

La expulsión de los sofistas: Política y verdad en la oposición entre el discurso sofístico y el discurso apofántico. Una lectura a partir de la interpretación foucaultiana de las Lecciones sobre la voluntad de saber y El orden del discurso.

The expel of the sophists: Politics and true in the Sophistic discourse in contradistinction to the apophantic discourse.

A reading from the Foucauldian interpretation of the "Lectures on the Will to Know" and "The order of discourse".

Diego Gabriel Baccarelli Bures *

Fecha de Recepción: 20 de septiembre de 2014

Fecha de Aceptación: 20 de octubre de 2014

Resumen: *Las críticas platónica y aristotélica de la sofística representan dos formas de disputa por el discurso verdadero. En El orden del discurso, Michel Foucault sostiene que “el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse”. Según el filósofo francés, si bien Platón expulsa al sofista de la pólis, quien excluye realmente a la sofística del campo de la filosofía es Aristóteles. Contraponiendo el discurso apofántico al discurso sofístico, el Estagirita lleva a la sofística fuera de la verdad y la falsedad, y la postula como un discurso que es sólo una apariencia de razonamiento, una manipulación de la palabra, arrojando así a la sofística al sinsentido, anulando a la vez la proliferación de discursos, y neutralizando la potencialidad política presente en la materialidad del discurso sofístico.*

Palabras clave:

Sofística, Verdad, Discurso, Alétheia, Política.

* Profesor de Enseñanza Media y Superior en Filosofía / UBA; Esp. en Planificación y Gestión de Políticas Sociales / FCSOC – UBA; Doctorando en Ciencias Sociales / FCSOC – UBA; Docente de Filosofía en la Carrera de Sociología – UBA; Docente de Teoría Política I en la Carrera de Ciencia Política – UBA; Docente de Teoría Política I y Filosofía del Derecho del Departamento de Derecho y Ciencia Política – UNLaM. Correo electrónico: die.baccarelli@gmail.com

Abstract: *The Platonic and Aristotelian critiques of sophistic philosophy represent two ways of the disputation about the True discourse. In “The Order of Discourse”, Michel Foucault state that “the discourse is not simply that which translates struggles or systems of domination, but it is the thing for which and by which there is struggle, discourse is the power which is to be seized”. According to the French philosopher, if it is true that Plato expels the sophistic philosophy from the polis, Aristotle is who really excludes it from the philosophical realm. In fact, it is setting against the apophantic discourse with the sophistic discourse that Aristotle can throw the sophist philosophy out of the truth and the falseness, and can postulate that its discourse is a rational thought only in appearance, because it is essentially a manipulation of words. In this way, the sophistic discourse is thrown into the nonsense. Consequently, the proliferation of discourses is cancelled and the political potentiality of its materiality is neutralized..*

Keywords: *Sophistic, Truth, Discourse, Alétheia, Politics.*

1. Introducción

En el presente trabajo nos aproximaremos a una interpretación del tratamiento aristotélico de la sofística a partir de la hermenéutica que realiza Foucault en las *Lecciones sobre la voluntad de saber*.

Con este objeto, procuraremos avanzar desde el análisis foucaultiano de la crítica aristotélica de la sofística para identificar allí su exclusión del campo de la filosofía, pero también la exclusión de una forma del decir en que se juega una particular relación entre la política y la verdad.

Eso implicó, tal como Foucault ha demostrado, la reducción de la verdad a una “voluntad de verdad” y en ello la elisión de la relación entre poder y verdad, que en la cuestión que proponemos supuso una operación consistente en expulsar el discurso sofístico al sinsentido.

De este modo, esa “voluntad de verdad” que oculta su relación con el poder como poder político, habilita junto al modelo de la verdad que instaaura, un modelo de politicidad equivalente con una forma del discurso, la imposición de un discurso que excluye otros discursos en que se digan otras verdades, una verdad que pretende ser anodina con relación al poder, pero que en esa misma operación encubre su relación con el poder y prohíbe la proliferación de los discursos.

El orden del discurso

En las primeras páginas del *Orden del discurso*, Michel Foucault advierte que “el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse” (Foucault, 2008: 15); esto se relaciona directamente con la existencia de “procedimientos de exclusión” que restringen por medio de la limitación, la producción de discursos. Determinan por la exclusión: a) la diferencia entre el discurso y lo que no puede (debe) decirse; b) la oposición entre el sentido y el sinsentido (o la razón y la sinrazón); c) la oposición entre lo verdadero y lo falso. Foucault, una voz potente en las tradiciones que descencializan la verdad, la remite a eso que denomina “voluntad de verdad” como uno de esos “procedimientos de exclusión”, en el cual la oposición entre lo verdadero y lo falso se constituye más bien como “el sistema de lo verdadero y lo falso”, y al mismo tiempo y sobre todo como un sistema de “coacción de la verdad”, que se articula con los “sistemas reales de dominación” (Foucault, 2012: 20). El propio Foucault señala que de esos tres sistemas de exclusión: la palabra prohibida, la separación de la locura y la voluntad de verdad, los dos primeros han derivado siempre hacia el tercero (Foucault, 2008: 23).

En los términos de estas exclusiones, la cuestión que proponemos nos remite al conflicto en torno a la apropiación del discurso, a la relación entre verdad y poder.

De ese modo, la exclusión que opera esa voluntad de verdad remitirá también, sospechamos, en la crítica a la sofística, a otro tipo de exclusión especialmente presente en los argumentos de Aristóteles, otro procedimiento que conduce sutilmente a su exclusión del discurso mismo, como una pronunciación fuera del logos, un ruido, pues se encuentra fuera de la verdad y la falsedad, un discurso que es sólo “una apariencia de razonamiento” (Foucault, 2008: 65) una manipulación de la palabra, que arroja a la sofística al sinsentido, en contraposición al discurso apofántico.

La expulsión

Sabemos que Platón expulsa a los poetas por la inadecuación entre lo que debe decirse de acuerdo a lo que es, y lo que es dicho por estos, la incongruencia entre lo dicho y la verdad. Una inadecuación semejante sucede entre lo que debe decirse y lo que es dicho por los sofistas, razón suficiente para haberles expulsado también de la comunidad... Y efectivamente se los expulsa, aunque el modo de su expulsión no es igual al de los poetas en virtud de las diferencias entre el discurso poético y el discurso sofístico² que se presentaba de forma inescindible de la práctica del sofista³, cuyas enseñanzas suscitaban diversas reacciones que, como sabemos, en los casos de Platón y Aristóteles redundaron en el matiz peyorativo que el término conserva incluso hoy. (Romilly: 1997, 17)

La práctica de los sofistas en su caracterización más elemental se asociaba, por una parte, a un tipo de actividad privada consistente en la venta de conocimiento, el

2 Con el término sofística se aglutina una variedad heterogénea de doctrinas, concepciones, posiciones políticas y personajes; en ese sentido sostiene Mondolfo que “no constituían una escuela, sino que presentan diferentes soluciones para los mismos problemas y representan distintas corrientes (...). Por eso, tenemos que rechazar el concepto tradicional que agrupaba a todos los sofistas en una dirección común de individualismo y subjetivismo, presentes, es cierto, en algunos de ellos, pero rechazados por otros.” (Mondolfo: 2003, 149); Romilly lo sintetiza diciendo que “no hay que pasar por alto que cada uno de ellos ha tenido su originalidad propia. Algunos se han interesado sobre todo por la retórica, otros por la filosofía moral. Del mismo modo hay quienes han sido más radicales que otros en la crítica de los valores tradicionales o en el análisis del conocimiento y del mundo; otros han sido más tradicionalistas. Algunos se han ocupado sobre todo de derribar y refutar, otros más bien de reconstruir.” (Romilly: 1997, 25)

3 En el uso generalizado el término designó a un conjunto de intelectuales que impartían un tipo de enseñanza sumamente requerida en la Atenas del siglo V a.C.: “En primer lugar, querían enseñar a hablar en público, a defender sus ideas ante la asamblea del pueblo o ante el tribunal; eran, en primera instancia, maestros de retórica. Porque, en un momento en que tanto los procesos como la influencia política y las decisiones del Estado, dependían del pueblo, que a su vez dependía de la palabra, resultaba esencial saber hablar en público, argumentar y aconsejar a sus conciudadanos en el terreno de la política. Esto formaba un todo y proporcionaba la clave de una acción eficaz.” (Romilly: 1997, 22)

comercio con el saber, como si se tratase de una mercancía más, un bien equiparable a otros que podían ser intercambiados; por otra, se asociaba a un tipo de intervención en el espacio público. En este segundo aspecto, la sofística se desenvuelve en el espacio común, “el punto de partida del sofisma se plantea *eis méson*, en el medio” (Foucault, 2012: 77), implica un carácter de comunidad con sus interlocutores y al mismo tiempo una condición agonística.

Esto ha implicado dos procedimientos que encontramos en las filosofías de Platón y de Aristóteles respectivamente. En ambos casos el discurso sofístico es puesto en tela de juicio como un decir que no dice lo que es, aunque maestro y discípulo procedan a invalidarlo de diferentes modos.

En primera instancia, la representación negativa de la sofística es el resultado de una operación que Bárbara Cassin sintetiza del siguiente modo: “el punto de sutura, que constituye el objeto sofístico, es un artefacto platónico, el producto de los diálogos. La esencia del artefacto radica simplemente en hacer del sofista el *alter ego* negativo del filósofo: su otro malo.” (Cassin, 2008: 14), y que implica la exclusión del sofista del campo de la verdad en tanto representante de la práctica que se opone por excelencia al filosofar:

Del conjunto de los diálogos de Platón se desprende la figura ahora tradicional de la sofística, desacreditada en todos los planos. En el plano ontológico: el sofista no se ocupa del ser y, en cambio, se refugia en el no ser y el accidente. En el plano lógico: no busca la verdad ni el rigor dialéctico, sino únicamente la opinión, la coherencia aparente, la persuasión y la victoria en la justa oratoria. En el plano ético, pedagógico y político: no tiene en vista la sabiduría y la virtud, ni para el individuo ni para la ciudad, sino el poder personal y el dinero. (Cassin, 2008: 14)

De este modo, el escándalo de la sofística ha consistido en la producción de un modelo de racionalidad diferente al de raíz parmenídea. El “efecto sofístico”⁴, para usar la expresión de Cassin, ha consistido en tres desplazamientos: de la ontología a la logología⁵; de la física a la política; de la filosofía a la literatura (Cassin: 2008), que oponiéndose a la filosofía en el sentido socrático, sentencian su propia exclusión.

El primer desplazamiento, el que se produce de la ontología a la logología, nos conduce al segundo aspecto de la sofística que señalábamos más arriba siguiendo a Foucault: en tanto “el punto de partida del sofisma se plantea *eis méson*, en el medio” (Foucault, 2012: 77), la práctica sofística se inscribe en un espacio público que supone una comunidad de interlocutores, pero cuya condición es eminentemente agonística.

En este punto debe destacarse el lugar preeminente que ocupaba la palabra en la polis clásica ateniense (Vernant: 1986). Como señala Julián Gallego, el *lógos* tiene un lugar central en la organización de la *pólis* y especialmente en la *pólis* democrática. Al tratarse de una cultura eminentemente oral, esa posición del *logos* involucra también a la palabra escrita o hablada, como razonamiento o argumentación retórica; pero además, las prácticas sociales de la polis clásica ateniense estaban atravesadas por la lógica del *agón*, que requería de una esfera pública, ámbito en el que la praxis política toma la forma de la discusión o el debate. Los interlocutores principales de ese debate en el *ágora* eran los ciudadanos. De este modo, *lógos – agón – ágora* y sus correlativos: palabra – debate – espacio público, se articulan en prácticas políticas centradas en la palabra-diálogo. (Gallego: 2003, 312)

4 “Acaso el término efecto esté en condiciones de resumir esta percepción filosófico sofística (“filosofistizar”, propone Novalis en los fragmentos logológicos). Efecto, por un lado, porque la sofística es un artefacto, un efecto de filosofía. Pero efecto, también, porque la sofística, ficción de la filosofía, genera de contragolpe un choque sobre la filosofía y no deja de hacerle efecto.” (Cassin: 2008, 15)

5 “Propongo denominar logología, con un término tomado de Novalis, esta percepción de la ontología como discurso, esta insistencia en la autonomía performativa del lenguaje y en el efecto mundo producido por él.” (Cassin: 2008, 19)

Veamos ahora cómo define Aristóteles ese espacio del discurso. En *Política* señala que la diferencia específica del hombre con relación a los demás seres vivientes inferiores es la palabra cuya posesión indica el sentido de lo útil, lo bueno y lo justo. Esa cualidad específica diferencia también al hombre de los *barbarophones*, los que no hablan griego, los que no expresan en su palabra el *logos*.

Pero así como la palabra constituye una diferencia específica, ella misma requiere de un espacio diferencial, una esfera pública distinta del espacio doméstico, un espacio en que las cosas comunes, el bien común, son puestos *en medio*, *eis méson*, a través de la palabra; la esfera pública tiene en este sentido, una dimensión eminentemente discursiva, y es el lugar de la palabra justa.

En esta caracterización del espacio público identificada con el lugar de la política no habrá lugar para la sofística; nos preguntamos: ¿Por qué? ¿Qué había en sus palabras de ofensivo? ¿Cuál el peligro? Pues precisamente otro orden del discurso, uno en el que el discurso no es conmemorativo del ser; el que se produce en el desplazamiento de la ontología a la logología:

Ontología: el discurso conmemora el ser, su tarea es decirlo. Logología: el discurso hace ser, el ser es un efecto del decir. En un caso, el afuera se impone e impone que se lo diga; en otro, el discurso produce el afuera. Se comprenderá que uno de esos efectos mundo pueda ser el efecto retórico sobre el comportamiento del oyente, pero no se trata sino de uno de sus efectos posibles.

(...) el discurso no puede representar lo real y no tiene que hacerlo; no hace las veces de una cosa o una idea exteriores, ajenas a él, y tampoco hace referencia a ellas. En suma, no estamos en el régimen parmenídeo - aristotélico de la comunicabilidad, que va de la copertenencia y la eclosión simultánea a la adecuación. (Cassin: 2008, 71)

Si bien el problema con el discurso sofístico remite a la disociación platónica entre el discurso verdadero y el discurso falso, la voluntad de verdad que comienza con esa partición platónica encuentra una elaboración particular en Aristóteles; en ambos casos se trata de una operación de exclusión, aunque Foucault sostiene que estrictamente hablando la exclusión de los sofistas, su consumación, hay que buscarla en el Estagirita. Ya hemos hecho una breve referencia a la operación platónica, que no constituye el objeto de éste trabajo, y que consistió en la construcción del sofista como el otro del filósofo, como negación de la práctica filosófica y que conduce a la expulsión del sofista.

La otra operación, la operación aristotélica, se realiza en dos movimientos simultáneos: la expulsión de la sofística del campo de la filosofía, de forma que aquella se presentará como una absoluta exterioridad con relación a esta, y la expulsión del discurso sofístico del campo de lo verdadero y lo falso. Dos movimientos para una y la misma operación.

Aunque ambos establecen una diferencia entre el discurso sofístico y la verdad, la distancia no es la misma en cada caso. En Platón, el discurso del sofista es un razonamiento falso. La operación aristotélica plantea otra cosa, el sofisma es un falso razonamiento y aquí hay una diferencia sustantiva. De Platón a Aristóteles se produce un cambio en el tratamiento de la sofística:

Todo sucede como si el sofisma y el sofista se hubieran separado el uno del otro; como si esta vez, por fin, ese par todavía poco disociado en Platón se hubiese dividido efectivamente; como si el sofista hubiera sido expulsado y el sofisma, al contrario, incluido y controlado. (Foucault, 2012: 55).

Aristóteles no se preocupa tanto del sofista personaje, sino de qué dice y cómo lo dice, y en ese aspecto de la sofística es que el filósofo de Estagira identifica la clave para la invalidación de su intervención.

Para entender esa exclusión, Foucault realiza en las *Lecciones sobre la voluntad de saber* una hermenéutica del libro A de la *Metafísica*, en la que señala que el análisis aristotélico de las filosofías anteriores apunta a corroborar su teoría de las cuatro causas (Foucault, 2012: 48). La argumentación del Estagirita concebirá a todas esas filosofía como incluidas en el elemento de la verdad, de una verdad que se encuentra ya desde el principio en la filosofía, y en que “el desarrollo propio de una filosofía o el pasaje de una filosofía a otra son impuestos por la coacción de la verdad” (Foucault, 2012: 49).

Pero ante esta coacción ¿por qué hay error? ¿Por qué hay filosofías incompatibles entre sí? Precisamente porque las filosofías anteriores desconocían los primeros principios – que buscaban - y las cuatro causas. Pero en todas ellas hay algo de la verdad, por ello “la historia de la filosofía concibe las filosofías en una relación recíproca de repetición y comentario: cada una de ellas debe pensar lo impensado de las otras a través de lo cual se define su relación singular con la verdad” (Foucault, 2012: 53). Sin embargo, el sofista no participa de la verdad ni como diferencia ni como error, es exterior; la sofística no está en la filosofía, representa su exterioridad.

La operación se completa con el tratamiento que el filósofo de Estagira le da en las *Refutaciones sofísticas*; allí tampoco se trata del sofista como personaje, sino de sus palabras, de la forma de su decir: el discurso sofístico, los sofismas.

En primer lugar, la sofística estaría fuera del registro de lo verdadero y lo falso, fuera de la verdad o el error, pues Aristóteles demostrará que la forma de su discurso no consiste en razonamientos falsos sino en falsos razonamientos.

Razonamientos falsos, comenta Foucault, son aquellos en los que de premisas falsas se obtiene una conclusión verdadera, o aquellos en que la conclusión es falsa; pero también están aquellos en que la conclusión es falsa porque lo es una de sus premisas, o porque la inferencia es indebida. En contraste, el razonamiento sofístico es un falso razonamiento, un razonamiento en apariencia o una apariencia de razonamiento (Foucault, 2012: 57). Aquí no hay error, en el sentido de que el error es del orden del sistema de lo verdadero y lo falso y el sofisma está fuera del mismo.

Esta operación es más profunda de lo que puede parecer pues: “esa invalidación, que se produce no por el error sino por la apariencia, afecta además no sólo el razonamiento del Sofista, sino toda su sabiduría, toda su *sofía*.” (Foucault, 2012: 58). Bárbara Cassin lo sintetiza muy bien del siguiente modo:

Aristóteles refuta a quienes pretenden, con Protágoras, que "todos los fenómenos son verdaderos" y creen poder negarse de tal forma a someterse al principio de no contradicción: lo que hacen es simplemente confundir, como Heráclito, el pensamiento con la sensación y la sensación con la alteración (5,1009 b12 y ss.). Por eso, Aristóteles no se conforma con reducir la sofística a la sombra, nociva, que la filosofía lleva en su seno: elabora una verdadera estrategia de exclusión. Pues el sofista, si persevera en su presunta fenomenología, se condena al mutismo, y si pese a ello pretende hablar, lo hace entonces *logou kharin*, "para no decir nada" o "por el placer de hablar": ruido con la boca, y nada más. Al hacer que exigencia de no contradicción y exigencia de significación sean equivalentes, Aristóteles logra marginar a los refractarios y relegarlos, "plantas que hablan", a los confines no sólo de la filosofía sino de la humanidad. La tensión entre filosofía y sofística llega a su punto culminante con la lucha por una legislación ética del sentido, contra una constitución estética de éste como efecto de sentido, practicada por la sofística (...). (Cassin, 2008: 17)

Foucault señala que si el sofisma es una apariencia de razonamiento, la cuestión no concierne entonces tanto a su estructura proposicional sino fundamentalmente a la materialidad del discurso mismo.

¿Cuál es la relación entre la materialidad del discurso en que se desenvuelve la sofística y su carácter de apariencia? Pues bien, en principio la sofística opera desde la manipulación de las palabras hacia las cosas, como si el resultado de esa manipulación denotase lo real; lo que posibilita esa manipulación es la diferencia entre la infinidad de las cosas, el número limitado de las palabras y la consecuente imposibilidad de una relación absolutamente unívoca entre las palabras y las cosas.⁶ Sin embargo, Foucault aclara que el carácter “aparente” del discurso sofístico no se refiere ni al hecho de que las palabras produzcan efectos de sentido, ni a la diferencia entre *physis* y *nomos*. Aunque lo que da lugar al sofisma es la escasez de palabras (Foucault, 2012: 60), esa escasez explica sólo un tipo de sofismas: por homonimia, por anfibología o por equívoco. La crítica genérica a los sofismas se centra en su anclaje en la materialidad del discurso, y en la manipulación consistente en una suerte de “táctica interna a esa materialidad”, como una “táctica libre en el nivel de las palabras mismas”, que presenta otras dimensiones además de la escasez de palabras (Foucault, 2012: 62): a) su carácter lineal, “la sucesión de las palabras y los desplazamientos posibles de los elementos del discurso”; b) su carácter serial, su pertenencia al conjunto de los discursos previos; c) su carácter de acontecimiento, las cosas dichas son acontecimientos reales que una vez dichos no pueden modificarse “lo dicho, dicho está”; d) su carácter de estrategia, su aspecto agonístico, la lucha de los hombres que discuten (Foucault, 2012: 63). Esas características configuran al sofisma como un razonamiento en apariencia o una apariencia de razonamiento y permiten identificar la diferencia entre el sofisma y el silogismo, entre la sofística y el discurso apofántico.

⁶ Foucault utiliza con referencia a esto la expresión “efecto sofístico”, aunque en un sentido distinto al de Cassin. Ese “efecto” sucede por el hecho de que “en la práctica del discurso, lo que se manipula no son las cosas mismas, sino sus símbolos verbales (...) El sofisma no se produce en la dimensión conforme a la cual las palabras son signos. Se produce en cierta diferencia entre los nombres y las cosas, entre los elementos simbólicos y los elementos simbolizados.” (Foucault, 2012: 59)

La sofística (...) se mantiene siempre en el nivel de cierta ‘hilética’ del discurso. Se desarrolla a partir de acontecimientos reales (lo que se ha dicho efectivamente); juega con cualidades o determinaciones materiales (identidad de los sonidos, separabilidad de las palabras, permutaciones posibles de los grupos de palabras), y no conduce a una proposición verdadera que todos deban reconocer, sino al silencio de uno de los dos interlocutores, que ya no puede seguir hablando y queda excluido del juego de esa materialidad. Al decir la verdad, no se trata de llevar a dos sujetos a pensar lo mismo; se trata, transformando las cosas en el nivel en que han sido dichas, de excluir del discurso a uno de los sujetos hablantes. La apofántica se define por la continuidad de la relación con el objeto; la sofística por la exclusión del sujeto. (Foucault, 2012: 65)

No se trata sólo de que en la sofística no se respeta la estructura proposicional propia de los silogismos, sino que esa táctica que implica, a partir de las palabras dichas, el enfrentamiento entre los interlocutores, no se plantea según el régimen de lo verdadero y lo falso sino en el registro de la oposición vencedor- vencido. (Castro, 2011: 188)

Eso significa que lo que se dice constituye un acontecimiento, y que en la argumentación sofística es relevante no solo el hecho de que se haya dicho algo, sino también que alguien lo haya dicho. De este modo, el discurso sofístico no se juega en el registro del “arbitraje metalingüístico” (Foucault, 2012: 77 – 78).⁷ No se trata de la verdad conmemorativa del ser sino de una muy otra cosa.

⁷ “Cada sujeto está ligado por una relación inmediata de pertenencia o imputación a lo que se dice: sea porque lo ha dicho él mismo, sea porque ha respondido sí.

Hay adherencia del sujeto hablante al enunciado y no adhesión a reglas o intención de sentido. Y si el sujeto puede mantener su afirmación hasta el final, ésta sigue estando en su posesión: él puede apropiársela, y ha ganado. Si no puede mantenerla, la pierde y ha perdido. Poco importa que haya dicho

Hay que contextualizar la sofística en el proceso de secularización tal como lo analiza Marcel Detienne en su gran trabajo *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*, obra que Foucault tiene muy presente en las *Lecciones sobre la voluntad de saber*. El historiador francés señala la coexistencia en tiempos arcaicos de la “palabra mágico – religiosa” y la “palabra – diálogo” como dos lógicas bien diferentes desde un principio, que luego con el correr del tiempo desembocará en la preeminencia de la segunda.⁸ Esta preeminencia se asocia, por una parte, a una serie de transformaciones en el derecho⁹, (que Foucault analiza en *La verdad y las formas jurídicas* y en *El*

algo cierto o falso. No ha aguantado. Está obligado a romper con su propia frase, a renunciar a la apropiación o la imputación, y queda así excluido.” (Foucault, 2012: 78)

8 “Por absoluto que sea el imperio de la palabra mágico – religiosa, determinados medios sociales parecen haber escapado a él. Desde la época más remota están en posesión de otro tipo de palabra: la palabra diálogo. Estos dos tipos de palabra se oponen en toda una serie de puntos: la primera es eficaz, intemporal; inseparable de conductas y de valores simbólicos; privilegio de un tipo de hombre excepcional. Por el contrario, la palabra – diálogo está secularizada, complementaria de la acción, inscrita en el tiempo, provista de una autonomía propia y ampliada a las dimensiones de un grupo social está constituido por los hombres especializados en la función guerrera, cuyo estatuto particular parece prolongarse desde la época micénica hasta la reforma hoplita que señala el fin del guerrero como individuo particular y la extensión de sus privilegios al ciudadano de la Ciudad.” (Detienne, 1983: 87)

9 “La decadencia de la palabra mágico – religiosa coincide señaladamente con un momento privilegiado de la historia del derecho. El prederecho ofrece un estado de pensamiento en el que las palabras y los gestos eficaces dirigen el desarrollo de todas las operaciones. A este nivel, la administración de la prueba no se dirige a un juez que deba valorar, sino a un adversario al que se trata de vencer. No hay testigos que proporcionen las pruebas. Todos los procedimientos son ordálicos. Estos determinan mecánicamente lo verdadero, y la función del juez consiste en ratificar las “pruebas decisorias”. El advenimiento de la ciudad griega señala el fin de éste sistema: es el momento que Atenea evoca declarando a las Euménides durante el proceso de Orestes: ‘Digo que las cosas no justas no triunfan con los juramentos’. Palabra decisiva que el coro de ciudadanos prolonga con las siguientes: ‘Entonces, haz tu indagación y pronuncia el juicio recto’. Los juramentos que decidían mediante la fuerza religiosa ceden su lugar a la discusión que permite a la razón dar sus razones, ofreciendo así al juez la ocasión de construirse una opinión después de haber oído el pro y el contra.

saber de Edipo), y por otra, a las transformaciones políticas concomitantes a la configuración de la *pólis* clásica, que implicará la oposición entre dos formas de consideración del discurso: el *lógos* como *apáte* y el *lógos* como *alétheia*:¹⁰

Triunfa el diálogo. Pero al mismo tiempo, la vieja palabra deja de tener importancia.” (Detienne, 1983: 105)

10 “Desde ahora en adelante la palabra diálogo la aventajará. Con el advenimiento de la ciudad, pasa a ocupar el primer puesto. Es el ‘útil político por excelencia’, instrumento privilegiado de las relaciones sociales. Por ella los hombres obran en el seno de las asambleas, por ella gobiernan, ejercen su dominio sobre el otro. La palabra no está prendida ya en una red simbólico – religiosa, 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. Mediante su función política el *lógos* se convierte en una realidad autónoma, sometida a sus propias leyes. Una reflexión sobre el lenguaje puede elaborarse tomando dos grandes direcciones: por una parte, sobre el *lógos*, como instrumento de las relaciones sociales; por otra, sobre el *lógos* tomado como medio de conocimiento de lo real. La Retórica y la Sofística exploran la primera de las vías forjando técnicas de persuasión, desarrollando el análisis gramatical y estilístico del nuevo instrumento. La otra vía es el objeto de una parte de la reflexión filosófica: ¿Es la palabra lo real?, ¿todo lo real? Problema más urgente cuanto que el desarrollo del pensamiento matemático ha hecho nacer la idea de que lo real está también expresado por los números.

Estos problemas nuevos, esta doble reflexión sobre el lenguaje como instrumento, se desarrollan en el marco general de un pensamiento racional. Una cuestión se plantea en consecuencia: ¿qué estructuras mentales relacionan, el uno con el otro, al pensamiento mítico y al pensamiento racional? En términos más adecuados, ¿qué queda de la *Alétheia*, su configuración, su contenido semántico, tras la secularización de la palabra? La respuesta no puede ser unívoca, ya que el pensamiento griego nos ofrece dos soluciones, antitéticas en un plano, complementarias en otro. Dos soluciones: la de las sectas filosófico – religiosas, la de la Retórica y la Sofística. Antitéticas: las primeras colocan en el centro de su pensamiento a *Alétheia* que pasa a ser una noción cardinal, mientras que los segundos ensalzan a *Apaté*, que desempeña en su pensamiento el mismo papel fundamental. Complementarias: las condiciones en que *Alétheia*, en un caso retrocede, se funde, desaparece y, en el otro, se mantiene, se afirma, se consolida, son la prueba, en cierto modo experimental, de que *Alétheia* es realmente el centro de una configuración de potencias religiosas que mantienen entre sí relaciones necesarias.” (Detienne, 1983: 106 – 108)

Si examinamos la reflexión de los sofistas y de los retóricos sobre el lenguaje como instrumento, dos conclusiones se imponen: por una parte, el pensamiento griego aísla, pone aparte una zona específica de lo ambiguo, un plano de lo real que pertenece al orden exclusivo de la *apaté*, de la *dóxa*, de lo “*alethés* y de lo *pseudés*”, por otra parte, en este plano de pensamiento, se observa una perfecta correlación entre la secularización de la memoria y la desvalorización de la *Alétheia*. La relación entre ambos términos es del orden de lo necesario. En el plano de las estructuras mentales, el hecho esencial es que nos introducimos en otro sistema de pensamiento: otro, porque lo ambiguo ya no es un aspecto de la *Alétheia*. Es un plano de lo real que excluye de alguna manera a la *Alétheia*; otro también, porque lo ambiguo ha dejado de ser la unión de los contrarios complementarios, para convertirse en la síntesis de los contrarios “contradictorios”. De esta mutación mental y lógica, la segunda línea de evolución ilustrará plenamente las consecuencias. (Detienne, 1983: 125 – 126)

En el pasaje de la palabra mágico-religiosa de la Grecia arcaica a Platón, Foucault identifica el pasaje de la verdad en la enunciación a la verdad en el enunciado, que culmina así con la expulsión del sofista. (Foucault, 2008: 20) Gallego interpreta que la lectura foucaultiana ubica al sofista a mitad de camino en ese tránsito, pero considera que esa lectura sólo es adecuada en el plano de la *alétheia* (de Parménides a Platón), pero que estrictamente hablando, la sofística no está “a mitad de camino” sino fuera de ese tránsito puesto que no se ubica en el plano de la *alétheia* sino en el de la *apaté*. (Gallego, 2003: 324)

Así, el *lógos* no expresa una exterioridad respecto de sí mismo; no es la expresión adecuada a un real que ese *lógos* debe expresar. En tanto la verdad no es *Alétheia*, revelación que descubre, que quita al ser el velo del olvido, el *lógos* como verdad expresada en el discurso es algo totalmente distinto: “Si no hay criterio de verdad, el centro de interés se ha trasladado a la ambigüedad de una situación en la que simultáneamente existen lo verdadero y lo falso.” (Gallego, 2003: 325)

Conclusión

Es pertinente ahora reformular los interrogantes que hicimos un poco más arriba, desde la siguiente pregunta que se hace Foucault: “¿Por qué esa inquietud por lo que no se presenta sino como fingimiento, teatro, lucha deshonesto? ¿Por qué un discurso que sólo debería ocuparse de lo verdadero y lo falso necesita además ejercer esa policía moral?” (Foucault, 2012: 56). ¿Por qué considerar tanto unas palabras en las que se dice cualquier cosa? ¿Un discurso que dice “*el ser – no es y el no ser – es*”?

El discurso sofístico, el discurso acontecimiento, que es puesto *eis méson*, se apodera de la esfera política y desafía la identidad de la proporcionalidad geométrica; habilita la multiplicidad de discursos que impugnan la ontología parmenídea fundante de la identidad entre *physis* y *nomos*.¹¹ Es una nueva modalidad de la articulación entre *logos-agón-ágora* característica de la palabra – diálogo como práctica política; la verdad es así de un tenor totalmente diferente al discurso de la *alétheia*. Esta posición de la sofística implica una concepción de lo político como un campo no subordinado a otras instancias exteriores que la determinen.

Es uno de los núcleos que principalmente desarrolla la sofística, pero no de manera afirmativa y sustancialista sino en función de la división, dispersión, multiplicación o negación de la verdad. De acuerdo con unos procedimientos retóricamente concebidos y un relativismo ontológico que remite el asunto a las convenciones humanas –es decir, un lazo imaginario social que, como tal, es del orden del discurso y la política. Que la verdad quede dividida, o multiplicada, o negada, significa que no existe criterio alguno sobre la misma que pueda garantizarle un carácter unitario y absoluto. (Gallego, 2003: 313-314).

11 La sofística que puede decir que el ser - no es y el no ser – es, es el discurso de las ontologías posibles que verifican por el lenguaje la contingencia de todo orden, o en todo caso, que el *nomos* de la comunidad puede decirse de muchas otras manera, muchos *nomos* posibles, la ausencia de un fundamento único. En la sofística se produce la enunciación que desidentifica los lugares asignados en la partición de lo sensible – al decir de Rancière- según la identidad entre *physis* y *nomos*.

Entonces, ya que no se puede excluir a los sofistas por *barbarophones*, la operación aristotélica invalida la sofística arrojándola del sistema de la verdad, excluyéndola del campo del sentido. Pero esa exclusión que procede identificándola como una distorsión del lenguaje, como una perversidad, es la misma operación que cancela la proliferación de discursos, suprime la diferencia y la arroja del espacio público. Su expulsión se da bajo la forma de la exclusión de la palabra, se los excluye de la palabra justa, la palabra que dice la ley.

Notablemente, aunque a lo largo de la *Política* de Aristóteles está muy presente el conflicto entre las partes de la polis como una de las cuestiones fundamentales de lo político, su dimensión discursiva parece resolverse en una suerte de neutralización del conflicto, circunscribiendo la violencia a la facticidad de la necesidad en la lucha de los apetitos contrapuestos entre las partes de la comunidad, pero suturando la dimensión agonística de la palabra política en la identidad entre el ser y el deber ser, entre ser y verdad, la ley que es “razón sin pasión” la ley que es “término medio”. No puede decirse cualquier cosa, no se puede “decir cualquiera” *eis méson*. Se trata de evitar la proliferación de discursos en el espacio público, convertido en el medio de un arreglo institucional en que la palabra, el logos, la razón inherente a la ley, es la universalización del elemento dominante en la comunidad identificado como *bien común*.

Paradójicamente, la invalidación del discurso sofístico se produce por su carácter de apariencia, así se lo controla y se lo excluye de la esfera pública como un discurso competente; pero al mismo tiempo, la política se convierte en “una cosa estética, una cuestión de apariencias” (Rancière, 1996: 98). La *politeia* aristotélica, el buen régimen que garantiza la conservación de la polis es aquel que puede ser llamado a la vez oligarquía o democracia, de modo que las partes antagónicas de la ciudad que corporizan el litigio político “se verán llevados a hacer la misma ‘política’, la inhallable política de quienes no son ni ricos ni pobres, esa clase media que falta en todos lados” (Rancière, 1996: 98).

Bibliografía

- Cassin, Bárbara. *El efecto sofístico*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Castro, Edgardo. *Lecturas Foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*. Buenos Aires: UNIPE: editorial universitaria, 2011.
- Detienne, Marcel. *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*. España: Taurus, 1983.
- Foucault, Michel. *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets, 2008.
- Foucault, Michel. *Lecciones sobre la voluntad de saber*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Gallego, Julián. *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política*. Madrid, Miño y Dávila editores, 2003.
- Mondolfo, Rodolfo. *El pensamiento antiguo*. Buenos Aires: Losada, 2003.
- Rancière, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1996.
- Romilly, Jacqueline. *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles. Una enseñanza nueva que desarrolló el arte de razonar*. Madrid: Seix Barral, 1997.
- Vernant, Jean Pierre. *Los orígenes del pensamiento griego*. Buenos Aires: EUDEBA, 1986.