



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Filosofía
Maestría en Filosofía

**"RUMBO A UN PLANTEAMIENTO CONTEMPORÁNEO
DEL PROBLEMA DEL LENGUAJE Y EL QUEHACER DEL FILÓSOFO.
HORIZONTE DE UNA DECONSTRUCCIÓN DE LOS SOFISTAS DE PLATÓN"**

Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el grado de
Maestría en Filosofía

Presenta:
María Eugenia Herrera Azoños

Dirigida por:
Dr. Mauricio Ávila Barba

Dr. Mauricio Ávila Barba
Presidente

Dr. Bernardo Romero Vázquez
Secretario

Dr. Gerardo Ribeiro Toral
Vocal

Dr. José Salvador Arellano Rodríguez
Suplente

Mtro. Luis Antonio Monzón Laurencio
Suplente

Dra. ~~Ma.~~ Margarita Espinosa Blas
Directora de la Facultad

Dra. Ma. Guadalupe Flavia Loarca Piña
Directora de Investigación y Posgrado

Centro Universitario
Querétaro, Qro.
Abril, 2015
México

La presente obra está bajo la licencia:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>



CC BY-NC-ND 4.0 DEED

Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional

Usted es libre de:

Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato

La licenciatario no puede revocar estas libertades en tanto usted siga los términos de la licencia

Bajo los siguientes términos:

 **Atribución** — Usted debe dar [crédito de manera adecuada](#), brindar un enlace a la licencia, e [indicar si se han realizado cambios](#). Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciatario.

 **NoComercial** — Usted no puede hacer uso del material con [propósitos comerciales](#).

 **SinDerivadas** — Si [remezcla, transforma o crea a partir](#) del material, no podrá distribuir el material modificado.

No hay restricciones adicionales — No puede aplicar términos legales ni [medidas tecnológicas](#) que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia.

Avisos:

No tiene que cumplir con la licencia para elementos del material en el dominio público o cuando su uso esté permitido por una [excepción o limitación](#) aplicable.

No se dan garantías. La licencia podría no darle todos los permisos que necesita para el uso que tenga previsto. Por ejemplo, otros derechos como [publicidad, privacidad, o derechos morales](#) pueden limitar la forma en que utilice el material.

RESUMEN

La presente investigación prepara una deconstrucción de los sofistas de Platón. Partimos de la dialéctica hegeliana para concebir a los sofistas como filósofos especulativos y tomar distancia de las lecturas predominantes que contraponen al filósofo y al sofista, descalificando a éste último. Proponemos repensar al lenguaje como asunto privilegiado de la filosofía desde una apropiación de la tradición que incluya al sofista. Nos apropiamos críticamente alusiones por las que el sofista no sólo se comprendería como filósofo especulativo, sino como pensador trágico con Nietzsche, como quien compartía una experiencia fundamental de la verdad con Platón de acuerdo a Heidegger, y como quien se excluye con la voluntad de verdad en Foucault. Con Foucault y Derrida esbozamos el problema del lenguaje como asunto privilegiado de la filosofía, desde los conceptos de “realidad del discurso” y “archiescritura”. Planteamos que la deconstrucción de los sofistas puede abrir nuevas posibilidades de pensar el quehacer del filósofo que ya Gadamer ha planteado como negocio de la interpretación y experiencia retórica de la verdad. Sostenemos que en la medida en que los filósofos contemporáneos consideren su asunto privilegiado el lenguaje, estarán compartiendo con el sofista rasgos que los exponen a las mismas críticas de antaño. Al filósofo contemporáneo, como al sofista, se le cuestionaba por: la ausencia del objeto de conocimiento, la renuncia a una pauta moral universal, la sospechosa apropiación de la tradición, la preeminencia del estilo y el enmascaramiento del propio saber. Planteamos que la deconstrucción de los sofistas de Platón puede arrojar luz sobre la disposición contrafilosófica que analiza Cortés del Moral, la que es para nosotros un innecesario enmascaramiento del quehacer filosófico contemporáneo.

(Palabras clave: deconstrucción, Platón, sofista, filósofo, lenguaje, retórica)

ABSTRACT

The following research prepares a deconstruction of Plato's sophists. We start from the Hegelian dialectic to conceive the sophists as an expeculative philosopher and taking distance from the main lectures antagonizing philosopher and sophist, being the last one disqualified. We propose to rethink the language as a privileged issue of the philosophy from the appropriation of the tradition that includes the sophist. We critically appropriate the allusions why the sophist is not only considered as an expeculative philosopher but also as a tragical thinker in Nietzsche's terms. Sharing the sophist this fundamental experience of the truth with Plato according to Heidegger and excluded by from willingness to find the truth in Foucault. With Foucault and Derrida we outlined the problem of Language as a privileged matter of Philosophy, from the concepts of "Reality and Speech" and "Archi-Writing". We propose that the deconstruction of the sophists can open new possibilities to think the main task of a philosopher as a business of interpretation and the rhetorical experience of the truth as Gadamer established before. We hold the concept that as long as the contemporary philosophers consider language their thing, they would share some features with the sophists that exposed both of them to the same old critics from the past. A contemporary philosopher is, as the sophist, being subject to questioning by the absence of the object of knowledge, the renunciation of a universal moral rule, the suspicious appropriation of tradition, the pre-eminence of style and the concealment of knowledge. We propose that the deconstruction of Plato's sophists can bring some light to the anti-philosophical predisposition that is being analyzed by Cortés del Moral, that is for us an unnecessary concealment or hiding of the philosophical task in the present.

(Keywords: Deconstruction, Plato, sophists, philosopher, language, rhetorical)

A mis padres, María Eugenia Azoños Rodríguez y José Antonio Herrera Pedraza,
a mis hermanos Martha Cecilia, José Antonio y María,
al Ing. Arturo Campos González y a la Comunidad CUDH,
por cada instante, por el sentido.

AGRADECIMIENTOS

A mi Alma Mater, a nuestra Facultad de Filosofía, la llevo sin duda en los pliegues de mi corazón.

Profundamente agradecida estoy con mi Maestra Guillermina Rivera Gómez, el Dr. Bernardo Romero Vázquez, el Dr. Gonzalo Guajardo González, el Mtro. Gabriel Corral Basurto, el Dr. Antonio Arvizu Valencia, el Dr. Juan Carlos Moreno Romo, el Dr. Alfredo Troncoso Muñoz, el Dr. Luis Fernando Macías García, el Dr. Gerardo Ribeiro Toral, el Dr. Carlos Germán Barraza Cedillo, el Dr. José Salvador Arellano Rodríguez y el Dr. Mauricio Ávila Barba, por contribuir a mi formación con su incansable pasión por la construcción del conocimiento y su compromiso vital.

A la Lic. María del Refugio Yee Talamantes, a la Lic. Jennifer Páramo Herrera, a la I.S.C. María Eugenia Ayala Morín, al Lic. Juan Ignacio Alvarado Castellanos, al Mtro. Luis Antonio Monzón Laurencio, al Mtro. Eduardo Villegas Megías, al Dr. Sigifredo Esquivel Marín, al Dr. Mauricio Morales Díaz, al M. en D. Elías Enrique Maqueda Morales, al Dr. Javier Rascado Pérez, al M. en D. Jesús Zúñiga González, al Lic. J. Enrique Hernández Gaytán, al Mtro. Alonso Vázquez Moyers y al Lic. Miguel Dávalos mis entrañables compañeros, les agradezco la amistad que es comunidad en el más pleno sentido, y éste que ha sido un auténtico diálogo desde siempre.

Al Lic. José María Guadalupe Cabrera Hernández, mi amigo renacentista, le debo además el esmerado cuidado moral e intelectual con que hizo posibles éstas páginas que yo ya no esperaba.

Gracias también al Arq. Jesús Antonio Hernández Rodríguez por su incansable virtud pedagógica.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	8
A. Vituperio y elogio. Los sofistas en historiografías de la filosofía.	9
B. Hegel y el sofista como filósofo especulativo	17
CAPÍTULO I. EL LENGUAJE COMO ASUNTO PRIVILEGIADO DE LA FILOSOFÍA. SUPUESTOS E INTERROGANTES DE NUESTRA DECONSTRUCCIÓN DE LOS SOFISTAS DE PLATÓN	24
A. Una articulación entre el planteamiento contemporáneo del problema del lenguaje y la apropiación de la tradición	25
B. Alusiones de Nietzsche, Heidegger y Foucault a los sofistas	35
CAPÍTULO II. EL PROBLEMA DEL LENGUAJE DESDE LA REALIDAD DEL DISCURSO Y LA ARCHIESCRITURA. UNA INDICACIÓN PARA NUESTRA DECONSTRUCCIÓN DE LOS SOFISTAS DE PLATÓN	52
A. El sofista en <i>El Orden del Discurso</i>	52
B. La realidad del discurso y su elisión	56
C. Discurso y archiescritura	69
CAPÍTULO III. EL FILÓSOFO CONTEMPORÁNEO Y LAS ANTIGUAS CRÍTICAS A LOS SOFISTAS, DESDE EL NEGOCIO DE LA INTERPRETACIÓN. PAUTA DE NUESTRA DECONSTRUCCIÓN DE LOS SOFISTAS DE PLATÓN	86
A. Ausencia del objeto de conocimiento	95
B. Renuncia a un pauta moral universal	100
C. Sospechosa apropiación de la tradición	105
D. Preeminencia del estilo	108
E. Enmascaramiento del propio quehacer	110
CONCLUSIONES	115
A. Nuestro hilo de Ariadna	115
B. Una vocación sofística	127
BIBLIOGRAFÍA	132

*Se sabe que desde Platón
toda demostración presupone algo
que no es demostrable*

Cornelius Castoriadis

INTRODUCCIÓN

La presente indagación constituye el indispensable previo hermenéutico para una deconstrucción de los sofistas de Platón. En éste sentido se despliega como un esfuerzo por dar cuenta de las presuposiciones que dan sentido a nuestro preguntar y como condición de posibilidad de una ulterior investigación que se ocupe expresamente del sofista como figura platónica que es clave para comprender el contemporáneo problema del lenguaje y del quehacer del filósofo en nuestros días.

Buscamos ablandar la tradición endurecida, tomar distancia de las lecturas predominantes sobre Platón y su concepción de sofista, para abrir posibilidades de comprensión latentes en nuestra tradición filosófica.

Para ello, dividimos ésta introducción en dos apartados. El primero recupera una serie de valoraciones que dan cuenta del espectro de abordajes historiográficos que han desarrollado estudiosos de Platón a propósito de los sofistas. Esto nos permitirá perfilar el contexto inicial en que nos aparece el término sofista actualmente.

En el segundo apartado, recuperamos orientaciones hegelianas a propósito de la historia filosófica de la filosofía y en particular de los sofistas como filósofos especulativos. Esto nos permitirá dar cuenta de la dialéctica hegeliana como trasfondo sobre el que se prepara nuestro horizonte hermenéutico.

A. Vituperio y elogio. Los sofistas en historiografías de la filosofía

“Puede decirse que uno de los altos méritos de Platón consiste en que, después de haber sido detractor encarnizado de la sofística, ha ido descubriendo más claramente cada vez el valor de esa misma sofística como método, como ciencia.”¹

Jean André Wahl

Las principales fuentes de los sofistas son Platón y Aristóteles, quienes se caracterizaron por el enfrentamiento crítico a la práctica y al saber de los sofistas. A continuación nos remitiremos a algunos estudios en que se indica la relevancia de los sofistas o la sofística para Platón y Aristóteles.

Iniciaremos con el abordaje de Jean Brun quien plantea que “A menudo se ha querido convertir a Platón en el primer filósofo occidental para quien la sabiduría sería sinónimo de conocimiento. Para un Nietzsche tal actitud significaría la pérdida definitiva de cuanto habría de más grande en aquella visión trágica del mundo que se reconocía en los primeros filósofos griegos”².

Sin embargo Brun contrapone a la sabiduría trágica del hombre en el mundo la del hombre inmolado por la polis, arguyendo que Platón ha sido marcado por la muerte de Sócrates más que por las enseñanzas de éste: “La muerte de Sócrates es una iniquidad y un crimen cometidos por la Ciudad; mas ¿cómo el Mal pudo prevalecer sobre el Bien, la Mentira sobre la Verdad y la Injusticia sobre la Justicia?”³

De acuerdo a Jean Brun, la muerte de Sócrates condena no sólo a la polis sino los personajes a los que se debe toda la iniquidad de ésta: los sofistas y especialmente a Protágoras, a quien considera un pernicioso nihilista:

“La fórmula de Protágoras nos coloca en una situación parecida a la que nos provocaría la fórmula de Nietzsche “Dios ha muerto”. Mas, en tanto que ésta podría servirnos, en rigor, de punto de partida para una filosofía humanista de la libertad, ya que afirma que la Verdad es una norma

¹ Wahl, Jean André. *Estudio sobre el Parménides de Platón*. Imprenta de L. Rubio. Madrid, 1929. p. 53.

² Brun, Jean. *Platón y la Academia*. Prólogo de Antonio Alegre. Trad. Alfredo Llamas. Ediciones Paidós Ibérica. Barcelona, 1992. p. 43.

³ Ibid.

humana elaborada por los hombres y para ellos, aquella nos priva de toda referencia a una unidad cualquiera, puesto que “el hombre” de que se habla no es el Hombre genérico, sino el hombre en tanto que individuo. Si el hombre es la medida de todas las cosas, las palabras Verdad, Bien y Justicia no tienen ya sentido; la condena de Sócrates es, entonces, posible, pero con ella también la de la existencia de la Ciudad.”⁴

Curiosamente Jean Brun no aporta, en el libro referido al menos, ninguna justificación a la interpretación que realiza del *homo mensura* de Protágoras y que motiva su contraste respecto a la frase de Nietzsche “Dios ha muerto”. Lo que sí hace es señalar lo que considera las consecuencias perniciosas e ineludibles de los herederos de Heráclito:

“Sócrates se ha esforzado en mostrarnos que si nos quedáramos en la comprobación de la multiplicidad de las cosas y la diversidad de los individuos, los hombres estarían condenados a ignorarse, odiarse y combatirse. Importa, pues, descubrir debajo de lo múltiple una unidad a partir de la cual esa multiplicidad halle su razón de ser.”⁵

Explica así la vocación salvífica de la teoría de las ideas, según parece en su formulación anterior a la crítica del Parménides, con la consecuente crítica a la doctrina de Protágoras: “La teoría de las ideas aparece, por vez primera, en el *Cratilo*. (...) No debemos asombrarnos, entonces, si este diálogo comienza por una crítica a la doctrina de *Protágoras*.”

Siguiendo la línea de la opinión regular que las reiteradas críticas de Platón a los sofistas ha dirigido, encontramos un curioso ejemplo que nos permitimos citar in extenso:

“Juzgando en conjunto a los sofistas, no demostraron éstos, en la realización de esa importante labor, la elevación espiritual ni la capacidad moral que convenía. Esta apreciación no intenta atacar la peculiaridad de su enseñanza; es decir, el hecho de que la mayoría cobrase fuertes cantidades de dinero, transformando la mansión del espíritu en mansión del comercio. Más bien aclarar que hicieron descender a un nivel muy bajo el espíritu mismo que comunicaban. Degradaron tanto la función del conocimiento, que se convirtió en ignorancia, o lo que es peor, en un juego; así debilitaron los fundamentos de la ciencia, quienes precisamente se proclamaban evangelistas de la sabiduría. La mayor parte de los sofistas, en especial los más mediocres, en vez de un saber real ofrecían simples palabras, una apariencia de saber, apariencia indudablemente

⁴ Id. p. 47.

⁵ Id. p. 65.

brillante, pero nada más. Ofrecían la retórica que subyugaba, deslumbraba y disimulaba el vacío del pensamiento. Ofrecían los argumentos falsos, los *sofismas*, en razón a que con ellos la retórica y los juegos de palabras eran medios más fáciles para triunfar, más ágiles y quizás más eficaces frente a las masas. Así la sofística llegó a ser el veneno de la sociedad griega, y como poco a poco se infiltró en todas las manifestaciones de la vida, podemos decir que llegó a ser la causa espiritual más fuerte que determinó el hundimiento del mundo griego de la antigüedad. Muy pocos sofistas pueden tal vez escapar a ésta crítica y no por completo, aun los más notables. Gorgias de Leoncio que encantó a los atenienses con la habilidad de su retórica, es el más trágico representante del nihilismo filosófico. Y *Protágoras*, el más antiguo y sin duda el principal de todos, el único a quien podría atribuirsele toda la contribución positiva de los sofistas en la historia del espíritu; esto es, el descubrimiento de lo subjetivo, no puede tampoco ser ajeno a la fatal situación en que pusieron a la filosofía y a toda la vida del pueblo, que, por haber dado origen a la sofística, parecía condenado a pagar el castigo de su falta.”⁶

Llaman la atención las desbordadas pasiones que delatan las líneas de Constantino Tsatsos, así como la desmesurada relevancia que cobra en su interpretación la sofística como responsable de “la fatal situación en que pusieron a la filosofía y a toda la vida del pueblo”. Es interesante pensar una corriente teórica capaz de determinar la totalidad de las condiciones de una disciplina y la vida de un pueblo.

En contraposición nos remitiremos a otra postura tradicional que alude a Hegel sin aceptar su reivindicación de la sofística. Se trata de la interpretación del Cardenal Zeferino González, autor de la primera historia de la filosofía escrita en lengua española:

“Sabido es que, a contar desde Platón, el nombre de sofista venía representando para todos los escritores y a través de todas las edades y escuelas filosóficas, inmoralidad sistemática, carácter venal, charlatanismo filosófico, dialéctica y teorías falaces. En nuestro siglo, Hegel, a quien no sin alguna razón se ha llamado por algunos el gran sofista de nuestra época, trató de rehabilitar el nombre y la memoria de los antiguos sofistas, tarea en la cual ha sido imitado y seguido por muchos de sus partidarios y también por algunos otros críticos e historiadores, entre los cuales se distinguen Grote en su *Historia de Grecia* y Lewes en su *Historia de la Filosofía*. Posible es que la austera gravedad de Platón, sobreexcitada por la muerte injusta de su maestro, haya recargado algo el cuadro al hablar de los sofistas en sus diálogos, y

⁶ D. Tsatsos, Constantino. *La filosofía social de los antiguos griegos*. Trad. Del griego. moderno Carlos A. Salguero-Talavera. UNAM. México, D.F., 1982. pp. 49-50.

principalmente al ocuparse de las luchas de Sócrates contra ellos; pero de aquí no se sigue en manera alguna que deban ser considerados casi como modelos y como genuinos representantes de la Filosofía, de su método y de sus principios morales, según pretenden Hegel, Lewes y Grote.⁷

Nos remitiremos ahora a P. Aubenque para ocuparnos de la notable atención que dedica Aristóteles a la refutación de tesis y prácticas de los sofistas, incluso superando la atención crítica que dedica a su maestro Platón:

“No hay exageración alguna en decir que la especulación de Aristóteles tuvo por principal objetivo responder a los sofistas; la polémica contra ellos asoma por todas partes en su obra: no sólo en sus escritos lógicos, sino en la *Metafísica* y hasta en la *Física*, trasluciéndose en muchos pasajes que no tratan expresamente de la sofística. Cuando vemos cómo insiste Aristóteles en discutir argumentos que, en apariencia, ya ha refutado, y con qué pasión arremete contra filósofos que dice despreciar, adivinamos la importancia real, aunque no confesada, que la corriente sofística de pensamiento tuvo para la constitución de su filosofía. Sus relaciones con el platonismo son completamente distintas: la polémica antiplatónica tiene límites más claros, y va acompañada de una seguridad y autocomplacencia tales, que nos hace pensar que Aristóteles andaba muy cerca de considerar su crítica como definitiva. Por el contrario, las aporías suscitadas por los sofistas renacen apenas resueltas, se imponen obsesivamente, y provocan ese “asombro” siempre renovado que sigue siendo para Aristóteles, como para Platón, el punto de partida de la ciencia y la filosofía. En suma: la sofística no es para Aristóteles una filosofía más, entre otras.”⁸

Aubenque trata la preminencia de la sofística para Aristóteles explicando que para el estagirita la distinción entre el filósofo y el sofista no radica en la naturaleza de las problemáticas que abordan sino en la dificultad de distinguirlos y en la contraposición de intenciones entre ambos. La dificultad de distinguir al sofista del filósofo radicaría en que el sofista “se reviste de filósofo” o es “la apariencia del filósofo”, ya que mientras el filósofo persigue la verdad, el sofista persigue la ganancia.⁹

⁷ **González, Zeferino.** *Historia de la filosofía*. Tomo I. Primer periodo de la filosofía griega. La edición digital está basada en la publicada por Agustín Jubera, Madrid, 1886. Forma parte del proyecto filosofía en español el documento digital que puede consultarse en <http://www.e-torredebabel.com/historia-filosofia-gonzalez/historiafilosofia-griegaa-gonzalez.htm>

⁸ **Aubenque, P.** *El problema del ser en Aristóteles*. Taurus, Madrid, 1981. p. 93.

⁹ Id. p. 94.

Parece a éste tenor que el problema de distinguir al sofista del filósofo, que ya era notable en Platón, es arduo de superar merced al desarrollo de la retórica y el consecuente desinterés por la verdad por parte de los sofistas:

“esa indiferencia hacia la verdad es la que ha hecho de los sofistas los fundadores de la *dialéctica*, es decir, de un arte que enseña a presentar como igualmente verosímiles el *pro* y el *contra* de un mismo problema. Precisamente porque no les importa en absoluto la verdad de las cosas, los sofistas han concentrado todos sus esfuerzos sobre la eficacia del discurso, haciendo de éste un arma incomparable para transmutar lo falso en lo verdadero, o al menos en *verosímil*.¹⁰”

Por ello Aubenque, con H. Meier, señala que tanto el aristotelismo como el platonismo comparte una inspiración: la de confrontarse con la sofística siendo ambos producto de “una época erística” en la que la ciencia debe defender su existencia frente a retórica.

Por su parte Rodríguez Adrados coincide en señalar con P. Abenque y H. Meier la manera en que no sólo pertenecen los sofistas a una época erística, sino en que derivan de la erística el carácter de sus postulados:

“Los sofistas tienen su doctrina, pero la presentan siempre en forma polémica, de debate, y dan oportunidad al oyente o al contrario. En realidad, sus posiciones relativistas, derivadas del conocimiento de las diferentes culturas y usos, su tendencia a sustituir un concepto absoluto de verdad por otro relativo nacido del debate y buscando la utilidad práctica, pertenecen al mismo ambiente racional y pragmático, que busca un acuerdo en el debate gracias a la común participación de los hombres en el *lógos*, según la conocida afirmación del mito del Protágoras.”¹¹

A Sócrates y los sofistas “Mucho les es común: el nuevo interés por los problemas humanos, la fe en el *lógos*, la aceptación del debate.”¹²

Siguiéndolos, Antonio Alegre plantea que en la época de la sofística la teorización sobre el lenguaje tuvo un inusitado florecimiento por vías tales como la necesidad de persuadir para triunfar en la vida política, con el consecuente impacto en la

¹⁰ Id. p. 94.

¹¹ Rodríguez Adrados, Francisco. *La democracia ateniense y los géneros literarios*. Universidad Complutense. Madrid, 1997. p. 110.

¹² Id. p. 111.

educación del ciudadano; el derecho y la necesidad de defensa ante los tribunales; la necesidad de que la educación se desarrollara a partir del estudio de modelos morales a través de la crítica literaria; la atención al lenguaje como tal a través de la retórica y la explicitación de supuestos ontológicos sobre el lenguaje; la exploración de la cura por la palabra y el desarrollo de técnicas para construir influencia política.¹³ Vías que los sofistas encabezaron como los primeros en nombrarse educadores y cobrar por sus lecciones; defender las causas de otros ante los tribunales y redactar constituciones; realizar los primeros estudios sobre los poetas griegos que eran referente obligado de la moral comunitaria; fundamentar y enseñar el arte de construir el discurso persuasivo, derivar de él incluso una terapia y una estrategia fundamental de acceso al poder. El propio lenguaje como objeto y ámbito de la indagación filosófica seguiría en éstos términos las vías abiertas por los sofistas:

“El modelo metodológico de la filosofía surgió en Atenas como fruto del estímulo colectivo, como resultado de un diálogo en el que el lenguaje fue el primer suministrador de problemas, el campo fundamental de experimentación. La filosofía de Platón, alimentada por el suelo histórico concreto del que emergía, por toda aquella jugosa y contradictoria herencia de mitos, tradiciones, discusiones en torno a la justicia, a la organización de la sociedad, etc., tuvo que seguir, necesariamente, el esquema desarrollado por los sofistas.”¹⁴

Destaca la interpretación de Jean André Wahl quien comprende la crítica de Platón a la sofística en un efectivo sentido dialéctico en el que dicha crítica no sólo madura con las formulaciones teóricas de Platón sino que a su vez alimenta el pensamiento platónico como una estrategia más:

“Habrá, pues, una sofística noble, una erística verdadera, nacidas una y otra de la reflexión ejercida sobre la sofística vulgar y sobre la falsa erística. Sócrates y Platón se han aprovechado siempre de los métodos forjados por los sabios o por las restantes escuelas filosóficas; no solamente las demostraciones y las definiciones geométricas, las clasificaciones biológicas, sino también la erística tiene su utilidad. Y el gozo que Platón sintió ante la antilogía sofística –que, sin embargo, le había irritado con frecuencia-, fue un gozo casi del mismo linaje que el que había experimentado ante las matemáticas o ante las clasificaciones.

¹³ Cfr. **Alegre, Antonio.** *La sofística y Sócrates*. Montesinos. Barcelona, 1986. pp. 84 – 85.

¹⁴ **Ledó, E.** *El epicureísmo*. Montesinos editores. Barcelona, 1984. Citado por **Alegre, Antonio.** *La sofística y Sócrates*. Montesinos. Barcelona, 1986. pp. 84 – 85.

El momento en que más hondamente le poseyó esa alegría, fue, sin duda, aquel en que concibió el Parménides.”¹⁵

Agrega Wahl que “La antilogía que tan vivamente había censurado en la República, en el Fedón, en el Fedro, se transmutan ahora en una ciencia superior.”¹⁶ Nos remite al diálogo *Parménides* como realización paradigmática del alcance de la antilogía en Platón. También Wahl, en las antípodas de Brun alude también a Nestle para indicar no sólo la utilidad de la retórica sino su valor moral, como catarsis:

“En el Sofista, Platón pondrá precisamente de relieve la labor en este respecto llevada a cabo por Parménides; la sofística tiene un valor de purificación, ni más ni menos que la tragedia tal como Aristóteles la ha concebido, y existe una Némesis de las ideas que por misterioso modo rige sus mezclas, sus generaciones y luchas”.

Sin duda, estudios como los de Guthrie¹⁷ pueden ayudarnos a reconocer las aportaciones teóricas de los sofistas y considerar sus consecuentes históricos. Sin embargo, en estos estudios el énfasis para considerar a los sofistas se coloca en mostrarlos como representantes de un relativismo epistemológico y ético desde el que no suelen ocuparse de los supuestos ontológicos que determinan la atención del sofista sobre el lenguaje y en tal caso el relativismo como su consecuencia.

Desde aquí, desde la necesidad de ir más allá de los estudios historiográficos, es indispensable para nuestro fin partir con Hegel de que los sofistas son filósofos, la segunda generación de filósofos eleatas de acuerdo a Hegel, que asumen la dialéctica como principio ontológico y soportan en ella su saber del discurso: la elocuencia.¹⁸

Con Hegel, la exclusión del sofista se explica no como debida a una infundada pretensión de verdad, sino como resultado de los riesgos que representaban sus supuestos para la filosofía práctica. Desde la dialéctica de los sofistas no se

¹⁵ Wahl, Jean André. *Op. cit.*, p. 52.

¹⁶ Id. p. 53.

¹⁷ Guthrie, William Keith Chambers. *Historia De la Filosofía Griega*. Gredos. Madrid.

¹⁸ Passim, Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Trad. Wenceslao Roces. Fondeo de Cultura Económica. Tomo II. México D.F., 2005.

deriva una pauta moral necesaria y universal así como tampoco se sostiene la distinción entre el discurso verdadero y el discurso falso. Tanto la pauta moral necesaria y universal como la distinción entre el discurso verdadero y el discurso falso son consecuentes de la hipótesis del mundo de las formas. Ahora bien, entre dos elencos de supuestos ontológicos y sus consecuencias morales ¿dónde hay que situar a Platón? La discusión que se desarrolla en el *Parménides* muestra que no cabe reducirlo sin más a la hipótesis del mundo de las formas. Más aún, los supuestos desde los que se critica la hipótesis del mundo de las formas en el *Parménides* resultan sugerentemente afines a los de los sofistas. El negocio de la interpretación con que se llega a denominar actualmente al quehacer del filósofo no parece estar muy distante de la gimnasia del *Parménides* y el quehacer del sofista.

En *Tras la Virtud*, McIntyre se ocupa del conflicto entre virtudes que caracterizaba al siglo V a. C. y a la consecuente confrontación de interpretaciones filosóficas de las virtudes. A éste respecto tanto Platón como Aristóteles, y más tarde Santo Tomás de Aquino, pugnarán por una concepción de las virtudes que suprime el conflicto, sosteniendo una concepción sistémica, fundada en un orden racional. Mientras que en las antípodas, los sofistas también redefinirían las virtudes pero tomando como eje la construcción discursiva y contextual que asume la pluralidad de virtudes de cada polis y atiende a ellas desde el objetivo del éxito pedagógico político. McIntyre trata los casos de Trasímaco y Gorgias, en la *República* y el *Gorgias o de la retórica*, para indicar cómo el conflicto de las virtudes de la polis reduce a la contradicción e inoperancia las posturas de éstos personajes platónicos; en tanto que con Calicles la consistencia de su postura deja sólo una posible refutación que en Sócrates consistirá en refutar los conceptos de felicidad y satisfacción del deseo, y más tarde en los estoicos y en Kant en escindir lo bueno de los deseos humanos. Sin embargo tanto Platón como los sofistas se mantienen en la concepción de la virtud como concepto político “la descripción del Platón del hombre virtuoso es inseparable de su descripción del ciudadano virtuoso”.¹⁹ Llama la atención que a éste tenor no se encuentren en McIntyre referencias al *homo mensura* de Protágoras. Especialmente cuando McIntyre

¹⁹ McIntyre, A. *Tras la virtud*. Ed. Crítica. Barcelona, 1983. pp. 178-179.

contrasta la tradición moderna que pugna por la multiplicidad y heterogeneidad de bienes humanos y virtudes, so pena del totalitarismo. Nos remite a Isaiah Berlin y a Max Weber como quienes abogan por la heterogeneidad de virtudes y la importancia de la libertad de elegir entre ellas como forma de autodeterminación, reconociendo que sobre ésta base los juicios que expresan la elección no pueden caracterizarse como verdaderos o falsos²⁰ ¿en cuyo caso se afirma la posición de los sofistas que aboga por la verosimilitud y la construcción de lo conveniente?

En lo que respecta a Nietzsche, Heidegger y Foucault encontramos la asunción de una relación de confrontación, de franco antagonismo, entre Platón y los sofistas. A través de los matices de este antagonismo hallamos indicaciones que apuntan a algo por pensar en la práctica y el saber de los sofistas.

B. Hegel y el sofista como filósofo especulativo

La historia de la filosofía occidental
no es más que notas de pie de página a Platón
A. N. Whitehead en *Proceso y realidad*

En los diálogos de Platón abundan las alusiones a los sofistas como falseadores de palabras, hábiles embaucadores, comerciantes del conocimiento, mercenarios de la educación, artífices de embellecimientos perniciosos, poseedores apenas de una experiencia rutinaria del género de la culinaria y la cosmética, usurpadores del renombre de sabios, fomentadores de injusticias, seductores egoístas. La crítica platónica indica el carácter infundado del saber del sofista, el peligro que entrañan sus medios, sus perniciosos efectos y la falta notoria en todo lo anterior de un criterio universal y fijo en el orden de la acción. La variedad, recurrencia y profundidad de las críticas responde a lo difícil que resulta distinguir al sofista del filósofo. A propósito de lo cual leemos en *el Sofista* de Platón que tal dificultad obedece a que el filósofo se oculta en la luminosidad del ser y el sofista en la

²⁰ Id. p. 181.

penumbra del no ser.²¹ Indica esto que la diferencia entre el sofista y el filósofo no sólo va del ámbito moral-político al epistémico, sino que alcanza al ontológico. Empero ¿en cuál de éstos niveles discrepa Hegel de Platón para incluir a los sofistas en su historia de la filosofía?, ¿es la alteridad la clave, la copertenencia entre ser y no ser?, ¿el devenir?.

Hegel postula en su *Fenomenología del espíritu* que “todo depende de concebir lo absoluto, al mismo tiempo y en la misma medida, como substancia y como sujeto”.²² Este principio constituye la base de su historia de la filosofía, es decir, del despliegue en que el amor al saber deviene saber real.²³

Que Hegel sostenga que la filosofía debe dejar de ser mero amor al saber explica la inclusión de los sofistas en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. No sólo porque los sofistas den por primera vez contenido al concepto que, con Anaxágoras y Heráclito, era la pura forma y la pura negatividad, respectivamente. Sino porque Hegel reconoce además que los sofistas pudieron dotar de contenido al concepto porque fueron los primeros en saber y ejercer el poder del pensamiento. Es decir, los primeros en descubrir que es la filosofía la que sabe qué es el poder en el mundo y entre los hombres. La relación entre poder y saber que los sofistas abren sería el inicio de los tiempos modernos. O dicho en otros términos, el comienzo de la concepción de lo absoluto también y en la misma medida como sujeto. Es el automovimiento, la reflexión o negatividad, mediación, lo que los sofistas explotan a través de la retórica.

Ahora bien, Hegel plantea que los sofistas determinaron el concepto como “lo mío”. Empero, la propia función retórica impide que sea el contenido lo mío pues se trata de construir lo verosímil, es decir, lo común. Por lo que el contenido debe ser más bien “lo que es para nosotros”. Aún cuando “lo que es para nosotros” conserve el carácter de lo consensual y no de lo universal. Tal vez sea esta la diferencia básica entre la relación saber-poder concebida por Hegel y la de la

²¹ Platón. “El Sofista o del Ser” en *Diálogos*. Tomo V. Editorial Gredos. Biblioteca Clásica. Madrid, 1997.

²² Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica. México, D.F., 1993. p. 27.

²³ Id. p. 9.

sofística: la necesidad racional en contraposición a la contingencia de la persuasión. En el entendido de que la persuasión no sólo apela a la intelección sino fundamentalmente a las pasiones como lo indica Hegel. Por algo decía Hegel que la filosofía debe guardarse de ser edificante, mientras los sofistas parecen más bien mantener su saber en la orientación de lo que llama Castoriadis la virtud instituidora.

En las siguientes líneas nos ocupamos de la concepción hegeliana de la historia de la filosofía, con el fin de recuperar elementos para construir el contexto en que preguntamos por la inclusión del sofista a pesar de la exclusión de la “opinión”.

Plantea Hegel que al abordar la historia de la filosofía sin el punto de vista que ésta merece, es decir, sin el concepto de filosofía, se pierde el sentido y entonces dicha historia de la filosofía acaba mostrando la nulidad de la filosofía. Explica que cuando la historia de la filosofía se concibe como un “acervo de opiniones” se comete el error de ocuparse de pensamientos fortuitos y no del carácter necesario del pensamiento. Entonces la historia de la filosofía se convierte en la galería de las necedades y los extravíos, en que la pluralidad y contradicción entre posiciones redunda en la confusión. Tanto la ignorancia como la mera erudición se limitan al relato de las opiniones, en ocasiones postulando que todo lo que se puede alcanzar son meras opiniones. En tal caso queda cada uno reducido a sus convicciones pues se muestra vana la tarea de la filosofía al presentarse la mutua refutación de los sistemas filosóficos a la par de la caducidad de los nuevos. A éste respecto Hegel considera que “toda refutación es un desarrollo” y combate tanto que la historia de la filosofía sea un acervo de opiniones como que la filosofía contenga opiniones:

“Una opinión es una representación subjetiva, un pensamiento cualquiera, una figuración, que en mí puede ser así y en otro puede ser de otro modo; una opinión es un pensamiento *mío*, no un pensamiento general, que es en y para sí. Pues bien, la filosofía no contiene nunca opiniones; no existen opiniones filosóficas. Cuando alguien habla de opiniones filosóficas, se ve enseguida que ese alguien, aunque sea un historiador de la filosofía, carece de una cultura elemental. La filosofía es la ciencia

objetiva de la verdad, la ciencia de su necesidad, de su conocer reducido a conceptos, y no un simple opinar y devanar opiniones.”²⁴

Hegel excluye así las opiniones que entiende como los pensamientos “fortuitos”, derivados de sentimientos, puntos de vista, intuiciones o pasiones. El imperativo hegeliano de que la filosofía debe guardarse de ser edificante y mantenerse en el concepto reitera dicha exclusión.²⁵ A propósito de los sofistas Hegel indica que determinaron el contenido del concepto como “lo mío” y que fue hasta Platón y Aristóteles que éste contenido determinado como idea fue concebido en y para sí. Éste determinar en y para sí el contenido del concepto es lo propiamente filosófico. Se abre aquí la pregunta por cómo justificar con Hegel la inclusión del sofista en su historia de la filosofía, en calidad de pensadores especulativos, a la par de la exclusión de la opinión de la filosofía. De manera provisional anotamos que el lugar de los paladines de la Doxa en la historia de la filosofía que Hegel concibe como introducción a la filosofía, tal vez obedezca a una diferencia fundamental: la cultura que no sólo atribuye a los sofistas sino que considera su legado. Hegel plantea que los considera filósofos especulativos en virtud de que supieron usar la fuerza del concepto y ejercer su poder, pero para los sofistas la fuerza del concepto no es la verdad.

Hegel recupera la antítesis platónica entre δοξα y επιστημη, para insistir que en que la verdad sólo se conoce mediante el esfuerzo del pensamiento y que en esa medida: “El valor de la verdad, la fe en el poder del espíritu, es la primera condición de la filosofía.”²⁶ Tal vez aquí la sofística mantiene la fe en el poder del espíritu y desde ésta conoce, aunque paradójicamente no sea la verdad lo que busca, ¿se muestra a pesar de esto la verdad del concepto? Es decir, la negatividad. Hegel indica que la pretensión de verdad es propia incluso de la opinión: “toda opinión afirma y pretende, aunque sea sin razón, poseer la verdad.”²⁷

²⁴ **Hegel, G. W. F.** *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Trad. Wenceslao Roces. Ed. Fondo de Cultura Económica. Tomo I. Discurso inaugural. México, D.F., 2005. p. 18.

²⁵ **Hegel, G. W. F.** *Fenomenología del espíritu*. Op. cit., p. 11.

²⁶ **Hegel, G. W. F.** *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Op. cit., p. 5.

²⁷ Id. p. 21.

Presenta la realidad cediendo al poder del concepto, “La esencia del universo, al principio cerrada y oculta, no encierra fuerza capaz de resistir al valor del espíritu dispuesto a conocerla: no tiene más remedio que ponerse de manifiesto ante él y desplegar ante sus ojos, para satisfacción y disfrute suyo, sus profundidades y riquezas.”²⁸ Es posible en éste sentido que la retórica del sofista, a pesar de mantenerse en el ámbito de la opinión, resultase filosófica en la medida en que muestra la riqueza pletórica de lo real a través de la cultura con la que puede justificarse todo.

Para Hegel la exigencia que se formula a toda historia de que exponga los hechos imparcialmente vale también en el caso de la historia de la filosofía. Sin embargo, la imparcialidad en el caso de la historia de la filosofía equivale a la exigencia de que se desplieguen los esfuerzos que han ido acumulando el conocimiento racional. Más allá de las personalidades y el carácter individual, será el mismo pensamiento, como patrimonio que no es exclusivo de nadie, el que acuña cada figura.

Hegel plantea que éste patrimonio, la razón consciente de sí misma, constituye la tradición que “no es una estatua inmóvil sino una corriente viva, fluye como un poderoso río, cuyo caudal va creciendo a medida que se aleja de su punto de origen”.²⁹

Entiende la tradición como una corriente viva en el sentido de un devenir que sigue una pauta necesaria de desarrollo, como un río su cauce, y cuya vida es el movimiento en que la transformamos al hacerla nuestra. La apropiación de la tradición es la peculiar acción creadora que: “(...)consiste en tomar como premisa un mundo espiritual existente para transformarlo al asimilarlo, va implícito aquello que decíamos de que nuestra filosofía sólo puede cobrar existencia, esencialmente, en relación con la que la precede y como resultado necesario de ésta. Lo que vale tanto como decir que el curso de la historia no nos los revela

²⁸ Id. p. 5.

²⁹ Id. p. 9.

precisamente el devenir de cosas extrañas a nosotros, sino nuestro propio devenir, el devenir de nuestra propia ciencia.”³⁰

En éste sentido, la tradición no es sólo devenir, sino nuestro devenir, es decir, el movimiento en que el pensamiento se busca y se encuentra a sí mismo. “Por tanto, la historia que tenemos ante nosotros es la historia de la búsqueda del pensamiento por el pensamiento mismo. Y lo característico del pensamiento es que sólo se encuentra al crearse; más aún, que sólo existe y tiene realidad en cuanto se encuentra.”³¹ Para Hegel las filosofías son las manifestaciones de la acción del pensamiento que es a la par la de búsqueda y la de encuentro, la de creación en suma.

Por lo que para Hegel coinciden la historia de la filosofía y la filosofía; plantea que por eso se trata de “hacer del estudio de la historia de la filosofía una introducción al conocimiento de la filosofía misma.” Es el criterio de evolución el que puede dar cuenta de cómo la filosofía llega a ser lo que es.

Ahora bien, filósofos como Nietzsche, Heidegger, Foucault y Derrida han desarrollado sus genealogías o pugnado por la necesidad de hacer un trabajo de deconstrucción, llamando la atención sobre lo que no se ha atendido expresamente en las predominantes apropiaciones de la tradición filosófica.

La manera en que una ontología dialéctica, soportada en una fenomenología hace posible respetar la diversidad de pretensiones de verdad a través y por encima de las contraposiciones, divergencias y discordias, exige repensar la vía hegeliana.

La reivindicación de los sofistas como filósofos especulativos y maestros a quienes se debe la ilustración griega, quienes enseñaron a los griegos qué significa ser libre, se debe a Hegel en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Sin embargo, la interpretación hegeliana del *homo mensura* de Protágoras pasa por alto que, como postulado eminentemente filosófico e incluso especulativo, tendría que leerse no como un retrotraerse al subjetivismo de “lo

³⁰ Id. p. 10.

³¹ Id. p. 11.

mío”, sino como un “para nosotros” referido a la comunidad de discurso que en éste caso es la *polis*. Hegel pasa por alto las implicaciones especulativas de la retórica en la formulación de Protágoras pero sienta las bases para recuperar en el movimiento del concepto las aportaciones especulativas de la sofística.

CAPÍTULO I. EL LENGUAJE COMO ASUNTO PRIVILEGIADO DE LA FILOSOFÍA. SUPUESTOS E INTERROGANTES DE NUESTRA DECONSTRUCCIÓN DE LOS SOFISTAS DE PLATÓN.

Este capítulo se ocupa del contemporáneo problema del lenguaje, planteado desde el concepto de *archiescritura* de Derrida y la realidad de discurso de Foucault, en cuanto determina el quehacer del filósofo en nuestros días, entendido como negocio de la interpretación. Nuestro abordaje se articula hacia la dialéctica de la persuasión como horizonte de una deconstrucción de la caracterización tradicional de los sofistas en el pensamiento de Platón.

Una pregunta por el quehacer del filósofo no puede desentenderse de la manera en que se construya el asunto de la filosofía, pues es precisamente desde dicho asunto que el quehacer filosófico ha de determinarse.

En el apartado A de este capítulo, nos ocuparemos del lenguaje como asunto de la filosofía para esbozar una articulación entre el problema del lenguaje y la apropiación de la tradición filosófica. Esbozar esta articulación nos permitirá presentar algunos de los supuestos que hacen posible nuestra investigación sobre *El problema del lenguaje y el quehacer del filósofo desde los sofistas de Platón* y que determinan que se desarrolle a partir de una deconstrucción de la caracterización platónica de los sofistas.

En el apartado B de este capítulo, plantearemos algunas interrogantes e indicaciones para dicha deconstrucción, desde alusiones de Nietzsche, Heidegger y Foucault a los sofistas. Por una parte, estas alusiones nos permitirán cuestionar la relación entre Platón y sus sofistas, y por otra parte, nos permitirán reconocer el potencial explicativo que cabe tratar en los sofistas para pensar el problema del lenguaje y el quehacer del filósofo.

A. Una articulación entre el contemporáneo problema del lenguaje y la apropiación de la tradición

De acuerdo a Derrida, actualmente el lenguaje sufre una crisis que consiste en su desbordamiento. Derrida muestra el desbordamiento del lenguaje, la inflación del signo "lenguaje", en la descontrolada proliferación de la atención al problema del lenguaje como tal y, al par, en la sobredeterminación y la vacuidad de la palabra "lenguaje". Dicho desbordamiento es presentado por Derrida como síntoma. Así, el desbordamiento del lenguaje,

"Indica, como a pesar suyo, que una época histórico-metafísica *debe* determinar finalmente como lenguaje la totalidad de su horizonte problemático. Debe hacerlo no sólo porque todo lo que el deseo había querido arrancar al juego del lenguaje se encuentra retomado en él, sino también porque simultáneamente el lenguaje se halla amenazado en su propia vida, desamparado, desamarrado por no tener ya límites, remitido a su propia finitud en el preciso momento en que sus límites parecen borrarse, en el momento en que deja de estar afirmado sobre sí mismo, contenido y delimitado por el significado infinito que parecía excederlo."³²

Reconocemos con Derrida el desbordamiento del lenguaje como crisis y síntoma. El imperativo de que nuestra época determine como lenguaje la totalidad de su horizonte problemático nos es patente. Las maneras en que se ha tratado de intervenir sobre el lenguaje han mostrado que toda intervención sólo es posible desde el propio lenguaje; todo problema se ata y desata en él. Precisamente por eso Derrida nos alerta respecto a los supuestos con que concebimos aún —tras este ser todo lenguaje— al lenguaje.

Derrida ve el desbordamiento del lenguaje como efecto del supuesto del significado infinito, del habla que subordina a la escritura, desde el que se trata al lenguaje. Ahora bien, cabe preguntar por las posibilidades que depara la tradición para concebir al lenguaje desde otros supuestos.

³² **Derrida, Jacques.** *De la gramatología*. Siglo XXI. México, 1971. p. 11.

También este plantear al lenguaje "amenazado en su propia vida [...] en el momento en que deja de estar afirmado sobre sí mismo", desde el predominio del habla, exige que nos hagamos cargo de pensar el problema del lenguaje tratando de ganar posibilidades de comprensión en la articulación de supuestos ontológicos pertinentes a "la vida del lenguaje".

Pero baste por el momento detenernos en que, con Derrida, cabe considerar que actualmente el asunto de la filosofía es el lenguaje³³ y que este asunto, que nunca ha sido un mero un asunto entre otros, toma ahora un privilegiado lugar.

A partir del contexto esbozado, nuestra preocupación por el lenguaje como asunto de la filosofía busca su camino preguntando por lo que hace pertinente que algo sea asunto de la filosofía. Nuestro abordaje reconoce que es a través de la apropiación de la tradición filosófica³⁴ que se construye como tal. Así, hemos de ocuparnos de algunas determinaciones de la apropiación de la tradición filosófica, partiendo de lo que nos aparece desde el punto de vista de quien pretende hacer filosofía. Empezaremos esbozando lo que entendemos por tradición filosófica.

Concebimos la tradición filosófica como el legado de un corpus en que se articulan textos paradigmáticos que llamaremos en adelante "grandes obras". Éstas serían esas realizaciones del pasado³⁵, remoto o inmediato, que resultaron en su emergencia suficientemente originales como para aportar una nueva articulación de supuestos, o incluso la configuración de nuevos supuestos, posibilitando nuevos programas de investigación y visiones de mundo inéditas. Las grandes obras tendrían también como su efecto una reconfiguración del horizonte de problemáticas previamente abiertas en el corpus de la tradición; de tal suerte que, las grandes obras no sólo construyen los asuntos de la filosofía

³³ Derrida plantea un cierto abandono del término lenguaje por el de escritura o archiescritura, empero aquí continuaremos hablando de lenguaje.

³⁴ Respecto a la manera en que concebimos la apropiación de la tradición como deconstrucción y su importancia para la filosofía, ver **Heidegger, Martin.** *El ser y el tiempo.* Trad. José Gaos. Planeta Agostini. Barcelona, 1993. § 6 de la introducción. pp. 30-37.

³⁵ Sobre las grandes obras y la noción de paradigma, ver **Kuhn, Thomas.** *La estructura de las revoluciones científicas.* F.C.E. México, cuarta reimpresión 2012.

sino que al construirlos pueden hacer salir a la luz antiguos asuntos de la misma o dejarlos caer en la oscuridad.

Hemos planteado que las grandes obras forman parte del corpus de la tradición filosófica y, en este sentido, son objeto de las diversas apropiaciones. También conviene señalar que las grandes obras han sido el resultado de apropiaciones de la tradición filosófica. Tenemos entonces un círculo en el que las grandes obras son lo que ha de apropiarse y el resultado de la apropiación. Adelantemos que la apropiación que genera una gran obra, la introducirá en el corpus de la tradición filosófica como objeto de posteriores apropiaciones.

Ahora bien, siendo tan vasta la tradición filosófica, las grandes obras que se "acumulan" desde el siglo V a. c. no son pocas; tan complejos sus asuntos, pareciera requerirse una eternidad para transitar todas los caminos de sus problemáticas; y tomando en cuenta que somos humanos quienes nos la apropiamos, la brevedad de la vida constituye ya un límite³⁶; considerando todo esto, hay que reconocer que una apropiación de la tradición no abarca la totalidad del corpus de la tradición filosófica.

Siempre hay enormes lagunas, encubrimientos, elisiones y olvidos³⁷ de algunas grandes obras, de sus supuestos y, con ellos, de sus programas de investigación y visiones de mundo, de las problemáticas y asuntos que abren. Dicho de otro modo, entre las posibilidades que gana una apropiación de la tradición filosófica hay otras posibilidades que se pierden, posibilidades no atendidas, no desarrolladas. Sólo un filósofo de la talla de Hegel³⁸ puede afirmar que se apropia la totalidad de la tradición filosófica y para colmo dar prueba de ello en su historia de la filosofía.

³⁶ Recordemos que cuando Protágoras justificaba el no ocuparse de la existencia de los dioses, entre sus razones se encontraba la brevedad de la vida.

³⁷ Filósofos como Nietzsche, Heidegger, Foucault y Derrida han desarrollado sus genealogías o pugnado por la necesidad de hacer un trabajo de deconstrucción, llamando la atención sobre lo que no se ha atendido expresamente en las predominantes apropiaciones de la tradición filosófica.

³⁸ La manera en que una ontología dialéctica, soportada en una fenomenología hace posible respetar la totalidad de las pretensiones de verdad a través y por encima de las contraposiciones, divergencias y discordias, exige repensar la vía hegeliana y no desechar el concepto de espíritu absoluto sino más bien indagar por sus actuales determinaciones en lo que nos aparece.

Aceptemos sin conceder, asumiendo que hay o puede haber casos excepcionales como el de Hegel, que una apropiación de la tradición filosófica se apropiá fragmentos del corpus, un conjunto quizá heterogéneo de grandes obras que le posibilitan construirse un asunto. ¿Cómo se determina qué grandes obras hay que apropiarse, qué fragmentos del corpus de la filosofía?, ¿elegimos lo que será objeto de nuestra apropiación?

A quien pretende hacer filosofía se le presenta la tradición filosófica a través de la manera en que la abre y desarrolla la comunidad de discurso filosófico. Así que, si cabe que quien pretende hacer filosofía elija qué apropiarse del corpus de la filosofía, tal elección se haría entre las posibilidades abiertas ya y desarrolladas por la comunidad de discurso filosófico.

Ahora bien, lo que hasta aquí hemos llamado "la comunidad de discurso filosófico", tiene una unidad más bien tendencial dada por la tradición filosófica que en general se reconoce como la fuente y soporte del quehacer teórico filosófico, así como por los espacios académicos que comparten quienes se dedican a la filosofía en cuanto son contemporáneos interlocutores. Las grandes obras que en particular se reconocen y que soportan los programas de investigación y visiones de mundo con que se comprometen los miembros de la comunidad de discurso filosófico, nos hacen caer en la cuenta de la gran diversidad reinante en lo que respecta a las posibilidades de apropiación de la tradición filosófica que desarrollan. Podemos distinguir escuelas, corrientes, perspectivas que establecen, desde compromisos teóricos muchas veces excluyentes, qué grandes obras son el objeto de la apropiación de la tradición filosófica y determinan cuáles son los asuntos de la filosofía.

Es cierto que hay algunas grandes obras en las que suelen interceptarse los diversos programas de investigación de la comunidad de discurso filosófico, son esos puntos indispensables en toda historia de la filosofía. Empero, aún cuando hablamos de esos indispensables hitos del corpus de la tradición filosófica, caben discrepancias referentes a la relevancia que cobran en cada caso. En el entramado que conforma la convivencia, no siempre pacífica, de estas posiciones, cae quien pretende hacer filosofía, ¿y decide entonces, quien pretende hacer

filosofía, qué de lo presentado y abierto por la comunidad de discurso filosófico habrá de apropiarse?

Evitando enredarnos en una discusión sobre la libertad o la voluntad de elegir qué apropiarse, consideremos con Barthes a quien pretende hacer filosofía, como peculiar lector, y a la tradición filosófica como un texto de goce, abierto a inagotables posibilidades de lectura.³⁹ Así que con Barthes, podemos reconocer que el enfrentamiento de este lector a su texto no tiene la estructura de la relación entre un sujeto y su objeto⁴⁰. Por lo que no es quien pretende hacer filosofía quien elige a una o varias de las grandes obras del corpus de la tradición filosófica. Con Barthes, hay que decir, más bien, que el texto es el que elige, es decir, que una gran obra seduce, interpela, a quien pretende hacer filosofía. Conjeturamos que la complicidad entre el texto y su lector, la alianza planteada por Barthes, estaría configurada por la comunidad de discurso y por la tradición.

En cuando al azar que interviene en el personal hallazgo de las grandes obras, baste señalar la contingencia que envuelve a cada paso nuestra vida cotidiana. Pero dejemos las contingencias y atendamos a la manera en que la comunidad de discurso filosófico y la tradición hacen posible una apropiación de la tradición filosófica a través de sus historias de la filosofía.

A través de sus historias de la filosofía, la comunidad de discurso filosófico y la tradición filosófica orientan, dirigen, las apropiaciones de la tradición filosófica. Este orientar, no determina fatalmente a la apropiación, más bien abre, en el sentido que le da Heidegger a la apertura, sus posibilidades de acontecer.

³⁹ "Texto de placer: el contenta, colma, da euforia; proviene de la cultura, no rompe con ella y está ligado a una práctica *comfortable* de la lectura. Texto de goce: el que pone en estado de pérdida, desacomoda "tal vez incluso hasta una forma de aburrimiento", hace vacilar los fundamentos históricos, culturales, psicológicos del lector, la congruencia de gustos, de sus valores y de sus recuerdos, pone en crisis su relación con el lenguaje." **Barthes, Roland.** *El placer del texto y Lección inaugural.* Siglo XXI editores. México, 1974.p. 25

⁴⁰ "Sobre la escena del texto no hay rampa: no hay detrás del texto alguien activo (el escritor), ni delante alguien pasivo (el lector); no hay un sujeto y un objeto. El texto caduca las actitudes gramaticales: es el ojo indiferenciado del que habla un autor excesivo (Angelus Silesius): 'El ojo por el que veo a Dios es el mismo ojo por el que Dios me ve.'" Id., p. 28.

Ahora bien, habíamos ya señalado que la comunidad de discurso filosófico se apropiá las grandes obras y que las grandes obras se caracterizan por la originalidad. Es preciso reiterar que la originalidad de las grandes obras y los efectos históricos de las posibilidades que abren, radican en sus supuestos. Son los supuestos de las grandes obras que se han apropiado diversos sectores de la comunidad de discurso filosófico los que, al par de reconfigurar el horizonte de problemáticas abiertas, repercuten en la historia de la filosofía proyectándole un sentido, o varias posibilidades de adquirir sentidos, así como expectativas sobre lo que cabe esperar de la reflexión filosófica. Estos sentidos y expectativas fungen como una suerte de criterios de selección por los que la historia de la filosofía privilegia a unas grandes obras y no a otras en el corpus de la tradición filosófica.

Comprendemos que la historia de la filosofía no es lineal y que su desenvolvimiento no obedece a una pauta única y necesaria. Sin embargo, en cuanto la historia de la filosofía no es un mero recuento cronológico de la emergencia de grandes obras, implica un sentido o posibilidades de adquirir sentidos diversos que, como decíamos, es posible gracias a los supuestos de las grandes obras. Así, las grandes obras aportan pautas para concebir una historia de la filosofía con la cual la comunidad de discurso filosófico orienta o dirige posibles apropiaciones de la tradición filosófica. Cabe señalar que la pauta que brinda una gran obra de la filosofía, es una pauta con la que la gran obra se incorpora a su vez al corpus de la tradición filosófica.

Las grandes obras incorporan en la tradición filosófica una forma peculiar de comprender la historia de la filosofía. Esta peculiar forma consiste en una indicación sobre lo que hay que apropiarse de la tradición filosófica, una valoración sobre la índole de sus efectos y expectativas respecto a lo que cabe esperar de la reflexión filosófica, así como de lo que ha de ser asunto de la reflexión filosófica.

Hasta aquí, hemos partido de la indicación de Derrida que presenta como asunto de la reflexión filosófica el lenguaje y, preguntándonos cómo es que la reflexión filosófica se hace de su asunto, hemos planteado la apropiación de la tradición

como condición de posibilidad de lo que llegue a ser asunto de la filosofía. Planteamos que las grandes obras filosóficas conforman el corpus al que llamamos tradición filosófica. Enfatizamos el papel de las grandes obras en la apropiación de la tradición filosófica, para señalar cómo los supuestos de las grandes obras posibilitan articular el sentido y expectativas que la comunidad de discurso filosófico proyecta sobre la historia de la filosofía dirigiendo las posibles apropiaciones de la tradición filosófica. Así indicamos de qué manera los supuestos que hacen posible una historia de la filosofía orientan la apropiación de la tradición filosófica.

Volviendo a nuestra pregunta, ¿cómo es que el lenguaje deviene asunto privilegiado de la filosofía?, si lo que ha de ser asunto de la filosofía se construye en la apropiación de la tradición filosófica, hemos de dirigir nuestra pregunta desde tomar como asunto la apropiación de la tradición filosófica. Continuemos tratando la apropiación de la tradición filosófica en cuanto asunto de la filosofía antes de regresar al tema del lenguaje, ya que cabe preguntar por la manera en que prestamos expresa atención a la apropiación de la tradición filosófica.

Como ya decíamos, actualmente se ha prestado expresa atención a la apropiación de la tradición. Esto no significa que sea sólo propio de nuestros días construir el asunto de la reflexión filosófica en la apropiación de la tradición filosófica. El caso de Hegel se presenta como una forma peculiar de prestar expresa atención a su apropiación de la tradición. A diferencia de Hegel, es raro que los grandes filósofos hagan expreso, más allá de algunas alusiones que funcionan como guiños, de qué fuentes bebieron sus supuestos fundamentales. Así, lo acostumbrado es que al preguntar por las fuentes de que beben los filósofos que realizan las grandes obras, tejamos sus alusiones indagando por qué supuestos dirigieron su apropiación de la tradición filosófica y desde ahí, preguntamos con qué sentido se les presenta la historia de la filosofía y qué expectativas proyectan respecto a lo que cabe esperar de la reflexión filosófica y cuál ha de ser el asunto de ésta. Formulamos tales preguntas porque la tradición filosófica nos interesa desde que, con Heidegger y Gadamer, la reconocemos como el legado que posibilita nuestra apropiación en tanto comprensión y nos

volvemos sobre esta apropiación al considerar que en ella se reconstruye o deconstruye la propia tradición filosófica.

Si a partir de esto podemos reconocer que ocuparnos de la tradición filosófica es ocuparnos de las posibilidades de la reflexión filosófica, podremos considerar que nuestra pregunta por el lenguaje como asunto de la reflexión filosófica ha de plantearse como un indagar por la tradición filosófica. Habrá que considerar llegar a preguntar ¿cómo la apropiación de la tradición filosófica llega a determinar el lenguaje como asunto?, ¿a partir de las lagunas, elisiones, encubrimientos y olvidos de esta apropiación de la tradición que hace de su asunto el lenguaje, cómo podríamos desarrollar otra apropiación de la tradición que se construya, deconstruya, también como su asunto el lenguaje abriendo otras posibilidades de pensarla?

Hay que ver al lenguaje como asunto de la filosofía contemporánea a través de la historia de la filosofía, misma que dirige una apropiación de la tradición en la que se construye como asunto de la reflexión filosófica el lenguaje.

Así es relevante ocuparnos de Platón, no sólo porque en el *Cratilo* se inaugura la pregunta por el lenguaje al indagar ¿qué relación hay entre la cosa y el nombre de la cosa? Sino también porque Platón, entendido no como el Platón histórico, sino como diría Foucault, como autor⁴¹ es el gran hito a apropiarse de la tradición filosófica.

⁴¹ Plantea Foucault que el un autor es una categoría de clasificación de un conjunto de textos, la articulación de la obra. Un nombre de autor “no es simplemente un elemento en un discurso (que pueda ser sujeto o complemento, que pueda ser reemplazado por un pronombre, etc.); ejerce un determinado papel con relación al discurso: garantiza una función clasificatoria. Un nombre semejante permite reagrupar un determinado número de textos, delimitarlos, excluir algunos, oponerlo a otros. Además efectúa una puesta en relación de los textos entre sí [...] Finalmente el nombre de autor funciona para caracterizar un determinado modo de ser del discurso: para un discurso, el hecho de tener un nombre dde autor, el hecho que se pueda decir <esto ha sido escrito por tal> o <tal es su autor>, indica que ese discurso no es una palabra cotidiana, indiferente, una palabra que se va, que flota y pasa, una palabra inmediatamente consumible, sino que se trata de una palabra que debe ser recibida de cierto modo y que en una cultura dada debe recibir un estatuto determinado”. **Foucault, Michael.** ¿Qué es un autor?. El cuenco de plata - Ediciones literales. Argentina, 2010. pp. 20.

Platón resulta ser el gran parteaguas para las historias de la filosofía tanto porque se ha dicho que el filosofar empieza con Platón, presentando entonces a los presocráticos como un incipiente inicio; como cuando se ha afirmado que con Platón empieza la decadencia del pensar que a partir de entonces llamaría filosofía, ahí este inicio marca el fin del pensar originario de los presocráticos en particular o, en general, de los trágicos griegos.

Aun cuando se plantea que no hay un desarrollo lineal ni una pauta única y necesaria de desenvolvimiento en la historia de la filosofía, como cabría suponer con las genealogías de Nietzsche y Foucault o, con las deconstrucciones de Heidegger y Derrida, se afirma que con Platón se determina el destino de la filosofía al inaugurar la tradición que nos abre y cierra posibilidades de comprensión. Por ejemplo, se pretende que el cristianismo como repudio a la vida, la voluntad de verdad, el olvido del ser y el predominio del habla sobre la escritura arrancarían con Platón y determinarían hasta nuestros días no sólo las posibilidades de tematizar al lenguaje sino, más aun, desde el propio lenguaje lo que cabe esperar aún y ya no más de la reflexión filosófica.⁴² Así, desde la preeminencia de la función del corpus platónico se llega incluso a enlazar de manera contundente el destino de la filosofía con el pensamiento de Platón.

“Bajo formas distintas, el pensamiento de Platón permanece como norma, a lo largo y ancho de toda la Historia de la Filosofía. La metafísica es platonismo. Nietzsche caracteriza su filosofía como platonismo al revés. Con la inversión de la metafísica, realizada ya por Karl Marx, se alcanza la posibilidad límite de la Filosofía. Esta ha entrado en su estadio final. En la medida en que se intente todavía un pensamiento filosófico, sólo se llegará a una variedad de renacimientos epigonales.”⁴³

Ya que señalamos a Platón como el gran parteaguas de las historias de la filosofía, es preciso aclarar que no afirmamos que la filosofía es ineludiblemente

⁴² “El aún y el ya no más” marcan la paradoja por la que algunas perspectivas de filosofía contemporánea plantean que lo que queda es la convalecencia de una forma de la reflexión filosófica que se plantea agotada pero ineludible. En este sentido la crítica a la metafísica se exacerba y multiplica incontroladamente descalificaciones, pero quienes la detentan suelen considerar que no hay superación de la metafísica.

⁴³ **Heidegger, Martin.** “El fin de la filosofía y la tarea del pensar” en *¿Qué es filosofía?*. Ediciones Narcea. Madrid, 1978. p. 111.

platonismo. No afirmamos que todo lo que ha habido por decir esté ya en Platón. Planteamos que una apropiación de Platón que dialogue con la manera en que se ha construido a Platón en momentos clave de la historia de la filosofía puede ganar nuevas posibilidades de comprensión para la reflexión filosófica.

Tenemos ejemplos en la historia de la filosofía de la apertura de posibilidades inéditas que se desarrollan desde un cambio en los supuestos desde los que se apropiá a Platón. Con Descartes, para señalar un caso, tenemos una rearticulación de argumentos platónicos patente en el caso de la duda metódica, y al par el señalamiento de que Platón es un escéptico que, concibiendo lo claro y lo distinto, renuncia a la posibilidad de conocerlo por no contar con el método que descubre Descartes. Aquí, un Platón escéptico es el gran antecedente que Descartes se da a sí mismo en la historia de la filosofía:

“siguiendo las huellas de su maestro Sócrates, confesó ingenuamente que no había podido encontrar todavía nada cierto y se limitó a escribir las cosas que le parecieron ser muy verosímiles, imaginando para ese efecto algunos principios por medio de los cuales intentaba dar razón de las demás cosas.”⁴⁴

Esta sería una historia en la que Descartes corregiría el rumbo salvando a la reflexión filosófica del escepticismo y continuando con el desarrollo de los que se le presentan como supuestos fundamentales de Platón. Es en este sentido que podría sospecharse que, de la manera en que nos apropiemos a Platón, pueden depender nuevas posibilidades de comprensión para reflexión filosófica. Consideramos también que estas nuevas posibilidades no podrán sino sustraerse a nuestros esfuerzos si no construimos la apertura que posibilite ver en Platón algo más que la hipótesis del mundo de las formas.

⁴⁴ **Descartes, René.** “Carta del autor a quien tradujo *Los principios de la filosofía*” en *Los principios de la filosofía*. Trad. Nicole Ooms. Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM. México 1987.

B. Alusiones de Nietzsche, Heidegger y Foucault a los sofistas

En la medida en que Derrida y Foucault hacen una crítica de los supuestos con que la tradición filosófica ha pensado al lenguaje y enlazan el destino de la tradición filosófica a las posibilidades que abre el propio lenguaje, podría pensarse que hacen patente al lenguaje como asunto privilegiado de la filosofía. Ahora bien, los supuestos con que replantean el problema del lenguaje se articulan desde diversas pretensiones teóricas y alcances explicativos.

Por un lado, una articulación de los supuestos sobre el lenguaje de Foucault y Derrida puede fungir como indicación para indagar por el lenguaje en los sofistas de Platón; ensayaremos esta articulación de supuestos sobre el lenguaje en el apartado c del capítulo II. Por otro lado, si esta tesis prepara, una deconstrucción de los sofistas de Platón es porque buscamos una fuente de supuestos para analizar las aportaciones de estos autores; vamos a los sofistas de Platón tras una posibilidad de tomar al lenguaje como asunto privilegiado de la reflexión filosófica en la tradición filosófica actual. Localizar estos supuestos sobre el lenguaje en los sofistas de Platón, puede ayudar no sólo a considerar las concepciones del lenguaje de Derrida y Foucault sino a preguntar por la pertinencia de las alternativas que otros filósofos plantean a problemas de la razón práctica desde supuestos sobre el lenguaje.

En la medida en que la filosofía contemporánea reconoce al lenguaje como su asunto privilegiado, configura lo que puede ser el quehacer del filósofo que asume al lenguaje como su asunto. Una deconstrucción de los sofistas puede articular supuestos sobre el lenguaje que abran posibilidades de comprensión del quehacer del filósofo en nuestros días.

Nos apropiamos a Platón, se lo apropiá la filosofía contemporánea, pero como decíamos, una apropiación tiene siempre sus lagunas, elisiones, encubrimientos y olvidos. Señalamos, en el caso de Platón que estas se refieren especialmente a sus sofistas. En términos generales, cabe afirmar que la filosofía no suele ocuparse de los sofistas de Platón. Empero, leer a Platón preguntando por sus sofistas bien puede abrir posibilidades para pensar el lenguaje en nuestros días.

Recordemos que en los diálogos una de las características fundamentales que distinguen a los sofistas, más allá de sus concretas diferencias en planteamientos o quehacer, es la de arrogarse un saber sobre el discurso del que hacen depender todo saber.

Desde la regular e inmediata lectura de Platón, los sofistas se presentan como personajes irrelevantes, adversarios expuestos a la descalificación y el escarnio, ¿por qué se descalifica a los sofistas? La inmediata y regular lectura de Platón le atribuye a este filósofo, como planteamiento fundamental, la hipótesis del mundo de las formas. Desde la hipótesis del mundo de las formas, la lectura regular e inmediata asume la descalificación de los planteamientos de los sofistas como charlatanería. Es esta lectura de Platón, en que se le apropiá en una forma esclerotizada, la que nos podría hacer creer, a partir de algunos filósofos caracterizados por la sospecha, que nada hay que buscar en Platón más allá de la ingenuidad que heredaría a la historia de la filosofía.

Llama la atención que filósofos como Nietzsche, Heidegger, Foucault y Derrida no parezcan sospechar de la ingenuidad que se atribuye a Platón. Ahora bien, de flagrante ingenuidad no podremos acusarlos a nuestra vez, así que habrá que preguntar en algún momento por la manera en que construyen en su apropiación de Platón y por la relación que hay entre sus “Platones” y sus concepciones de lenguaje, esto es, preguntar en qué sentido pudo resultarles conveniente trivializar a Platón y no señalar hasta dónde piensan con él el lenguaje. Esta pregunta puede ser asunto de otra investigación, ahora lo que nos interesa es considerar algunas indicaciones para nuestra deconstrucción de los sofistas de Platón.

En este apartado presentamos algunas alusiones de Nietzsche, Heidegger y Foucault a los sofistas, como indicaciones que nos permiten construir una pauta para volvemos sobre los sofistas. Antes de considerar dichas alusiones, tomemos en cuenta el peso de la inmediata y regular lectura de Platón así como la manera en que esta suele determinar incluso los estudios historiográficos en que se trata de reconocer que a los sofistas debe nuestra cultura importantes aportaciones teóricas.

Si reconocemos que, a partir de la inmediata y regular lectura de Platón, no se reconoce propiamente que los sofistas fuesen filósofos y por lo tanto se pasan por alto las que pudiesen sus aportaciones teóricas, entonces se hace necesario empezar por deconstruir este prejuicio y en su lugar hacernos de algunos otros que nos permitan atender a la pretensión de verdad que pudieran tener los sofistas.

Sin duda, estudios como los de Guthrie pueden ayudarnos a reconocer las aportaciones teóricas de los sofistas y considerar sus consecuentes históricos. Sin embargo, en estos estudios el énfasis para considerar a los sofistas se coloca en mostrarlos como representantes de un relativismo epistemológico y ético desde el que no suelen ocuparse de los supuestos ontológicos que determinan la atención del sofista sobre el lenguaje y en tal caso el relativismo como su consecuencia.⁴⁵

Desde aquí, desde la necesidad de ir más allá de los estudios historiográficos, es indispensable para nuestro fin partir con Hegel de que los sofistas son filósofos, la segunda generación de filósofos eleatas de acuerdo a Hegel, que asumen la dialéctica como principio ontológico y soportan en ella su saber del discurso: la elocuencia.⁴⁶

Con Hegel, la exclusión del sofista se explica no como debida a una infundada pretensión de verdad, sino como resultado de los riesgos que representaban sus supuestos para la filosofía práctica. Desde la dialéctica de los sofistas no se deriva una pauta moral necesaria y universal así como tampoco se sostiene la distinción entre el discurso verdadero y el discurso falso. Tanto la pauta moral necesaria y universal como la distinción entre el discurso verdadero y el discurso falso son consecuentes de la hipótesis del mundo de las formas. Ahora bien, entre dos elencos de supuestos ontológicos y sus consecuencias morales ¿dónde hay que situar a Platón? La discusión que se desarrolla en el *Parménides* muestra que

⁴⁵ **Guthrie, William Keith Chambers.** *Historia De la Filosofía Griega*. Gredos. Madrid, 1994. Primera edición en inglés 1969.

⁴⁶ **Hegel, G. W. F.** *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Trad. Wenceslao Roces. Ed. Fondo de Cultura Económica. Tomo II. México, D.F., 2005.

no cabe reducirlo sin más a la hipótesis del mundo de las formas.⁴⁷ Más aún, los supuestos desde los que se critica la hipótesis del mundo de las formas en el *Parménides* resultan sugerentemente afines a los de los sofistas.⁴⁸ El negocio de la interpretación con que se llega a denominar actualmente al quehacer del filósofo no parece estar muy distante de la gimnasia del *Parménides* y el quehacer del sofista.

Cabe destacar que un rasgo común a las alusiones que presentaremos de Nietzsche, Heidegger y Foucault es el de asumir una relación de confrontación, de franco antagonismo, entre Platón y los sofistas. A través de los matices de este antagonismo encontramos indicaciones que apuntan a algo por pensar en la práctica y el saber de los sofistas.

Si bien, es cierto que estas alusiones de Nietzsche, Heidegger y Foucault no se refieren específicamente a los sofistas de Platón —ya que no es Platón la única fuente que nos permite hablar aún hoy de los sofistas, a pesar de que resulte ser la determinante para concebir al sofista desde la descalificación—, hay que considerar que los indicios que aportan sobre los sofistas posibilitan cuestionar el antagonismo entre Platón y los sofistas en la medida en que pueda ponerse en crisis la hipótesis del mundo de las formas como planteamiento de un Platón monolítico.

En un enfrentamiento de Nietzsche al Platón monolítico a quien se atribuye la hipótesis del mundo de las formas, encontramos su alusión a los sofistas. Es sabido que Nietzsche transforma radicalmente la interpretación regular de los

⁴⁷ Sócrates, interrogado por Parménides no logra evadir las paradojas resultantes de: no contar con un criterio para determinar a qué cosas corresponde participar de una forma en sí ni lograr explicar de qué manera se da la participación de las cosas en las formas sin que las formas se multipliquen al infinito. De acuerdo a Parménides, la mayor dificultad consiste en que si las formas son algo en sí serían incognoscibles pues son en relación a ellas mismas y no al hombre.

⁴⁸ Parménides señala en este diálogo que las formas en cuanto sean en sí, son incognoscibles, pues sólo lo que es en relación al hombre puede ser conocido por el hombre. De tal suerte que, no podemos saber si, más allá de lo que es para el hombre, las formas son algo en sí. En cuanto es el hombre el que habla de las formas como algo en sí, estas son en sí para el hombre. Esto nos conduce al planteamiento del hombre como medida de las cosas que son en cuanto son y de las que no son en cuanto que no son, de Protágoras. Además, hay que considerar el señalamiento que hace Parménides a Sócrates respecto a que habría que ser un gran sofista para persuadir a alguien de que las formas son algo en sí.

griegos, señalando a Sócrates y Platón como los griegos decadentes mientras encomia a los pensadores trágicos. Pues bien, el contexto de este enfrentamiento a Platón, es el de Nietzsche sosteniendo su desconfianza ante el idealismo como la farsa suprema, diciendo que encuentra a Platón “alejado de todos los instintos fundamentales de los helenos” y que no podría haber aprendido a escribir con él, pues encuentra su estilo demasiado fluido “para producir un efecto imperativo, un efecto clásico”. Nietzsche aprende a escribir con los romanos, aquellos en quienes reconoce la cultura de los sofistas. Cuando en el *Crepúsculo de los ídolos* señala su predilección por Tucídides, pondera la cultura de los sofistas como terapéutica contra el coloreado barniz del ideal platónico:

“Mi distracción, mi predilección, mi curación de todo platonismo ha sido siempre Tucídides. Tucídides y tal vez el *Príncipe* de Maquiavelo son muy afines a mí por el propósito incondicional de no dejarse engañar en nada y de ver la razón en la *realidad*, y no en la ‘razón’, y menos aún en la ‘moral’. Nadie mejor que Tucídides para curarnos radicalmente de ese barniz coloreado del ideal con que se pinta a los griegos, y que constituye el premio que recibe el joven con ‘una formación clásica’ por el adiestramiento que le proporciona la enseñanza media para la vida. Hay que examinar detalladamente cada línea suya y descifrar los pensamientos ocultos. En él alcanza su máxima expresión la *cultura de los sofistas*, es decir, *de los realistas*: ese inapreciable movimiento paralelo a la farsa de la moral y del ideal representado por las escuelas socráticas, que por entonces irrumpía por todas partes.”⁴⁹

Nietzsche se mantiene en la regular comprensión de los sofistas al oponerlos a los filósofos. Sin embargo, hay que considerar que rompe con la comprensión regular de los sofistas en cuanto este no ser filósofos de los sofistas los presenta como pensadores trágicos, como aquellos que representan los instintos fundamentales de los helenos. La manera en que Nietzsche se concibe a sí mismo como un peculiar filósofo, un demoledor de ideales y un provocador al que no engaña la dialéctica platónica, parece abrir una posibilidad de que lo consideremos un sofista en el sentido que da él mismo a serlo.

⁴⁹ Nietzsche, Friedrich. “El ocaso de los ídolos” en *Obras selectas*. Trad. Francisco Javier Carretero. Edimat. España. § “Lo que debo a los griegos”. pp. 630.

Detengámonos a recordar la manera en que el discurso de Calicles se resiste a la dialéctica socrática y prefigura, en una provocadora exposición, la moral del señor y del esclavo nietzscheanas. Desde aquí, vemos que no es casual que Nietzsche reconozca la cultura de los sofistas como cultura de los realistas, dando un giro copernicano sobre las regulares críticas que se hacen a los sofistas por los supuestos y consecuencias morales de sus planteamientos. Pareciera que tras Nietzsche no se puede continuar criticando a los sofistas atribuyéndoles un relativismo ontológico, epistémico o moral. Sin duda Calicles tiene "el propósito incondicional de no dejarse engañar en nada y de ver la razón en la realidad, y no en la 'razón', y menos aún en la 'moral'".

También desde aquí nos sorprende que Platón anticipara las críticas a la dialéctica, las mismas críticas de que lo hace objeto Nietzsche. Calicles señala ya que el proceder de Sócrates es impertinente, grosero, pueril, vergonzoso, que tiene poco que ver con la manera en que se comporta un hombre libre y que Sócrates merece por ello ser azotado. En el *Gorgias*, en lugar de la hipótesis del mundo de las formas que se supone en la regular lectura como fundamento del planteamiento socrático de la moderación, encontramos un mito escatológico⁵⁰ que funge como respuesta a Calicles. Si Calicles hubiese conocido el cristianismo, habría podido decir, con Nietzsche, que Sócrates les hará interpretarse mal a sí mismos, llevándolos a poner el pie en el puente que conduce hacia la cruz.

¿Pero qué Platón es este que teje un diálogo en el que el discurso fuerte no es el socrático?, acaso este Platón sea también, como sus sofistas, un Platón valiente ante la realidad, a pesar de que Nietzsche lo asimile a su Sócrates y se mantenga en la regular lectura que le atribuye la hipótesis del mundo de las formas:

⁵⁰ El mito plantea la imparcialidad como ideal de justicia. Planteando primero un tipo de juicio en que sentencias injustas hacen que los malvados disfruten en las Islas Afortunadas, mientras los buenos sufren en el Tártaro; debido a un proceso realizado por hombres que juzgan a otros hombres, sujetos a la preparación de alegatos, pruebas y testigos que se somete a las apariencias de virtud a que pueden inducir la belleza de los cuerpos, ropajes, linajes y discursos. En un segundo momento los dioses intervienen para instauran la justicia como imparcialidad: se establece que son dioses los jueces ahora, que juzgan a personas muertas sin previo aviso, cuyas almas aparecen desnudas sin más signo que la belleza o fealdad de sus acciones. El desinterés como racionalidad y garante de justicia inaugura la narrativa en que el temor al castigo transmundano tendrá que imponer el asentimiento a los interlocutores.

"La filosofía griega considerada como la decadencia del instinto griego; Tucídides considerado como el gran compendio, la última manifestación de la objetividad fuerte, rigurosa y dura, que había en el instinto de los antiguos helenos. Lo que, en último término, enfrenta a individuos como Tucídides e individuos como Platón es la *valentía* ante la realidad. Platón es un cobarde frente a ella y, en consecuencia, se refugia en el ideal. Tucídides es dueño de sí mismo y, por consiguiente, domina también las cosas."⁵¹

A través de la alusión de Nietzsche, una de las indicaciones de nuestra deconstrucción consiste en considerar a los sofistas pensadores trágicos, ver en ellos la valentía y el poder ante la realidad, y preguntar al par hasta qué punto esta cultura de los realistas alcanza, a pesar de lo señalado por Nietzsche, al propio Platón.

Con Nietzsche nos volvemos también sobre el sofista como quien es dueño de sí mismo y domina las cosas. Esta indicación es preciso considerarla con Heidegger y con Foucault desde las determinaciones con que la enlazan a la verdad.⁵²

Para tratar la alusión de Heidegger consideremos que en su ontología fundamental se trata el fenómeno original de la verdad como fundamento del concepto tradicional de la verdad. Sobre la base del ser en el mundo, Heidegger desarrolla una exégesis del "ser verdadero" como "ser descubridor". En el ser descubridor se funda el estado de abierto del ser ahí. Heidegger nos remite a Heráclito y a Parménides para ver traslucirse en el logos el estado de descubierto y señala que:

"El ser verdadero del *λόγος* como *αποφανσίς* es el *αληθεύειν* en el modo del *αποφαίνεσθαι*: permite ver un ente —sacándolo del 'estado de oculto'— en su 'estado de no oculto' ('estado de descubierto')."⁵³

⁵¹ Ibid.

⁵² Tanto en el caso de la alusión de Heidegger como en la de Foucault es conveniente considerar como paradigmática la concepción de verdad como verosimilitud de Protágoras, expuesta en el *Teeteto*.

⁵³ **Heidegger, Martin.** *El ser y el tiempo*. Trad. José Gaos. Planeta Agostini. Barcelona, 1993. § 44. p. 240.

El estado de descubierto se presenta como un modo de ser del ser ahí y el ser ahí está por ello en cada caso ya en la verdad y en la falsedad. A partir de esto Heidegger hace una afirmación que nos recuerda a Protágoras, a saber,

*"Toda verdad es —con arreglo a su esencial forma de ser, la del 'ser ahí'— relativa al ser del 'ser ahí'."*⁵⁴

Ahora bien, ya que hemos mencionado que Heidegger concibe el fenómeno original de la verdad como desocultamiento, veamos el contexto de su alusión a los sofistas.

En *La época de la imagen del mundo*, Heidegger señala que la reflexión sobre la esencia de lo existente y una decisión sobre la esencia de la verdad se operan en la metafísica. En este contexto, Heidegger desarrolla una exégesis de la frase de Protágoras sobre el hombre como medida indicando que, a pesar de la aparente similitud entre el planteamiento de Protágoras y el de Descartes, cada uno responde a distintas posturas metafísicas fundamentales. Heidegger plantea que:

*"La postura metafísica fundamental de Protágoras es sólo una restricción —o sea conservación— de la postura fundamental de Heráclito y Parménides. La sofística sólo es posible a base de la σοφία, es decir, de la interpretación griega del ser como presencia y de la verdad como desocultamiento, desocultamiento que a su vez sigue siendo una determinación esencial del ser, por lo cual lo presente se determina, a base del desocultamiento y la presencia a base de lo desocultado."*⁵⁵

Y más adelante señala Heidegger que:

*"Todo subjetivismo es imposible en la sofística griega porque en ella el hombre no puede ser nunca sujeto; no puede llegar a serlo porque en ella el ser es presencia y la verdad desocultamiento."*⁵⁶

Como podemos apreciar, entre Heidegger y su interpretación de Protágoras reina una cierta continuidad en cuanto no pasan por alto el fenómeno original de la

⁵⁴ Id., p. 248.

⁵⁵ **Heidegger, Martin.** "La época de la imagen del mundo" en *Sendas perdidas*. Trad. José Rovira Armengol. Ed. Losada S.A. Buenos Aires, 1960. Addenda, nota 8. p. 93.

⁵⁶ Ibid.

verdad. Ahora bien, mientras que en la interpretación de Heidegger, Protágoras se mantiene en la comprensión del ser como presencia; Heidegger se encuentra cuestionando el ser como presencia desde su pregunta por el sentido del ser.

Cabe señalar que nuestra deconstrucción de los sofistas de Platón no asume que los sofistas, en particular Protágoras, comprendan el ser como presencia y la verdad como desocultamiento. A partir de Heráclito y Hegel en una interpretación del *Sofista* cabe cuestionar que los sofistas se mantengan en una comprensión del ser como presencia y, a partir de una interpretación de las tesis de Protágoras en el *Teeteto*, en qué sentido la concepción de verdad como verosimilitud podría suponer el fenómeno original de la verdad de la ontología fundamental heideggeriana.

Por el momento, baste con afirmar que en la medida en que Heidegger interpreta el *logos* como un habla originaria, desconfiamos del planteamiento apofántico que se derivaría respecto al lenguaje. Esta desconfianza nos impide interpretar a los sofistas con Heidegger ya que lo que buscamos con nuestra deconstrucción de los sofistas de Platón es precisamente ganar otra posibilidad de comprensión para pensar el lenguaje. Sin embargo, la reserva respecto a estos supuestos hediggerianos no es óbice para que de la alusión de Heidegger a Protágoras extraigamos alguna indicación para nuestra deconstrucción de los sofistas de Platón.

Es notorio que, ante la comprensión de la verdad como certeza, tanto Heidegger como Protágoras se encontrarían a merced de una crítica que los señalaría como relativistas. Heidegger abandona la interpretación regular de los sofistas al disolver la posibilidad de esta crítica.

También es relevante considerar que, mientras Heidegger deslinda a Protágoras de Descartes, señala tanto que Platón afirma que Protágoras hace algo más que charlar, como que la postura metafísica de Descartes se desarrolla a partir de Platón:

"El hombre griego es al percibir lo existente; de ahí que en el helenismo, el mundo no pudiera llegar a ser imagen. Sin duda habla contra esto el hecho de que Platón califique de *ειδος* (aspecto) la condición de existente de lo existente, anticipándose en mucho al supuesto, que durante mucho tiempo imperó indirectamente de modo oculto, de que el mundo debe llegar a ser imagen."⁵⁷

y más adelante,

"La postura metafísica fundamental de Descartes se apoya históricamente en la metafísica platónico-aristotélica y, a pesar de comenzar de nuevo, se mueve en la misma cuestión: ¿qué es lo existente?"⁵⁸

La pregunta por qué sea lo existente no se presenta como parte de las cuestiones del sofista, ni desde este planteamiento heideggeriano que nos remite a la restricción de la postura metafísica helénica, ni desde la crítica principal que se hace a los sofistas desde la hipótesis del mundo de las formas, a saber, la de desentenderse de determinar qué sea lo existente.

Ahora bien, ¿quién es este Platón que opone a la postura metafísica de los sofistas otra postura que se anticipa a la cartesiana? El Platón del que habla Heidegger es el Platón que "califica de *ειδος* (aspecto) la condición de existente de lo existente". Este Platón es aquél al que inmediata y regularmente se atribuye la hipótesis del mundo de las formas. Sin duda es el Platón del mundo de las formas el que anticipa la comprensión de la verdad como certeza y posibilita las críticas que señalan como relativista al sofista.

Si, como señala Heidegger, Platón reconoce la pertinencia del planteamiento de Protágoras respecto a la verdad y, además desarrolla una crítica insuperable a la hipótesis del mundo de las formas en su *Parménides*, entonces cabe preguntar si pueda ser este Platón el que opera una mutación decisiva en la interpretación de lo existente y el mundo con su lucha contra la sofística. La alusión de Heidegger a Protágoras, abre la interrogante respecto a la manera en que Platón y sus sofistas puedan compartir los mismos supuestos ontológicos, supuesto que, como

⁵⁷ Id., p. 81.

⁵⁸ Id., p. 87.

aclaramos ya, no damos por sentado que sean los que comprenden al ser como presencia y al lenguaje como *apofansis*.

A partir de la alusión de Heidegger a Protágoras, consideramos que el planteamiento de Protágoras del hombre como medida de todas las cosas no ha de interpretarse como subjetivista o relativista. Dice Heidegger al respecto que:

"Por consiguiente el hombre es aquí el del momento (yo y tú y él y ellos). ¿Y ese $\varepsilon\gamma\omega$ no ha de coincidir con el *ego cogito* de Descartes? Nunca, pues todo lo esencial, lo que determina con la misma necesidad las dos posturas metafísicas fundamentales en Protágoras y Descartes, es distinto. Lo esencial de una postura fundamental metafísica abarca:

1. El modo y manera como el hombre es hombre, es decir, él mismo; el modo de ser de la autidad, que en modo alguno coincide con la yoidad, sino que se determina como tal por referencia al ser;
2. la interpretación esencial del ser de lo existente;
3. el proyecto esencial de la verdad;
4. el sentido en virtud del cual el hombre es medida aquí y allí."⁵⁹

Como Heidegger sostendemos la diferencia entre los supuestos de Protágoras y los cartesianos. Lo que nuestro planteamiento tendrá en común con el de Heidegger es que el hombre medida de Protágoras no es un yo. En este sentido, tendremos que discutir con Hegel, ya que para Hegel los sofistas interpretan lo que es como "lo mío".

Otra indicación que tomamos de Heidegger consiste en la posibilidad de desarrollar una interpretación de los supuestos ontológicos de Heráclito y Parménides que pudieron apropiarse Platón y sus sofistas para esbozar una ontología. Por supuesto, esta indicación puede parecer trivial en la medida en que suele reconocerse a los sofistas como herederos y continuadores de las tesis de Heráclito, sin embargo, en lo que toca a reconocer la herencia de Parménides en los sofistas, tanto Hegel como Heidegger nos brindan una indicación relevante para construir una conjetal ontología del sofista. Esta ontología partiría de la persuasión como experiencia fundamental del saber del discurso del sofista y ya no sólo como fin de su quehacer.

⁵⁹ Id. 91.

Como habíamos señalado, la indicación nietzscheana sobre el poder del sofista, de su ser dueño de sí mismo y dominar las cosas, habríamos de retomarla a partir de las alusiones de Heidegger y Foucault para plantear otra de nuestras fundamentales indicaciones para una deconstrucción de los sofistas de Platón. Consideraremos el poder del sofista con Heidegger para señalar que, desde el fenómeno original de la verdad desde el que Heidegger deslinda a Descartes de los sofistas, por vía negativa se determinaría que este poder del sofista no es una forma de control sobre las cosas.

Con Heidegger, el sentido apofántico de la verdad de los sofistas determinaría, más bien, que se invierta la manera convencional de interpretar al sofista como quien manipula a los otros y al mundo. Quizá, con Heidegger se podría entender este poder del sofista como un empuñar su peculiar poder ser desde la expresa atención al lenguaje, quizá, como cuidado del aparecer de lo que aparece a través del lenguaje. Esto exigiría considerar cómo el devenir heracliteano, como principio ontológico, pudo permitir a los sofistas determinar su saber y su quehacer desde el reconocimiento de la contingencia y el acontecer en el lenguaje. Así, la indicación nietzscheana de los sofistas como filósofos trágicos tendría sentido en la medida en que el sofista no tendría un poder como control de la realidad sino el poder de crear y dar sentido, a través del discurso, en una realidad que fluye y es incontrolable como el curso del río heracliteano.

Ahora bien, hay otra alusión importante de Heidegger a los sofistas en *¿Qué es eso de la filosofía?*

“Con todo, los mismos griegos tuvieron que salvar y proteger el carácter de asombroso de lo más asombroso contra la agresión de la comprensión sofística, que tenía en seguida una explicación comprensible para todo y para todos, y la lanzaba al mercado. La salvación de lo más asombroso —ente en el Ser—, tuvo lugar porque algunos se pusieron de camino en su dirección; es decir, de lo *σοφον*.⁶⁰”

⁶⁰ **Heidegger, Martin.** “¿Qué es eso de la filosofía?” en *¿Qué es filosofía?*. Ediciones Narcea. Madrid, 1978. P. 55.

Parece que los sofistas habrían arriesgado lo más asombroso, en su corresponder, a la ambigüedad, a la avidez de novedades y a las habladurías, en fin, al uno. ¿Los sofistas desatarían el peligro que para el hombre se cierne desde el habla, desde la morada del ser, a saber, el de que el ser no le dirija más palabra al hombre? No, merced a la distinción que Heidegger establece entre el subjetivismo inaugurado por Descartes y la posición de los sofistas sobre la medida, no sería sino aquél el señalado. Sería la moderna metafísica de la subjetividad la que encubre el habla como habla:

“El habla nos niega todavía su esencia: que ella es la casa del ser de la verdad del ser. El habla, más bien se entrega a nuestro mero querer y negociar como un instrumento de dominio sobre el ente. Éste aparece como lo efectivo (=actual) en la trabazón de causa y efecto. Nos enfrentamos al ente, como lo efectivo (=actual), calculando y manipulando, pero también científicamente y filosofando con aclaraciones y fundamentaciones. A éstas pertenece también el asegurar que algo es inexplicable. Con tales decires creemos estar ante el misterio. ¡Como si se hubiese acordado que la verdad del ser pudiera ser erigida sobre causas y fundamentos aclaratorios o —lo que es lo mismo— sobre la imposibilidad de comprenderlos!”⁶¹

Entonces, ¿cómo explicar que aparezca a Heidegger como una agresión la comprensión de sofística? Conjeturamos. Si en el estado de indecisión a que arroja la patencia del ser, lo que hay es un espacio abierto para determinar el aparecer y el sofista resuelve determinarlo de acuerdo a lo conveniente, entonces, si bien no tenemos un subjetivismo, sí irrumpen una concepción del discurso que ya no puede ser la del habla como habla. La concepción del discurso del sofista se volcaría en prácticas discursivas que ya no pretenden sólo mostrar lo que buenamente aparece. Tanto el interés del sofista como el de su interlocutor estarían en juego, para determinar lo que aparece, el sentido del aparecer, el espacio del aparecer, las consecuencias fácticas del aparecer, e incluso lo que posibilita el aparecer, a saber, la mutua pertenencia entre ser y ser ahí. Así, la morada del ser, no sería ya el habla como habla que muestra al ser en cuanto tal en su ocultamiento, sino la urdimbre discursiva en que una comunidad lo construye en y para sí.

⁶¹ Heidegger, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Sur. Buenos Aires, 1963. p. 71.

Destaquemos que, hasta el momento, hemos visto con Nietzsche cómo la posición teórica del sofista se señala como una posición fundamental filosófica, con Heidegger cómo esta posición teórica del sofista responde a supuestos ontológicos, con Nietzsche y Heidegger cómo se disuelven las críticas al sofista como relativista y cómo la indicación sobre el poder del sofista se desplaza también de su regular comprensión. Ahora mencionaremos la alusión de Foucault a los sofistas para enlazar la pregunta por el saber y el quehacer del sofista tras una posibilidad de pensar el lenguaje en nuestros días. Únicamente mencionamos aquí la alusión de Foucault al sofista, ya que se tratará con mayor amplitud en el capítulo II dado que de entre las alusiones de Nietzsche, Heidegger y Foucault, la de este último es nuestro punto de partida para la deconstrucción que proyectamos de los sofistas de Platón.

Como habíamos señalado, el desarrollo de la indicación nietzscheana sobre el poder del sofista se articula desde la cuestión de la verdad y respecto al sofista y la verdad versan las alusiones de Heidegger y Foucault. Mientras Heidegger parte, en su alusión al sofista, de la exégesis del fenómeno original de la verdad, Foucault partirá de un análisis del discurso en el que distingue dos historias de la verdad. A saber, la historia interna de la verdad la cual parece obedecer sólo a los planes de objetos por conocer, las funciones y posiciones del sujeto conocedor, las inversiones materiales, técnicas e instrumentales del conocimiento, y la historia externa de la verdad como historia de la voluntad de verdad que, como sistema de control de la producción y distribución del discurso, se constituye de modo histórico, arbitrario y contingente.⁶² Desde el planteamiento de Foucault lo que está en juego en las dos historias de la verdad es el lenguaje, o mejor dicho, la realidad del discurso que se elude desde supuestos sobre el lenguaje que colocan al discurso en el orden del significante.

De acuerdo a Foucault la voluntad de verdad que dirige ambas historias de la verdad, se constituiría a partir de la exclusión del sofista:

⁶² Foucault., Michael. *El Orden del Discurso*. Trad. Alberto González Troyano. Tusquets. Barcelona, 1973. p. 21.

“Entre Hesíodo y Platón se establece una cierta separación, disociando el discurso verdadero y el discurso falso: separación nueva, ya que en lo sucesivo el discurso verdadero no será más el discurso preciso y deseable, ya que no será más el discurso ligado al ejercicio del poder. El sofista ha sido expulsado.”⁶³

Foucault trata la elisión de la realidad del discurso que se ha llevado a cabo a través de las concepciones filosóficas del lenguaje y, ahí donde señala que esto arranca con distinción de Platón entre el discurso verdadero y el discurso falso, dice que tal elisión está marcada por la exclusión del juego y el comercio de los sofistas. De acuerdo a Foucault tenemos que, ocuparnos del lenguaje exige poner ciertos límites a los supuestos sobre el lenguaje que ha desarrollado la tradición filosófica desde Platón con la distinción entre el discurso verdadero y el discurso falso. Parece a su vez sugerir Foucault que a partir de los sofistas podríamos encontrar otros supuestos para pensar el lenguaje, ¿es que el saber el discurso que pretendían ostentar los sofistas en efecto puede aportar algo para pensar el lenguaje?

Foucault también, como Nietzsche y Heidegger, se mantiene en la regular lectura de los sofistas al contraponerlos a un Platón que introduce la distinción entre un discurso verdadero y un discurso falso. Por supuesto, una vez más hemos de señalar que este Platón es al que habrá que poner en tela de juicio en nuestra deconstrucción. En el caso de Foucault consideremos que si es precisamente Platón quien construye de manera inaugural la voluntad de verdad, tendría que haberse cuidado suficientemente de que a través de sus escritos continuara la diseminación del saber y el quehacer al que se enfrentaba, el de los sofistas.

La tajante distinción entre el discurso verdadero y el discurso falso, así como la contundente distinción entre el sofista y el filósofo, no resultan definitivas en los diálogos ¿no es esta otra razón para desconfiar de la comprensión regular en que se trivializa a Platón y sus sofistas?, ¿por qué no considerar en Platón una posibilidad de indecisión entre la verdad retórica de los sofistas y la verdad en sí de la hipótesis del mundo de las formas? o, mejor aún, trabajar con la posibilidad

⁶³ Id., 20.

de que el planteamiento de la hipótesis del mundo de las formas suponga a manera de fundamentación una concepción retórica de la verdad. Foucault, manteniéndose en la regular lectura de Platón y los sofistas, contrapone a los sofistas y la tradición filosófica, pero bien podría nuestra deconstrucción de los sofistas de Platón señalar a los sofistas como filósofos y a Platón como sofista.

Nos apropiamos la alusión de Foucault a los sofistas en cuanto encontramos en ella la indicación de reconocer que el sofista tenía en efecto un saber del discurso y que ese saber del discurso era soportado por supuestos ontológicos que en la actualidad pueden abrir la posibilidad de repensar el problema del lenguaje. Nuestra deconstrucción de los sofistas de Platón partirá, pues, de este indicio de Foucault pero habrá de volverse desde lo que Foucault plantea como la elisión del discurso, para cuestionar que el discurso sea una suerte de violencia que se impone a las cosas. En el capítulo II trataremos con mayor amplitud la alusión de Foucault al sofista y nos ocuparemos del planteamiento del problema del lenguaje como elisión de la realidad del discurso.

Cabe destacar que la caracterización de las dimensiones del discurso que, de acuerdo a Foucault, se encubren u olvidan desde a la voluntad de verdad, se nos presenta como pertinente para atender importantes rasgos del saber del discurso del sofista y explicar tanto la índole de su quehacer como su histórica exclusión. Pero, como decíamos, habrá que revisar los supuestos sobre el lenguaje desde los que Foucault se refiere a la realidad del discurso, para preguntar por el discurso del saber y el quehacer del sofista.

Si bien, la pauta de nuestra deconstrucción arranca de la alusión de Foucault a los sofistas, esta estará en diálogo y confrontación a nivel de supuestos ontológicos y posibilidades heurísticas con las alusiones de Nietzsche y Heidegger. De entrada, parece que la indicación nietzscheana de considerar el poder de los sofistas en cuanto sean filósofos trágicos habrá de desarrollarse entre las alusiones de Heidegger y Foucault como entre dos polos de supuestos sobre el lenguaje y la verdad.

Así como nuestra reserva con Heidegger estriba en su concepción apofántica del lenguaje, con Foucault nos preocupa no lograr interpretar su concepción de discurso como violencia impuesta a las cosas, sin que esta implique interpretar el poder del sofista como control sobre los entes. Así, buscaremos en los sofistas de Platón, con la disposición de la tensión entre los supuestos de ambos filósofos otra posibilidad de comprensión sobre el problema del lenguaje y el quehacer del filósofo.

CAPÍTULO II. EL PROBLEMA DEL LENGUAJE, DESDE LA REALIDAD DEL DISCURSO Y LA ARCHIESCRITURA. UNA INDICACIÓN PARA NUESTRA DECONSTRUCCIÓN DE LOS SOFISTAS DE PLATÓN

A. El sofista en *El Orden del Discurso*

Con Michael Foucault cabe considerar que al hacer a un lado al sofista, la tradición filosófica ha perdido algo más que una interesante figura, o nimio eslabón en la cadena del saber; ha perdido, más bien, una posibilidad de comprensión del problema del lenguaje al eludir la realidad del discurso.

“Desde que fueron excluidos los juegos y el comercio de los sofistas, desde que se ha amordazado, con más o menos seguridad, sus paradojas, parece que el pensamiento occidental haya velado para que en el discurso haya el menor espacio posible entre el pensamiento y el habla, parece que haya velado para que discurrir aparezca únicamente como una cierta aportación entre pensar y hablar; de eso resultaría un pensamiento revestido de sus signos y hecho visible por las palabras, o inversamente, de eso resultarían las mismas estructuras de la lengua utilizadas y produciendo un efecto de sentido.”⁶⁴

Con la exclusión del sofista arrancaría una tradición en la que el discurso se ha marginado, en la que las dimensiones de su realidad se hallan encubiertas. Tal encubrimiento correría a cargo de la tradición filosófica desde el Sócrates de Platón y aparecería, hasta nuestros días, en los predominantes supuestos sobre el lenguaje.

Ahora bien, cuando Foucault plantea que la tradición filosófica, desde Sócrates y Platón, se ha desentendido de ciertas dimensiones del discurso marginándolo, está llamando nuestra atención con la hipótesis de que toda sociedad tiene una inquietud respecto a que hablamos y los discursos proliferen. Foucault desarrolla esta hipótesis en *El Orden del Discurso*, planteando que por ésta inquietud se

⁶⁴ **Foucault, Michael.** *El Orden del Discurso*. Trad. Alberto González Troyano. Tusquets editores. Barcelona, 1973. p. 18.

constituirían los diversos sistemas que en cada sociedad tratan de controlar la producción del discurso.

En la sociedad occidental, la exclusión del sofista marcaría el momento en el que se echarían a andar una serie de sistemas de control del discurso que habrían de dar tanto a nuestras prácticas discursivas como a los abordajes teóricos del discurso sus actuales condiciones de existencia.⁶⁵ Entre Hesíodo y Platón, nos dice Foucault, se encontraría el momento en que comienza a encubrirse la realidad del discurso con la exclusión del sofista.

"Pues todavía en los poetas griegos del siglo VI, el discurso verdadero —en el más intenso y valorado sentido de la palabra—, el discurso verdadero por el cual se tenía respeto y terror, aquel al que era necesario someterse porque reinaba, era el discurso pronunciado por quien tenía el derecho y según el ritual requerido; era el discurso que decidía la justicia y atribuía a cada uno su parte; era el discurso que, profetizando el porvenir, no sólo anunciable lo que iba a pasar, sino que contribuía a su realización, arrastraba consigo la adhesión de los hombres y se engarzaba así con el destino. Ahora bien, he aquí que un siglo más tarde la verdad superior no residía ya más en lo que era el discurso o en lo que hacía, sino que residía en lo que decía: llegó un día en que la verdad se desplazó del acto ritualizado, eficaz y justo, de enunciación, hacia el enunciado mismo: hacia su sentido, su forma, su objeto, su relación con su referencia. Entre Hesíodo y Platón se establece cierta separación, disociando el discurso verdadero y el discurso falso; separación nueva,

⁶⁵ A la inquietud por que la gente hable y los discursos proliferen responden una serie de sistemas de procedimientos que se constituyen de acuerdo a contingencias históricas ejerciendo cierta coacción sobre el discurso. Coacción que se modifica de acuerdo a las relaciones de dependencia que guardan entre sí estos sistemas en diferentes contextos. A partir de los procedimientos de control que se ejercen sobre el discurso, tornándose condiciones de posibilidad de su emergencia, Foucault reconoce lo que llama la realidad el discurso. La realidad del discurso estaría dada por las dimensiones en que se hace patente su carácter temible: la de sus estrechos y determinantes vínculos con el poder y el deseo, la de su acontecer aleatorio y la de su materialidad de cosa pronunciada o escrita. Ahora bien, a éstas tres dimensiones del discurso estarían atendiendo los procedimientos por los que trata de controlar, seleccionar y redistribuir la producción del discurso la sociedad occidental. Foucault distingue tres grandes grupos de procedimientos que tendrían como función controlar estas tres dimensiones del discurso, a saber, el grupo de los procedimientos externos que funcionan por enrarecimiento, el grupo de los procedimientos internos que funcionan por delimitación y el grupo de los procedimientos que funcionan por restricción. El grupo de los que Foucault denomina los tres grandes sistemas de exclusión, a saber, la palabra prohibida, la separación de la locura y la voluntad de verdad, tendría como objetivo conjurar los poderes y peligros del discurso. Dominar el acontecimiento aleatorio a través de principios de clasificación, ordenación y distribución, por los que el discurso se autorregularía, constituye la función de los sistemas de enrarecimiento del discurso, tales como el comentario, el autor y la disciplina. El último grupo de procedimientos, el de los sistemas de restricción, se ocupa de la dimensión de la materialidad del discurso, fijando los alcances de la eficacia del mismo desde su comunicación y distribución, aquí encontramos al ritual, las sociedades de discursos y la doctrina. **Foucault, Michael.** *El Orden del Discurso.* Op. Cit.

pues en lo sucesivo el discurso verdadero ya no será el discurso preciso y deseable, pues ya no será el discurso ligado al ejercicio del poder. El sofista ha sido expulsado.⁶⁶

Pareciera que la voluntad de verdad articula la exclusión del sofista y la elisión de la realidad del discurso por algo que no podemos tomar como mera coincidencia. Podría ser que debido a la índole del quehacer del sofista, a las consecuencias de un saber que “se agota en las palabras y el poder del discurso”, se hubiese llegado a agudizar esa inquietud por el discurso que, de acuerdo a Foucault, podría reconocerse en cualquier otra sociedad. Con el sofista podrían haberse agudizado esta inquietud, ya que no sólo sería ya la inquietud por la proliferación del discurso, sino que lo sería por el reconocimiento y la expresa atención sobre éste. Si en un inicio la inquietud por el discurso lo era por ciertas dimensiones del discurso que resultaban peligrosas, menesterosas de que se les impusiera un cierto orden, con el sofista los riesgos se acrecentarían debido a la atención que éstos prestaban a dichas dimensiones.

El sofista brindaba expresa atención a la dimensión del discurso en que se vincula éste con el poder y el deseo. El sofista pregonaba que en el discurso radicaban los poderes más grandes, hacia al discurso objeto del deseo y condición de posibilidad de la satisfacción de todo otro deseo. El poder del discurso estaría al servicio del más hábil de entre los que discurrieran, del más sabio, y sabio no era aquí el que conocía la verdad sino el que lograba persuadir, ejercer el poder del discurso.

La elocuencia se reconocía entonces como el poder que había que conquistar al par de ser el tirano a que otros tratarían de sustraerse, otros en los que la inquietud por el discurso exigiría desarrollar estrategias de resistencia que luego se tornarían sistemas de control.

Recordemos la insistencia de Sócrates en frenar el caudal de las palabras de Gorgias y Protágoras, el esfuerzo por evitar los temibles efectos de sus discursos para sustraerse de esa persuasión que arrastraba como la música de Orfeo. La

⁶⁶ Id., pp. 19-20.

resistencia a la persuasión tendría que haber sido también formidable, tan bien construida que lograse a su vez llegar a ser la que dominase.

Del orden que trataría de imponerse al discurso para exorcizarlo del poder y el deseo, resultaría más bien el encubrimiento y aparente rechazo hacia estos, y por ende hacia el sofista. Que el sofista se haya visto, predominantemente, en la tradición filosófica como un personaje execrable, cuyas aportaciones al ámbito del saber son nulas o irrelevantes, se debe a la generación y afianzamiento de lo que Foucault llama los tres grandes sistemas de exclusión que actúan sobre los discursos, a saber: la voluntad de verdad, la separación de la locura y la palabra prohibida.

Ahora bien, con la exclusión del sofista la tradición filosófica extravió la posibilidad de ocuparse de lo que Foucault llama la realidad del discurso. Foucault se revela contra los temas y los supuestos de ese extravío y apunta entonces a las consecuencias de la inquietud por el discurso oponiéndoles una especie de estrategia que se nos presenta como un cierto rememorar de la sofística, o dicho de otro modo, como una actualización de la sofística para atender hoy a la realidad del discurso.⁶⁷

Lo dicho hasta aquí requiere una serie de acotaciones y desarrollos que pongan de manifiesto su pertinencia. Así, que en el apartado B de este capítulo nos ocuparemos con Foucault de lo que llama la realidad del discurso, concepción que retomamos para abordar el contemporáneo problema del lenguaje y desarrollar nuestra deconstrucción de los sofistas de Platón.

⁶⁷ La estrategia que Foucault plantea para analizar la inquietud por el discurso parte de tres decisiones, a saber, las de replantearnos nuestra voluntad de verdad, la de restituir al discurso su carácter de acontecimiento y la de borrar la soberanía del significante. Como exigencias de método, Foucault indica los principios de trastocamiento, discontinuidad, especificidad y exterioridad. El principio de trastocamiento exige que donde la tradición vea continuidad y abundancia se muestre el juego negativo de un corte y una rarefacción. El principio de discontinuidad marca que los discursos deben ser tratados como prácticas discontinuas que se cruzan, pudiéndose yuxtaponer, ignorar o excluir. El principio de especificidad implica no resolver al discurso en un juego de significaciones previas. El principio de exterioridad plantea que a partir del discurso, su aparición y su regularidad nos dirijamos tras sus condiciones externas de posibilidad. Además de los principios señalados cabe enfatizar que Foucault plantea las nociones de acontecimiento, serie, regularidad y condición de posibilidad como principios reguladores del análisis. La estrategia de Foucault se plantea en una parte genealógica y una parte crítica para desarrollar sus análisis de las prácticas discursivas. Ver **Foucault, Michael.** *El Orden del Discurso.* Op. Cit. 51-59.

En el apartado C de este capítulo contextualizaremos la preocupación por el discurso con Manfred Frank y ensayaremos una articulación de los supuestos de Foucault sobre la realidad del discurso con los supuestos de Derrida sobre la archiescritura. Con esta articulación pretendemos hacer expresos los supuestos sobre el lenguaje de los que parte nuestra deconstrucción de los sofistas de Platón.

B. La realidad del discurso y su elisión

Ya hemos señalado que, a partir del sugerente tratamiento del sofista en el *Orden del discurso*, la preeminente indicación para nuestra deconstrucción de los sofistas de Platón consiste en suponer, como sugiere Foucault, un saber del discurso en el sofista.

Para plantear suficientemente la indicación que tomamos de Foucault y desarrollarla a lo largo de nuestra deconstrucción de los sofistas de Platón, trataremos en este apartado lo que llama Foucault “la realidad del discurso”.

Foucault reconoce tres dimensiones de la realidad del discurso, a saber, la que se refiere a su vinculación con el poder y el deseo, la de su acontecer y la de su materialidad. Foucault reconoce estas tres dimensiones de la realidad del discurso a partir de los sistemas de prohibiciones, exclusiones y enrarecimientos que se le hacen patentes en sus análisis de concretas prácticas discursivas. Así, Foucault nos presenta estas dimensiones, en *El Orden del Discurso*, a partir de los sistemas de control del discurso. En este sentido la caracterización de Foucault de las dimensiones de la realidad del discurso se desarrolla por vía negativa. Ahora bien, para desarrollar nuestra deconstrucción de los sofistas de Platón es relevante profundizar en la comprensión de estas tres dimensiones del discurso señaladas por Foucault para poder interrogar por el saber del discurso del sofista. Así, a continuación nos ocuparemos de cada una de las dimensiones del discurso partiendo de Foucault para caracterizarlas y yendo más allá de Foucault al buscar los supuestos ontológicos que se refieran al modo de ser del

discurso y por tanto de ese peculiar ente que hace discursos. No podemos pasar por alto que Foucault no ha pretendido hacer una ontología a partir de sus análisis de los discursos. Sin embargo, nos parece que incluso Foucault estaría de acuerdo en que hay supuestos ontológicos en su planteamiento sobre la realidad del discurso.

Las dimensiones que señala Foucault conformarían la realidad del discurso, cabe preguntar qué realidad sea la realidad del discurso. Dice Foucault que el discurso es una violencia que se ejerce sobre las cosas, parece entonces que nos referimos a la realidad del discurso como a su violencia. Ahora bien, tanto la manera de comprender esta violencia como la manera de comprender lo que sean las cosas sobre las que se ejerce, dependen de la comprensión de cada una de las dimensiones del discurso, así como de la unidad que conformarían como realidad del discurso.

Una precisión que es pertinente hacer respecto a estas dimensiones de la realidad del discurso se refiere a que la cultura occidental, y en particular la filosofía, ha tratado desde diversos supuesto sobre el lenguaje estas dimensiones que señala Foucault. De tal suerte que lo relevante, más que el señalamiento de las dimensiones del discurso, es la manera en que Foucault las señala como la realidad del discurso, en que desprende de ellos una crítica a los supuestos sobre el lenguaje y en que puede estar trabajando con peculiares supuestos ontológicos sobre el lenguaje. Considerando las críticas de Foucault a los predominantes supuestos sobre el lenguaje no podríamos interpretar la dimensión que vincula al discurso con el poder y el deseo como la preeminente ya que estaríamos trabajando los supuestos del tema del sujeto fundador; tampoco podemos considerar como privilegiada la dimensión del acontecer ya que esto respondería a los supuestos del tema de la experiencia originaria, y tampoco podríamos privilegiar la dimensión de la materialidad del discurso en la medida en que serían los supuestos de la del tema de la mediación universal los que nos dirigirían. Así, tomando como una suerte de existenciarios que conforman una unidad a estas

dimensiones, vemos a esa unidad como la violencia del discurso.⁶⁸ Consideramos que de esta manera podemos, con Foucault y más allá de éste, articular algunos supuestos sobre el discurso que no estén a merced de las críticas que formula a los temas del sujeto fundador, la experiencia originaria y la mediación universal.

Desde las precedentes aclaraciones sobre el sentido de nuestra apropiación de la concepción de realidad del discurso de Foucault, iniciemos nuestro tratamiento de la primer dimensión del discurso: la de su vinculación con el poder y el deseo:

"Por más que en apariencia el discurso sea poca cosa, las prohibiciones que recaen sobre él revelan muy pronto, rápidamente, su vinculación con el deseo y el poder. Y esto no tiene nada de extraño, pues el discurso —el psicoanálisis nos lo ha mostrado— no es simplemente lo que manifiesta (o encubre) el deseo; es también el objeto de deseo; pues —la historia no deja de enseñárnoslo— 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."⁶⁹

La dimensión de la realidad del discurso que se refiere a la vinculación del discurso con el poder y el deseo, nos remite a los concepto hegelianos de autoconciencia como "en general, apetencia" y de lucha por el reconocimiento. Así, recordando a Hegel nos vemos tentados a sugerir que, si la autoconciencia se funda en una lucha a muerte por el reconocimiento, el reconocimiento se juega en el discurso. Parece que con Foucault, esta dimensión de la realidad del discurso nos llevaría a ver incontables luchas en que constantemente se actualizan y desplazan el poder y el deseo. En estas luchas el poder y el deseo no son ni la causa ni el efecto del discurso. Es una dinámica compleja, irreductible a la unilateralidad y continuidad causalistas, la que funde y confunde el discurso con el poder y el deseo: el poder y el deseo se construyen en el discurso; el poder y el deseo se arriesgan en el discurso; y el poder y el deseo arriesgan el discurso. La

⁶⁸ El uso del término existencial en este contexto puede parecer impertinente en la medida en que, siendo de cuño heideggeriano, su contraposición con las categorías implica de alguna manera una concepción apofántica. A lo que hemos tratado de referirnos al usarlo aquí es a que no es una imposición más que pesa sobre el discurso, no es una categoría que ignorará todo lo otro que no pueda ordenar, el señalar sus dimensiones y la violencia que lo caracterizan. Esto que llamamos existenciales en Foucault, contra lo que podría autorizar este filósofo, es aquello en que irrumpen precisamente la diferencia.

⁶⁹ **Foucault, Michael.** *El Orden del Discurso*. Op. Cit. p. 15.

arqueología del saber y la genealogía de Foucault se desarrollan a partir de reconocer, en sus análisis de las prácticas o formaciones discursivas, la complejidad de la violencia del discurso.

Esta violencia del discurso planteada, y mostrada, por Foucault podría comprenderse, a pesar de que Foucault en absoluto pretende arribar a tesis ontológicas, como un modo de ser del discurso, por tanto, con un modo de ser de ese ente que hace discursos y se hace en el discurso. La violencia del discurso no se refiere a la concreta agresión que puede o no aparecer en un contexto determinado. La violencia del discurso es aquí constitutiva de todo discurso, se presenta como su condición de posibilidad y convendría comprenderla como esa creación nietzscheana de un orden que se impone a la rebelde realidad a través una cierta destrucción. En la violencia del discurso radicarían las posibilidades de que inventemos las reglas de los juegos que constituyen nuestros saberes, nuestras prácticas especializadas y cotidianas, no menos que los términos en que nos autointerpretamos y construimos, o destruimos, lo que sea el mundo para nosotros. Así, la violencia del discurso no sólo marcaría la historia o, mejor, las historias de nuestros saberes y realizaciones, marcaría la historicidad de las cotidianidades y la narrativa que hace de nuestros cuerpos algo más que un "mero cuerpo".

Aquí conviene detenernos, ya que hemos señalado cómo desde la dimensión del poder y el deseo se aporta algo a la comprensión de lo que sea la violencia del discurso, para considerar en este sentido lo que puedan ser esas cosas sobre las que se ejerce la violencia del discurso. Si la violencia, como la hemos esbozado, es constitutiva del discurso, ¿hasta dónde cabría suponer que las cosas se sustraigan a ella? Nos inclinamos a considerar que la violencia que el discurso ejerce sobre las cosas es precisamente la condición de posibilidad de que las cosas aparezcan. No se plantearía el conjunto de lo existente como un previo sobre el que sobrevendría el discurso a imponer otro orden. Dejemos hasta aquí nuestra conjetura respecto a las cosas sobre las que se ejerce la violencia del discurso para retomar el asunto en el apartado c de este capítulo, tras articular el concepto de violencia de Foucault con el de Derrida.

Antes de pasar a la segunda dimensión del discurso, consideremos que al señalar la dimensión que vincula al discurso con el poder y el deseo, Foucault empieza a arrancar al discurso ese velo de inocencia con que tendemos a arroparlo. Foucault se refiere, cuando en este contexto habla de la inocencia que se ha atribuido al discurso, a la manera en que la voluntad de verdad ha prometido la verdad sólo al deseo de la verdad, como si cualquier otro de deseo debiera estar proscrito del discurso.⁷⁰

La segunda dimensión de la realidad del discurso que señala Foucault es la del acontecer. La dimensión del acontecer del discurso se refiere al azar de su temporalidad. El azar se refiere a la arbitrariedad con que el discurso bien puede ser efímero o eternizarse. De una parte la posibilidad de que el discurso desaparezca, sin pena ni gloria, con el acto mismo de su pronunciación o su escritura, como corresponde a los discursos que "se dicen" sin que se sepa ni interese quién dijo qué ni para qué. De otra parte, que permanezca como los discursos que "son dichos", que se actualizan en la permanencia de la inagotable reiteración como estando siempre por decir lo que tiene que ser dicho. Lo que Foucault señalaría con el acontecer, en cuanto azar de la temporalidad, es que no hay un sentido u orden que de manera necesaria determinen cuándo un discurso será efímero y cuándo podrá eternizarse en sus reiteraciones.

La posibilidad de no ser ya y la posibilidad de ser en lo que se presenta como continuidad actualizada por las reiteraciones, se comprenderían como dos caras de una misma moneda, la del tiempo del discurso, la del devenir discurso en un entramado de discursos o, mejor aún, de concretas prácticas discursivas. Es así que el acontecer como dimensión de la realidad del discurso mantiene la función por la que se distinguen los discursos que "se dicen" y los que "son dichos" como "por decir"; función que en contextos concretos sufre desplazamientos y transformaciones históricas; función que en última instancia obedece al acontecer

⁷⁰ Ejemplos claros de que aún impera esta pretensión de inocencia en el discurso los encontramos en éticas del discurso tales como la macroética de Apel en que la seria argumentación y la corresponsabilidad en los acuerdos se plantean desde el desinterés.

en cuanto azar de la temporalidad del discurso. El acontecer del discurso se refiere no sólo a su tránsito en la urdimbre de discursos sino a su emergencia. Quizá al referirnos al acontecer en cuanto a la emergencia de los discursos, pueda resultar más claro que el azar de la temporalidad del discurso, su devenir, se presenta como la indeterminación que abren la historicidad y concreción del poder y el deseo. El azar del acontecer se refiere entonces a la temporalidad histórica y concreta, con lo que Foucault atenta una vez más contra la “inocencia” que se atribuye predominantemente al discurso al tratarlo como si tuviese una identidad y una estabilidad atemporales que determinen su acontecer.

Así, tenemos que la temporalidad del discurso es apenas, como comienzo de un análisis, el de la emergencia y acontecer de un concreto discurso. Tras el azar del acontecer del discurso no podemos dejar de suponer que se repiensa un modo de ser del discurso y por tanto un modo de ser de ese ente que se hace en discursos. Imposible olvidar, como ha dicho inmejorablemente Borges, que somos los ríos de Heráclito, para comprender que nuestras vidas transcurren entre el correr de la clepsidra y el del discurso, más aún, con el discurso que corre con el agua de la clepsidra en concretas circunstancias modeladas por poderes y deseos. Es en este sentido que la valentía ante la realidad es valentía ante el discurso y que la violencia del discurso se presenta también, desde el azar, como la irrupción de la discontinuidad aleatoria que rompe órdenes que se presentan como dados de antemano en su identidad y estabilidad.

Pasemos a la tercera dimensión de la realidad del discurso, la de su “materialidad de cosa pronunciada o escrita” como la llama Foucault. La dimensión de la materialidad, se refiere a la manera en que el discurso carece de ataduras que lo liguen a un sentido y por lo tanto se presenta en primera instancia como disponible a cualquier hablante. Al decir que la materialidad del discurso no le impone restricciones que lo sustraigan a cualquier hablante o cualquier forma de apropiación, no asumimos que el discurso sea un instrumento, por el contrario si algo aparece en esta dimensión es la imposibilidad de servirse como de un instrumento del discurso. No hay control sobre la materialidad del discurso, a pesar del orden que se le trate de imponer para determinar a sus hablantes y sus

usos, la materialidad del discurso implica siempre el riesgo. El riesgo radica en la no instrumentalidad del discurso. Ni un hablante determinado ni una comunidad de discurso pueden encubrir la materialidad del discurso al grado de anular el riesgo de que en un momento histórico y en una situación determinados, el mismo discurso que defiende una posición tengan el potencial de atacarla. La misma materialidad de un discurso que parece el mismo —consideremos la diferencia que se introduce con el azar de la temporalidad del discurso— puede establecer las reglas del juego mientras las abre a su inminente destrucción. El discurso no tiene amo, lo cual no significa que los hablantes sean sus esclavos.

Así, la materialidad del discurso indica, como un modo de ser del discurso y por tanto del ente que hace discursos, la plasticidad contradictoria del proyecto siempre abierto y en riesgo incalculable. Como el discurso que corre desatado de toda determinación o fijación definitiva, nuestras vidas devienen también entre la incertidumbre del proyecto que se reconfigura sin pautas definitivas. La dimensión de la materialidad del discurso nos arroja a la tensión entre la potencial riqueza de determinaciones y el imponderable riesgo de la indeterminación que implica.

La manera en que hemos comprendido y expuesto las dimensiones de la realidad del discurso que señala Foucault en *El orden del discurso*, no es desinteresada, nos ha movido la deconstrucción de los sofistas de Platón que estamos proyectando y preparando en estas páginas. Nuestro interés en Foucault se centra en apropiarnos su indicación para esta investigación, por lo cual no expondremos los sistemas de control del discurso con que la sociedad occidental trata de limitar los poderes del discurso, encubrir el deseo, dominar sus apariciones aleatorias y seleccionar a los hablantes que pueden disponer de él, así como determinar su eficacia. El puntual análisis que Foucault hace de los sistemas de estos procedimientos, le permite descubrir a través de los mismos las dimensiones del discurso que señala y que hemos tratado. Así que, ateniéndonos a nuestra apropiación del planteamiento de Foucault sobre la realidad del discurso, nos dispensaremos de hacer con él el recorrido argumentativo de su lección inaugural. En cambio, nos acercaremos a su tesis respecto a la elisión de la realidad del discurso en los temas y supuestos de la tradición filosófica, para, al

final del siguiente apartado, plantear el problema del lenguaje desde la articulación entre la realidad del discurso y la archiescritura.

Plantea Foucault que los sistemas con que la sociedad occidental ha controlado la producción y distribución del discurso, estos sistemas con los que le impone un orden que honra y desarma al discurso, se han reforzado y hasta inaugurado, en el caso de la voluntad de verdad específicamente, desde algunos temas de la tradición filosófica, a saber, desde los temas del sujeto fundador, de la experiencia originaria y de la mediación universal. En el siguiente apartado nos ocuparemos de profundizar en estos temas, en cuanto nos ocuparemos de la manera en que se da la realidad del discurso al colocar al discurso en el orden del significante. Lo que nos interesa aquí es mostrar la articulación que Foucault supone entre la manera en que puede sospecharse la realidad del discurso enfrentando el tranquilizador encubrimiento, o elisión, que constituyen estos temas. En las siguientes líneas presentaremos a un Foucault que sospecha la realidad del discurso al plantear su deseo de no tener que empezar un discurso en particular, su lección inaugural en el College de France.

Porque el discurso es *δεινός*, lo terrible que por su misterio produce admiración, inicia Foucaul su propio discurso, la lección inaugural que pronunció en el College de France el 2 de diciembre de 1970, haciendo manifiesto el temor del que, sospechando a qué se enfrenta, teme y desea no tener que comenzar:

“En el discurso que hoy debo pronunciar, y en todos aquellos que, quizás durante años, habré de pronunciar aquí, hubiera preferido poder deslizarme subrepticiamente. Más que tomar la palabra, hubiera preferido verme envuelto por ella y transportado más allá de todo posible inicio. Me hubiera gustado darme cuenta de que en el momento de ponerme a hablar ya me precedía una voz sin nombre desde hacía mucho tiempo: me habría bastado entonces con encadenar, proseguir la frase, introducirme sin ser advertido en sus intersticios, como si ella me hubiera hecho señas quedándose, un momento, ininterrumpida. No habría habido por tanto inicio: en lugar de ser aquél de quien procede el discurso, yo sería más bien una pequeña laguna en el azar de su desarrollo, el punto de su desaparición.”⁷¹

⁷¹ Foucault, Michael. *El Orden del Discurso*. Op. Cit. p. 11.

Si Foucault se resiste a ocupar el lugar del sujeto fundador que manipula el discurso pasando a través de él como de una cierta transparencia que simplemente se modela, tampoco puede dejar de reconocer lo tranquilizador que resultaría poder contar con esa “voz sin nombre” que lo precediera. Acaso desearía poder apelar a una experiencia originaria en la que el mundo es cómplice del discurso, en la que, por un primitivo reconocimiento, el discurso se limitara únicamente a leer el mundo, a decirlo sin más, con la posibilidad de que simplemente brotaran las palabras, sólo entonces podría explicarse que se abandonara al discurso siendo no más que una pequeña laguna en el azar de su desarrollo. Sin embargo, esa voz se encuentra ausente, no hay tal complicidad ni la posibilidad del abandono, pues el discurso se le presenta más bien como una suerte de violencia que se impone a las cosas ordenando el mundo, la violencia que constituye el mundo.

A la infinidad de discursos que se yuxtaponen o se excluyen e ignoran no subyace ningún otro discurso que se encuentre por decir, nada hay a lo que hubiese que prestar oído por detrás de los discursos particulares que responden a situaciones concretas.

Foucault mismo se encuentra en el discurso, entre los discursos que lo instan a “tomar la palabra”, a dominar el acontecer del decir, porque si bien esta le precede no le precede de ese modo alentador, sino más bien como una suerte de amenaza. La amenaza de la propia materialidad y transitoriedad del discurso que ha de pronunciar y que no será inocuo. Continúa Foucault:

“Me habría gustado que hubiese detrás de mí (habiendo tomado desde hace tiempo la palabra, repitiendo de antemano todo cuanto voy a decir) una voz que hablase así: ‘Hay que continuar, no puedo continuar, hay que decir palabras mientras las haya, hay que decirlas hasta que me encuentren, hasta el momento en que me digan –extraña pena, extraña falta, hay que continuar, quizás me han llevado hasta el umbral de mi historia, ante la puerta que se abre ante mi historia: me extrañaría si se abrieran’.”⁷²

⁷² Ibid.

Las palabras que no han de abrirse, que no podrán de una vez y para siempre desplegarse en sus posibles significados, conducen a éste que habla y de ellas depende la suerte que corra.

Como aquél que presenta su defensa ante un tribunal se encuentra Foucault presentando su lección inaugural, defendiendo la posición que habrá de ocupar en adelante frente a los otros, ante aquellos a cuya comunidad de discurso desea pertenecer. Son el deseo y el poder lo que se pone en juego en el discurso, en su transitoria existencia de palabra escrita o pronunciada. Aquí conviene recordar que

“Tanto la acusación como la defensa implican una decisión que no tiene que ver con la muerte. Ya que a muerte ha condenado con voto manifiesto la naturaleza a todos los mortales el mismo día en que nacieron. El riesgo, más bien, radica en el honor o el deshonor...”⁷³

Así, a decisión del que habla tiene menos que ver con el morir a que todo viviente se halla condenado, que con una muerte ante los otros, con el riesgo de no ser escuchado de que no se atienda a la pretensión de verdad de su discurso, es decir, de que éste no pueda hacerse valer ante los otros. La decisión en que se pone en riesgo el honor, como dice Gorgias, ha de permear la totalidad de la vida del que habla, del que se defiende o acusa. Y no es la excepción Foucault, quien en medio de las formas ritualizadas en que expone su lección se obliga a comenzar por una reflexión de lo que pende sobre él como la espada de Damocles. Efectivamente, esa voz que habría de instarlo a comenzar, a dejar salir las palabras, habría de advertirle que éstas lo colocarán ante las puertas de su historia, ante el umbral a que sus proyectos lo han conducido. Ni siquiera entonces las palabras dejarán de ser terribles, ajenas a pesar de que creyese servirse de ellas. Enfrentarse al reto de comenzar tomando el riesgo en que se expone su propia historia, y luchar con el propio discurso por salir invicto de la

⁷³ **Gorgias.** “Defensa de Palamedes”, fragmento DK 11^a, en *Sofistas, Fragmentos y testimonios*. Gredos. Madrid, 1996.

prueba en que se encuentra, sin poder presumirse sujeto del discurso ni abandonarse a él desconociendo su responsabilidad, es lo que hasta aquí reconoce como problemática exigencia.

“Pienso que en mucha gente existe un deseo semejante de no tener que empezar, un deseo semejante de encontrarse, ya desde el comienzo del juego, al otro lado del discurso, en haber tenido que considerar desde el exterior cuánto podía tener de singular, de temible, incluso quizás de maléfico”⁷⁴.

El deseo de no tener que empezar, o mejor dicho, el temor por tener que “tomar la palabra” se contrapone al concebir al discurso como un inocente medio que se limita a ser el vehículo en que transita el pensamiento. Con el deseo de no tener que empezar Foucault cuestiona ya el discurrir como una mera aportación entre pensar y hablar.

Al deseo de no tener que empezar lo precede la sospecha de que el discurso es temible, de que en su materialidad y carácter transitorio acontecen luchas que conjuran poderes, de que con él se estructuran estrategias de dominación o resistencia, merced a que el discurso mismo es una suerte de arma, la más poderosa.

“El deseo dice: ‘No querría tener que entrar yo mismo en éste orden azaroso del discurso: no querría tener relación con cuanto hay en él de tajante y decisivo; querría que me rodeara como una transparencia apacible, profunda, indefinidamente abierta, en la que otros responderían a mi espera, y de la que brotarían las verdades, una a una: yo no tendría más que dejarme arrastrar, en él y por él, como algo abandonado, flotante y dichoso’.”⁷⁵

Pero si el discurso es tajante y decisivo, si es un arma que desde siempre ya se encuentra a nuestra disposición tampoco lo está incondicionalmente, no está a disposición de cualquiera, en cualquier momento o para cualquier asunto. Ya en

⁷⁴ Foucault, Michael. *El Orden del Discurso*. Op. Cit. p. 12.

⁷⁵ Ibid.

el tratar de encubrir la relación del discurso con el deseo y el poder operan mecanismos de exclusión por los que se trata de controlar la producción del discurso. A reconocer que el del discurso es un orden azaroso nos llevan los procedimientos con que las sociedades tratan de controlar su producción, seleccionarlo y redistribuirlo, es decir, de dominarlo en tanto acontecimiento al par de presentarlo como un medio del pensamiento cuyo acceso se halla franco para cualquiera. Así, la institución responde al deseo de no tener que empezar, indicando al deseo de no tener que empezar, irónicamente, aclara Foucault, que le brinda la oportunidad de tomar la palabra que ella controla:

“No hay por qué tener miedo de empezar; todos estamos aquí para mostrarte que el discurso está en el orden de las leyes, que desde hace mucho tiempo se vela por su aparición: que se le ha preparado un lugar que le honra pero que le desarma, y que, si consigue algún poder, es de nosotros y únicamente de nosotros de quien lo obtiene.”⁷⁶

La institución señala entonces lo que puede, cómo, cuándo y por quién, decirse. Así, no parece haber motivos para temer al discurso. Sin embargo, también esa tranquilizadora respuesta de la institución parte de la sospecha de que el discurso es algo peligroso que debe controlarse.

Es extraño que desde hace mucho tiempo se vele por la aparición de algo que no tiene más que el poder que le otorgan quienes lo resguardan, más bien parece que es el poder de la institución el que ha sido conferido por el discurso, por las luchas en que los discursos han sido el arma que la institución esgrime. Así que la institución vela por lo que la resguarda, el discurso, resguardándolo a su vez.

Afirma Foucault que tanto el deseo de no tener que comenzar como la respuesta de la institución sean, quizás, dos réplicas de una inquietud, la inquietud respecto al discurso, a que hablamos y los discursos proliferen.

⁷⁶ Ibid.

El propio lugar que la sociedad occidental da al discurso constituye ya, de acuerdo a Foucault, un indicio del temor por el que se le prepara un lugar que lo honra al par que lo desarma:

“¿Qué civilización, en apariencia, ha sido, más que la nuestra, respetuosa del discurso? ¿Dónde se le ha honrado mejor? ¿Dónde aparece más radicalmente liberado de sus coacciones y universalizado? Ahora bien, me parece que bajo esta aparente veneración del discurso, bajo esta aparente logofilia, se oculta una especie de temor. Todo pasa como si prohibiciones, barreras, umbrales, límites, se dispusieran de manera que se domine, al menos en parte, la gran proliferación del discurso, de manera que su riqueza se aligere de la parte más peligrosa y que su desorden se organice según figuras que esquivan lo más incontrolable; todo pasa como si se hubiese querido borrar hasta las marcas de su irrupción en los juegos del pensamiento y de la lengua. Hay sin duda en nuestra sociedad, y me imagino que también en todas las otras, pero según un perfil y escanciones diferentes, una profunda logofobia, una especie de sordo temor contra esos acontecimientos, contra esa masa de cosas dichas, contra la aparición de todos esos enunciados, contra todo lo que puede haber allí de violento, de discontinuo, de batallador, y también de desorden y de peligroso, contra ese gran murmullo incesante y desordenado de discurso”⁷⁷.

Así la logofilia que caracteriza a la sociedad occidental constituiría una cierta máscara de la inquietud por que la gente hable y los discursos proliferen, más aún, de que se reconozca la realidad del discurso y se atienda a ella de modo expreso, como hacían los sofistas.

Hasta aquí, hemos visto cómo el deseo de no tener que empezar, responde a la sospecha de que el discurso es algo más que una mera aportación entre pensar y hablar. En el diálogo que traza Foucault entre el deseo de no tener que empezar y la respuesta de la institución se van mostrando las tres dimensiones en que estaría dada la realidad del discurso.

Como hemos ya señalado, con la exclusión del sofista arrancaría una tradición en la que el discurso se ha marginado, en la que las dimensiones de su realidad se hallan encubiertas. Tal encubrimiento se habría encomendado a la tradición filosófica desde el Sócrates de Platón y aparecería, hasta nuestros días, bajo el aspecto de los temas del sujeto fundador, la experiencia originaria y la mediación

⁷⁷ Id. pp. 19-20.

universal. Sobre estos temas llama nuestra atención Foucault para señalar lo que nos presenta como la antigua elisión de la realidad del discurso en el pensamiento filosófico.

Con el tema del sujeto fundador se propiciaría eludir la realidad del discurso al tratarlo como no más que un juego de escritura, al suponer que es la pura subjetividad la que funda horizontes de significado animando las formas vacías del lenguaje, sin necesidad de pasar por la instancia particular del discurso. En cuanto al tema de la experiencia originaria, éste haría del discurso un juego de lectura, desde el supuesto de una previa complicidad con el mundo en la que radicaría nuestra posibilidad de hablar de él, como si el lenguaje no hiciera más que sacar a la luz lo que el mundo dice. Finalmente, el tema de la mediación universal haría del discurso un juego de intercambio entre el despliegue de un logos que es el discurso, ya dado, de las cosas o el mundo y su reiteración en la conciencia de sí. Así, temas como el del sujeto fundador, la experiencia originaria y la mediación universal derivan en la anulación del discurso al situarlo en el orden del significante.

Al situar al discurso en el orden del significante se estaría, en palabras de Foucault, eludiendo la realidad del discurso, aquella que desde la exclusión del sofista se trata de encubrir.

C. Discurso y archiescritura

En este apartado, siguiendo a Manfred Frank en su artículo *Sobre el concepto de discurso en Foucault*⁷⁸, haremos algunos señalamientos sobre el término “discurso” y sobre la problemática en torno al discurso a que responde la concepción de Foucault. Posteriormente presentaremos el planteamiento que Derrida desarrolla, en *De la gramatología*, respecto a la archiescritura. Los señalamiento de Frank sobre el discurso y la concepción de archiescritura de Derrida nos permitirán comprender el planteamiento de Foucault sobre la elisión

⁷⁸ **Frank, Manfred.** “Sobre el concepto de discurso en Foucault” en Balbier, Deleuze *et al.* *Michael Foucault, filósofo*. Gedisa. Barcelona, 1995.

de la realidad del discurso a través de los temas que colocan al discurso en el orden del significante. Finalmente, en este apartado ensayaremos una articulación de la realidad del discurso y la archiescritura con el fin de hacer expresos los supuestos sobre el lenguaje que posibilitan nuestra deconstrucción de los sofistas de Platón.

Con Manfred Frank consideremos el uso del término discurso:

"'Discurso' viene del latín *discursus*, que a su vez deriva del verbo *discurrere* que significa 'correr aquí y allá. Un discurso es una charla o una exposición de cierta extensión (no determinada) que ninguna intención demasiado rígida refrena en su despliegue o en su desarrollo espontáneo. Quien pronuncia un 'discurso' no da una conferencia. En numerosos contextos franceses el término se aproxima mucho a *bavardage* [charla], 'palabre' [palabreo], *conversación libre*, *improvisación*, *exposé* [exposición], *narration*, *paroraison* [perorata] o *parole* [dicho]. Su uso cotidiano está muy alejado de la definición que da de discurso Habermas, según la cual habría de llamar discurso a las manifestaciones en las que fundamos con razones pretensiones de validez. Esta definición aproxima al empleo que hace Foucault del término, ante todo en el sentido de que el discurso es reacio a reglamentaciones rígidas, aunque se sitúa más o menos a mitad de camino entre un sistema lingüístico con normas y una utilización puramente individual del lenguaje. En el francés actual, por una parte, los discursos no son simples combinaciones singulares de palabras (en el sentido saussuriano de palabras) y, por otra parte, el sentido de los discursos no se agota en el de las reglas que en un sistema lingüístico tienen fuerza de obligación. No son simples combinaciones de palabras puesto que se trata de manifestaciones intersubjetivas y sus sentidos no se agotan en el sentido de las reglas lingüísticas en la medida que el discurso procede de una libertad que, aun no estando desprovista de reglas, no puede agotarse en el sentido de reglas gramaticales."⁷⁹

Frank señala la manera en la que, en contextos franceses, lo que se llama un discurso tiene un libre despliegue o desarrollo espontáneo, de ahí que afirme que quien hace un discurso no da una conferencia. Ahora bien, cabe recordar que en nuestro castellano, el hablado en México al menos, lo que se llama discurso no sólo es charla, palabreo, conversación libre, improvisación, exposición, narración, perorata o dicho, también llamamos discursos a los a las arengas, conferencias y tratados. Si discurso es también, para nosotros, arenga, conferencia y tratado,

⁷⁹ Id. pp. 107-108.

entonces ese sentido de dar razones que Frank señala con Habermas para aproximarnos a Foucault no es preciso en castellano. El término discurso mienta en nuestro contexto castellano al par, tanto el libre despliegue o desarrollo espontáneo señalado por Frank en lo que sea desde el francés *discours*, como ese orden extragramatical que implica el dar razones. Las posibilidades que el término discurso nos da de marcar tanto el correr de las oraciones aquí y allá, como el conducirlas tejiéndolas de razones, bien señala en nuestro idioma la tensión en que Foucault se mantiene respecto a sus análisis de los discursos.

Foucault señala el orden transido de prohibiciones, exclusiones y enrarecimientos que pesa sobre el discurso que nos parece espontáneo y carente de atadura alguna. También Foucault indica la arbitrariedad, la contingencia y el azar del acontecer del discurso que se quiere guiado por la pura razón, la voluntad de verdad o la expresión del sentido.

Ahora bien, Frank nos sitúa en el paso del estructuralismo al postestructuralismo al presentar la manera en que la atención llegó a volcarse sobre el discurso desde la lingüística. Parece que ahí donde la lingüística conquista el reconocimiento de su científicidad y se consagra como la disciplina que toma por su objeto al lenguaje, ahí mismo se muestra como insuficiente para comprender el lenguaje. El horizonte que abre a su comprensión el concepto de signo lingüístico parece negarle pensar la realidad del lenguaje que se hace patente en el discurso. Detengámonos en esto con Frank.

El estructuralismo se apropió del *Curso* de Saussure el planteamiento respecto al lenguaje como una forma y no una sustancia, así como de la pregunta de la semiología sobre en qué consisten los signos y qué leyes los rigen. Tuvo un lugar central el principio de Saussure de la articulación de los signos, el cual determina que el sentido en sí es tan amorfo como el sonido. A partir de esto Lévi-Strauss planteó la primacía de las infraestructuras afirmando que esta articulación de los signos hace que se realicen como estructuras, no tienen una existencia independiente del significado y el significante, como tampoco la tienen la praxis y

la teoría desligadas, es una mediación operada por un esquema conceptual la que los realiza.

Lévi Straus mostró que las relaciones de parentesco obedecen a reglas análogas a las del lenguaje, y propuso la ley de que la significación de un signo social era el efecto de relaciones diferenciales con otros signos cuya actividad consiste en imponer formas a contenidos. Pero mostró al par que formas lingüísticas como los mitos no son hechos de palabra sino que "proceden del discurso".

Según Frank, a partir del análisis de Lévi-Strauss sobre del mito, el postestructuralismo toma el discurso como un concepto central en su tratamiento del lenguaje, dando el paso en el tratamiento del lenguaje del saussureano signo a la reflexión sobre los supuestos del signo y sus límites para explicar el discurso. El discurso, como serie conclusa en sí misma de oraciones, resulta irreductible a la secuencia de signos en que baste el análisis de los estos.

Veamos también con Frank que cuando Emile Benveniste desarrolla el planteamiento de Saussure sobre la diferencia fónica, como aquello en que manifiesta la significación lingüística, distingue como niveles de constitución los niveles fonético, fonológico, morfemático, sintáctico y contextual. La distinción de Benveniste de los niveles y las relaciones distribucionales e integrativas de constitución se detienen en el nivel de la oración. Así, la lingüística avanzó del nivel de la palabra al de la oración. Ante esto, dice Frank, Lévi-Strauss interroga por lo que pueda impedir que se pase a un tercer nivel: el del discurso.

El nivel del discurso estaría dado por unidades complejas y no pequeñas unidades simples. El discurso compartiría con la lengua el carácter atemporal de sus siempre posibles actualizaciones en el habla, y con el habla tendría en común la historicidad individualizada (el estilo y su referencia individual), empero, si bien esto posibilita que se analice el discurso como lengua o cómo habla quedarse en estos niveles pasaría por alto el de la estructura que los hace posibles. Parece que con Frank, encontramos a Lévi-Strauss pugnando por pensar lo peculiar del discurso para pensar el mito, esta formación que marcaría un modo de ser del discurso.

Frank alude a lo que se llamaría con Roland Barthes la lingüística del discurso, señalando que Barthes formula claramente la hipótesis de Lévi-Strauss sobre el discurso al mostrar que la manera en que se concebía la oración sufre un cambio fundamental al pensarse desde el discurso

"el discurso sería una gran 'oración' (cuyas unidades no serían necesariamente oraciones), así como la oración, merced a ciertas especificaciones, es un pequeño discurso".⁸⁰

Que los lingüistas se detengan en la oración, hace pensar a Barthes que la organización del discurso

"se manifiesta como el mensaje de otra lengua, superior a la lengua de los lingüistas: el discurso tiene sus unidades, sus reglas, su 'gramática'; más allá de la oración, aunque está compuesto únicamente por oraciones, el discurso debe naturalmente ser el objeto de una segunda lingüística."⁸¹

De acuerdo a Frank, la delimitación que hace Foucault de la expresión "discurso" como "episteme de la edad clásica" respondería a la necesidad de pensar al discurso, y pensarlo ya no desde la lingüística. Hasta aquí nos acompaña Frank, no sin que mencionemos que no habremos de ocuparnos en esta tesis del hecho de que Foucault abandone el término "discurso" y vuelva adoptar el término "saber" tras *El Orden del Discurso*, como señala Michel Karkeits. Tampoco interesa a esta investigación si Foucault usó el término discurso por sensibilidad hacia la moda lingüística imperante en Francia, reconocemos en la centralidad del concepto discurso en Foucault el señalamiento de algo por pensar respecto al problema del lenguaje. Así, rescataremos de la reseña de discusiones del artículo de Frank, el señalamiento de Paul Veyne respecto a que Foucault usa el término discurso, así como posteriormente los de "prácticas", "archivos" y "presupuestos", para señalar la finitud positiva o la rarefacción.⁸²

⁸⁰ Barthes citado por **Frank, Manfred.** Op. Cit. 112.

⁸¹ Ibid.

⁸² Reseña de las discusiones en **Frank, Manfred.** Op. Cit. pp. 114-115.

Para señalar a qué nos referimos con esta finitud positiva o la rarefacción, continuaremos nuestra aproximación a la cuestión del discurso con Derrida. Conviene recordar que este apartado intenta presentar de manera suficiente el concepto de discurso para plantear desde él el problema contemporáneo del lenguaje y orientar nuestra deconstrucción de los sofistas de Platón. Así, lo que precisamos con Derrida es una aproximación para plantear lo que signifique el señalamiento de Foucault sobre la elisión de la realidad del discurso en los temas que colocan al discurso en el orden del significante.

Empecemos por la gramatología como programa que se sustraerá a la científicidad de la lingüística y que pretende la deconstrucción, como des-sedimentación de significaciones cuya fuente es el logos, del logofonocentrismo del pensamiento occidental.

La gramatología se presenta como ciencia de la escritura, de la huella, inscripción o grama, que se ha disimulado en la propia historia como escritura, merced a la metafísica que aún en la lingüística y en el propio concepto de científicidad determina el logofonocentrismo.

El logofonocentrismo puede caracterizarse como la posición de disimulación y devaluación de la escritura que arranca de concebir al ser como presencia y, por tanto, al significado como habla. Distinciones como las de significado y significante tendrían en la metafísica de la presencia su posibilidad de formulación desde las distinciones de opuestos tales como inteligible/sensible, materia/forma, etc. El juego de las jerarquizaciones entre estas distinciones se presentaría, también desde la metafísica de la presencia como estructura fija merced a la presencia, presencia del ser, presencia del habla.

El logofonocentrismo habría subordinado, en el concepto de lenguaje, a la escritura al habla a través de una metáfora, metáfora de la metáfora en que la metafóricidad también se encubre, según la cual la escritura se comprende como un habla degradada, como suplemento que vale por su proximidad al habla plena en cuanto refleje su significado. La escritura se comprendería del lado del significante sin perder nunca su carácter mediado, mientras que el habla tendría

la inmediatez respecto al significado y la independencia respecto al significante. La metáfora de la relación entre habla y escritura estaría animada por la distinción entre sentido metafórico y sentido literal que aparecía como fundada en la presencia. La inscripción, huella o grama, sería la degradación de la voz.

Derrida señala que la metáfora es sólo posible desde la metafísica y que es precisamente la metafísica la que disimula también el hecho de que la metáfora es siempre metáfora de metáfora y no de lo literal. La presencia se muestra entonces como huella que se borra a sí misma en la medida en que no tiene propiamente un origen en que un habla plena la inaugure. Tras la archihabla, la presencia del sentido como condición de posibilidad de lo que es y se dice, Derrida encuentra la archiescritura, la borradura en que el significado y el sentido aparecen en virtud del juego de la diferencia de la huella.

Desde la archiescritura la escritura que se encontraba degradada como significante del significante toma otro lugar, que no es, por cierto, el lugar central que ocupaba el habla. La escritura como significante del significante deja de definir la duplicidad accidental y la secundariedad caduca.

"Desde hace un tiempo, aquí y allá, por un gesto y según motivos profundamente necesarios, cuya degradación sería más fácil denunciar que descubrir en su origen, se decía 'lenguaje' en lugar de acción, movimiento, pensamiento, reflexión, conciencia, inconsciente, experiencia, afectividad, etcétera. Se tiende ahora a decir 'escritura' en lugar de todo esto y de otra cosa: se designa así no lo sólo los gestos físicos de la inscripción literal, pictográfica o ideográfica, sino también la totalidad de lo que la hace posible; además, y más allá de la faz significante, también da lugar a una inscripción general, sea o no literal e inclusive si lo que ella distribuye en el espacio es extraño al orden de la voz: cinematografía, coreografía, por cierto, pero también 'escritura' pictórica, musical, escultórica, etc. Se podría hablar también de una escritura atlética y con mayor razón, si se piensa en las técnicas que rigen hoy esos dominios, de una escritura militar o política. Todo esto para describir no sólo el sistema de notación que se aplica secundariamente a esas actividades sino la esencia y el contenido de las propias actividades. También es en este sentido que el biólogo habla hoy de escritura y de *pro-grama* a propósito de los procesos más elementales de la información de la célula viva. En fin, haya o no límites esenciales, todo el campo cubierto por el *programa* cibernetico será un campo de escritura. Aun suponiendo que la teoría de la cibernetica pueda desprenderse de todos los conceptos metafísicos —hasta del concepto de alma, de vida, valor,

elección, memoria— que anteriormente han servido para oponer la máquina al hombre, tendrá que conservar, hasta que sea denunciada su pertenencia histórica-metafísica, la noción de escritura, de huella, de grama o de grafema.”⁸³

Este desplazamiento de la archihabla a la archiescritura implica, como reconoce Derrida, una operación trascendental, que intentará señalar como provisional y distanciar del deseo de trascendentalidad que la metafísica tenía respecto al sentido.⁸⁴

Por supuesto, presentar de manera suficiente el desplazamiento que se opera con el concepto de archiescritura exige señalar su vinculación con la concepción vulgar de escritura, y mostrar la archiescritura en cuanto huella, diferencia y juntura. Comencemos por el concepto vulgar de escritura, el cual de acuerdo a Derrida se reforzaría a partir de la distinción lingüística entre el signo gráfico y el fónico, o lingüístico.

Derrida cuestiona la comprensión de la escritura como limitada y derivada en el Cap. VI del *Curso de Saussure*, señala en qué sentido el objeto de la lingüística es la palabra hablada y cómo se subordina a ésta una escritura fonética. Hace un recuento de las críticas de Saussure a la función que ha realizado la escritura usurpando el lugar del habla. Aquí es importante señalar la exterioridad que se reconoce en la escritura.

“La escritura tendría, pues, la exterioridad que se le concede a los utensilios; instrumento imperfecto, por añadidura, y técnica peligrosa, casi podría decirse maléfica.”⁸⁵

⁸³ Derrida, Jacques. *De la gramatología*. Siglo XXI. México, 1971. pp. 14-15.

⁸⁴ A este respecto Derrida señala la contribución de Nietzsche a la liberación del significante de su dependencia o derivación respecto del logos, desde la radicalización de los conceptos de interpretación, perspectiva, evaluación, diferencia y de los motivos “empiristas”. Derrida ve en Heidegger, con su pregunta por el sentido del ser, como en la lingüística más actual, la dislocación de la unidad del sentido del ser o de la unidad de la palabra. Derrida, Jacques. Op. Cit. La silenciosa voz del ser que evoca Heidegger representa para Derrida la ambigüedad de Heidegger frente a la metafísica y el logocentrismo. Heidegger radicalizaría el logofonocentrismo hasta traspasar sus límites. Remite aquí Derrida a que el sentido del ser escapa al movimiento del signo, la trascendentalidad del ser frente a los entes es provisional. En este sentido parece que también Derrida toma como provisional la trascendentalidad de la archiescritura.

⁸⁵ Id. p. 45.

Exterioridad por la cual Saussure trataría en el Capítulo VI del *Curso* de proteger e incluso restaurar el privilegio del habla, a pesar de que en otros lugares de la misma obra se vería obligado a explicar desde la escritura los principios del signo, así como señalar que la sustancia fónica no es esencial para la constitución del sentido.

Como en el *Fedro*, en el Capítulo VI del *Curso* se señalaría la violencia que la escritura ejerce haciendo peligrar el *logos*, invirtiendo las relaciones naturales entre habla y escritura. La escritura se mostraría no sólo como vestido del habla, sino como su peligroso disfraz. A partir de esto, Derrida muestra cómo la violencia de la escritura no sobreviene a un lenguaje inocente:

"Hay una violencia originaria de la escritura porque el lenguaje es, en primer término y en un sentido que se mostrará progresivamente, escritura."⁸⁶

La violencia del cuerpo, de las pasiones, sobre el alma se correspondería a la violencia de la escritura sobre el habla. La marginación que Saussure ensaya de la escritura sería un esfuerzo por frenar la irrupción de la exterioridad en general en el dominio de la lengua. La apuesta por un lenguaje que se dice a sí mismo en la continuidad de la presencia, correspondería a un habla que se autoengaña arrojando a su otro "afuera y abajo con el nombre de escritura". La escritura designaría la diferencia y sería también el nombre de dos ausencias: la ausencia del signatario y la ausencia del referente.

La dureza de la sustancia escrita, su materialidad, determinaría la duración de la escritura como fuente que sería vista, como ocurre con Saussure, como catástrofe o monstruosidad del habla. Más aún, la variación histórica llegaría al habla a través de la escritura. A través de este análisis Derrida sostiene que la escritura "nunca dejó de obsesionar al lenguaje como su primera y más íntima posibilidad."⁸⁷ La archiescritura sería, en sentido propio esa primera e íntima

⁸⁶ Id. p. 49.

⁸⁷ Id. p. 57.

posibilidad del lenguaje que se sospechaba en la reflexión sobre los diversos sistemas de escritura.

No podríamos aproximarnos al concepto de archiescritura sin el de diferencia. Derrida señala que el concepto de signo de Saussure indica ya que la palabra es una unidad constituida, la diferencia se adivina ya en la distinción entre significado y significante. Desde el principio de Saussure sobre la arbitrariedad del signo, o como lo presenta Derrida, del signo como institución inmotivada, habría que reflexionar sobre la archiescritura como su posibilidad, ya que lo arbitrario del signo es impensable

"fuera del mundo como espacio de inscripción, apertura a la emisión y a la distribución espacial de los signos, juego regulado de sus diferencias, inclusive si estas son 'fónicas' ".⁸⁸

Diferencia y huella se corresponden en la medida en que el signo es posible sólo como huella instituida, como significante que remitiría a un significante significado por él, y la institución de la huella es inmotivada, es decir, arbitraria en cuanto supone que lo totalmente otro se anuncie en ella como tal, dentro de lo que no es. Es en este sentido que la diferencia, es para Derrida un diferir, mantiene lo otro y retarda su presencia indefinidamente, prorrogándola en su ausencia. La huella sería la articulación con lo otro, de donde, dirá Derrida, se comprende que

*"Lo que inaugura el movimiento de la significación es lo que hace imposible su interrupción. La cosa misma es un signo"*⁸⁹

Con Peirce, Derrida sostiene que la manifestación constituye un signo, no revela la presencia. La presencia se construye más bien en el juego de la diferencia que trataría de encubrir una metafísica, según Derrida. Y de nueva cuenta remitiéndonos al *Fedro*, afirma Derrida que "la escritura es el juego en el lenguaje" y que es preciso pensar el juego del mundo desde la problemática ontológica de la diferencia, con Husser y Heidegger. Con esto, Derrida desarrolla la tesis de Saussure sobre la diferencia como fuente del valor del signo lingüístico en

⁸⁸ Id. p. 58.

⁸⁹ Id. p. 64.

confrontación con lo que el mismo Saussure plantea en el Capítulo VI del *Curso* sobre la escritura, excluyendo el sentido derivado de la escritura frente al habla.

Aclara Derrida que no ha pretendido invertir el orden de dependencia entre escritura y habla sino sugerir, con la derivación trascendental de la archiescritura, que el lenguaje nunca ha sido ni original, ni natural, ni divino, ni se constituye en síntesis a partir de la presencia; y que si se ha pensado así esto es por la disimulación de la archiescritura y por el esfuerzo de reducir la diferencia, ambos operados desde la metafísica.⁹⁰

Derrida ve en su desarrollo de la gramatología una deconstrucción del concepto vulgar de escritura, esta escritura degradada por el fonologocentrismo, que lo comunica con el concepto de archiescritura. Esta deconstrucción se realiza al mostrar la huella como el origen del origen, en cuanto no-origen; negación de una simplicidad absoluta que preceda a toda o cualquier inscripción. Derrida ha llamado huella a aquello que no puede sino sustraerse a la presencia, así ha tomado precisamente el término huella considerando el sentido que este cobra en la deconstrucción que hacen Nietzsche y Freud de la conciencia.

Si Derrida pretende continuar con la deconstrucción de la conciencia es porque el concepto vulgar de tiempo, concepto que funda la conciencia, se destruye también con la diferencia en cuanto esta es articulación y ruptura, es decir, eso que llama *brisure* [*juntura*]

"La diferencia inaudita entre lo que aparece y el aparecer (entre el "mundo" y lo "vivido") es la condición de todas las otras diferencias, de todas las otras huellas, y *ella es ya una huella*."⁹¹

"La huella es la diferencia que abre el aparecer y la significación"⁹²

Donde hay que entender por diferencia la articulación, la juntura.

⁹⁰ Id. p. 73.

⁹¹ Id. p. 84.

⁹² Id. p. 85.

Finalmente, la diferencia es otra cosa que la finitud, es el espaciamiento como origen de la significación. El espaciamiento mienta lo no-percibido, lo no-presente, lo no-consciente, devenir ausente y devenir inconsciente del sujeto. Porque la escritura es distinta del sujeto, dicho devenir es la constitución de la subjetividad.⁹³

Con su deconstrucción de la idea de signo, donde el significado es un significante rompe la presencia que desde los estoicos implicaba el significado, Derrida ve la escritura como fuente y muerte del logofonocentrismo.

Tras esta presentación de la archiescritura en términos de Derrida, nos dirigimos al planteamiento de Foucault sobre la elisión de la realidad del discurso a través de los temas que colocan al discurso en el orden del significante. Trataremos primero de clarificar el planteamiento de Foucault sobre la elisión de la realidad del discurso al colocarlo en el orden del significante, con los señalamiento de Frank sobre el discurso y la concepción de archiescritura de Derrida. Posteriormente nos ocuparemos de la articulación entre la archiescritura y la realidad del discurso para plantear con esta articulación como indicio, la hipótesis que guía nuestra deconstrucción de los sofistas de Platón.

Llegamos a un punto en que se conectan la elisión de la realidad del discurso y la archihabla, a saber, la voluntad de verdad de la tradición filosófica y las distinciones jerarquizadas de opuestos que se deben a la metafísica. Mientras que Foucault señala la elisión de la realidad del discurso que dirige y refuerza la voluntad de verdad, Derrida apunta a la manera en que la archihabla disimulaba en su propia historia a la archiescritura.

Tanto Foucault como Derrida replantean lo que signifique “lo originario” apropiándose a Nietzsche. En el contexto de los planteamientos de Foucault y Derrida lo originario no representa la inocencia o perfección necesarias y plenas de sentido en que se inauguran el dominio de los entes y el lenguaje. Lo originario se interpreta, más bien, como la negación de la concepción metafísica de origen;

⁹³ Id. p.p. 88-89.

representa el artificio, la violencia y la irrupción del juego ahí donde se señale lo que sea el origen. Así, hay que comprender como originarios la realidad del discurso y la archiescritura, en tanto son la condición de posibilidad de lo que se ha comprendido y dicho sobre el lenguaje.

La logofilia que encubre una logofobia a que se refiere Foucault, tanto como el logofonocentrismo indicado por Derrida, serían los supuestos que han fungido en la tradición occidental como consecuentes históricos de concepciones de una comprensión que hace del lenguaje instrumento. Se ha pensado al lenguaje, predominantemente, entre los modelos del instrumento de la ley divina, de la ley natural y de la ley humana. Este carácter instrumental del lenguaje lo ha envuelto en la inocencia de la plenitud necesaria de sentido.

Foucault y Derrida marcan a través de un análisis de supuestos cómo, aún ahí donde se ha querido reconocer al lenguaje como algo distinto a un instrumento, no se ha hecho más que tornarlo un instrumento más complejo, hacerlo devenir un medio no sujeto al arbitrio humano. Consideramos que es en este sentido que Foucault señala los supuestos de los temas del sujeto fundador, la experiencia originaria y la mediación universal. Empero, ¿qué papel juega aquí el significante?

Nos parece conveniente considerar que, por una parte, Foucault y Derrida enlazan a la manera tradicional de concebir el significante como la elisión de la realidad del discurso y la disimulación de la archiescritura, por otra parte, sus propios planteamientos sobre la realidad del discurso y la archiescritura deconstruyen la tradicional concepción del significante y exigen pensarlo de otra manera. Por supuesto, esto se presenta más claramente con Derrida que con Foucault en tanto es su asunto expreso.

Es en la crítica a la concepción tradicional del significante donde hay que buscar clarificar lo que represente la elisión de la realidad del discurso al colocarlo en el orden del significante.

Consideremos la concepción tradicional del significante a partir de los planteamientos que recuperamos de Frank sobre el problema del discurso y el planteamiento de Derrida sobre la archiescritura.

Hay algo que escapa a nuestra comprensión sobre el lenguaje cuando lo concebimos desde la tradicional concepción de signo lingüístico. Frank señala que a partir de Lévi-Strauss pudo plantearse esta cuestión como la necesidad de ocuparse del discurso. El planteamiento de Derrida tiene, por supuesto un mayor alcance en la medida en que Derrida sostiene que es un deber ineludible en la clausura de una época el volverse sobre el signo; el desbordamiento del lenguaje como crisis del signo lo tornaría ineludible. Tras la insuficiencia del signo lingüístico para dar cuenta del discurso, se presenta la precariedad de los supuestos de la tradición filosófica sobre la escritura.

La función suplementaria que la concepción tradicional de signo depara a la archiescritura, al concebir a la escritura como significante de significante, alcanzaría al discurso subordinándolo también desde la archihabla. Ya hemos visto en qué sentido la archihabla subordina la escritura pensando como su modelo la escritura fonética, la notación del habla, ahora es preciso considerar que es semejante la manera en que subordina el discurso.

Que el discurso se coloque en el orden del significante determina, desde la concepción tradicional de signo lingüístico, la elisión de las dimensiones de la realidad del discurso ya que hace del discurso el disfraz del habla, la envoltura prescindible del sentido que construye el sujeto, o del sentido del aparecer de las cosas, o del logos que se manifiesta a través de la interrelación entre el discurso y las cosas.

Ahora bien, tras la deconstrucción del concepto de signo lingüístico se reseñantiza que el discurso esté en el orden del significante. Si se ha hecho patente que la distinción entre significado y significante es ciega respecto al lenguaje mientras no se lleve al límite de su horizonte de comprensión y se piense desde la diferencia o, en otros términos desde la complejidad creciente del discurso, entonces el significado resulta ser una función del significante que

siempre se refiere a otro significante en el juego que abre la archiescritura a través del discurso. Tras la deconstrucción del tradicional concepto de signo, el significante es la archiescritura en cuanto huella.

Tanto las tentativas genealógicas de Foucault hacia la realidad del discurso, como las deconstructivas de Derrida hacia la archiescritura, tendrían en común la tesis nietzscheana sobre la violencia constitutiva del devenir, tesis que cabría rastrear hasta Heráclito y que buscaremos en los sofistas de Platón:

"Pólemos [la guerra] es el padre de todas las cosas y el rey de todas, y a unos los eleva dioses, a los otros hombres, a los unos los hace libres, a los otros esclavos."⁹⁴

Hasta aquí, a partir de nuestra lectura de Foucault y Derrida, hemos enlazado la realidad del discurso y la archiescritura para plantear nuestros supuestos sobre el lenguaje. Ahora bien, la manera en que señalamos la archiescritura tras la realidad del discurso requiere vincular expresamente las dimensiones de la realidad del discurso a la diferencia. Continuaremos ateniéndonos aquí a la apropiación de Foucault, respecto a las dimensiones del discurso, que aventuramos páginas atrás, véase el apartado b de este capítulo.

Entre las dimensiones de la realidad del discurso, la que se refiere al poder y el deseo es la que enlaza la de la materialidad y la del acontecer haciendo patente la violencia del discurso. Aquí hay que destacar que la violencia de la escritura también se hace patente a través de su materialidad, fijeza renombrada que despierta las pasiones como señala Derrida, y el acontecer como temporalidad de la diferencia. Tanto respecto a la archiescritura, como respecto a la realidad del discurso, la violencia constitutiva radica en la inscripción. De la inscripción, huella o grama, podría decirse como del discurso que sus dimensiones son la de su vinculación con el poder y el deseo, la de su materialidad y la su acontecer.

Consideremos que, en la medida en que el planteamiento de la archiescritura parte de la deconstrucción del problema ontológico heideggeriano de la diferencia,

⁹⁴ **Heráclito.** Fragmento DKb 54, de Hippol., *Refut.*, IX, 9, 4.

podría parecer que su trascendentalidad tachada, como quiera Derrida que se la entienda, implica que la realidad del discurso habría de presentarse como uno más de los fenómenos que posibilita la archiescritura. Empero, si nos limitáramos a comprender sin más la realidad del discurso como una forma de escritura, estaríamos pasando por alto, de nueva cuenta, la comprensión que este señalamiento de Foucault puede abrir sobre el lenguaje.

Ensayemos pues una articulación de la archiescritura y la realidad del discurso intentando no ceder al fácil juego de la subordinación de un concepto a otro.

Partamos de que la destrucción del concepto vulgar del discurso y la destrucción del concepto vulgar de escritura, realizadas respectivamente por Derrida y Foucault, consisten en un desplazamiento de la comprensión respecto a supuestos ontológicos que consideran predominantes. Preguntemos en qué medida es posible desplazar supuestos ontológicos sin establecer, al menos de manera tácita, un contraste cualitativo respecto a otros (¿nuevos?) supuestos ontológicos. Lo que se arriesga pues, son supuestos ontológicos.

Foucault trata de guardarse de hacer ontología planteando su tarea como la de desarrollar análisis de concretas prácticas discursivas desde su arqueología, o genealogía, y con una serie de conceptos que posibilitarían su tarea crítica. Así, es más complejo rastrear los supuestos ontológicos con que trabaja Foucault que reconocer los supuestos con que Derrida establece de manera trascendental la archiescritura como condición de posibilidad de toda inscripción, donde inscripción vale para señalar todo ente posible.

Traicionemos las reservas de Foucault y Derrida respecto a la ontología abriendo una pregunta sobre la manera en que la archiescritura y la realidad del discurso puedan articularse desde una misma familia de supuestos ontológicos, supuestos que por cierto busca nuestra deconstrucción de los sofistas de Platón.

Si los supuestos ontológicos de la archiescritura parten de la deconstrucción del signo, ¿cómo podríamos subordinarles los supuestos ontológicos que parten de la deconstrucción del discurso?

Si, como señalamos con Frank, en el discurso se hace patente algo que no se ha atendido en el tratamiento del lenguaje desde el concepto de signo, entonces se precisa aún, tras la deconstrucción del concepto de signo lingüístico, desarrollar las posibilidades de comprensión que se abrieron a partir de la atención expresa al discurso.

Si esto no es una barbaridad, podríamos señalar que hay que leer en dos direcciones la archiescritura y la realidad del discurso. Por una parte la archiescritura marcaría a todo discurso como inscripción. Por otra parte la realidad del discurso dimensionaría la complejidad concreta de toda escritura. Así, tenemos de una parte la clarificación de las condiciones de posibilidad y de otra el análisis de la cotidianidad que nos permita continuar tras existenciarios.

Aventuramos que nuestra deconstrucción de los sofistas de Platón, dirigida por esta indicación que conforman los supuestos ontológicos sobre el lenguaje con la archiescritura y la realidad del discurso, puede mostrar la persuasión como el fenómeno originario para dar cuenta de la unidad de estos supuestos.

CAPÍTULO III. EL FILÓSOFO CONTEMPORÁNEO Y LAS ANTIGUAS CRÍTICAS A LOS SOFISTAS, DESDE EL NEGOCIO DE LA INTERPRETACIÓN. PAUTA DE NUESTRA DECONSTRUCCIÓN DE LOS SOFISTAS DE PLATÓN

Sabemos que la acuñación de los términos y su movimiento son históricos. Reconocemos que, en el acontecer de un término, éste responde, de acuerdo a un complejo entramado de prácticas discursivas, a diversos horizontes en los que su uso bien puede presentarse como continuo en cuanto desenvolvimiento de un mismo sentido. Sin embargo, esa continuidad que nos aparece, disimula la discontinuidad, la arbitrariedad y el azar que hacen posible un uso del término y las cargas con que este se emplea. Si bien en nuestros días podemos distinguir un uso del término sofista, uso en que el término es solidario a una carga de desprecio y descalificación, que se remonta hasta Platón, este uso fue inventado en un momento histórico determinado y representó un punto de discontinuidad y quiebre respecto al precedente uso del término. Ahora bien, nos interesa remitirnos al uso del término sofista para tomar distancia respecto a la inmediata y regular comprensión del mismo. La inmediata y regular comprensión del término sofista responde a un encubrimiento predominante en nuestra historia de la filosofía.

Al comenzar a introducirnos en nuestro asunto a través de un rastreo de las raíces del término “sofista” (*σοφιστής*), habremos de señalar que de *σοφός* y *σοφία*, que encontramos en Homero, Hesíodo, Teognis y Píndaro, se desprende el verbo *σοφίζεσθαι*, introducido por Hesíodo, que empezará a contar con el matiz de “emabucar o engañar” o “ser excesivamente sutil” en Píndaro, para derivar en el *σοφιστής* que hasta muy poco antes de Platón mantenía manifiesto su inherente vínculo a *σοφός* y *σοφία*. Sí, el sofista, no ha aparecido desde siempre como el vituperado charlatán que embaucha con discursos, en su “origen” el término *σοφιστής* designaba al sabio que dirigía a su pueblo con la efectividad de su discurso. Se denominaba sofistas a los Siete Sabios, a Solón, a Homero. Hubo un momento en que el ser llamado *σοφιστής* era un elogio. Pero algo que ocurre

en el apogeo de la democracia ateniense parece sumir en el olvido la gloria del sofista y le obliga a renegar de su nombre y andar enmascarado. Así, en el diálogo *Protágoras*, encontramos al sofista de Abdera diciendo:

“En mi opinión, sostengo que el arte de los sofistas es muy antiguo, pero los que lo han profesado en los últimos tiempos, por ocultar lo que tiene de sospechoso, trataron de encubrirlo, unos con el velo de la poesía, como Homero y Simónides; otros, bajo el velo de las purificaciones y profecías, como Orfeo y Museo [...]”⁹⁵

a pesar de lo cual, Protágoras se presentaba a sí mismo como sofista. Ya Gorgias se hacía llamar retórico y no sofista, a pesar de que para el resto de sus contemporáneos no cabía duda de que su tarea es de la misma índole que la de Protágoras. Así, no sólo cabe esperar que otros contemporáneos de Protágoras temiesen ser llamados sofistas, sino que después de él y quizá hasta ahora llegaran incluso a dejar de reconocerse a sí mismos como sofistas debido a la fuerte carga de desprecio con que se encubriría el significado “propio” del término.

Entre las circunstancias históricas que dieron pie al sentido peyorativo del término sofista habría que considerar que, Protágoras, Gorgias, Hipias y la mayor parte de los que eran reconocidos en la Atenas de Pericles como sofistas, eran extranjeros que llegaban a Atenas como embajadores de sus polis y que, terminaban ejerciendo prácticas que los cubrían de renombre y riquezas, por lo cual el odio de muchos atenienses no podía hacerse esperar, por no hablar, además, de que dichos maestros representaban también una especie de síntoma de que la democracia ateniense apuntaba a cierto panhelenismo que iba en contra de cohesión de la comunidad natural que se hallaba ya en plena disolución en este momento, de ahí que quienes se adherían aún a ésta vieran con malos ojos a los sofistas. Esto podría explicar el porqué algunos atenienses pudieron empezar a cargar de desprecio la palabra “sofista”, sin embargo para explicar la expansión y el predominio de tal carga a través de la historia de la filosofía es preciso ir más allá de los particulares intereses de algunos contemporáneos de los sofistas.

⁹⁵ Platón, “Protágoras” en *Diálogos*. Tomo I. Editorial Gredos. Biblioteca Clásica. Madrid, 1997.

Partiendo de que el del sofista es un saber que “se agota en las palabras y el poder del discurso”⁹⁶ preguntamos por lo que pudiera dar cuenta, en razón de ese saber del discurso, de la exclusión del sofista del ámbito del saber.

Ateniéndonos a la distinción de Foucault entre la historia interna y la historia externa de la verdad, podemos considerar que, de acuerdo a la primera, la exclusión del sofista obedece a las condiciones necesarias que la propia búsqueda de la verdad impone a lo que sea propiamente un saber; de donde la pretensión del sofista de tener un saber aparecería como impertinente ya que su saber no tendría un objeto de conocimiento, pues no se ocupa de las cosas mismas sino de los discursos, su atención se centraría en el acto de la enunciación en cuanto a su efectividad y no en lo enunciado, construyendo además un discurso que se produciría más por una experiencia rutinaria que formaría parte de la cosmética; finalmente, el saber del sofista tendría consecuencias morales perniciosas al pretender hacer valer en cada caso un interés que no es de la mera búsqueda del saber por el saber. En cuanto a la historia externa de la verdad, tendríamos que de acuerdo a la constitución de una separación histórica, arbitraria y contingente de control sobre el discurso, a la que llama Foucault *Voluntad de verdad*, se operaría una redefinición estratégica de lo que es el saber que excluiría al sofista encubriendo las dimensiones del discurso sobre las que este prestaba expresa atención. De acuerdo a Foucault, con la exclusión del sofista dirigida por la voluntad de verdad, la tematización del lenguaje eludiría hasta nuestros días la realidad del discurso.

Desde aquí cabe preguntar cómo es que, en esta época histórica en que la filosofía toma por su asunto fundamental el lenguaje, puedan llegar las maneras de pensar el lenguaje a presentarse como desarrollos de una posibilidad que parece haber sido abierta por los sofistas y haber estado ignorada por largo tiempo. En las siguientes líneas aventuraremos, en este sentido, una sospecha de acuerdo a la cual presentamos algunas indicaciones sobre la manera en que la atención de la filosofía contemporánea sobre el lenguaje llega a determinar el quehacer del filósofo de tal suerte que retornan ahora, con más o menos éxito, las

⁹⁶ Cfr. **Platón**. “Cratilo” en *Diálogos*. Tomo I. Editorial Gredos. Biblioteca Clásica. Madrid, 1997.

críticas que en otro tiempo tuvieron como blanco al sofista. Es importante para esta tesis señalar esta posibilidad de articulación entre el filósofo contemporáneo y el sofista, ya que esta investigación pretende buscar en los sofistas de Platón una manera de ampliar nuestra comprensión respecto al problema del lenguaje y el quehacer del filósofo en nuestros días.

En este capítulo mostraremos el quehacer del filósofo contemporáneo, en cuanto se determina por el lenguaje como su asunto, como negocio de la interpretación. A partir de ello plantearemos cuatro rasgos característicos del mismo para señalar en qué medida a partir de estos el filósofo contemporáneo se ve expuesto a las antiguas críticas al quehacer del sofista.

Una primera precisión versa sobre a quiénes nos referimos, en general, al hablar de filósofos contemporáneos. Nos atenemos a un planteamiento de Habermas a este respecto: consideraremos contemporáneos a los filósofos cuyas elaboraciones teóricas se orientan hacia o desde motivos postmetafísicos tales como, en términos de Habermas, la descentralización de los conceptos básicos heredados, el giro lingüístico, el carácter situado de la razón y la supresión del logocentrismo. De acuerdo a la panorámica habermasiana, haríamos referencia básicamente a los desarrollos generados a partir de corrientes tales como la fenomenología, la filosofía analítica, el marxismo occidental y el estructuralismo.⁹⁷ Ahora bien, nuestro planteamiento busca ahora su primer formulación y para ello conviene particularizar de entre estos desarrollos que señala Habermas a los que dan pie a que reconozcamos el quehacer del filósofo como negocio de la interpretación. Así, particularmente nos referiremos, como a nuestros contemporáneos, a quienes se ven involucrados en las problemáticas desencadenadas por la urbanización del pensamiento de Heidegger, dejando para otra investigación la cuestión respecto a si lo que planteamos pueda servir para comprender el quehacer del filósofo al nivel de generalidad a que se refiere Habermas.

⁹⁷ Cfr. **J. Habermas**, *Pensamiento postmetafísico*. ed. Taurus, México 1990.

Nos interesa la urbanización del pensamiento heideggeriano en cuanto se vincula con la retórica para plantear el quehacer del filósofo como negocio de la interpretación. De acuerdo a Vattimo, la “urbanización” del pensamiento de Heidegger, es decir, el creciente énfasis en el polo del lenguaje frente al ser y la tendencia a la disolución de éste, derivaría con Gadamer, en una concepción de la verdad que toma como modelo la experiencia del arte y que reconoce como experiencia de la verdad a la experiencia de la pertenencia al lenguaje. Esta experiencia de la verdad, como de la pertenencia al lenguaje, haría patente su construcción pública en un ámbito moral comunitario. De donde la concepción de la verdad aludida, a la que llama Vattimo “verdad retórica”, no mentaría una forma de la experiencia de la verdad sino la propia estructura fundamental de la experiencia de la verdad, la cual estructuraría incluso la experiencia de la verdad que domina la pretensión de verdad de las ciencias de la naturaleza y del espíritu. De ahí que Vattimo llegue a plantear que a partir de Gadamer la verdad de la hermenéutica ontológica es en última instancia la de la retórica:

“Aquí entendemos retórica en el sentido más general y genérico en el que también la entiende Gadamer, es decir, como arte de la persuasión mediante discursos. Ahora bien, la evidencia y la fuerza de convicción con que se impone el patrimonio de la conciencia común, lo *kalon*, es una evidencia de tipo retórico; Gadamer dice: ‘el *eikós*, lo verosímil, lo evidente (*das Einleuchtende*) pertenecen a una serie de conceptos que reivindican una legitimidad propia frente a la verdad y a la certeza de lo que se está demostrando y es sabido’.”⁹⁸

La verdad hermenéutica, es decir, la experiencia de verdad a que se atiene la hermenéutica, y que ésta ve ejemplificada en la experiencia del arte, es esencialmente retórica:

“¿Dónde insertar la reflexión teórica sobre la comprensión sino en la retórica, que es desde la más antigua tradición el único abogado de un concepto de verdad que defiende lo probable, el *eikos* (*verosimile*) y lo evidente a la razón común contra las pretensiones de demostración y certeza de la ciencia? Convencer y persuadir sin posibilidad de una demostración es la meta y la pauta de la comprensión y la interpretación no menos que de la retórica y la oratoria...”⁹⁹

⁹⁸ **Vattimo, Gianni.** “Verdad y retórica en la ontología hermenéutica” en *El fin de la modernidad*. Trad. Alberto L. Bixio. Gedisa. Barcelona, 1990.

⁹⁹ **Gadamer, Hans-Georg.** “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a *Verdad y método I* (1967)” en *Verdad y Método*. Tomo II. Sígueme. Salamanca, 1994. p. 229.

Señala Gadamer que “la ubicuidad de la retórica es ilimitada”, que más allá de las pretensiones de certeza y demostración de la ciencia es la eficacia de la retórica que la sustenta la que permite a la ciencia convertirse en un factor social de la vida, traspasar el círculo de los espacialistas. Gadamer reconoce que desde su surgimiento la retórica ha tenido una pragmática función social que los primeros maestros profesionales reconocían en los ámbitos educativo y ético-político:

“Desde Protágoras hasta Isócrates la ambición de los maestros fue hablar no sólo para enseñar, sino también para formar la recta conciencia ciudadana que luego se traduciría en éxito político.”¹⁰⁰

Gadamer parangona el alcance y necesidad de retórica y hermenéutica. Refiriéndose a la retórica sostiene que:

“De su función fundamental dentro de la vida social no puede haber ninguna duda. Toda conciencia que quiera ser práctica ha de contar con ella. Desde el otro ángulo la función de la hermenéutica no es menos universal.”¹⁰¹

La vida en sociedad y la lingüisticidad humanas sacan a la luz los aspectos retórico y hermenéutico como condiciones de posibilidad la experiencia:

“De este modo el aspecto retórico y hermenéutico de la lingüisticidad humana se compenetran perfectamente. No habría oradores ni retórica si no existiera el acuerdo y el consenso como soportes de las relaciones humanas; no habría una terea hermenéutica si no estuviera roto el consenso de los que <<son un diálogo>> y no hubiera que buscar el consenso. La combinación con la retórica es, pues, idónea, para deshacer la apariencia de la que la hermenéutica se ciñe a la tradición estético-humanista y de que la filosofía hermenéutica se refiere a un mundo del <<sentido>> contrapuesto al mundo del ser ahí <<real>> y que se prolonga en la <<tradición cultural>>.”¹⁰²

Hacer expreso el aspecto retórico de la lingüisticidad humana permite a Gadamer esclarecer el carácter situado, concreto, de la hermenéutica, el que ya hacía patente al ocuparse de la “aplicación”.

¹⁰⁰ Id. p. 228.

¹⁰¹ Id. p. 230.

¹⁰² Ibid.

Es importante destacar que es precisamente como reflexión teórica sobre la comprensión, apropiación de los existenciarios comprender e interpretar heideggerianos, que se desarrolla la hermenéutica ontológica de Gadamer como lo que se ha denominado urbanización del pensamiento de Heidegger.

Heidegger ya había señalado en *El ser y el Tiempo* de que la fenomenología no podía ser sino hermenéutica,

“el sentido metódico de la descripción fenomenológica es una *interpretación*. El de la fenomenología el ‘ser ahí’ tiene el carácter el ἐρμηνεύειν, mediante el cual se le *dan a conocer* a la comprensión del ser inherente al ‘ser ahí’ mismo el sentido propio del ser y las estructuras fundamentales de su peculiar ser. Fenomenología del ‘ser ahí’ es *hermenéutica* en la significación primitiva de la palabra, en la que designa el negocio de la interpretación. Mas en tanto que con el descubrimiento del sentido del ser y de las estructuras fundamentales del ‘ser ahí’ en general, queda puesto de manifiesto el horizonte de toda investigación ontológica también de los entes que no tienen la forma del ‘ser ahí’, resulta esta ‘hermenéutica’ al par hermenéutica en el sentido de un desarrollo de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica. Y en tanto, finalmente, que el ‘ser ahí’ tiene la preeminencia ontológica sobre todo ente —en cuanto ente en la posibilidad de la existencia, cobra la hermenéutica como interpretación del ‘ser ahí’ un tercer sentido específico —el filosóficamente *primario*, de una analítica de la ‘existenciariedad’ de la existencia. En esta hermenéutica, en tanto que desarrolla ontológicamente la historicidad del ‘ser ahí’ como la condición óntica de la posibilidad historiográfica, tiene sus raíces en lo que sólo derivadamente puede llamarse ‘hermenéutica’: la metodología de las ciencias historiográficas del espíritu.”¹⁰³

Con esta indicación de Heidegger sobre los tres sentidos en que la fenomenología del “ser ahí” es hermenéutica podemos ya entrever el quehacer del filósofo como negocio de la interpretación. Con la hermenéutica ontológica de Gadamer se hace expresa la conexión entre interpretación y retórica que nos permite hablar del quehacer del filósofo como negocio de la interpretación ya no sólo en el sentido a que se refiere Heidegger como el antiguo sino apertura para comprender el quehacer del filósofo contemporáneo.

¹⁰³ Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. Trad. José Gaos. Planeta Agostini. Barcelona, 1993. p. 48.

La hermenéutica ontológica representa un importante giro sobre la concepción regular de la retórica; para mostrar este giro consideremos, en un brevísimos esbozo, algunas tendencias representativas del tratamiento que se ha tratado a la retórica a partir de una regular y predominante lectura de Platón.

Estudiosos como Jaeger señalan la preeminencia de la retórica en la παιδεία griega con los sofistas, así como su desplazamiento a partir de un cierto ideal platónico de educación.¹⁰⁴ Según parece este desplazamiento platónico alcanzaría aún a la retórica romana marcando en buena medida la posición de la retórica en el ideal de saber y educación de Cicerón. El hecho de que algunos romanos, Séneca por ejemplo, reprochasen a Cicerón no usar la espada que le daba la retórica podría marcar la manera en que un cierto platonismo imponía límites extrínsecos a la retórica. Entre el paso histórico de la retórica plenipotenciaria y rectora a la retórica acotada e instrumental, estudiosos como Joaquín Barceló nos colocan ante una lectura predominante de Platón respecto a la retórica. Esta lectura reconocería de entrada la desacreditación de la retórica en el *Gorgias* y el *Fedro*, pero podría llegar a reconocer esta desacreditación como una pretensión de que se redimiese a la retórica subordinándola a la búsqueda de la verdad y la justicia.¹⁰⁵

Así, tanto del primer nivel de esta lectura como del segundo resultaría una concepción en que la retórica pierde su papel central en el saber, se torna instrumento de la exposición de la verdad y de la convicción sobre la verdad y no ya espacio de hallazgo de la verdad o experiencia de la construcción de la verdad. Según Barceló, la descalificación de la retórica por parte del racionalismo del siglo XVII se encontraría entre los polos de estas lecturas platónicas, y, nos parece que, aún los casos en que se reivindica la retórica, como por ejemplo el de Pascal. Aún con Pascal el reconocimiento de la retórica se plantearía desde el segundo nivel de la regular lectura de Platón, por lo que la retórica se presentaría subordinada a la búsqueda de la verdad geométrica y enmarcada en un esquema

¹⁰⁴ **Jeager, Warner.** *Paideia. Los ideales de la Cultura Griega*. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 2008.

¹⁰⁵ **Barceló, Joaquín,** (Editor). *Persuasión, Retórica y Filosofía*. Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas. Universidad de Chile. 1992.

cristiano sobre el modo de ser del hombre como creación divina. Para Barceló, la reivindicación de la retórica que desarrollarían humanistas del Renacimiento, como Vico y Dante, representaría una manera de salir de la regular lectura platónica a partir de cierta recuperación, desde la reflexión sobre el lenguaje con el consecuente replanteamiento de la búsqueda de la verdad, del ideal de la retórica de Quintiliano. El de Quintiliano es un ideal de retórica que responde al modelo del hombre elocuente, dentro del cual la búsqueda de la verdad se plantearía desde la reflexión sobre el lenguaje y el desarrollo de sus posibilidades en la retórica.

Ahora bien, parece que aún con la reivindicación de la retórica que abrirían los humanistas del renacimiento italiano, la subordinación de la retórica dominaría hasta y a partir del positivismo la cultura occidental. Nos parece que es precisamente con la hermenéutica ontológica que parte de la urbanización del pensamiento de Heidegger, la de Gadamer y otros subsecuentes desarrollos, que se gana la posibilidad de repensar la retórica al reconocer la estructura de la experiencia de la verdad como verdad retórica. Es en éste sentido que a pesar de los esfuerzos por distinguir una retórica sofística, la denostada en el *Gorgias*, de una retórica filosófica, la propuesta en el *Fedro*, en términos de Gadamer:

“[...] Platón vió también con claridad que no existe ningún criterio argumentativamente suficiente para distinguir el uso verdaderamente filosófico del discurso respecto del sofístico.”¹⁰⁶

Tras este brevísimo esbozo, regresemos a nuestro asunto, a saber, a plantear el contemporáneo quehacer del filósofo como negocio de la interpretación.

El negocio de la interpretación es "negocio" en el sentido en que una metáfora económica permite hablar de la usura del lenguaje. Al referirnos al negocio de la interpretación indicamos como asunto de este saber y como su condición de posibilidad el lenguaje. Señalamos también que lo que espera ganar, desde el lenguaje y hacia él, son posibilidades de comprensión.

¹⁰⁶ **Gadamer, Hans-Georg.** “La hermenéutica como tarea teórica y práctica (1978)” en *Verdad y Método, Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Tomo I. Sígueme. Salamanca, primera edición en alemán 1975, sexta edición 1996. p. 419.

Ahora bien, si el filósofo contemporáneo, como el sofista de antaño, tiene por su asunto el lenguaje y por ello su quehacer se delinea como negocio de la interpretación, podemos reconocer a partir del negocio de la interpretación los puntos en que el filósofo contemporáneo se expone a las críticas que se dirigían al sofista. Como mencionamos anteriormente, plantearemos cuatro rasgos característicos del contemporáneo negocio de la interpretación, a saber, como primer rasgo, que no puede tener ya una función normativa respecto a los otros saberes; segundo rasgo, que tampoco en lo que respecta a las cuestiones de la ética y la política puede sostener una función normativa; tercer rasgo, que el negocio de la interpretación desarrolla la crítica y construcción de supuestos ontológicos a partir del propio lenguaje, en las posibilidades que este abre para reappropriarse la tradición; y, como cuarto rasgo, que desde el negocio de la interpretación se reconoce que lo que se enuncia tiene su posibilidad en la enunciación. En los siguientes cuatro párrafos nos ocuparemos de plantear cómo estos rasgos del contemporáneo negocio de la interpretación exponen al filósofo a las principales críticas que se han formulado al sofista. En el quinto párrafo señalaremos cómo estos rasgos del negocio de la interpretación configuran un estado de ambigüedad respecto a si quienes desarrollan el negocio de la interpretación son o no filósofos, y de serlo de qué peculiar modo lo son. En este quinto párrafo lo que pretendemos mostrar es que se ha cuestionado a partir de una cierta lectura regular de Platón que el quehacer del filósofo pueda ser el negocio de la interpretación.

A. Ausencia del objeto de conocimiento

Rorty designa dos opuestos ideales, ideales del papel que puede representar el filósofo en su cultura, con los términos epistemología y hermenéutica. Expondremos el planteamiento de Rorty respecto a estos ideales para posteriormente señalar la manera en que el negocio de la interpretación implicaría el abandono del primer ideal como central, determinando así que la función normativa de la filosofía frente a otros saberes se diluya o se restrinja desde la prioridad de la comprensión. Este abandono de la función normativa representará, como mostraremos, un rasgo del negocio de la interpretación desde el que el

filósofo contemporáneo se expone a las críticas que señalan su saber como carente de objeto y, por tanto, al cuestionamiento de que el suyo sea propiamente un saber. Este rasgo del negocio de la interpretación expone al filósofo a la crítica respecto a la índole de su saber en la medida en que representa el riesgo de que el filósofo no sea más el paladín de la racionalidad.

Empecemos tratando con Rorty la relación entre epistemología y hermenéutica para dar paso al desplazamiento de la epistemología en el que las caracteriza. Plantea Rorty que la forma habitual de tratar la relación entre epistemología y hermenéutica supone la inclusión de la conmesurabilidad en la noción de cognición auténtica que ha determinado lo que sea asunto de la epistemología:

"La forma habitual de tratar la relación entre hermenéutica y epistemología es sugerir que se dividan la cultura entre sí —la epistemología se ocuparía de la parte «cognitiva» seria e importante (aquélla en que cumplimos nuestras obligaciones con la racionalidad) y la hermenéutica de todo lo demás. La idea que está detrás de esta división es que el conocimiento en sentido estricto —ἐπιστήμη — debe tener un λόγος y que un λόγος sólo puede ser dado por el descubrimiento de un método de conmesuración. La idea de conmesurabilidad está incluida en la noción de «cognición auténtica», por lo que es «sólo cuestión de gusto» o «de opinión» no tiene carácter necesariamente dentro de la responsabilidad de la epistemología, y por el contrario, lo que la epistemología no puede hacer commensurable se desprecia como meramente «subjetivo»."¹⁰⁷

Así, Rorty reconoce en la epistemología un deseo de constricción y confrontación desde la conmesuración:

"el deseo de una teoría del conocimiento es un deseo de constricción —un deseo de encontrar «fundamentos» a los que poder agarrarse, armazones que no nos dejen extraviarnos, objetos que se impongan a sí mismos, representaciones que no se puedan negar."¹⁰⁸

El deseo de constricción que caracterizaría a la epistemología supondría una concepción de lo que es ser racional, como capacidad de llegar a acuerdos:

¹⁰⁷ **Rorty, Richard.** "De la epistemología a la hermenéutica" en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Trad. Jesús Fernández Zulaica. Cátedra. Madrid, 1979. p. 291.

¹⁰⁸ Id. p. 287.

"La idea dominante de la epistemología es que para ser racional, para ser plenamente humano, para hacer lo que debemos, hemos de ser capaces de llegar a un acuerdo con otros seres humanos. Construir una epistemología es encontrar la máxima cantidad de terreno que se tiene en común con otros. La suposición de que se puede construir una epistemología es la suposición de que ese terreno existe."¹⁰⁹

Rorty señala que es precisamente porque no puede suponerse que este terreno de conmesuración exista, por y en sí mismo, que la epistemología ha abandonado su lugar central dejando un hueco que no puede esperarse llene la hermenéutica.

Partiendo de la distinción de Kuhn entre ciencia normal y ciencia revolucionaria, Rorty señala que la epistemología es producto del discurso normal mientras que la hermenéutica es el estudio de un discurso anormal desde el punto de vista de un discurso normal. Así, la diferencia entre los dominios de la epistemología y los de la hermenéutica es cuestión de familiaridad.

"Seremos epistemólogos donde comprendemos perfectamente bien lo que está ocurriendo, pero queremos codificarlo para ampliarlo, fortalecerlo, enseñarlo o «buscarle una base». Tenemos que ser hermenéuticos cuando no comprendemos lo que está ocurriendo, pero tenemos la honradez de admitirlo, en vez de adoptar una actitud *descaradamente* «Whiggish» al respecto. Esto significa que sólo podemos conseguir la conmesuración epistemológica donde ya tenemos prácticas de investigación (o, más en general, de discurso) con la misma facilidad en el arte «académico», filosofía, «escolástica» o política «parlamentaria» que en la «ciencia normal». Podemos conseguirla no porque hayamos descubierto algo sobre «la naturaleza del conocimiento humano», sino simplemente porque cuando una práctica lleva el tiempo suficiente las convenciones que la hacen posible y que permiten un consenso sobre cómo dividirla en partes se pueden aislar con relativa facilidad."¹¹⁰

Ante la desaparición de la epistemología en cuanto búsqueda de fundamentos, Rorty señala que la hermenéutica no llena el hueco que esta desaparición deja, más aún, advierte que

"la hermenéutica es una expresión de esperanza de que el espacio cultural dejado por el abandono de la epistemología no llegue a llenarse

¹⁰⁹ Id. p. 288.

¹¹⁰ Id. p. 292.

—que nuestra cultura sea una cultura en la que ya no se sienta la exigencia de constricción y confrontación.”¹¹¹

La hermenéutica se presentaría como un discurso sobre discursos todavía incommensurables y no desempeñaría una función normativa epistémica:

“La hermenéutica no es «otra forma de conocer» —la «comprensión» en oposición a la «explicación» (predictiva). Es mejor considerarla como otra forma de arreglárselas. Sería mejor para la claridad filosófica que entregáramos la idea de «cognición» a la ciencia predictiva, y dejáramos de preocuparnos por los «métodos cognitivos alternativos». La palabra *conocimiento* no parecería digna de que luchara por ella si no fuera por la tradición kantiana de que ser filósofo es tener una «teoría del conocimiento», y la tradición platónica de que la acción que no esté basada en el conocimiento de la verdad de las proposiciones es «irracional».”¹¹²

Así la hermenéutica estaría animada por la φρονησις y representaría el ideal de que el filósofo represente en su cultura el papel del intermediario socrático entre varios discursos y no ya el del rey-filósofo platónico:

“Creo que la idea de que la epistemología, o alguna disciplina que la suceda adecuadamente, es necesaria para la cultura confunde dos papeles que puede desempeñar el filósofo. El primero es el del intermediario socrático entre varios discursos. En su tertulia, por así decirlo, se consigue que los pensadores herméticos abandonen sus prácticas encerradas en sí mismas. En el curso de la conversación se llega a compromisos o se trascienden los desacuerdos entre disciplinas y discursos. El segundo papel es el del supervisor cultural, que conoce el terreno común de todos y cada uno —el rey-filósofo platónico que sabe lo que están haciendo realmente todos los demás tanto si lo saben *ellos* como si no, pues tiene conocimiento del contexto último (las Formas, la Mente, el Lenguaje) dentro del que se están haciendo. El primer papel es el adecuado para la hermenéutica, el segundo para la epistemología. La hermenéutica ve las relaciones entre varios discursos como los cabos dentro de una posible conversación, conversación que no presupone ninguna matriz disciplinaria que una a los hablantes, pero donde nunca se pierde la esperanza de llegar a un acuerdo mientras dure la conversación. No es la esperanza de un terreno común existente con anterioridad, sino *simplemente* la esperanza de llegar a un acuerdo, o, cuando menos, a un desacuerdo interesante y fructífero.”¹¹³

¹¹¹ Id. p. 287.

¹¹² Id. p. 322.

¹¹³ Id. p. 289.

Como podemos notar, el planteamiento de Rorty está lejos de afirmar que la función normativa de la epistemología desparezca por completo, pero sí muestra que se ha acotado significativamente su alcance. Sin duda, al señalar que no existe el terreno común de la conmesuración, se pierde la centralidad de la función normativa de la filosofía frente a otros saberes o en general discursos. Cabe destacar que el propio Rorty señala los peligros que suelen verse en ello:

"Insinuar que *no* existe este terreno común parece que es poner en peligro la racionalidad. Cuestionar la necesidad de conmesuración parece el primer paso hacia la reanudación de la guerra de todos contra todos."¹¹⁴

Señala también Rorty que se ha visto a los filósofos que abandonan la búsqueda de conmesuración como relativistas y subjetivistas, y que tras ambos adjetivos se encuentra el temor de que el filósofo contemporáneo renuncie a la defensa de la racionalidad

"Si negamos que haya fundamentos que sirvan como base común para juzgar las pretensiones de conocimiento, parece ponerse en peligro la idea del filósofo como guardián de la racionalidad. En un sentido más general, si decimos que no existe la epistemología y que no es posible encontrarle un sustituto, [...] puede dar la impresión de que decimos que no existe lo que se llama acuerdo y desacuerdo racional."¹¹⁵

Lo que nos interesa plantear a partir de Rorty es que el negocio de la interpretación tiene como uno de sus rasgos, en cuanto apuesta por la comprensión en su enfrentamiento a la inconmensurabilidad, el abandono de la función normativa epistémica. Consideramos que con Rorty también es claro que el negocio de la interpretación se presenta como carente de objeto de conocimiento en cuanto la hermenéutica no persigue un fin cognitivo ni demarca un dominio de entes como su asunto y en cuanto aún para la epistemología no puede determinarse un objeto ahora de una vez y para siempre.

Rorty plantea a este respecto, cómo la distinción entre ciencias de la naturaleza y del espíritu no puede dar cuenta de lo que es asunto de la epistemología y de la

¹¹⁴ Id. pp. 288-289.

¹¹⁵ Id. p. 289.

hermenéutica, como tampoco pueden hacerlo las distinciones entre hechos y valores. Señala incluso que, de que la epistemología se ocupe de lo commensurable y la hermenéutica de lo incommensurable, no se puede desprender la caracterización de una región de entes que les sean asignados, pues no hay manera de determinar qué ha de presentarse aún, ya no más, o ahora sí, como incommensurable respecto al lenguaje con que tratamos de comprenderlo.

Así, el negocio de la interpretación en cuanto se ocupe de los discursos commensurables o de los incommensurables carece de objeto. Aquí el preguntar a Gorgias por el objeto de la retórica, preguntar al que no podía satisfacer que se respondiera que el objeto eran los discursos, parece actualizarse. Así como Sócrates demandaba para dar un estatuto de saber a la retórica que se diera cuenta de su objeto, así como Sócrates niega que la retórica sea algo más que el producto de una experiencia rutinaria, así parece que el filósofo contemporáneo en cuanto abandone su papel de rey-filósofo estará expuesto a que no se considere el suyo como un saber. Desde una tradicional lectura de Platón se ha negado que el sofista tenga un saber y que su quehacer sea algo más que charlatanería, podríamos preguntar hasta qué punto se deba también a esa regular lectura de Platón el hecho de que en la actualidad se llegue a cuestionar aún que el filósofo tenga un saber cuando no ostenta una teoría del conocimiento.

B. Renuncia a una pauta moral universal

En el parágrafo anterior hemos planteado como un primer rasgo del negocio de la interpretación la imposibilidad de que se mantenga la función normativa epistémica de la filosofía, en particular, frente a otros saberes y, en general, frente a otros discursos. En este parágrafo nos ocuparemos de plantear como un segundo rasgo del negocio de la interpretación la imposibilidad de que se mantenga la función normativa de la filosofía en lo que respecta a las cuestiones de la ética y la política; planteamos esta imposibilidad como renuncia a una pauta moral universal.

Este segundo rasgo del negocio de la interpretación es un consecuente del primero, en cuanto se enfrenta a una tendencia predominante que ha tratado de descubrir o construir una pauta moral universal desde una fundamentación epistémica. Podríamos reconocer un inicio, si se quiere incipiente, de esta tendencia predominante a que se enfrenta el negocio de la interpretación en el campo de la ética política, en la pretensión socrática de que la injusticia se debe a la ignorancia y, ver como otro momento paradigmático de esta tendencia, el planteamiento kantiano de la autonomía del agente racional en el plano de la razón práctica.

Como mostraremos, a partir de un esbozo de las principales posiciones que se confrontan en el problema de la diferencia en la ética política, el debate entre las posiciones que pugnan por una pauta moral universal y las que señalan su imposibilidad se desarrolla en última instancia como una contraposición de supuestos sobre el lenguaje. Aquí, consideraremos que la posición que representan los filósofos comunitaristas es la que da cuenta de un rasgo del negocio de la interpretación ya que es en esta posición que el esfuerzo por comprender asume que están en juego la incommensurabilidad de visiones de mundo y el respeto a la diferencia. Ahora bien, con la renuncia a una pauta moral universal el negocio de la interpretación expone al filósofo a las críticas que lo presentan como relativista, ahora relativista moral viendo en su quehacer el riesgo de posibilitar la justificar la apología de lo propio y la agresión sobre el otro. Parece, como en el primer rasgo señalado, que en este segundo rasgo del negocio de la interpretación, a lo que se renuncia, de nueva cuenta, es a la defensa de la racionalidad, ahora como garante de la igualdad y del acuerdo racional entre culturas. Para mostrar esto, comenzaremos siguiendo el planteamiento de Apel del problema de la justicia en una sociedad multicultural, para presentar después el enfrentamiento de la postura comunitarista tanto al liberalismo procedural como al pragmatismo lingüístico de Apel y Habermas.

Actualmente, el problema de la justicia en una sociedad multicultural se trata en el contexto, y con la especificidad, del fenómeno llamado globalización. Reconociéndola como hecho indiscutible e históricamente irreversible, Apel la

caracteriza como “la interdependencia planetaria de las relaciones humanas en el área de la técnica, la economía y tendencialmente también en el de la política”¹¹⁶, agregando empero que ésta no es sino una globalización de primer orden a la que habrá de seguir otra, esta vez “en el ámbito de la cultura, especialmente en el área de la moral y una reorganización del orden jurídico de tal forma que este asumna responsabilidad moral”¹¹⁷. Señala también Apel que la globalización de segundo orden se puso en marcha con los antecedentes de lo que son ahora los derechos humanos y se orientaría hasta el día de hoy por la exigencia de un orden jurídico y de paz civil internacional.¹¹⁸

Apel presenta la discusión contemporánea en torno al problema de la justicia en una sociedad multicultural, de entrada, como aporética, en la medida en que las dos posiciones representativas desde las que se muestra, a saber, comunitaristas y liberales, se mantienen en una posición de pluralismo relativista desde la que se comienza o acaba, respectivamente, negando la posibilidad del diálogo intercultural. Ambas posiciones privilegian las tradiciones culturales a que obedecen las precomprensiones del mundo de cada ser ahí. De tal suerte que habiéndose abandonado el sujeto-*subjectum* y su vacía universalidad por la concreción de las tradiciones culturales del ser-en-el-mundo se abre el abismo insalvable de la diversidad cultural, de donde habrían de reconocerse los llamados derechos humanos en la medida en que en la propia cultura tengan o adquieran sentido y no merced a una esencia del hombre. En ésta discusión, tal y como la presenta Apel, lo que se ha perdido es el punto fijo, fundante, aquello que siendo común, más allá del concreto problema que convoque, podría dar la pauta desde la que se pudiese exhortar plausiblemente a llegar a un acuerdo racional que parta de la igualdad y la garantice.

Es comprensible que Apel no encuentre en las posiciones de los liberales y comunitaristas la fundamentación autónoma de la justicia intercultural por la que pugna. Para Apel, el mismo papel que juega el derecho a la propia cultura como

¹¹⁶ **Apel, Karl Otto.** “El problema de la justicia en una sociedad multicultural” en (eds.) Fornet Betancourt, Raúl y Senent, Juan Antonio. *Filosofía para la convivencia. Camino de diálogos norte-sur*. Editorial MAD S.L. Madrid, 2004, p. 195.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ **Apel**, Op. Cit. p. 197.

derecho humano fundamental sería una condición de posibilidad y no el óbice para tal fundamentación. Desde la fundamentación autónoma de la justicia intercultural, la que pretenden Apel y Habermas al plantear el lenguaje como condición performativa del acuerdo racional, las tradiciones culturales que generan la precomprensión del mundo habrían de subordinarse a las condiciones de posibilidad del diálogo intercultural en que se ventilen los problemas de la humanidad.

Ahora bien, la pretensión de una fundamentación autónoma de la justicia fue objeto de las críticas de los comunitaristas desde su formulación rawlsiana a partir de un cuestionamiento de los supuestos que implicaba sobre el sujeto y el lenguaje. Por ejemplo, Charles Taylor planteó la necesidad de no pensar más al sujeto como mero agente racional ni tratar al lenguaje como instrumento a partir de su concepción ontológica de la identidad, su indagación sobre las fuentes históricas de la construcción de la identidad moderna¹¹⁹ y su apropiación heideggeriana de un lenguaje que no es un medio de control, ni instrumento para garantizar el diálogo, sino posibilidad del aparecer de los entes.¹²⁰ Desde la propuesta del minimalismo moral de Walzer y la concepción del yo vinculado de Sandel, así como con el énfasis en la contingencia de Rorty¹²¹, también se cuestionaron los supuestos desde los que se pretende construir una pauta moral universal señalando la imposibilidad de su fundamentación a menos que se pagase el precio de la pasar por alto el reconocimiento de la diferencia en una concepción instrumental del lenguaje. Los comunitaristas han tenido bastante cuidado de señalar que sus planteamientos no significan una renuncia a ser razonables o a luchar por la libertad y la igualdad si bien, se precisa reconocer que la construcción de la libertad y la igualdad no pueden construirse a cualquier precio, no al menos desconociendo quienes somos y que lo somos en nuestras tradiciones culturales y comunidades de discurso. Que reconocer esto represente la imposibilidad de construir una pauta moral universal es una mera consecuencia de revisar la pertinencia de los supuestos desde los que nos comprendemos y

¹¹⁹ **Taylor, Charles.** *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*. Paidós ibérica. Barcelona, 1996.

¹²⁰ **Taylor, Charles.** “Heidegger, el lenguaje y la econología” en *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Paidós. Barcelona, 1995

¹²¹ **Rorty, Richard.** *Contingencia, ironía y solidaridad*. Paidós. Barcelona 1991.

nos dirigimos a los otros. Los comunitaristas también han señalado que la construcción de una pauta moral universal no es el único o necesario medio para luchar por los derechos humanos.

Sin embargo para filósofos como Apel, la renuncia a la fundamentación de una pauta moral universal representa no sólo un absurdo, en cuanto el lenguaje se le presenta como garante performativo del acuerdo macroético, sino un peligro en vista de que considera que está en riesgo la sobrevivencia humana mientras no se resuelva en el acuerdo de la seria argumentación los problemas globales.¹²² Al respecto, también los comunitaristas señalan que la sobrevivencia está lejos de ser un valor universal en tradiciones culturales y comunidades de discurso.

Como podemos apreciar a partir de este breve esbozo, el negocio de la interpretación implica, en la esfera de la ética política, riesgos que pueden enfrentarse con estrategias diversas que no pueden garantizar el acuerdo ni la necesaria defensa de valores que se pretendan universales. Se reconoce el problema de la justicia y se dimensiona, incluso se proponen algunas estrategias para procurar relaciones más “justas” o deseables para los diferentes, pero siempre se acota en contextualismo y en cierta provisionalidad el posible alcance de las estrategias. Mientras la justicia como equidad de Rawls y la macroética de Apel construyen sus procedimientos desde condiciones trascendentales y, quasi atemporales en sus principios y horizontes de acuerdo, los comunitaristas se mantienen abiertos al riesgo en el reconocimiento del acontecer y la contingencia humanos. La crítica a este rasgo del negocio de la interpretación es por supuesto el riesgo de no evitar de manera contundente un desastre que podría estarse avecinando para la humanidad, la crítica es también a lo que parece un relativismo que no puede desconocer los intereses que se juegan en cada contexto y que parece reforzarlo en lugar de pugnar por la racionalidad que como desinterés construiría la neutralidad y la igualdad de un bien que trasciende a los sujetos concretos.

Los planteamientos de los filósofos comunitaristas parten de supuestos sobre el

¹²² Apel, Karl Otto. *Hacia una macroética de la humanidad*. UNAM. México, 1992.

lenguaje que les permiten reivindicar la tradición, la moral comunitaria y plantear la imposibilidad de una pauta moral universal. Con estos planteamientos el quehacer del filósofo se presenta como peligroso, como el de los sofistas, en cuanto parece sostener un relativismo moral y acota la pretensión de justicia desde un contextualismo determinado por las visiones de mundo u horizontes de comprensión de los sujetos del caso. Esto parece un retorno del planteamiento del *homo mensura* de Protágoras, donde lo bueno es otra vez lo que la comunidad considera como tal. La crítica es aquí la renuncia al bien que puede concebirse independientemente de los intereses de quienes lo persiguen. Si al saber del discurso de los sofistas se ponía la razón o, mejor, una concepción instrumental de la racionalidad, ahora es en el propio lenguaje en donde se busca una pauta moral universal a pesar de las indicaciones de los comunitaristas, cabría preguntar hasta qué punto se hace esto con una concepción instrumental del lenguaje.

C. Sospechosa apropiación de la tradición

En este parágrafo platearemos un tercer rasgo del negocio de la interpretación, a saber, que se desarrolla la crítica y construcción de supuestos ontológicos a partir del propio lenguaje, en las posibilidades que este abre para reapropiarse la tradición. Este tercer rasgo del negocio de la interpretación se enlaza a los dos anteriores, a saber a la renuncia a la función normativa epistémica y a la pauta moral universal, en la medida en que las críticas y la construcciones de supuestos ontológicos que les subyacen parten de una forma peculiar de apropiación de la tradición filosófica. Señalaremos en éste parágrafo en qué consiste la peculiaridad de esta apropiación y en qué sentido este rasgo del negocio de la interpretación expone al filósofo a la crítica respecto al carácter arbitrario de su apropiación de la tradición filosófica.

Se ha llegado a llamar desde Heidegger, y a partir de una cierta apropiación de la genealogía de Nietzsche, "deconstrucción" a la peculiar apropiación de la tradición filosófica, desarrollada desde el negocio de la interpretación. La deconstrucción no tiene, como lo indica Heidegger, la pretensión de sepultar al

pasado en la nada sino la de atender a las posibilidades que se encuentran encubiertas, olvidadas o, agregamos, eludidas. Sobre la base de reconocer que caemos en una tradición que es el legado de posibilidades que tenemos de comprender, la apropiación peculiar a que se refiere la deconstrucción es aquella en la que se busca lo que no ha sido atendido expresamente, se buscan las posibilidades de comprender de otro modo, las posibilidades de ampliar nuestros horizontes de comprensión.

Ahora bien, mientras se reconocen los prejuicios como posibilidades de comprensión, como plantea Gadamer, se reconoce también que algunos prejuicios han de destruirse, como señala Derrida, para atisbar lo que pudieran encubrir. Con esto, tenemos que hay un giro sobre lo que hay que apropiarse, ya no se trata de apropiarse lo enunciado sino la enunciación, a través del entramado de interpretaciones a través del cual acontece. La apropiación no pretende llegar al significado de lo dicho por un pensador, se concentra en su significante como posibilidad de sentido, en la materialidad del texto escrito que se ha actualizado a través de las diversas interpretaciones en que acontece, e incluso en los poderes y deseos a los que se ha vinculado para romper la aparente continuidad de una pauta de desenvolvimiento histórica.

Si consideramos que son posibilidades latentes lo que se busca en la tradición, y que tales posibilidades pueden construirse a través de la enunciación que acontece gracias a una cierta proyección de sentido, tenemos que una vez más, como en los dos anteriores rasgos, se abandona la concepción regular de verdad y de lenguaje. Cuando Sócrates señala que los discursos que dicen la verdad son siempre los mismos, tratando de exhibir la diversidad de interpretaciones que los sofistas hacen de un mismo discurso como sospechosas, erige el canon desde el que podría señalarse también a los contemporáneos filósofos como quienes fabulan una tradición y no quienes hacen suya su verdad. Charlatanes, embaucadores y hacedores de fantasmagorías se llegaba a llamar a los sofistas; prácticamente se les acusaba de hacer decir a los antiguos poetas lo que conviniese a sus peculiares fines. No es difícil que también, ante las

deconstrucciones de algunos insignes filósofos lleguen a resultar sospechosas sus apropiaciones. Por mencionar algunos ejemplos tomemos los siguientes: el olvido en que ha caído la pregunta por el sentido del ser en general, el predominio del habla sobre la escritura y la elisión de la realidad del discurso mientan deconstrucciones en que se actualiza la tradición filosófica de un modo tal en que lo que tenemos no es la verdad eterna e inmutable.

No se sostiene la deconstrucción con demostraciones sino, si cabe decirlo así, con mostraciones que construyen interpretaciones verosímiles, persuasivas, fructíferas en cuanto prometen un retorno a las fuentes no tal cual pudieran ser, sino al modo en que devienen en un acontecer que no permite fijarlas. Aquí encontramos la incommensurabilidad y el riesgo que señalábamos en los dos primeros rasgos que planteamos del negocio de la interpretación. No podemos trazar el continuo de un significado como terreno común que deslinde lo verdadero de lo falso, la contingencia y precariedad de la construcción de lo que puede ser verosímil marca el riesgo de estas apropiaciones.

Desde el negocio de la interpretación, las posibilidades de las ontologías y las críticas a la metafísica dependen de una peculiar apropiación de la tradición que se ha denominado deconstrucción. La manera en que la deconstrucción pudiera “buscar la verdad” pone en tela de juicio las determinaciones tradicionales sobre lo que sea verdadero. En este sentido, las deconstrucciones que realizan los filósofos contemporáneos, como las interpretaciones en que los sofistas se apropiaban a los poetas, tienen ese grado de apuesta por lo verosímil y de incertidumbre en cuanto a su alcance de las posibilidades de comprensión que abren, por no hablar de la sospecha que despiertan al ir tras las posibilidades latentes en la enunciación y no ya tras lo enunciado.

D. Preeminencia del estilo

En el apartado anterior nos hemos ocupado de un rasgo del negocio de la interpretación que se refiere a una peculiar apropiación de la tradición filosófica que implicaba la atención sobre la enunciación y no ya sobre lo enunciado. En este apartado trataremos un cuarto rasgo, a saber, el que se refiere a la preeminencia en la cuestión del estilo, este rasgo también responde a la atención que se centra desde el negocio de la interpretación en la enunciación. La atención sobre el lenguaje que lo toma por su asunto en la deconstrucción, repercute en el quehacer del filósofo no sólo en la manera en que se apropiá la tradición filosófica sino que incluso alcanza la manera en que esta apropiación constituye una deconstrucción en la propia manera en que se construye el discurso filosófico. El estilo deja de ser marginal desde el momento en que se repensa la relación entre pensamiento y lenguaje donde el lenguaje representa la condición de posibilidad de hacerse cargo de pensar, como señala Cristina Peretti:

"Los pensadores que se preocupan por esta cuestión [la del estilo] intentan acuñar una forma de expresión que sea consistente con sus propias opiniones filosóficas y que, en muchos casos, transmite asimismo algo que no puede, de hecho, ser dicho."¹²³

De acuerdo a Peretti de lo que se trata es de escapar a la metafísica, haciendo patente a través del estilo el lenguaje descentrado y múltiple que se libera de los modelos de representación. El estilo comportaría una meditada y cuidadosa decisión sobre los supuestos a los que puede atar al filósofo. De acuerdo a Peretti, Derrida señala que no hay conceptos o términos metafísicos, sino que son más bien las articulaciones entre ellos las que son metafísicas, de donde el oficio de la escritura en que se construye el discurso tendría que buscar articulaciones que abran otras posibilidades de comprensión e interpretación. Una gran diversidad de estrategias podrían reconocerse en específicos casos en los que lo común es la búsqueda de una enunciación en la que radica el acento pues, incluso se busca el estilo apropiado para decir sin decir.

¹²³ Peretti, Cristina. *Jacques Derrida, Texto y deconstrucción*. Anthropos. Barceona, 1989. P. 133.

La importancia de la cuestión del estilo no sólo es relevante en la producción del discurso filosófico sino en las posibilidades que se abren para su interpretación, consideremos por ejemplo a Derrida reconociendo por una parte lo que "dice" Heidegger y señalando en ello el metafísico predominio del habla mientras que al par asevera que, sin embargo, la escritura de Heidegger se sustrae a este predominio y nos lleva a pensar la cuestión de la diferencia con que resulta una indicación paradigmática, su escritura, para ocuparnos de la archiescritura.

En fin, lo que nos interesa mostrar es que la preeminencia del estilo, como un rasgo del negocio de la interpretación, expone al filósofo a la crítica que Sócrates dirigía hacia el sofista por ocuparse de la forma del discurso y no de su contenido. Para Sócrates el embellecimiento del discurso comportaba un artificio desfigurador que encubría la verdad, de haberla en el discurso del caso, y que funcionaba como artífice de la persuasión a través de la adulación de aquél al que se dirigía el discurso. Así Sócrates cuestionaba el estatus de la retórica como saber y la reducía a una experiencia rutinaria que formaría parte de la cosmética.

Si bien, como en los anteriores rasgos del negocio de la interpretación, es la propia atención al lenguaje la que determina tanto la exposición a las críticas como la improcedencia de estas, tenemos que las críticas continúan manteniendo un cierto platonismo desde el que resulta inquietante el negocio de la interpretación. En este caso, la preeminencia del estilo puede derivar en la pregunta por si no es mera palabrería lo que se hace, y si en efecto tenemos a estas alturas otras formas de comprender y decir que dependan de no ser dichas de otra forma.

E. Enmascaramiento o negación del propio quehacer

La pasión de mi vida ha sido el miedo

Thomas Hobbes

A partir de los rasgos del negocio de la interpretación que hemos presentado, cabría preguntar hasta qué punto hay que considerar una nota distintiva del quehacer del filósofo contemporáneo su enmascaramiento. Así como el sofista tenía que encubrir su quehacer, parece que el filósofo contemporáneo está presto para determinar su tarea como simplemente teoría o trabajo de pensar y a poner una buena dosis de reticencias a hacerse llamar filósofo.

En las siguientes líneas nos ocuparemos con Cortés del Moral del desenlace reciente de la filosofía, el cual se presenta desde el exterior como una suerte de atípico desplazamiento, y desde el interior como autoliquidación. Plantea en éste sentido que el problema de la filosofía no es ya el de su esencia como señalaba Max Scheler en *La esencia de la filosofía*, sino el de su existencia como podemos suponer en términos del *Manifiesto por la filosofía* de Alain Badiou.

No se trata ya de recuperar un sector de objetos de estudio o de problemas para la determinar el quehacer de la filosofía; sus funciones fundante y edificantes se encuentran en entredicho en una época en que parece dirigir hacia sí misma una función crítica aniquilatoria.

De acuerdo a Cortés del Moral, la general asunción del desplazamiento de la filosofía resulta única como fenómeno histórico en la medida en que no obedece a ser un saber censurado, marginado o agotado extrínsecamente. Se trata de una autoliquidación, la que resulta ser:

“como el drama de un lenguaje que tras reiterados fracasos ha tomado la resolución de disolverse a sí mismo, dejar de significar, persuadir al hablante de la conveniencia de emplear otro lenguaje.”¹²⁴

Cortés del Moral llama nuestra atención sobre la situación siempre problemática que el discurso filosófico había enfrentado casi desde su surgimiento y el atípico anuncio contemporáneo sobre su muerte por parte de los propios filósofos:

“[...] son los propios filósofos del siglo XX quienes insistentemente han dado a conocer la catástrofe de su disciplina, y conforme avanza el tiempo lo hacen con mayor empeño y sobriedad, sin mostrar pesadumbre ni resistencia, antes bien como si invitaran a celebrarla. Más todavía: algunos de ellos, cuyo número va en aumento, definen formalmente su quehacer profesional en términos de análisis terapéutico dirigido a la erradicación de los problemas y lenguaje filosóficos, a la vez que los estudios deconstrutivos sobre fragmentos de la historia de la filosofía se han convertido en una práctica regular de la profesión. El multicitado desplazamiento va más allá de los pronósticos, pasa a ser objetivo titular de proyectos teóricos que contemplan el advenimiento de una era postfilosófica en la que, según los indicios disponibles, los practicantes de la milenaria institución tendrán una importante misión que cumplir: la de evitar el retorno de las ficciones y abusos conceptuales que propiciaron el auge de los viejos sistemas y concepciones del mundo. Como se puede entender, tal advenimiento posee la misma virtud que las oraciones performativas estudiadas por Austin, se verifican mediante el propio acto de su enunciación: se accede a una disposición posfilosófica desde el momento en que los temas y elaboraciones de la filosofía comienzan a ser tratados como productos de desarreglos lingüísticos o sedimentaciones ideológicas oriundas de mentalidades pretéritas.”¹²⁵

Cortés reconoce así la crisis de la filosofía como un impulso que se verifica en la propia comunidad de discurso filosófico. El impulso disolvente, disipativo y liquidacionista de la filosofía del siglo XX estaría a cargo de los propios filósofos en una franca actitud parasitaria:

“Podríamos preguntarnos si después de haber sido sometida por los filósofos mismos al estado de inanición, (la filosofía) podría continuar sobreviviendo por largo tiempo a expensas de su propia sustancia.”¹²⁶

¹²⁴ Jacques Bouveresse, *El filósofo entre los autófagos*, p. 15 citado por Cortés del Moral, Rodolfo. *La filosofía y la racionalidad contemporánea*. Universidad de Guanajuato. Guanajuato, 2000. p. 20.

¹²⁵ Cortés del Moral, Rodolfo. *La filosofía y la racionalidad contemporánea*. Universidad de Guanajuato. Guanajuato, 2000. p. 20.

¹²⁶ Id. p. 21.

Más allá de lo perplejidad resultante de que la filosofía decida y opere su aniquilación, el fenómeno es significativo para Cortés por la paradógica función que implicaría, si recordamos los resabios de función normativa epistémica que largamente fungió como la modular tarea filosófica:

“... el que un discurso consuetidinariamente encargado de la legitimación del saber y del actuar haya quedado inhabilitado para tal función y se convierta en objeto de descalificaciones y de laboriosos desmantelamientos no puede no implicar una transformación de fondo del saber y del actuar.”¹²⁷

En términos de Cortés del Moral, que el discurso filosófico se desplace del centro de la cultura y la racionalidad occidental para errar en su periferia, exige indagar por lo que puede revelar sobre la configuración de la racionalidad contemporánea. Él plantea que la situación deficitaria de la filosofía es un efecto inédito de las capas de causalidades superpuestas que implica el principio de complejidad creciente de la racionalidad contemporánea. La mundialización como conciencia cosmopolita y el orden económico internacional, no sólo descentrarían a la filosofía, sino en general implicarían los temas relativos a la decadencia de occidente y la cadena de defunciones de los componentes, instituciones y dominios de la realidad social:

“Se anuncia el fin de las ideologías, de la historia, de la política, del arte, y hasta la muerte de la sociedad misma (junto con la del sujeto, la verdad, los valores, la crítica, etc.)”

Cortés nos propone el desplazamiento de la filosofía como apertura estratégica para reconcer lo que separa la configuración de la racionalidad contemporánea de la moderna. Es decir, como la posibilidad de dar cuenta del paso del principio de simplicidad al de complejidad creciente, como derivación de la autorreferencialidad del discurso filosófico:

“Abordar la situación de la filosofía quiere decir entrar en contacto con discursos y relaciones de discursos, esto es, con entidades que no sólo tienen que ser interpretadas sino que ellas en sí mismas son interpretaciones.”¹²⁸

¹²⁷ Id. p.23.

¹²⁸ Id.p. 277.

Pero también de su pertenencia a una nueva forma de racionalidad que rompe con el principio de simplicidad de la modernidad y en la que el discurso filosófico, paradigmáticamente, sigue discurriendo arededor de totalidades disfrazadas, ahora declaradas inoperantes, cuando tanto se ha autoprohibido hablar de totalidades, universales y absolutos.

Sostiene Cortés del Moral, que el desafío del pensamiento contemporáneo es dar cuenta del fenómeno actual que el desplazamiento de la filosofía representa como síntoma, en términos de Foucault, de una nueva episteme, y dar cuenta a la par de la complejidad emergente:

“Hacerse cargo de las aberraciones teóricas y contraefectos prácticos que inevitablemente entraña una mutación de ésta naturaleza sin obliterar o posponer la comprensión de la complejidad emergente constituyen a nuestro parecer, la empresa más grave, difícil y apremiante que el pensamiento contemporáneo tiene ante sí”.¹²⁹

En éste marco Cortés del Moral alude a Lyotard como emblemático representante de lo que llama la “disposición contrafilosófica” que acompaña el desplazamiento del discurso filosófico:

“La disposición contrafilosófica corresponde señaladamente a los filósofos que no desean ya hacer filosofía, que la hacen de mala gana, como una labor penosamente obligatoria, como si merced a una ingrata y recalcitrante concatenación de circunstancias les hubiera tocado tropezar con ella en una etapa primeriza de su trayectoria y ahora tuvieran que cargar con la obligación de presentarla con fines preventivos a los nuevos públicos, cuando más bien quisieran dejarla atrás y entregarse a otra clase de empresas discursivas.”¹³⁰

La disposición contrafilosófica que delinea Cortés del Moral se nos presenta como caso límite de la clase de enmascaramiento que el negocio de la interpretación cobra cuando se mezcla con una estratégica culpa histórica, véase el caso Heidegger que con Cortés parece ser la ocasión para que los filósofos exacerben la importancia de su disciplina y expíen las culpas que desde Platón pudiesen

¹²⁹ Ibid.

¹³⁰ Id. p. 291.

ameritar las relaciones entre los filósofos y el poder político, con el totalitarismo en el peor de los casos. Enmascaramiento solamente posible en una época en que, como plantea Baudrillard, el simulacro y la etapa fractal del valor hacen que, desatado de toda finalidad, cualquier efecto prolifere incommensurablemente¹³¹. Así, la autoaniquilación de la filosofía por los renuentes filósofos resulta una suerte de propaganda de sus nuevos proyectos de discurso postfilosófico y una muy peculiar manera de invertir el *pathos* al que aludía Protágoras al referirse a los sofistas que tuvieron que tuvieron que enmascarar su quehacer por miedo a la envidia que despertaba su exitosa y lucrativa actividad. Acaso un cierto platonismo residual e involuntario exija que ahora los filósofos acudan al expediente de la culpa histórica para ganar una notoriedad que no necesitaron disimular.

La utilidad de la filosofía ha sido profundamente cuestionada y debatida desde los más diversos emplazamientos filosóficos desde que la célebre esclava tracia señaló la tierra al primer filósofo. Más allá de las apologías y diatribas de los filósofos sobre la inutilidad de la filosofía, esta requiere que sus discursos sean eficaces en la construcción del sentido al menos y en primera instancia, tanto como lo han sido al hacerse cargo de pensar y proyectar los desafíos de su tiempo.

El previo para una deconstrucción de los sofistas de Platón que propone el presente trabajo, tiene como su asunto preparar el camino para un ablandamiento de la tradición endurecida que polarizando al sofista y al filósofo disocia a éste de un quehacer intelectual que pueda ser eficaz y a aquel de la fundamentación conceptual de su eficacia. Aventuramos pues, que las culpas a que alude Cortés del Moral, son síntoma de que a despecho del repudio a la metafísica que caracteriza las filosofías hegemónicas del siglo XX, predomina un metafísico horror a la eficacia del discurso filosófico y al reconocimiento del sofista como filósofo especulativo.

¹³¹ Passim, **Baudrillard, Jean.** *La transparencia del mal. Ensayo sobre fenómenos extremos.* Anagrama. Barcelona, 1991.

CONCLUSIONES

A. Nuestro hilo de Ariadna

Preparar una deconstrucción significa para nosotros posibilitar otra perspectiva para mostrar, concebir y juzgar la articulación entre el lenguaje y el quehacer del filósofo contemporáneo. Consideramos conveniente recuperar los elementos teóricos y metodológicos que involucra nuestra investigación para enfatizar su hilo conductor. Por lo que dedicamos el presente apartado a realizar un recuento que permita delimitar el emplazamiento que construimos para aproximarnos a Platón a través de la figura del sofista.

Dedicamos al Capítulo I a plantear el lenguaje como asunto privilegiado de la filosofía a través de los supuestos e interrogantes de nuestra deconstrucción de los sofistas de Platón.

En el apartado A del capítulo I, hemos partido de la indicación de Derrida que presenta como asunto preeminente de la reflexión filosófica el lenguaje y, preguntándonos cómo es que la reflexión filosófica se hace de su asunto, planteamos la apropiación de la tradición como condición de posibilidad de lo que llegue a ser asunto de la filosofía. Planteamos que las grandes obras filosóficas conforman el corpus al que llamamos tradición filosófica y que sus supuestos posibilitan articular el sentido y expectativas que la comunidad de discurso filosófico proyecta sobre la historia de la filosofía dirigiendo las posibles apropiaciones de la tradición filosófica. Así indicamos de qué manera los supuestos que hacen posible una historia de la filosofía orientan la apropiación de la tradición filosófica.

Planteamos que una apropiación de Platón que dialogue con la manera en que se ha construido a Platón en momentos clave de la historia de la filosofía puede ganar nuevas posibilidades de comprensión para la reflexión filosófica.

Proporcionamos referentes en la historia de la filosofía de la apertura de posibilidades inéditas que se desarrollan desde un cambio en los supuestos desde los que se apropiá a Platón. Argumentamos que de la manera en que nos apropiemos a Platón, pueden depender nuevas posibilidades de comprensión para reflexión filosófica. Consideramos también que estas nuevas posibilidades no podrán sino sustraerse a nuestros esfuerzos si no construimos la apertura que posibilite ver en Platón algo más que la hipótesis del mundo de las formas.

En el apartado B del capítulo I, planteamos algunos supuestos e interrogantes para dicha deconstrucción, desde alusiones de Nietzsche, Heidegger y Foucault a los sofistas. Por una parte, estas alusiones nos permitieron cuestionar la relación entre Platón y sus sofistas, y por otra parte, nos permitieron reconocer el potencial explicativo que cabe tratar en los sofistas para pensar el problema del lenguaje y el quehacer del filósofo.

Sostuvimos así que en la medida en que la filosofía contemporánea reconoce al lenguaje como su asunto privilegiado, configura lo que puede ser el quehacer del filósofo que asume al lenguaje como su asunto. Una deconstrucción de los sofistas puede articular supuestos sobre el lenguaje que abran posibilidades de comprensión del quehacer del filósofo en nuestros días.

Nos apropiamos a Platón, se lo apropiá la filosofía contemporánea, pero como decíamos, una apropiación tiene siempre sus lagunas, elisiones, encubrimientos y olvidos. Señalamos, en el caso de Platón que estas se refieren especialmente a sus sofistas. En términos generales, cabe afirmar que la filosofía no suele ocuparse de los sofistas de Platón. Empero, leer a Platón preguntando por sus sofistas bien puede abrir posibilidades para pensar el lenguaje en nuestros días. Recordemos que en los diálogos una de las características fundamentales que distinguen a los sofistas, más allá de sus concretas diferencias en planteamientos o quehacer, es la de arrogarse un saber sobre el discurso del que hacen depender todo saber.

Desde la regular e inmediata lectura de Platón, los sofistas se presentan como personajes irrelevantes, adversarios expuestos a la descalificación y el escarnio,

¿por qué se descalifica a los sofistas? La inmediata y regular lectura de Platón le atribuye a este filósofo, como planteamiento fundamental, la hipótesis del mundo de las formas. Desde la hipótesis del mundo de las formas, la lectura regular e inmediata asume la descalificación de los planteamientos de los sofistas como charlatanería. Es esta lectura de Platón, en que se le apropió en una forma esclerotizada, la que nos podría hacer creer, a partir de algunos filósofos caracterizados por la sospecha, que nada hay que buscar en Platón más allá de la ingenuidad que heredaría a la historia de la filosofía.

Planteamos la necesidad de ir más allá de los estudios historiográficos, por lo que con la historia filosófica de la filosofía de Hegel concebimos a los sofistas como filósofos. Es decir, como filósofos especulativos cuyo asunto era el poder en el mundo a través del lenguaje; ellos integrarían la segunda generación de filósofos eleatas de acuerdo a Hegel, la de quienes asumen la dialéctica como principio ontológico y soportan en ella su saber del discurso: la elocuencia.

A través de la alusión de Nietzsche, una de las indicaciones de nuestra deconstrucción ha consistido en considerar a los sofistas pensadores trágicos, ver en ellos la valentía y el poder ante la realidad, y preguntar al par hasta qué punto esta cultura de los realistas alcanza, a pesar de lo señalado por Nietzsche, al propio Platón.

Con Nietzsche nos volvimos también sobre el sofista como quien es dueño de sí mismo y domina las cosas. Lo repensamos con Heidegger y con Foucault desde las determinaciones con que lo enlazan a la verdad.

Señalamos que si bien, ante la comprensión de la verdad como certeza, tanto Heidegger como Protágoras se encontrarían a merced de una crítica que los señalaría como relativistas. Sin embargo, Heidegger abandona la interpretación regular de los sofistas al disolver la posibilidad de esta crítica.

Si, como señala Heidegger, Platón reconoce la pertinencia del planteamiento de Protágoras respecto a la verdad y, además desarrolla una crítica insuperable a la hipótesis del mundo de las formas en su *Parménides*, entonces preguntamos si

pueda ser este Platón el que opera una mutación decisiva en la interpretación de lo existente y el mundo con su lucha contra la sofística. Con la alusión de Heidegger a Protágoras, abrimos la interrogante respecto a la manera en que Platón y sus sofistas puedan compartir los mismos supuestos ontológicos, supuesto que, como aclaramos ya, no damos por sentado que sean los que comprenden al ser como presencia y al lenguaje como *apofansis*.

Otra indicación que tomamos de Heidegger consistió en la posibilidad de desarrollar una interpretación de los supuestos ontológicos de Heráclito y Parménides que pudieron apropiarse Platón y sus sofistas para esbozar una ontología. Por supuesto, esta indicación puede parecer trivial en la medida en que suele reconocerse a los sofistas como herederos y continuadores de las tesis de Heráclito, sin embargo, en lo que toca a reconocer la herencia de Parménides en los sofistas, tanto Hegel como Heidegger nos brindan una indicación relevante para construir una *conjetural ontología del sofista*. Esta ontología partiría de la persuasión como experiencia fundamental del saber del discurso del sofista y ya no sólo como fin de su quehacer. Será asunto de una nueva investigación que esperamos emprender pronto el de articular una *conjetural ontología del sofista*, la cual daría cuenta de una dialéctica de la persuasión y derivaría existenciarios para repensar la concepción de lenguaje y de quehacer del filósofo en nuestros días. Evidentemente éste objetivo supera con mucho la presente investigación que tiene sólo fines preparatorios para dicha deconstrucción.

Como habíamos señalado, retomamos la indicación nietzscheana sobre el poder del sofista, de su ser dueño de sí mismo y dominar las cosas, a partir de las alusiones de Heidegger y Foucault para plantear otra de nuestras fundamentales indicaciones hacia una deconstrucción de los sofistas de Platón. Consideramos el poder del sofista con Heidegger para señalar que, desde el fenómeno original de la verdad desde el que Heidegger deslinda a Descartes de los sofistas, por vía negativa se determinaría que este poder del sofista no es una forma de control sobre las cosas.

Con Heidegger, el sentido apofántico de la verdad de los sofistas determinaría, más bien, que se invierta la manera convencional de interpretar al sofista como quien manipula a los otros y al mundo. Quizá, con Heidegger se podría entender este poder del sofista como un empuñar su peculiar poder ser desde la expresa atención al lenguaje, quizá, como cuidado del aparecer de lo que aparece a través del lenguaje. Esto exigiría considerar cómo el devenir heracliteano, como principio ontológico, pudo permitir a los sofistas determinar su saber y su quehacer desde el reconocimiento de la contingencia y el acontecer en el lenguaje. Así, la indicación nietzscheana de los sofistas como filósofos trágicos tendría sentido en la medida en que el sofista no tendría un poder como control de la realidad sino el poder de crear y dar sentido, a través del discurso, en una realidad que fluye y es incontrolable como el curso del río heracliteano.

Destaquemos que mostramos con Nietzsche cómo la posición teórica del sofista se señala como una posición fundamental filosófica, con Heidegger cómo esta posición teórica del sofista responde a supuestos ontológicos, con Nietzsche y Heidegger cómo se disuelven las críticas al sofista como relativista y cómo la indicación sobre el poder del sofista se desplaza también de su regular comprensión. Con la alusión de Foucault a los sofistas enlazamos la pregunta por el saber y el quehacer del sofista tras una posibilidad de pensar el lenguaje en nuestros días. Más ampliamente tratamos la alusión de Foucault al sofista en el capítulo II dado que de entre las alusiones de Nietzsche, Heidegger y Foucault, la de este último es nuestro punto de partida para la deconstrucción que proyectamos de los sofistas de Platón.

Nos apropiamos la alusión de Foucault a los sofistas en cuanto encontramos en ella la indicación de reconocer que el sofista tenía en efecto un saber del discurso y que la exclusión de los sofistas del ámbito del saber coincide con la elisión de la realidad del discurso impuesta por la voluntad de verdad platónica.

Así como nuestra reserva con Heidegger estriba en su concepción apofántica del lenguaje, con Foucault nos preocupó que su concepción de discurso como violencia impuesta a las cosas implicara interpretar el poder del sofista como

control sobre los entes. Así, buscamos en los sofistas de Platón, con la disposición de la tensión entre los supuestos de ambos filósofos otra posibilidad de comprensión sobre el problema del lenguaje y el quehacer del filósofo.

En el capítulo II planteamos el problema del lenguaje, desde la realidad del discurso con Foucault y la archiescritura con Derrida para construir una indicación para nuestra deconstrucción de los sofistas de Platón.

En el apartado A planteamos con Foucault que del orden que trataría de imponerse al discurso para exorcizarlo del poder y el deseo, resultaría más bien el encubrimiento y aparente rechazo hacia estos, y por ende hacia el sofista. Que el sofista se haya visto, predominantemente, en la tradición filosófica como un personaje execrable, cuyas aportaciones al ámbito del saber son nulas o irrelevantes, se debe a la generación y afianzamiento de lo que Foucault llama los tres grandes sistemas de exclusión que actúan sobre los discursos, a saber: la voluntad de verdad, la separación de la locura y la palabra prohibida.

Ahora bien, argumentamos que con la exclusión del sofista la tradición filosófica extravió la posibilidad de ocuparse de lo que Foucault llama la realidad del discurso. Foucault se revela contra los temas y los supuestos de ese extravío y apunta entonces a las consecuencias de la inquietud por el discurso oponiéndoles una especie de estrategia que se nos presenta como un cierto rememorar de la sofística, o dicho de otro modo, como una actualización de la sofística para atender hoy a la realidad del discurso.

En el apartado B del capítulo II nos ocupamos con Foucault de lo que llama la realidad del discurso, concepción que retomamos para abordar el contemporáneo problema del lenguaje y desarrollar nuestra deconstrucción de los sofistas de Platón.

En el apartado C del capítulo II contextualizamos la preocupación por el discurso con Manfred Frank y ensayamos una articulación de los supuestos de Foucault sobre la realidad del discurso con los supuestos de Derrida sobre la

archiescritura. Con esta articulación hicimos expresos los supuestos sobre el lenguaje de los que parte nuestra deconstrucción de los sofistas de Platón.

En el capítulo III nos ocupamos del filósofo contemporáneo y las antiguas críticas a los sofistas, desde el negocio de la interpretación para configurar la pauta de nuestra deconstrucción de los sofistas de Platón.

Argumentamos la necesidad de reconocer que en la inmediata y regular comprensión del término sofista responde a un encubrimiento predominante en nuestra historia de la filosofía. Señalamos que lo que ocurre en el apogeo de la democracia ateniense y que parece sumir en el olvido la gloria del sofista y le obliga a renegar de su nombre y andar enmascarado es, más allá de las circunstancias tradicionalmente aducidas: una predominante concepción del lenguaje solidaria de la hipótesis del mundo de las formas. El enmascaramiento del que ya daba cuenta Protágoras no sólo es propio de los antiguos sofistas sino también de los contemporáneos filósofos.

Partiendo de que el del sofista es un saber que se agota en las palabras y el poder del discurso preguntamos por lo que pudiera dar cuenta, en razón de ese saber del discurso, de la exclusión del sofista del ámbito del saber. Ateniéndonos a la distinción de Foucault entre la historia interna y la historia externa de la verdad, pudimos considerar que, de acuerdo a la primera, la exclusión del sofista obedece a las condiciones necesarias que la propia búsqueda de la verdad impone a lo que sea propiamente un saber; de donde la pretensión del sofista de tener un saber aparecería como impertinente ya que su saber no tendría un objeto de conocimiento, pues no se ocupa de las cosas mismas sino de los discursos, su atención se centraría en el acto de la enunciación en cuanto a su efectividad y no en lo enunciado, construyendo además un discurso que se produciría más por una experiencia rutinaria que formaría parte de la cosmética; finalmente, el saber del sofista tendría consecuencias morales perniciosas al pretender hacer valer en cada caso un interés que no es el de la mera búsqueda del saber por el saber. En cuanto a la historia externa de la verdad, tendríamos que de acuerdo a la constitución de una separación histórica, arbitraria y contingente de control sobre el discurso, a la que llama Foucault *Voluntad de verdad*, se operaría una redefinición estratégica de lo que es el saber que excluiría al sofista encubriendo

las dimensiones del discurso sobre las que este prestaba expresa atención. De acuerdo a Foucault, con la exclusión del sofista dirigida por la voluntad de verdad, la tematización del lenguaje eludiría hasta nuestros días la realidad del discurso.

Desde aquí indagamos por cómo es que, en esta época histórica en que la filosofía toma por su asunto fundamental el lenguaje, puedan llegar las maneras de pensar el lenguaje a presentarse como desarrollos de una posibilidad que parece haber sido abierta por los sofistas y haber estado ignorada por largo tiempo. Desarrollamos en este sentido, una sospecha de acuerdo a la cual presentamos algunas indicaciones sobre la manera en que la atención de la filosofía contemporánea sobre el lenguaje llega a determinar el quehacer del filósofo de tal suerte que retornan ahora, con más o menos éxito, las críticas que en otro tiempo tuvieron como blanco al sofista. Es importante para esta tesis señalar esta posibilidad de articulación entre el filósofo contemporáneo y el sofista, ya que esta investigación pretende buscar en los sofistas de Platón una manera de ampliar nuestra comprensión respecto al problema del lenguaje y el quehacer del filósofo en nuestros días.

En este capítulo mostramos que el quehacer del filósofo contemporáneo, en cuanto se determina por el lenguaje como su asunto, como negocio de la interpretación. A partir de ello planteamos cuatro rasgos característicos del mismo para señalar en qué medida a partir de estos el filósofo contemporáneo se ve expuesto a las antiguas críticas al quehacer del sofista.

Caracterizamos con Hebermas, provisionalmente, a los filósofos contemporáneos como aquellos se mantienen en los siguientes ejes conceptuales: la descentralización de los conceptos básicos heredados, el giro lingüístico, el carácter situado de la razón y la supresión del logocentrismo. Ahora bien, nuestro planteamiento buscó ahora su primer formulación particularizando de entre estos desarrollos que señala Habermas a los que dan pie a que reconozcamos el quehacer del filósofo como negocio de la interpretación. Así, particularmente nos referimos, como a nuestros contemporáneos, a quienes se ven involucrados en las problemáticas desencadenadas por la urbanización del pensamiento de Heidegger, dejando para otra investigación la cuestión respecto a si lo que

planteamos pueda servir para comprender el quehacer del filósofo al nivel de generalidad a que se refiere Habermas.

Nos interesa la urbanización del pensamiento heideggeriano en cuanto se vincula con la retórica para plantear el quehacer del filósofo como negocio de la interpretación. La verdad hermenéutica, es decir, la experiencia de verdad a que se atiene la hermenéutica, y que ésta ve ejemplificada en la experiencia del arte, es esencialmente retórica.

Con la indicación de Heidegger sobre los tres sentidos en que la fenomenología del “ser ahí” es hermenéutica podemos ya entrever el quehacer del filósofo como negocio de la interpretación. Con la hermenéutica ontológica de Gadamer se hace expresa la conexión entre interpretación y retórica que nos permite hablar del quehacer del filósofo como negocio de la interpretación ya no sólo en el sentido a que se refiere Heidegger como el antiguo, sino como apertura para comprender el quehacer del filósofo contemporáneo.

Ahora bien, si el filósofo contemporáneo, como el sofista de antaño, tiene por su asunto el lenguaje y por ello su quehacer se delinea como negocio de la interpretación, podemos reconocer a partir del negocio de la interpretación los puntos en que el filósofo contemporáneo se expone a las críticas que se dirigían al sofista.

En virtud de lo anterior, propusimos cuatro rasgos característicos del contemporáneo negocio de la interpretación, a saber, como primer rasgo, que no puede tener ya una función normativa respecto a los otros saberes; segundo rasgo, que tampoco en lo que respecta a las cuestiones de la ética y la política puede sostener una función normativa; tercer rasgo, que el negocio de la interpretación desarrolla la crítica y construcción de supuestos ontológicos a partir del propio lenguaje, en las posibilidades que este abre para reappropriarse la tradición; y, como cuarto rasgo, que desde el negocio de la interpretación se reconoce que lo que se enuncia tiene su posibilidad en la enunciación.

Planteamos cómo estos rasgos del contemporáneo negocio de la interpretación exponen al filósofo a las principales críticas que se han formulado al sofista. En el quinto párrafo del capítulo III señalamos cómo estos rasgos del negocio de la interpretación configuran un estado de ambigüedad respecto a si quienes desarrollan el negocio de la interpretación son o no filósofos, y de serlo de qué peculiar modo lo son. En este quinto párrafo lo que mostramos es que se ha cuestionado a partir de una cierta lectura regular de Platón que el quehacer del filósofo pueda ser el negocio de la interpretación.

Recapitulamos a continuación los rasgos del filósofo contemporáneo que lo exponen a la críticas formuladas a los antiguos sofistas:

El primer rasgo es la imposibilidad de ejercer una función normativa epistémica, cuestión que tratamos con Rorty analizando los dos opuestos ideales del papel que puede representar el filósofo en su cultura, con los términos epistemología y hermenéutica. Por el abandono de la función normativa epistémica el filósofo estaría sometido a las críticas que señalan su saber como carente de objeto y, por tanto, al cuestionamiento de que el suyo sea propiamente un saber.

La hermenéutica se presentaría como un discurso sobre discursos todavía incommensurables y no desempeñaría una función normativa epistémica. Así la hermenéutica estaría animada por la φρονησις y representaría el ideal de que el filósofo represente en su cultura el papel del intermediario socrático, o mejor sofístico, entre varios discursos y no ya el del rey-filósofo platónico.

Aquí el preguntar a Gorgias por el objeto de la retórica, preguntar al que no podía satisfacer que se respondiera que el objeto eran los discursos, se actualiza.

Desde una tradicional lectura de Platón se ha negado que el sofista tenga un saber y que su quehacer sea algo más que charlatanería, podríamos preguntar hasta qué punto se deba también a esa regular lectura de Platón el hecho de que en la actualidad se llegue a cuestionar aún que el filósofo tenga un saber cuando no ostenta una teoría del conocimiento.

Del primer rasgo del negocio de la interpretación como imposibilidad de que se mantenga la función normativa epistémica de la filosofía deriva el segundo rasgo como imposibilidad de que se mantenga la función normativa de la filosofía en lo que respecta a las cuestiones de la ética y la política; así, planteamos esta imposibilidad como renuncia a una pauta moral universal. Éste rasgo se opone a una tendencia predominante que en el campo de la ética y la política ha tratado de descubrir o construir una pauta moral universal desde una fundamentación epistémica.

Ahora bien, la pretensión de una fundamentación autónoma de la justicia fue objeto de las críticas de los comunitaristas desde su formulación rawlsiana a partir de un cuestionamiento de los supuestos que implicaba sobre el sujeto y el lenguaje.

Los planteamientos de los filósofos comunitaristas parten de supuestos sobre el lenguaje que les permiten reivindicar la tradición, la moral comunitaria y plantear la imposibilidad de una pauta moral universal. Con estos planteamientos el quehacer del filósofo se presenta como peligroso, como el de los sofistas, en cuanto parece sostener un relativismo moral y acota la pretensión de justicia desde un contextualismo determinado por las visiones de mundo u horizontes de comprensión de los sujetos del caso. Esto parece un retorno del planteamiento del *homo mensura* de Protágoras, donde lo bueno es otra vez lo que la comunidad considera como tal. La crítica es aquí la renuncia al bien que puede concebirse independientemente de los intereses de quienes lo persiguen. Si al saber del discurso de los sofistas se oponía la razón o, mejor, una concepción instrumental de la racionalidad, ahora es en el propio lenguaje en donde se busca una pauta moral universal a pesar de las indicaciones de los comunitaristas, como en el caso de Apel, donde cabría preguntar hasta qué punto se hace esto con una concepción instrumental del lenguaje.

El tercer rasgo del negocio de la interpretación, a saber, la sospechosa apropiación de la tradición nombra un conjunto de abordajes teóricos que, si bien pueden incluir la arqueología de Foucault, se identifican con el concepto

contemporáneo de deconstrucción de Heidegger, inspirado en la genealogía de Nietzsche.

Desde el negocio de la interpretación, las posibilidades de las ontologías y las críticas a la metafísica dependen de una peculiar apropiación de la tradición que se ha denominado deconstrucción.

La manera en que la deconstrucción pudiera “buscar la verdad” pone en tela de juicio las determinaciones tradicionales sobre lo que sea verdadero. En este sentido, las deconstrucciones que realizan los filósofos contemporáneos, como las interpretaciones en que los sofistas se apropiaban a los poetas, tienen ese grado de apuesta por lo verosímil y de incertidumbre en cuanto a su alcance de las posibilidades de comprensión que abren, por no hablar de la sospecha que despiertan al ir tras las posibilidades latentes en la enunciación y no ya tras lo enunciado.

El cuarto rasgo del negocio de la interpretación corresponde a la preeminencia del estilo. La atención sobre el lenguaje que lo toma por su asunto en la deconstrucción, repercute en el quehacer del filósofo no sólo en la manera en que se apropiá la tradición filosófica sino que incluso alcanza la manera en que esta apropiación constituye una deconstrucción en la propia manera en que se construye el discurso filosófico.

Una gran diversidad de estrategias podrían reconocerse en específicos casos en los que lo común es la búsqueda de una enunciación en la que radica el acento pues, incluso se busca el estilo apropiado para decir sin decir.

La preeminencia del estilo, como un rasgo del negocio de la interpretación, expone al filósofo a la crítica que Sócrates dirigía hacia el sofista por ocuparse de la forma del discurso y no de su contenido. Para Sócrates el embellecimiento del discurso comportaba un artificio desfigurador que encubría la verdad, de haberla en el discurso del caso, y que funcionaba como artífice de la persuasión a través de la adulación de aquél al que se dirigía el discurso.

Si bien, como en los anteriores rasgos del negocio de la interpretación, es la propia atención al lenguaje la que determina tanto la exposición a las críticas como la improcedencia de estas, tenemos que las críticas continúan manteniendo un cierto platonismo desde el que resulta inquietante el negocio de la interpretación.

A partir de los rasgos del negocio de la interpretación que hemos presentado, cabría preguntar hasta qué punto hay que considerar una nota distintiva del quehacer del filósofo contemporáneo su enmascaramiento o bien la peculiar forma de enmascarar su quehacer en el marco del desplazamiento del discurso filosófico que Cortés del Moral señala como autoliquidación en el marco del principio de racionalidad creciente de la racionalidad contemporánea. Así como el sofista tenía que encubrir su quehacer, parece que el filósofo contemporáneo está presto para determinar su actividad como cualquier otra cosa que no sea filosofía. Siguiendo a Cortés del Moral señalamos las actitudes contrafilosóficas que parasitariamente sobreviven a costa de una tradición que declaran inoperante y perniciosa. Y aventuramos que pueda ser una secuela de la contraposición platónica entre el sofista y el filósofo la que explica la renuencia a ponderar los alcances especulativos del sofista y la eficacia del discurso del filósofo en nuestros días.

B. Una vocación sofística

Nombramos al trabajo que ahora concluimos *Rumbo a un planteamiento contemporáneo del problema del lenguaje y el quehacer del filósofo. Horizonte de una deconstrucción de los sofistas de Platón*. Consideramos que concluirlo no puede significar reiterar algo ya demostrado o derivar de ello consecuencias. Nada más alejado de nuestro horizonte hermenéutico que proponer verificaciones o necesarias relaciones causales. Menos aún pretensiones universales.

Concluir aquí tendría que significar dilucidar su contexto de emergencia, por una parte un retorno a la preocupación inicial, al sentido de la indagación, y por otra la

apertura de la nueva indagación como contexto de interpretación en cuanto desarrollo de la comprensión. Acorde a nuestro espíritu fenomenológico hermenéutico o, mejor aún, retórico, hemos considerado que de lo que se trata aquí es de meditar las condiciones de posibilidad, pertinencia y verosimilitud de la lectura que a lo largo de varios años hemos ensayado de la figura del sofista.

Esto implica remitirnos a la esfera de la intransferible experiencia realizada entre la primera formulación de éste trabajo que inicialmente se llamó *Vindicación sofística de la sofística*, apenas un par de páginas de protocolo, y el presente esfuerzo de hacer las cuentas con el pasado. Quizás no sea demasiado impertinente señalar a propósito de ésta investigación, que interrumpimos en su sentido formal hace una década, que el obstáculo para emprenderla se nos presentó como la necesidad de decidir entre la reconstrucción historiográfico-filológica del sofista histórico que sería lo pertinente en el marco de nuestra disciplina y la aventura de hacer la experiencia que supisimos equivalente en nuestro tiempo, a costa de romper con el canon de la investigación que representa una tesis. Nos preguntamos ¿qué implicaría formarse bajo el imperativo moral de la elocuencia en nuestros días?, ¿cómo hacerse cargo de aquella crítica de Bacon a propósito de un saber que es “fertil en palabras y estéril en obras”?, ¿de qué manera la figura del sofista podría significar un llamado a ser un cierto tipo de intelectual contemporáneo?. Sí, el sofista se nos ha presentado, en un sentido muy personal, más como una imagen inspiradora que como un objeto de estudio. Es necesario reconocerlo aquí, no sólo por las limitaciones de ésta indagación sino porque probablemente lo significativo sea la experiencia. Y no es que pretendiésemos hacer como Descartes los preparativos para emprender, bien pertrechados, el riesgo de la duda radical y la conquista de las certezas fundamentales. Más bien han sido la brevedad de la vida y la dificultad del asunto, la impostergable necesidad de apostarse ante la vida que no espera, lo que nos ha instado a elegir la vía de la construcción de lo conveniente, que es también la del riesgo de asumir la pertenencia a una comunidad de discurso en que la elocuencia no es un accesorio, sino una condición vital, y la apropiación expresa de una tradición: una vocación.

Confesaremos que en aquellos años mozos en que estudiamos la licenciatura en filosofía nos sentimos tan insatisfechos con las posturas para las que todo vale como con aquella rigidez de lo que responde sólo a la única y universal pauta de desarrollo dictada por la naturaleza, la deidad o la razón. Es cierto que nuestros maestros supieron mostrarnos que no hay pensadores monolíticos y que la tarea de hacerse cargo de pensar es también un hacer y hacerse. En las discusiones con nuestros compañeros descubrimos juntos que no hay pensadores ingenuos, sino lectores ausentes. Si tiene razón Sloterdijk en que ser humanista es ser destinatario de una conversación ha largo tiempo preparada, de una comunidad de amigos de los libros que suponen que con ellos se vive mejor, entonces habría qué reconocer las tantas cartas que se pierden en el envío de la tradición. También aprendimos que las lagunas de nuestra formación serían incolmables pero que eso no nos excusaba de cuidarnos de los dogmatismos. En suma, que una constelación de problemas que ahora enuncio como la construcción de la sociedad abierta, la discursividad moral comunitaria, la apropiación de la tradición y lo que pueda significar el quehacer del filósofo en nuestros días, resultaban tan acusantes como abrumadores. Decidimos meditar en el hacer, exponernos a probar.

Pero todos los caminos llevan a Roma y hacer realmente una experiencia vocacional exige ser consecuentes con sus imperativos. Si tiene razón Hegel en que de lo que se trata es del despliegue del concepto en su pletórica riqueza de determinaciones, el sofista no sería sólo el vituperado estafador de abismos sino el filósofo especulativo al que le debió Grecia su ilustración y aquella primera concepción de libertad en que se formaron los jóvenes atenienses. ¿No fueron los sofistas los primeros en enfrentar un cambio epocal en que el horizonte cerrado del mitho se había resquebrajado y se opera una protoglobalización? La coyuntura de un humanismo en crisis, evidente en el intercambio entre Sartre y Heidegger, y de la globalización como proceso irreversible de consecuencias aún impredecibles en nuestras latitudes, con el diálogo entre Apel y Dussel, nos exigian tomar posición. Decidimos ser humanistas a pesar de todo y la vía que se nos presentó fue la retórica, concebida con Cicerón y Quintiliano, como *paideía* de la elocuencia y eje moral.

Tuvimos que cambiar el emplazamiento hacia la interdisciplina y afrontar más cuestionamientos en el orden de la acción, a saber, decidirse por qué significarían en un concreto marco pedagógico el conocimiento útil para la vida, la libertad y la solidaridad en la discursividad moral para las nuevas generaciones, la sustentabilidad como necesaria estrategia de supervivencia y autodesarrollo a largo plazo, la responsabilidad social empresarial como posibilidad de un capitalismo menos salvaje, la defensa de nuestra precaria democracia a pesar de los pesares desde la iniciación al diálogo, y el desarrollo humano que habríamos de comprender en las antípodas de los perniciosos discursos de superación personal, pero sobre todo, experimentar los cuestionamientos sobre los sospechosos fines de una educación por la que se cobra.

El desafío de Protágoras, no menos que el nuestro radica en la construcción de lo conveniente en el sentido comunitario. No un repliegue relativista al yo desvinculado ni a la mera manipulación o charlatanería. Hoy en día el término comunidad global mienta no sólo inconmensurables capas de complejidad de efectos inéditos, sino un desafío monumental que requiere una toma de decisiones por parte de las nuevas generaciones de filósofos en nuestro país.

Ésta líneas que pecan de personales están destiandas a los jóvenes a los que por una parte quiero compartir mi gratitud hacia la institución universitaria que generosamente nos brinda la oportunidad de elegir esa primera determinación de la identidad que es nuestra carrera profesional. Pero también a los que confieso las perplejidades que tanto tiempo me tomó “ordenar”. Aún pienso que la inconformidad de los jóvenes es un buen signo de que algo mejor está por venir.

Ahora bien, en lo que respecta a la conclusión de éste trabajo en tanto apertura de una nueva indagación. Sostenemos con el Platón del diálogo “El sofista” que la dificultad de distinguir el sofista del filósofo radica en que uno se oculta en la oscuridad del no ser y otro en la luminosidad del ser. Lo que para nosotros significaría abrir la escala cromática para poder reconocer que hacerse cargo de pensar significa hoy como ayer apertura a la diferencia, despliegue del sentido, inocencia del devenir y responsabilidad sobre el factum. En resumen, aproximar la vocación especulativa y la pragmática desde, si se me permite el atrevimiento, la

ciencia de la experiencia de la conciencia que en nuestro tiempo acusado de “post todo” constituiría un nuevo mundo del espíritu bajo el signo de una apropiación del pasado que no quiere sepultarlo en la nada pero tampoco hacer de él una mera ficción. Ese, a nuestro parecer es el desafío que tendría que enfrentarse en la conjetural ontología de la no menos conjetural sofística, acaso se trate de la pretención hegeliana de que la filosofía deje de ser amor al saber y se torne saber real.

O en otros términos, que el problema de la filosofía no sea más el de su esencia, ni el de su existencia, sino el de su eficacia.

BIBLIOGRAFÍA

Alegre, Antonio. *La sofística y Sócrates*. Montesinos. Barcelona, 1986.

Aubenque, P. *El problema del ser en Aristóteles*. Taurus, Madrid, 1981.

Apel, Karl – Otto. *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Introducción de Adela Cortina. Paidós, I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1991.

Barceló, Joaquín, (Editor). *Persuasión, Retórica y Filosofía*. Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas. Universidad de Chile. 1992.

Barthes, Roland. *El placer del texto y Lección inaugural*. Siglo XXI editores. México, 1974.

Baudrillard, Jean. *La transparencia del mal. Ensayo sobre fenómenos extremos*. Anagrama. Barcelona, 1991.

Brun, Jean. *Platón y la Academia*. Prólogo de Antonio Alegre. Trad. Alfredo Llamas. Ediciones Paidós Ibérica. Barcelona, 1992.

Calvo Martínez, Tomás. *De los sofistas a Platón, política y pensamiento*. Editorial Cincel, Madrid 1986.

Capelletti, Ángel J. “El agnosticismo de Protágoras”. *Diánoia*. Vol. 28. No. 28. 1982.

Castoriadis, Cornelius. *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana II*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.

----- *Los dominios del hombre: las encrucijas del laberinto*. Ed. Gedisa. p. 102.

F.M. Conford. *Principium sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego.* Trad. Rafael Guardiola García. Col. La balsa de Medusa. Visor distribuciones S. A. Madrid, 1987.

Cortés del Moral, Rodolfo. *La filosofía y la racionalidad contemporánea.* Universidad de Guanajuato. Guanajuato, 2000.

Crombie, I. M. *Análisis de las doctrinas de Platón.* Tomo I. Alianza Universidad, Versión española de Ana Terán y Julio César Armero. Madrid, 1979.

Descartes, René. “Carta del autor a quien tradujo *Los principios de la filosofía*” en *Los principios de la filosofía*. Trad. Nicole Ooms. Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM. México 1987.

Derrida, Jacques. *De la gramatología.* Siglo XXI. México, 1971.

Eco, Umberto. *Kant y el ornitorrinco.* Ed. Lumen. España, 1999.

Ferraris Maurizio. *La hermenéutica.* Taurus. México, 1999.

----- *Historia de la Hermenéutica.* Siglo XXI editores. México, 2002.

Filóstrato. *Vidas de los sofistas.* Introducción, trad. y notas de María Concepción Giner Soria. Gredos. Madrid, 1982.

Foucault., Michael. *El Orden del Discurso.* Trad. Alberto González Troyano. Tusquets. Barcelona, 1973.

----- *La hermenéutica del sujeto.* Fondo de Cultura Económica. México D.F., 2009.

----- *¿Qué es un autor?.* El cuenco de plata - ediciones literales. Buenos Aires, 2010.

Frank, Manfred. "Sobre el concepto de discurso en Foucault" en Balbier, Deleuze et al. *Michael Foucault, filósofo*. Gedisa. Barcelona, 1995.

Gadamer, Hans - George. *Verdad y Método*. Ediciones Sígueme. Salamanca, 1993.

Gómez Espeleosín, F. Javier. *Los griegos. Un legado Universal*. Alianza editorial. Madrid, 2003.

Gómez Robledo, Antonio. *Platón, los seis grandes temas de su filosofía*. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1982.

González, Zeferino. *Historia de la filosofía*. Tomo I. Primer periodo de la filosofía griega. Edición digital está basada en la publicada por Agustín Jubera. Madrid, 1886.

Gorgias. "Defensa de Palamedes", fragmento DK 11^a, en *Sofistas, Fragmentos y testimonios*. Gredos. Madrid, 1996.

G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield. *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Versión española de Jesús García Fernández. Gredos. Madrid.

Guthrie, William Keith Chambers. *Historia De la Filosofía Griega*. Gredos. Madrid, 1994. Primera edición en inglés 1969.

Habermas, Jurgen. *Pensamiento postmetafísico*. ed. Taurus, México 1990.

Hegel, G, W, F. *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica. México, D.F. 1993.

-----, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Trad. Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 2005.

Heidegger, Martin. *Carta sobre el humanismo*. SUR. Buenos Aires, 1963.

----- “El fin de la filosofía y la tarea del pensar” y “¿Qué es eso de la filosofía?” en *¿Qué es filosofía?*. Ediciones Narcea. Madrid, 1978.

----- *El ser y el tiempo*. Trad. José Gaos. Planeta Agostini. Barcelona, 1993.

----- “La época de la imagen del mundo” en *Sendas perdidas*. Trad. José Rovira Armengol. Ed. Losada S.A. Buenos Aires, 1960.

Jeager, Warner. *Paideia. Los ideales de la Cultura Griega*. Fondo de Cultura Económica. México, 2008.

Kuhn, Thomas. *La estructura de las revoluciones científicas*. F.C.E. México, cuarta reimpresión 2012.

Lorité Mena, José. *El Parménides de Platón, un diálogo de lo indecible*. Universidad de los Andes. Fondo de Cultura Económica. Bogotá, 1985.

Marino López, Antonio. “Phronesis y sapiencia filosófica” en *Interalia hermenéutica. Memorias del Seminario de hermenéutica y ciencias del espíritu*. ENEP Acatrán, UNAM. México D.F., 1995.

McIntyre, Alasdair. *Tras la virtud*. Ed. Crítica. Barcelona, 1983.

Montserrat, José. *Platón, de la perplejidad al sistema*. Editorial Ariel S. A. Barcelona, 1995.

Monzón Laurencio, Luis Antonio. “Sobre la naturaleza retórica de una ciencia de la educación”. En *Hermenéutica, Retórica y Educación*. De la Vega Editores. México D.F., 2012.

----- *Verdad y perspectivismo en Nietzsche: fundamentos de la crítica a la “mentira moderna” en el Anticristo*. Colegio de Filosofía, Facultad de Filosofía, UNAM, 2002.

Nietzsche, Friedrich. “El ocaso de los ídolos” en *Obras selectas*. Trad. Francisco Javier Carretero. EDIMAT. España.

Nuño Montes, Juan A. *La dialéctica platónica, su desarrollo en relación al tema de las formas*. Instituto de Filosofía, Facultad de Humanidades, Universidad Central de Venezuela. Caracas, 1962.

Peretti, Cristina. *Jacques Derrida, Texto y deconstrucción*. Anthropos. Barceona, 1989.

Platón. “Filebo” en *Diálogos*. Tomo VI. Editorial Gredos. Biblioteca Clásica. Madrid, 1997.

----- “Gorgias” y “Cratilo” en *Diálogos*. Tomo V. Editorial Gredos. Biblioteca Clásica. Madrid, 1997.

----- “Ion”, “Lisis” y “Protágoras” en *Diálogos*. Tomo I. Editorial Gredos. Biblioteca Clásica. Madrid, 1997.

----- *Obras Completas*. Aguilar. Madrid, 1979.

----- “Parménides”, “Teeteto” y “Sofista” en *Diálogos*. Tomo V. Editorial Gredos. Biblioteca Clásica. Madrid, 1997.

Popper, Karl. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Paidós Ibérica. Barcelona, 2006.

Protágoras y Gorgias. *Fragmentos y testimonios*. Ediciones Orbis S.A. Barcelona, 1980.

Rodríguez Adrados, Francisco. *Historia de la lengua griega, de los orígenes a nuestros días*. Gredos S.A., Sánchez Pacheco. Madrid, 1999.

-----. *La democracia ateniense y los géneros literarios*. Universidad Complutense. Madrid, 1997.

Rorty, Richard. "De la epistemología a la hermenéutica" en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Trad. Jesús Fernández Zulaica. Cátedra. Madrid, 1979.

-----. *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*. Paidós. Barcelona, 1990.

Ross, David. *Teoría de las ideas de Platón*. Cátedra. Traducción de José Luis Diéz Arias. Colección Teorema. Madrid, 1989.

Rus Rufino, Salvador. *El problema de la fundamentación del derecho. La aportación de la sofística griega a la polémica entre naturaleza y ley*. Universidad de Valladolid. Valladolid, 1987.

Russell, Bertrand. *Historia de la filosofía occidental*. Tomo I. Libro electrónico.

Steiner, George. *Lecciones de los Maestros*. Traducción por María Condor. Fondo de Cultura Económica - Ediciones Siruela. México, 2004.

Taylor, Charles. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Paidós.

Tsatsos, Constantino D. *La filosofía social de los antiguos griegos*. Trad. del griego moderno Carlos A. Salguero-Talavera. UNAM. México D.F., 1982.

Ugalde Rother, Benjamín. *Los sofistas. Problemas éticos y políticos de la Grecia clásica desde una perspectiva no metafísica*. Tesis para optar al grado académico de Doctor en Filosofía con Mención en Filosofía Moral y Política. Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades. Chile, 2012.

Vattimo, Gianni. "Verdad y retórica en la ontología hermenéutica" en *El fin de la modernidad*. Trad. Alberto L. Bixio. Gedisa. Barcelona, 1990.

Wahl, Jean André. *Estudio sobre el Parménides de Platón.* Imprenta de L. Rubio. Madrid, 1929.

Walzer, Michael. *Moralidad en el ámbito internacional.* Alianza editorial. Madrid, 1996.