dotaba con la velocidad. A unos los armaba y, a los que les daba una naturaleza inerme, les proveía de alguna otra capacidad para su salvación. A aquellos que envolvía en su pequeñez, les proporcionaba una fuga alada o un habitáculo subterráneo. Y a los que aumentó en tamaño, con esto mismo los ponía a salvo. Y así, equilibrando las demás cosas, hacía su reparto.(...) A continuación facilitaba medios de alimentación diferentes a unos y a otros: a éstos, el forraje de la tierra; a aquéllos, los frutos de los árboles, y a los otros, raíces. A algunos les concedió que su alimento fuera el devorar a otros animales, y les ofreció una exigua descendencia, y, en cambio, a los que eran consumidos por éstos, una descendencia numerosa... Pero, como no era del todo sabio Epimeteo, no se dio cuenta de que había gastado las capacidades en los animales; entonces todavía le quedaba sin dotar la especie humana, y no sabía qué hacer.

(...) Así que Prometeo, apurado por la carencia de recursos, tratando de encontrar una protección para el hombre, roba a Hefesto y a Atenea su

²⁹ Cfr. Op. cit. Platón. *Gorgias*. 447a–527e. pp. 23–145.

³⁰ Cfr. Op. cit. Platón. *República*. Libro I. 334d–354c. pp. 69–103.

³¹ Cfr. Op. cit. Platón. *Protágoras*. 309a–362a. pp. 502–589.

sabiduría profesional junto con el fuego y la ofrece como regalo al hombre. (...) Así, puesto que el hombre tuvo participación en el dominio divino a causa de su parentesco con la divinidad, fue, en primer lugar, el único de los animales en creer en los dioses... Después, articuló rápidamente, con conocimiento, la voz y los nombres, e inventó sus casas, vestidos, calzados, coberturas, y alimentos del campo. Una vez equipados de tal modo, en un principio habitaban los humanos en dispersión, y no existían ciudades. Así que se veían destruidos por las fieras... pues aún no poseían el arte de la política, a la que el arte bélico pertenece. ...Pero, cuando se reunían, se atacaban unos a otros, al no poseer la ciencia política; de modo que de nuevo se dispersaban y perecían.

Zeus, entonces, temió que sucumbiera toda nuestra raza, y envió a Hermes que trajera a los hombres el sentido moral y la justicia, para que hubiera orden en las ciudades y ligaduras acordes de amistad. Le preguntó, entonces, Hermes a Zeus de qué modo daría el sentido moral y la justicia a los hombres: "A todos, dijo Zeus, y que todos sean partícipes. Pues no habría ciudades, si sólo algunos de ellos participaran... Además, impón una ley de mi parte: que al incapaz de participar del honor y la justicia lo eliminen como a una enfermedad de la ciudad".³²

Sería mediante la donación de una facultad divina, reservada sólo a los dioses, que los hombres pueden constituir comunidades políticas. Esa donación es el lenguaje y el sentido de la justicia. Por ello, Protágoras defiende el argumento de que cuando se trata de un asunto público-político que concierne a la comunidad, todos los hombres se sienten en condición de saber y de opinar sobre lo que es justo e injusto. El acceso al discurso público es el acceso a lo político. Más radicalmente dicho, constituirse en un sujeto de habla es constituirse en un sujeto político.

Como ya se puede advertir, en la narración clásica, esta habla política no es cualquier tipo de habla, el habla política por excelencia sería la *parrhèsia*. Foucault presenta un detenido examen de la noción de *parrhèsia* (*parrhsia*)³³. Si bien existirían distintas acepciones y matices de la *parrhèsia*, en lo medular, se refiere a un tipo de habla público-político cuya característica central es la franqueza, hablar con la verdad. "*Parrhèsiosomai*" (*parrhsia/zomai*) es hacer uso de la *parrhèsia*, desplegar el discurso *parrhèsia*, quien lo usa o lo despliega es el *parrhèsia*, quien habla con la verdad. "*Parrhèsiazesthai*" (*parrhsia/zesqai*) significa "decir todo" "*pan*"— *pan* (todo) y "*rhema*" *rhema* (lo que se dice).

³² Ibid. 320d-323a. pp. 524-526.

³³ Foucault, Michel. Coraje y verdad. En, Abraham, Tomás. *El último Foucault*. Ed. Sudamericana. Bs. Aires. 2003. p. 265.

El parresiasta es quien dice, públicamente a la asamblea, todo lo que piensa y todo lo que siente sin ocultar nada, restando cualquier artificio o *retórica* que altere lo que dice. Por ello, Foucault advierte dos usos de la expresión. Primero, un uso peyorativo, próximo a “charlatanería”, que consiste en decir cualquier cosa o todo lo que se le pase a uno por la cabeza, sin discriminación. Platón va a despreciar este tipo de discurso, cuando se trata de que “cualquiera” se arroga el derecho de hacer uso de la palabra, decir cualquier cosa, estúpida o peligrosa para la ciudad.

*“¿No sucede que son primeramente libres los ciudadanos, y que en el Estado abunda la libertad, particularmente la libertad de palabra y la libertad de hacer en el Estado lo que a cada uno le da la gana?... ¿Esta tolerancia que existe en la democracia, esta despreocupación por nuestras minucias, ese desdén hacia los principios que pronunciamos solemnemente cuando fundamos el Estado, como el de que, salvo que un hombre cuente con una naturaleza excepcional, jamás llegará a ser bueno si desde la tierna infancia no ha jugado con cosas valiosas ni se ha ocupado con todo lo de esa índole; la soberbia con que se pisotean todos esos principios, sin preocuparse por cuáles estudios se encamina un hombre hacia la política, sino rindiendo honores a alguien con sólo que diga que es amigo del pueblo.”*³⁴

Sin embargo, el propio Platón concederá valor a un aspecto fundamental de la *parrhèsia*, decir la verdad públicamente, en la asamblea. Pero, sobre todo, decir la verdad, aun cuando sea peligroso decirla. Ciertamente, en la narración platónica, el más célebre parresiasta sería Sócrates³⁵. Tal es el valor que Platón le asigna a decir la verdad, que incluso lo considera un deber de todo ciudadano. Puesto que es el sentido del saber político (*thecné politiké*), gobernar y gobernarse con justicia y virtud. Quienes no estén en condiciones de cumplir ese principio de la comunidad política justa, simplemente no debieran integrarla.

“Por cierto, alguien que está desprovisto de la parresía está en la misma situación que un esclavo, en el sentido de que no puede tomar parte en la vida política de la ciudad, ni jugar el “juego parresidástico”. En la “parresía democrática” —donde uno habla a la asamblea, la ekklesia (ekklhsia)— uno debe ser ciudadano; de hecho, uno debe ser uno de los mejores entre los ciudadanos, poseer esas cualidades específicamente personales, morales y sociales que le garantizan a uno el privilegio de hablar”.³⁶

En la *parrhèsia* entonces, se establece el vínculo interno entre el derecho a la palabra y la participación en la comunidad política, entre el discurso y lo

³⁴ Op. cit. Platón. *República*. Libro VIII. 557b–558b. pp. 400–402.

³⁵ Cfr. Platón. *Apología*. Diálogos. Ed. Gredos. Madrid. 1999. 17a–42a. pp. 148–186.

³⁶ Op. cit. Foucault. *Verdad y coraje*. p. 271.

político, entre la libertad y el deber ciudadano. La *parrhèsta* es el discurso de un ciudadano que en pleno ejercicio de su libertad, toma la palabra y habla con franqueza y verdad ante la asamblea, más allá de cualquier temor o interés privado. Así, la *parrhèsta* se distingue también de la *retórica*, en cuanto el parresiasta evita cualquier artificio reórico-sofístico, para desplegar un discurso claro, directo, cuya extensión se ajusta siempre a lo preciso.³⁷

La *parrhèsta* es una característica esencial de la democracia ateniense, en cuanto ésta se define como una constitución, *politeia* (politeia), en la cual los ciudadanos constituyen una democracia (demokratia), que reposa sobre el principio de *isogoria* (ishgoria) –igual derecho a hablar–; y sobre el principio de *isonomía* (isonomía) –igual derecho a la participación de los ciudadanos en el ejercicio del poder–. De modo que la *parrhèsta* es el requisito que se exige en el *ágora* para el hablar público.³⁸

De esta manera, el discurso, el hablar, en suma, el lenguaje, configura en sí mismo un régimen de politicidad. Ya sea el ingreso, la expulsión, o la exclusión de un régimen de habla, esto constituye un acto propiamente político, cual es:

*“...la distribución simbólica de los cuerpos que los divide en dos categorías: aquellos a quienes se ve y aquellos a quienes no se ve, aquellos de quienes hay un logos una palabra conmemorativa, la cuenta en que se los tiene y aquellos de quienes no hay un logos, quienes hablan verdaderamente y aquellos cuya voz, para expresar placer y pena, sólo imita la voz articulada. Hay política porque el logos nunca es meramente la palabra, porque siempre es indisolublemente la cuenta en que se tiene esa palabra: la cuenta por la cual una emisión sonora es entendida como palabra, apta para enunciar lo justo, mientras que otra sólo se percibe como ruido que señala placer o dolor, aceptación o revuelta”.*³⁹

La palabra, como explica Rancière, opera en un doble registro, como palabra *expresiva*, pero también como *cuenta*, es decir, como régimen de inscripción y como régimen de visibilidad. Lo *poético* de la palabra política es su facultad creativa y productiva, haría pasar de un *régimen de inexistencia* a un *régimen de existencia*. Por ello, el acceso mismo a la palabra constituye una disputa política. El litigio se constituye precisamente ahí donde *“aquellos que no tienen parte quieren tomar parte”*, *“aquellos que no cuentan quieren ser contados”*. Así, las partes no serían anteriores al conflicto que los evidencia, antes bien, es con ocasión del conflicto que las partes irrumpen y se constituyen como partes.

³⁷ Cfr. Op. cit. Platón. *Gorgias*. 452a–461c–487a. pp. 31–45–85.

³⁸ Cfr. Op. cit Foucault. *Coraje y verdad*. p. 274.

³⁹ Rancière, Jacques. *El desacuerdo*. Ed. Nueva Visión. Bs. Aires. 1996. p. 37.

Así, lo político del lenguaje, no es un “contenido”, sino su propia posibilidad.

*“La política es en primer lugar el conflicto acerca de la existencia de un escenario común, la existencia y la calidad de quienes están presentes en él. Antes que nada es preciso establecer que el escenario existe para el uso de un interlocutor que no lo ve y que no tiene motivos para verlo dado que aquél no existe. Las partes no preexisten al conflicto que nombran y en el cual se hacen contar como partes. (...) No hay política porque los hombres, gracias al privilegio de la palabra, ponen en común sus intereses. Hay política porque quienes no tienen derecho a ser contados como seres parlantes se hacen contar entre éstos e instituyen una comunidad por el hecho de poner en común la “distorsión”, que no es otra cosa que el enfrentamiento mismo, la contradicción de dos mundos alojados en uno solo: el mundo en que son y aquel en que no son, el mundo donde hay algo “entre ellos y quienes no los conocen como seres parlantes y contabilizables y el mundo donde no hay nada”.*⁴⁰

Por ello, la condición de posibilidad de lo político es el lenguaje, no como proceso mecánico de traspaso de signos, sino como espacio de irrupción. El lenguaje como escena simbólica, material, existencial, donde los principios de *isegoría* e *isonomía*, están en permanente suspenso y verificación. El lenguaje sería aquel lugar de emergencia y advenimiento de una fuerza, pero también, lugar de nueva inscripción y prescripción. En este campo general de enfrentamientos —la dimensión *poiética*, creativa—productiva del lenguaje—, se construye el imperio irreductible de la politicidad.

*“La experiencia democrática resulta ser así la de una cierta estética de la política. El hombre democrático es un ser de palabra, es decir, es también un ser poético, capaz de asumir una distancia entre las palabras y las cosas que no significa ni decepción ni engaño, sino humanidad, humanidad capaz de asumir la irrealidad de la representación. Virtud poética que es una virtud de confianza”.*⁴¹

Esta cuestión ha sido centralmente considerada en Arendt, para quien la política se basaría en el hecho de la pluralidad de los hombres. La política trata del estar juntos, *entre* los hombres.⁴² El lazo y el nexo *entre* los hombres sería el *inter-esse* que articula el mundo común, que sería exclusivo y propio de los hombres. Así, lo político se asocia con la *praxis* (pra=cij), como una actividad donde se hace presente una mundanidad humana. *“Sólo la acción es prerrogativa exclusiva del hombre; ni una bestia ni un dios son capaces de ella, y sólo ésta depende por entero de la constante presencia de los demás”.*⁴³

⁴⁰ Ibid. pp. 41–42.

⁴¹ Rancière, Jacques. *En los bordes de lo político*. Ed. Universitaria. Santiago. 1994. p. 63.

⁴² Arendt, Hannah. *Qué es la política*. Ed. Paidós. Barcelona. pp. 45–46.

⁴³ Arendt, Hannah. *La condición humana*. Ed. Paidós. Barcelona. p. 38.

La idea de *acción* (*praxis*) se inspira en la noción aristotélica de *energeia* (*e)ne/rgeia*), *acción* que tiene su fin en sí misma, que no tiene finalidad fuera de sí. Esta categoría, Arendt la vincula con el *logos*, con el discurso, con el uso de la palabra, *lexis*. La *acción* como *praxis* es la condicionalidad básica y central del mundo común que es la política, la vida pública. Por cierto, esta comunidad política humana, Arendt la entiende a partir de aquella distinción crucial aunque eventualmente problemática, que remite a la identificación de un espacio público-político, y a un espacio privado, familiar y doméstico⁴⁴.

La actividad de la *acción* involucra la pluralidad, la multitud, la comunidad de *acción*. Ahí la *acción* siempre remite al discurso⁴⁵. Lo que se abre en la *acción* es un mundo común. Lo que despliega el lenguaje, es el universo de lo político.

*“De todas las actividades necesarias y presentes en las comunidades humanas, sólo dos se consideraron políticas y aptas para constituir lo que Aristóteles llamó bios politikos, es decir, la acción (praxis) y el discurso (lexis), de los que surge la esfera de los asuntos humanos [...] de la que todo lo meramente necesario o útil queda excluido de manera absoluta”.*⁴⁶

Este espacio del discurso es entendido como condición posibilitante de la comunidad política. Lo que sostiene el plexo entre el discurso y lo político, es el poder. El poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, aquel espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan. El poder surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan⁴⁷. El poder emerge desde el minuto en que los hombres actúan y hablan. La única precondition de la producción del poder es la coexistencia discursiva *entre* los hombres.⁴⁸

Esa coexistencia discursiva es lo político. El lenguaje —con todas sus inflexiones y litigios— constituye el espacio mismo de lo político. En ese régimen de tensión que la metafísica clásica dispone entre *logos* y *poiesis* (fijación y creación); entre *logos* y *doxa* (saber y creencia); entre *logos* y *phoné* (humanidad y animalidad); entre *logos* y *mimesis* (esencia y apariencia); entre *logos* y *retórica* (verdad y engaño), lo que se pone en actividad es, en sí

⁴⁴ Desde luego esta distinción Arendt la recupera de Aristóteles, quien distingue la naturaleza del poder que constituye la comunidad política y aquella que prefigura la comunidad familiar. Cfr. Op. cit. Aristóteles. *Política*. Libro I. 1252a–1260b. pp. 45–85.

⁴⁵ Cfr. Op. cit. Arendt. *La condición humana*. p. 200.

⁴⁶ Ibid. p. 39.

⁴⁷ Ibid. p. 223.

⁴⁸ A este respecto, es relevante considerar las distinciones que propone Arendt entre poder, poderío, fuerza, autoridad y violencia. Cfr. Arendt, Hannah. *Sobre la violencia*. Ed. Joaquín Mortiz. México, 1970. pp. 34–52. Asimismo, esto se expresa metafóricamente en: Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Ed. Taurus. Madrid, 1998. p. 479.

mismo, un régimen de politicidad. Lo político del lenguaje no es su “referencia” ni su “ideología”, sino su pura posibilidad.

“Se diría que existe una atracción fatal entre política y lenguaje. Si la política permanece en el reino de la acción, ésta, cuando se hace política, aparece interpretada, envuelta y completada por el lenguaje. Confiere y otorga palabra. No se trata de una simple función de transmisión el lenguaje como instrumento de comunicación política; hay algo más intrínsecamente constitutivo... el lenguaje no se considera únicamente el trámite privilegiado, sino el objeto mismo de la política. Verdadera política es aquella tan completamente traducible en lenguaje como para coincidir, en última instancia, con él.”⁴⁹

En la posibilidad del lenguaje se juegan prácticas de inscripción y exclusión; regímenes de visibilidad e invisibilidad; irrupción y prescripción; emergencia y colonización. El lenguaje se pliega y despliega como el espacio infinito del plexos y fuerzas que cuadriculan, diagraman y objetivan la mundanidad. Lo que sería propiamente político, es el proceso de significación, entiéndase, aquella potencia creativa, inventiva, propiamente falsa y delirante, que constituye y multiplica irreductiblemente las posibilidades de su afirmación. Pensado de esta manera, toda palabra, es palabra política.

⁴⁹ Espósito, Roberto. *Confines de lo político*. Ed. Trotta. Madrid, 1996. p. 133.

