



## *Pasarse del otro lado del conocimiento: Lyotard y Foucault entre la retórica y la sofística*

Jordi Massó Castilla<sup>1</sup>

Recibido: 17 de septiembre de 2019 / Aceptado: 5 de abril de 2020

**Resumen.** Casi de manera simultánea, en los comienzos del llamado post-estructuralismo los filósofos franceses Michel Foucault y Jean-François Lyotard se interesaron por la sofística. El primero mantuvo la clásica confrontación entre el pensamiento filosófico y el sofístico con vistas a afianzar su propio planteamiento sobre la cuestión de la “verdad”, mientras que el segundo autor intentó derribar las fronteras entre ambos saberes. Lo que estaba en juego en estas dos lecturas enfrentadas era una reflexión sobre los medios de que dispone la filosofía para intervenir en el ámbito político. Para Foucault, es el decirle la verdad al político “parresiásticamente” lo que caracteriza al filósofo frente al taimado sofista y garantiza una influencia en un gobierno de la *polis* recto. En cambio Lyotard, a partir de su idea de la política “pagana”, creía necesario operar un giro sofístico sobre la filosofía para que ésta, desde una posición no exterior a la política, pueda suscitar transformaciones de otro modo imposibles. Este artículo analiza las lecturas que de la sofística ofrecieron los dos pensadores franceses, mostrando su originalidad y relevancia para el panorama filosófico contemporáneo.

**Palabras clave:** retórica; sofística; verdad; política; literatura; Foucault; Lyotard; Nietzsche; post-estructuralismo.

### [en] *Getting through to the other side of knowledge: Lyotard and Foucault between Rhetorics and Sophistry*

**Abstract.** Almost simultaneously, at the beginning of the so-called post-structuralism, French philosophers Michel Foucault and Jean-François Lyotard became interested in sophistry. Just as he first maintained the classic confrontation between philosophical and sophistry thinking with a view to consolidating his own approach to the question of “truth”, the second author tried to tear down the boundaries between both knowledge. What was at stake in these two conflicting readings was a reflection on the means available to Philosophy to intervene in the political sphere. For Foucault, it is telling the truth to the politician “in a parrhesiastical way” what characterizes the philosopher in front of sophists and guarantees an influence in a government of the straight *polis*. On the other hand, Lyotard, from his idea of “pagan” politics, believes it is necessary to operate a sophistical turn on philosophy so that it, from a position no longer outside, as an advisor, of politics can bring about otherwise impossible transformations. This article analyzes the readings that the two French thinkers offered from Sophistry and have so far received little attention

**Keywords:** rhetorics; sophistry; truth; politics; literature; Foucault; Lyotard; Nietzsche; post-structuralism.

**Sumario:** 1. Introducción; 2. De la retórica a la sofística; 3. Lyotard y la sofística; 4. Sofística y consenso; 5. Conclusiones; 6. Bibliografía.

<sup>1</sup> Universidad Complutense de Madrid  
jmasso@ucm.es

**Cómo citar:** Massó Castilla, J. (2020) “Idealización, sublimación, normatividad. Una lectura psicoanalítica de la *Crítica del juicio*”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 53, 247-264.

*Una observación de la política desde la perspectiva de la verdad, como la aquí presentada, significa situarse fuera del campo político; es el punto de vista del hombre veraz, que pierde su posición -y con ella la validez de lo que tiene que decir- si trata de interferir directamente en los asuntos humanos y hablar el lenguaje de la persuasión o de la violencia.*

Hannah Arendt

*Los paganos no se preguntan por la conformidad del relato con su objeto; saben que las referencias están organizadas por las palabras y que los dioses no son los garantes, pues su palabra no es más verídica que la humana. La retórica y la lucha les tienen ocupados, no hay una última palabra ni tampoco un golpe de gracia.*

Jean-François Lyotard

## 1. Introducción

Es bien conocido el protagonismo que la cuestión de la “verdad”, especialmente a partir del concepto de la “*parrhesía*” o decir veraz<sup>2</sup>, fue adquiriendo en la última etapa del pensamiento de Michel Foucault. Un dato anecdótico, pero sumamente revelador, es el hecho de que la “verdad” es mencionada en prácticamente todas las entrevistas que el filósofo concedió en el periodo posterior a la publicación de *El orden del discurso*, esto es, después de 1970. No podía ser de otra manera habida cuenta de que para este pensador “separar lo real y la ilusión, la verdad y la mentira, es la función de la filosofía”<sup>3</sup>. Pero esta verdad había dejado de ser única; tampoco era ya sinónima de “adecuación” o “corrección”, pues había pasado a ser “un efecto interno a un discurso o a una práctica”<sup>4</sup>. Para comprender bien el enfoque desde el que Foucault aborda este asunto es necesario atender tanto a la fuente como a la finalidad de su planteamiento. Respecto a lo primero, el filósofo no dejó nunca de reconocer una deuda con Nietzsche:

es en este punto en el que la lectura de Nietzsche ha sido para mí muy importante: no basta con hacer una historia de la racionalidad, sino que hay que hacer la historia misma de la verdad. Esto es, en vez de preguntarle a una ciencia en qué medida su historia la ha acercado a la verdad (o le ha prohibido el acceso a la misma), ¿no habría más bien

<sup>2</sup> A estas alturas, y gracias en buena medida a los trabajos de Michel Foucault, el concepto de “*parrhesía*” probablemente no necesite presentación. Aun así, recordemos que se trata de un hablar franco en el que se expone toda la verdad en un momento determinado y oportuno, inicialmente con vistas a influir en quienes toman decisiones desde el gobierno, lo que puede ocasionar situaciones de riesgo personal por parte de aquél que se atreve a decir tal verdad a quien puede que no quiera escucharla y que pueda castigarle por ello.

<sup>3</sup> Foucault (1994b), p. 441. [Nota: en esta investigación se han manejado fundamentalmente obras cuyo original está escrito en francés. En ocasiones he recurrido a las traducciones ya existentes, siempre solventes. Cuando no existía traducción o la ya existente difería de la que yo podría proponer, he optado por ofrecer yo mismo mi versión].

<sup>4</sup> Foucault (1994c), p. 54.

que plantear que la verdad consiste en una cierta relación que el discurso, que el saber, mantiene consigo mismo, y preguntarse si esa relación no es o no tiene ella misma una historia?<sup>5</sup>.

Enseguida volveremos a Nietzsche. Aclaremos antes esa otra clave del tratamiento foucaultiano de la cuestión de la “verdad”, la de su propósito. En una de las sesiones del curso que impartió en el Collège de France en 1983, *El gobierno de sí y de los otros*, el pensador expresaba con rotundidad que “para que una filosofía –tanto en nuestros días como en tiempos de Platón– haga prueba de su realidad, es indispensable que sea capaz de decir la verdad con respecto a la acción [política]”. Y, añadía:

me parece que el infortunio y los equívocos de las relaciones entre filosofía y política obedecen y han obedecido indudablemente al hecho de que la veridicción política quiso a veces pensarse... e incluso que las exigencias que se formulaban se le plantearon en términos de una coincidencia con los contenidos de una racionalidad política y, a la inversa, que los contenidos de una racionalidad política quisieron autorizarse debido a que se constituían como una doctrina filosófica o a partir de una doctrina filosófica [...]. Filosofía y política deben estar en una relación, en una correlación, y nunca en una coincidencia<sup>6</sup>.

Según esto último, el papel de la filosofía en relación con la política no es otro que el de ese “decir la verdad” respecto a su acción, lo que nos devuelve a esa tarea primordial del quehacer filosófico, esto es, “separar la verdad de la mentira”. Las palabras de Foucault parecían en cierta medida dar la razón a quienes, como Hannah Arendt, pensaban que la política y la verdad “nunca se llevaron demasiado bien”<sup>7</sup>, motivo por el cual era necesario recurrir a una instancia externa –y era importante mantener su independencia, la no-coincidencia entre los respectivos objetos de interés–, que de alguna manera velara por que se mantuviesen intactas las lindes entre la mentira y la verdad. En otras palabras, la filosofía tenía encomendada la preservación de la veridicción ejercida sobre lo político. Era, en cierta medida, la dimensión práctica del quehacer filosófico, la posibilidad más real que tenía, o que tiene, de intervenir de manera más eficaz en los asuntos de su propio tiempo, toda vez que la actitud teórica, ya lo dijo Marx, por mucho que pensase y describiese el mundo, no alcanzaba a transformarlo.

En los cursos, conferencias y en cuantas otras formas adoptó la enseñanza de Foucault en sus últimos años, parece que se establece una identificación entre la tarea del intelectual y la del *parrhesiastés* que en la Grecia clásica ejerce “una palabra que persuade a aquellos a quienes se manda y que, en un juego agonístico, deja la libertad a los otros que también quieren mandar”<sup>8</sup>. Si, por consiguiente, una de las recurrentes preguntas que los acontecimientos del aún cercano 68 habían dejado en el aire apuntaba al papel que debía tener la filosofía, el pensamiento, en un mundo convulso, Foucault se apresuraba a contestar que la misión del filósofo apenas había cambiado desde que Platón se prestase a aconsejar, a persuadir, al tirano de Siracusa.

---

<sup>5</sup> *Ídem.*

<sup>6</sup> Foucault (2011), p. 252.

<sup>7</sup> Arendt (1996), p. 239.

<sup>8</sup> Foucault (2011), p. 99.

En ambos casos se trataba de un decir la verdad respecto a la política o, por qué no, un decirle la verdad a la política; una verdad que bien podría ser ésta: yo, la filosofía, soy la única capaz de separar el grano de la paja, las mentiras de las verdades, en un ámbito, el político, más amigo del *pseudos*<sup>9</sup> que de la *alétheia*.

Pero este decirle la verdad –la *parrhesía*– a la política, la verdad de su inherente mentira, debía pasar para Foucault por aquella palabra *persuasiva* antes mencionada; esto es, exigía el recurso a un discurso atento a los efectos que produce en el oyente. Resultaba inevitable que en su lucha por el dominio de la *parrhesía*, de un decir la verdad en el espacio público, en la política, la filosofía guardase semejanzas con su gran rival<sup>10</sup>, la retórica. No podía ser de otro modo dado que esta disputa por la verdad se establece en el ámbito discursivo. En efecto, Foucault dibuja un enfrentamiento entre dos discursos, mejor dicho, entre “dos modos de ser del discurso que permiten decir la verdad y *producirla* bajo la forma de la persuasión en el alma de los otros”<sup>11</sup>.

Así pues, la verdad, convertida ya en “una función constante y permanente del discurso”<sup>12</sup>, de ese discurso dirigido a la multitud (el *plethos* griego) o a uno solo, posee el modo de ser de lo que ha de ser proferido para poseer realidad, lejos así de esa concepción tradicional aferrada al “parámetro de una historia de los conocimientos que permita determinar si lo que dice es verdadero o falso”<sup>13</sup>. La verdad es, ante todo, realizativa. Y es el filósofo el único capaz de producirla en su decir, en el que la verdad no se mezcla con la falsedad, con el engaño, como sucede en cambio en el caso de la *pseudo-verdad* del discurso retórico. Foucault extrae de toda esta reflexión la conclusión de que sólo la filosofía es capaz de diferenciar lo verdadero de lo falso<sup>14</sup> y expresarlo en un decir veraz, parresiástico, capaz de intervenir en el dominio político para contrarrestar la tendencia a la lisonja, al egoísmo y a la demagogia que se observa en este mismo espacio cuando es la retórica la que prevalece.

Ciertamente, no hay duda de que en los cursos de Foucault dedicados a la *parrhesía*<sup>15</sup> parece escucharse como en eco la voz del mismo Platón. ¿Cómo negarlo cuando nos topamos con frases tales como “que todo el mundo pueda hablar no significa que todo el mundo pueda decir la verdad”<sup>16</sup>? Bien es cierto que el pensador francés se está refiriendo aquí a la democracia ateniense de Sócrates y de Platón, en donde la disputa por la *parrhesía* alcanzó su apogeo. Aun así, hay que insistir una vez más en que esta tarea, encontrar la verdad para poder decirla, es la que Foucault entiende que es propia de la filosofía y, sobre todo, la que le permite tener un alcance político. De ahí que más de un autor haya hablado del platonismo de Foucault en su

<sup>9</sup> Como recordaba Derrida (2012, p. 12), “*Pseudos*, en griego, puede significar tanto la mentira como la falsedad, la trampa o el error, el engaño, el fraude, como también la invención poética, lo que multiplica los malentendidos respecto a lo que se entiende por malentendido”.

<sup>10</sup> Foucault incide con frecuencia en tal rivalidad a lo largo de sus clases. Baste un ejemplo: “¿cuál es el saber o la *tekhne*, cuál es la teoría o la práctica, cuál es el conocimiento, pero también cuál es el ejercicio, cuál la *mathesis* y cuál la *áskesis* que van a permitir sostener la *parrhesía*? ¿Será la retórica o será la filosofía?”. En Foucault (2011), p. 173.

<sup>11</sup> *Ídem.*, p. 270 [el subrayado es mío –autor–]

<sup>12</sup> *Ídem.*, p. 288.

<sup>13</sup> *Ídem.*, p. 270.

<sup>14</sup> *Ídem.*, p. 266.

<sup>15</sup> En especial en *El gobierno de sí y de los otros* [1983] y en *El coraje de la verdad* [1983-4], aunque la cuestión del “decir veraz” es omnipresente en los últimos años de su vida en casi cualquier intervención pública. El excelente artículo de Idoia Quintana Domínguez “La disputa por la verdad en el último Foucault. El decir veraz de la *parrhesía* en el límite entre filosofía y retórica” (2020) ofrece una buena visión de conjunto de este asunto.

<sup>16</sup> Foucault (2011), p. 163.

tratamiento del tema de la *parrhesía*<sup>17</sup> al dejar en manos de la filosofía la tutela de la política diciéndole qué es verdad y qué no en su acción.

## 2. De la retórica a la sofística

Con mayor claridad si cabe se presenta la identificación entre el gesto platónico en lo que tiene de parresiástico –ese decirle la verdad al tirano de Siracusa para asegurar el buen gobierno de la ciudad– y el del propio Foucault en el análisis que ofrece del enfrentamiento entre sofística y filosofía en las *Lecciones sobre la voluntad de saber*. Este curso, impartido entre 1970 y 1971 ha merecido extrañamente una menor atención que esos otros que venimos comentando, los posteriores a 1980, probablemente porque en aquél la *parrhesía* no aparece formulada como tal, y en una primera lectura, apresurada, parecería que el decir veraz protagonista de los últimos cursos foucaultianos poco tiene que ver con el enfrentamiento entre conocer y saber que ocupa a ese Foucault recién llegado en 1970 a su cátedra del Collège de France. Y, sin embargo, este seminario es digno de un mayor interés por cuanto, por un lado, se conecta el estudio de la verdad en la Antigüedad con el pensamiento de Nietzsche, tan decisivo para el trabajo de Foucault, como se ha señalado; y porque, por otro lado, la verdad misma ya aparece descrita como un efecto discursivo, adelantándose así unos años a todo el planteamiento de la *parrhesía*. Podemos anticipar que el filósofo francés, en su búsqueda de una verdad no reducible a lo constatable, es decir, a lo que supuestamente se puede contrastar con la realidad empírica, se interesa por otras formas de conocimiento ajenas al *logos apofantikós*. Es lo que le lleva a enlazar a Nietzsche con Aristóteles, aunque para ello tuviera que obviar y, después, condenar una vez más a la sofística.

En ese momento, comienzos de los años 70, ya se hablaba de una rehabilitación de la sofística, lo que parecía interesar poco a Foucault: “querría tratar de hacer otro análisis, no esforzarme por reducir la distancia entre la sofística y la filosofía, no volver a hacer entrar a los Sofistas por la ventana de la historia revalorizada, sino dejar que la distancia valga como se la percibió, y la exclusión, tal como la pronunciaron Aristóteles, sus contemporáneos y sus sucesores”<sup>18</sup>. Nietzsche, y un poco antes que él Hegel, habían dado los primeros pasos para esta recuperación del pensamiento sofístico<sup>19</sup>, a los que habrían de añadirse todos los avances dados en

<sup>17</sup> Tal es la tesis de Geoffrey Bennington a lo largo de todo su *Scatter 1 The Politics of Politics in Foucault, Heidegger, and Derrida* (Bennington 2016), que parte de la siguiente premisa: “quisiera plantear que la apelación que hace Foucault al concepto de *parrhesía* lo conduce a una posición sorprendentemente platónica, o cuando menos socrática, respecto a la relación entre filosofía, política y retórica”, p. 34. También resulta de utilidad la lectura del reciente trabajo de Javier de la Higuera “Un Foucault platonicien” (De la Higuera 2020), que conecta la huella de la sofística de la que venimos hablando con el interés hacia el cinismo que el filósofo francés mostró en sus últimas investigaciones. En buena medida, si, como se expondrá más adelante, Lyotard identificó el pensamiento posmoderno con la sofística, lo mismo cabría hacer en el caso de Foucault con el cinismo.

<sup>18</sup> Foucault (2015), p. 62.

<sup>19</sup> Nietzsche rescató de la sofística ante todo su profunda crítica de la moral de su época. En vez de acudir a instancias supraterráneas, los sofistas colocaron como fundamento de la moral el carácter discursivo y dialéctico de la razón, de lo que resultaba una idea de “verdad” refractaria a convertirse ella misma en un fundamento. Los sofistas propugnaron “como verdad primera que no existe «una moral en sí», un «bien en sí», que hablar de «verdad» en este campo es una impostura”. [...] y, finalmente se le ha dado la razón: todo progreso del conocimiento epistemológico y moral ha restituido a los sofistas...”, escribió Nietzsche en 1888 (Nietzsche

esta dirección por historiadores de la filosofía desde comienzos del siglo XX, que fueron dejando de lado la idea, muy extendida, de que la sofística no era más que un apéndice de la retórica enfrentado a la filosofía –y siempre derrotado por ella<sup>20</sup>.

No podía ser más claro Foucault. Su intención no era restañar la herida recibida por la sofística a manos de Platón y de Aristóteles, entre otros, sino más bien mantener la exclusión, preservar la distancia que parecía que hubiera que mantener respecto a estos pensadores, si es que eran dignos de merecer tal nombre. Lo curioso es que, a pesar de esta fidelidad al gesto de condena de la sofística a cargo de Platón, Foucault estuviese buscando unas formas discursivas en las que, como ya sabemos, la verdad fuese un efecto y no una precondition, algo realizativo y no constativo. Foucault, siguiendo los pasos de Nietzsche, se preguntaba por esa *otra* verdad que bien podría estar más cerca de las tesis de los sofistas que de las de sus supuestos rivales, los filósofos. Y, sin embargo, cuando todo parecería aproximar al pensador francés y a los sofistas, el último gesto del primero es siempre el de mantener la exclusión.

En las *Lecciones sobre la voluntad de saber*, Foucault toma de Nietzsche la idea de una “voluntad de verdad” que se contrapone al conocimiento *de la y como* verdad: “hay un conocimiento anterior a la verdad. Lo cual quiere decir, no en el sentido positivista o genético: que el conocimiento tarda mucho en encontrar o descubrir la verdad, y fija tardíamente sus normas; pero que la verdad es una peripecia, una invención, acaso una tergiversación del conocimiento, que no será ni su norma ni su esencia. La verdad no es la verdad del conocimiento”<sup>21</sup>. Lo primero de todo es, pues, ese deseo en estado puro, una voluntad que aún no se ha fijado en objeto alguno y que se mide en términos de intensidad, nunca en grados de veracidad. Esa voluntad es ya verdad. Es un “puro «querer conocer»”<sup>22</sup>. A ese primer momento le sigue aquel otro en el que la verdad se identifica con la “adecuación” y el conocimiento, por ende, pasa a ser un saber de lo verdadero y una persecución de lo engañoso.

Es en medio de esta suerte de genealogía de la verdad –siempre siguiendo a Foucault, quien, a su vez, está leyendo a Nietzsche–, Foucault expresa su deseo de “pasar del otro lado del conocimiento”, lo que sólo es posible “si verdad y conocimiento no se pertenecen de pleno derecho uno a otro”<sup>23</sup>. Conocimiento y verdad deben pues desligarse, como ya propusiera Nietzsche. Si se logra, podrá descubrirse que “lo que hay detrás del conocimiento es lo completamente otro, lo que le es ajeno, opaco, irreductible. El conocimiento no se precede a sí mismo. Nada hay anterior a él, ninguna secreta anticipación. Detrás del conocimiento, el muro del no conocimiento”<sup>24</sup>.

Lo que hay “del otro lado del conocimiento” no es otra cosa que la verdad antepredicativa, la “verdad-voluntad” que se expresa en una lógica forzosamente distinta a la lógica apofántica, esa “que establece entre el enunciado y el ser una relación en el plano exclusivo (siempre ideal) de su significación. Y en virtud de esa relación que tiene su lugar en la significación, el enunciado puede ser verdadero o falso. [...] La apofántica aparece entonces como una operación de desplazamiento

---

2008, p. 555).

<sup>20</sup> Cfr. Cassin (2015), pp. 23-26.

<sup>21</sup> Foucault (2015), p. 209.

<sup>22</sup> *Ídem.*, p. 203.

<sup>23</sup> *Ídem.*, p. 35.

<sup>24</sup> *Ídem.*, p. 198.

del ser hacia la idealidad de la significación”<sup>25</sup>. No es esta lógica la que interesa a Foucault, sino más bien esa otra basada en la materialidad del discurso; una “lógica del discurso que trata de definir el punto donde se produce el surgimiento del sentido y lo inmaterial a partir de la materialidad de la cosa dicha” y que se opone a la “lógica del concepto”, que será la que acabe por prevalecer<sup>26</sup>.

Según lo que venimos comentando, es la proximidad a Nietzsche la que hace que, de su mano, Foucault se acerque a esta otra lógica para la cual las palabras no remiten a nada, pues no significan las cosas; más bien las producen. Y es ahí, hay que insistir en ello, en donde se produce la verdad como un efecto del discurso y en donde el enunciado mismo posee carácter de acontecimiento ligado inextricablemente al cuerpo de quien lo profiere. Resulta así una “ontología extraña, parcial, limitativa, discontinua y defectuosa”: la de esas palabras que no representan sino que producen, que no imitan cosas reales sino que producen ellas mismas la realidad. Y ello es, sin duda, imputable a la sofística:

La sofística (...) se mantiene siempre en el nivel de cierta «hilética» del discurso. Se desarrolla a partir de acontecimientos reales (lo que se ha dicho efectivamente); juega con cualidades o determinaciones materiales (identidad de los sonidos, separabilidad de las palabras, permutaciones posibles de los grupos de palabras), y no conduce a una proposición verdadera que todos deban reconocer, sino al silencio de uno de los dos interlocutores, que ya no puede seguir hablando y queda excluido del juego de esa materialidad<sup>27</sup>.

La pregunta entonces es por qué quien tanto profundizó en la idea de verdad como “un efecto interno a un discurso o a una práctica”, quien, por tanto, siguió el camino trazado por el pensamiento nietzscheano, prestó tan poca atención a la sofística, estando prácticamente ausente de los principales desarrollos de la *parrhesía* en su obra, si bien sí que mereció un análisis tan minucioso como el que ofrecen las *Lecciones sobre la voluntad de saber*, cuya conclusión es un tanto incoherente. Lo es, incoherente, porque el propio quehacer foucaultiano debiera haber conducido, si no a una total rehabilitación de la sofística, sí al menos a un reconocimiento de la vecindad entre las respectivas posiciones, cosa que sí hizo, ya lo sabemos, Nietzsche. Lo más curioso de este hecho es que hay en la obra de Foucault pistas que apuntan hacia esta asimilación de la sofística que nunca tuvo lugar como tal. La más destacable es la respuesta que el pensador ofreció a la pregunta de una asistente a una de las conferencias que impartió en Río de Janeiro en mayo de 1973, una fecha no muy alejada de su primer curso en el Collège de France, y que se publicaron con el título *La verdad y las formas jurídicas*. Ante la cuestión de si se sentía más próximo a lo verosímil de la sofística que a lo verdadero de la filosofía, Foucault no dejó lugar a las dudas: estaba, aseguró, “radicalmente del lado de los sofistas”. La explicación que viene a continuación no tiene desperdicio: “creo que los sofistas son muy importantes –comenta–, pues en ellos encontramos una práctica y una teoría del discurso que son esencialmente estratégicas: hacemos discursos propios y discutimos no tanto para llegar a la verdad, sino para vencer”<sup>28</sup>. La práctica sofística prueba que

<sup>25</sup> *Ídem.*, p. 71.

<sup>26</sup> *Ídem.*, p. 58.

<sup>27</sup> *Ídem.*, p. 58.

<sup>28</sup> Foucault (1994a), p. 632.

hablar es un poder, cosa que obviaron, u olvidaron, el socratismo y lo que vino después, quienes también dejaron que cayera en el olvido el carácter material del *logos*: “la materialidad del discurso, el carácter factual del discurso, la relación entre discurso y poder, todo esto me parece un núcleo de ideas que eran enormemente interesantes y que el platonismo y el socratismo desterraron totalmente en beneficio de una determinada concepción del saber”<sup>29</sup>.

Posiblemente Foucault entrevió –también él– cierta peligrosidad en las tesis de los sofistas, lo que le llevó a mantener esa frontera entre “filosofía” y lo que quedase “del otro lado”. El universo de sentido creado por las palabras, que no reproducido por ellas, requiere un árbitro para que esa pura potencia de expresión y de significación no degeneren en un caos que conduzca a que la verdad y la mentira se confundan. Los sofistas “manipulan” las palabras –el término lo escoge Foucault– en un juego, el de su práctica discursiva, en el que sólo se trata de ganar: “hay adherencia del sujeto hablante al enunciado y no adhesión a reglas o intención de sentido. Y si el sujeto puede mantener su afirmación hasta el final, ésta sigue estando en su posesión: él puede apropiársela y ha ganado. [...] Poco importa que haya dicho algo cierto o falso”<sup>30</sup>. Lo que es peor aún, los sofistas necesitan que no haya aquel arbitraje capaz de cribar entre verdad y mentira: “la partida sofística que se juega no permite al sujeto hablante referirse a reglas (gramaticales o lógicas) concernientes al uso de las palabras, y admitidas por todos los interlocutores. No hay recurso a un «nivel de arbitraje metalingüístico». Cada sujeto está ligado por una relación inmediata de pertenencia o imputación a lo que se dice”<sup>31</sup>.

En resumen, el sofista puede conocer con anterioridad a su uso de la palabra lo que es verdadero y lo que no, pero le es imposible decir la verdad porque su voluntad de ganar y generar adhesiones a su causa le anima a propiciar esa confusión. La veridicción no es un atributo del decir sofístico, lo cual explica el que cuando Foucault aborde años después la cuestión de la *parrhesía*, en ese decir veraz no quepan los juegos lingüísticos de la sofística. En la *parrhesía* sí hay un recurso a esas reglas, no ya tanto gramaticales o lógicas, como morales, pues el filósofo, por medio de una *buena* retórica, está obligado a decir la verdad que previamente ha discernido. La verdad es así un efecto del discurso, pero Foucault parece mantener un conocimiento anterior de lo verdadero y de lo falso<sup>32</sup>, conocimiento que es común a esas dos figuras del sabio, sofista y filósofo, a las que diferencia el que sólo el segundo lo traslada “honestamente” a su discurso. Se trata, así, de un obrar con buena o mala fe. En lo primero caben aquellas formas de veridicción en las que se “pretende” decir la verdad, se consiga (filosofía) o no (retórica) –por no haber aquí un compromiso real con la verdad–; obrar de mala fe sería, en cambio, lo propio de

<sup>29</sup> *Ídem.*, p. 633.

<sup>30</sup> Foucault (2015), p. 66.

<sup>31</sup> *Ídem.*

<sup>32</sup> Es cierto que hay pasajes de su curso de 1983 que invitan a la duda, como éste: “para que el discurso sea un discurso de verdad, no hace falta que el conocimiento de ésta se dé por anticipado a quien va a hablar; es preciso, antes bien, que la verdad sea una función constante y permanente del discurso” (Foucault 2011, p. 288). Debe tenerse en cuenta lo antes señalado, es decir, que según Foucault retórica y filosofía son “dos modos de ser del discurso que pretenden decir la verdad”. Habría así en ambas una misma intencionalidad previa a la efectuada discursiva de la verdad: antes de realizarse en el discurso, tanto el filósofo como el retor quieren decir la verdad, lo que suscita la pregunta de si la verdad será algo más que una práctica, tal vez un saber previo, borroso o intuitivo. Es en el momento en el que aparece la cuestión del *para qué* decir la verdad, si para agasajar al oyente o para intervenir sobre su conducta, cuando esa primera intención –pretender decir la verdad– se torna, bien en filosofía, bien en retórica. La sofística no consigue siquiera alcanzar ese punto de partida porque directamente es enemiga de la verdad, al menos según lo da a entender Foucault.



la sofística, que no será capaz más que de emitir sofismas, estándole vetado así la capacidad del decir veraz<sup>33</sup>.

### 3. Lyotard y la sofística

Allí donde Foucault veía en la ausencia de reglas y de “arbitraje metalingüístico” un peligro para el discurso, para un *logos* sin padre ni dependiente de ninguna clase de tutela, presto así para su multiplicación en discursos enfrentados (*dissoi logoi*) interminablemente, Lyotard creyó hallar una vía para que la filosofía pudiese tener una posibilidad de intervenir políticamente en su tiempo. Las mismas razones que llevaron al primero de estos pensadores a mantener la exclusión de la sofística con vistas a reforzar a la filosofía, condujeron al segundo a reivindicar el pensamiento sofístico como el único capaz de responder a las exigencias de un mundo, el post-moderno –por el emplear un término con el que se identifica su obra–, en el que tanto la filosofía como la política se habían entregado a la lógica –también ética– del “consenso”, el gran enemigo de la obra de Lyotard, especialmente en su dimensión política.

Lyotard es, pues, el segundo filósofo encuadrado con mayor o menor propiedad en el post-estructuralismo que presta atención a la sofística<sup>34</sup>. A mediados de la década de los años 70, en sus trabajos dedicados a la cuestión de “lo figurado”, opuesto a lo figurativo<sup>35</sup>, este autor va deslizándose la idea de que su búsqueda de un discurso más allá de la significación tiene algo, o más bien mucho, de sofístico:

<sup>33</sup> Foucault (2011), p. 270.

<sup>34</sup> Afirmación que sin duda deja injustamente de lado a Derrida, quien en *La farmacia de Platón* –cuya versión original se remonta a 1968– también proporciona una interesante reinterpretación de la sofística al hilo de su deconstrucción del concepto platónico de “escritura”. Su autor quiso dejar claro en todo momento cómo esta lectura, la que ofrece de Platón, “no está animada en ningún momento por ningún slogan o consigna del tipo de «vuelta a los sofistas»” (Derrida 1997, p. 162). Derrida recorre en este trabajo el “interminable proceso entablado por Platón, con el nombre de filosofía, contra los sofistas” y que estaría motivado, entre otras razones, por sus ataques a la escritura: “el sofista vende, pues, los signos y las enseñanzas de la ciencia: no la memoria (*mneme*), únicamente los monumentos (*hiponémata*), los inventarios, los archivos, las citas, las copias, los relatos, las listas, las notas, los dobles, las crónicas, las genealogías, las referencias. No la memoria, sino las memorias”. Ahora bien, hacia lo que apunta en último lugar Derrida, y es lo que su estudio pretende demostrar, es que Platón y los sofistas no están tan alejados como se piensa, pues “ejercitar la memoria, en lugar de confiar huellas al exterior, ¿no es la recomendación imperiosa y clásica de los sofistas? Platón se apropiaría, pues, una vez más, como hace a menudo, de una argumentación de los sofistas. Y aquí, una vez más, la volvería en contra de ellos” (*Ídem.*, p. 162). Ese gesto que aproxima a Platón y a los sofistas guarda semejanzas con los de Foucault y Lyotard. Su intención es, empero, otra, y puesto que Derrida se mueve en coordenadas (anti)metafísicas y no tanto políticas, como en el caso de los otros dos autores, por ese motivo hemos obviado en nuestro estudio la valiosa interpretación derridiana de la sofística, un tema pendiente de desarrollar.

<sup>35</sup> “habría que decir más bien espacio *textual* que espacio del texto, espacio *figurado* que espacio de la figura. [...] Por espacio textual entiendo por tanto el espacio en el que se inscribe el significante *gráfico*. En cuanto al espacio de figura, «figurado» lo califica mejor que «figurativo»; en efecto, este último término lo opone, en el vocabulario de la pintura y de la crítica contemporánea, a «no figurativo» o «abstracto»; pero el rasgo decisivo de esta oposición reside en la analogía del representante y del representado, en la posibilidad que se le ofrece al espectador de reconocer al segundo en el primero. Este rasgo no es decisivo por lo que se refiere a nuestro asunto. Lo figurativo no es más que un caso particular de lo figurado, como puede apreciarse en la ventana que nos ha abierto la pintura renacentista. El término «figurativo» indica la posibilidad de derivar el objeto pictórico de su modelo «real» mediante una traslación continua. El trazo en el cuadro figurativo es un trazo no arbitrario. Así pues, la figuratividad es una propiedad relativa a la relación del objeto plástico con lo que *representa*. Propiedad que desaparece si el cuadro ya no tiene por función representar, si es el mismo el objeto. Entonces vale por la sola organización del significante” (Lyotard 2002, p. 211).

Si demuestro que existe en todo discurso encerrada, morando en su subsuelo, una forma cuyo interior aprisiona una energía y según la cual actúa en su superficie, si demuestro que este discurso no es sólo significación y racionalidad, sino expresión y afecto, ¿no estaré destruyendo la posibilidad misma de lo verdadero? Se abre así la puerta para una *sofística* mediante la cual siempre se podrá hacer valer que la significación manifiesta del discurso no agota su sentido, sino que en lugar de encerrarlo por entero dentro del significado, el discurso lo recibe inconscientemente [...] La puerta está abierta a una *sofística*, a un “terrorismo”, pues desde el momento en que descuidamos la llamada común que lanza todo discurso a la significación, en que se interrumpe la referencia implícita o explícita que todo locutor hace a una universalidad y a un acuerdo posibles, y desde el momento en que las palabras son consideradas cosas venidas de fuera, no queda más que la violencia para decidir precisamente de dónde vienen.<sup>36</sup>

Pero será en un curso impartido entre 1975 y 1976 en donde Lyotard profundice en esta recuperación de la *sofística* motivada por esa percepción de que vivimos, como nunca antes, en tiempos *sofísticos*: “en el fondo, nuestro objeto será precisamente restituir un tipo de razonamiento, un tipo de vida y probablemente también un tipo de política y, por consiguiente, un tipo de tiempo histórico, que son *sofísticos*”<sup>37</sup>. Un discurso que no tiene interés alguno en decir la verdad y al que únicamente mueven los efectos que produce porque es ahí en donde se dirime qué razonamiento ha vencido, tal es, a juicio de este filósofo, lo propio del *dissoi logoi* *sofístico*. La cuestión de la verdad es ahora irrelevante, pues resulta imposible dictaminar si un enunciado es verdadero o falso. Y ello por la misma razón por la que Foucault desconfiaba de la *sofística*, esto es, por la falta de reglas y de tribunal capaz de juzgar la veracidad de los discursos. De hecho, los propios enunciados no se ajustan a una lógica demostrativa, a esa misma lógica apofántica que hace del lenguaje un instrumento de mostración o revelación de la verdad. Ahora, de manos de la *sofística*, el discurso pasa a ser el ámbito de lo *verosímil*. “Seguramente recuerdan cómo al final del segundo libro de la *Retórica*, cuando Aristóteles aborda la técnica de Córax y está a punto de describir cuáles son las refutaciones, dice: cuidado, estamos en el orden de lo *verosímil*”<sup>38</sup>. Lyotard tiene presente en este punto el conocido arte del sofista Córax para dar la vuelta a una acusación apelando no ya la verdad de los hechos, sino a lo que parece más *verosímil* y que puede estar en contradicción con una verdad en adelante inhallable:

lo que va contra lo probable, sucede, de manera que también es probable lo que va contra lo probable; y, si esto es así, lo improbable será probable, pero no absolutamente, sino que, igual que en la *Eristica*, el no añadir en qué medida, en relación a qué y de qué modo hace falaz el argumento, aquí también <lo hace> el hecho de que lo que va contra lo probable, es probable, no en absoluto, sino relativamente a algo. Sobre este único lugar común, por lo demás, está compuesto todo el *Arte* de Córax: “si uno no está incurso en una causa, por ejemplo, si uno es débil, puede escapar a una acusación de violencia

<sup>36</sup> Lyotard (2002), pp. 15-16 [Las cursivas son mías, J.M.]

<sup>37</sup> Sesión del 7 de febrero de 1975 del curso *La logique qu'il nous faut*. Este curso no ha sido editado aún, aunque en la web <https://www.webdeleuze.com/sommaire> pueden encontrarse las transcripciones de estas clases. De ahí proceden todas las citas que reproducimos. Respecto a la presencia de la *sofística* en la obra de Lyotard, remitimos al completo estudio de Keith Crome (2004).

<sup>38</sup> Lyotard (1976a), sesión del 15 de enero de 1976.

(porque no es probable); pero igualmente < puede >, si sí está incurso, por ejemplo, si es fuerte (porque no es probable, supuesto que iba a parecer probable)”. [...] También el convertir el argumento más débil en el de más fuerza consiste en esto mismo.<sup>39</sup>

Justo después de mencionar a Córax, Lyotard afirma en la misma sesión de su curso sobre Nietzsche y los sofistas que “el orden de lo político inevitablemente pasa por el orden de lo verosímil”, “como ya señalara Sócrates”, y que este último orden tiene que ver con una “apreciación de fuerzas”. Respecto a lo primero, el filósofo francés mantiene que en el ámbito político no cabe un recurso a una apelación a la verdad, puesto que el sujeto propiamente político, la multitud (*plethos*), es incapaz de razonar y de dejarse llevar hasta encontrar la verdad por quien presume ostentarla, el filósofo. La masa es sorda a las palabras de la filosofía, y por eso ésta ha de mancharse las manos y recurrir a esa “buena” retórica –unida, claro está, a una igualmente “buena” *doxa*– para convencer y hacerse con la multitud. El propósito de Lyotard no es otro que el de demostrar, involuntariamente contra Foucault, cómo la propia filosofía sabía que su acción en el ámbito político implicaba renunciar de alguna manera al *logos apofantikos* para abrazar otro *logos* en el que sí cupiera la persuasión y el recurso no al ser o a la idea, sino a lo que puede ser o no, a lo probable o a lo verosímil.

De acuerdo con esto último, la filosofía no le puede decir a la política la verdad sino únicamente lo verosímil, aunque para ello deba, al renunciar al decir veraz, a la parrhesía, hacerse sofística. Ya lo entrevió Aristóteles, subraya una y otra vez Lyotard:

Aristóteles sabe bien que existe, a disposición del inculcado más débil, el principio de una inquietante fuerza, que consiste en la elevación de lo verosímil a una *potencia* (cuadrado, cubo, etc.), la cual autoriza la retorsión de todo argumento (*logos*) si pertenece al orden de las verosimilitudes. Y lo inquietante de este principio es que una potencia de lo verosímil «superior» a otra (como  $n+1$  lo es a  $n$ ) no es sin embargo más fuerte, más «verdadera». No hay, por tanto, una última palabra, un criterio en sí, un juez o un maestro para estas cuestiones.<sup>40</sup>

Es esa “inquietante fuerza” la que había llevado a Foucault a proscribir del pensamiento filosófico la amenaza para la veridicción que encarna la sofística. De ahí que en sus *Lecciones sobre la voluntad de saber* siga a Aristóteles cuando “desvincula el discurso filosófico de todo asidero de tipo político (o, puesto que en esta época de la historia griega no hay casi diferencias, de todo asidero judicial o retórico)”<sup>41</sup> por cuanto este espacio, el político, está infestado de *dissoi logoi* y no ha lugar a ese *logos* “racional” anhelado por Foucault<sup>42</sup>. En cambio, Lyotard enfatiza cómo lo que

<sup>39</sup> Aristóteles (1999), p. 461.

<sup>40</sup> Lyotard (1976b), p. 5.

<sup>41</sup> Foucault (2015), p. 44.

<sup>42</sup> “Y me parece que, si el *logos* se relaciona en efecto con la construcción de la ciudad ideal, el *ergon* que debe completar la misión del filósofo con respecto a la política es efectivamente esa tarea del consejero político y de la elaboración, a través del alma del príncipe, de la racionalidad en la conducción real de la ciudad. Con su participación directa, mediante la *parrhesía*, en la constitución, el mantenimiento y el ejercicio de un arte de gobernar, el filósofo no será en el orden de la política un mero *logos*, sino *logos y ergon*, de acuerdo con el ideal mismo de la racionalidad griega. En realidad, el *logos* sólo está completo cuando es capaz de conducir hacia el *ergon* y organizarlo según los principios de racionalidad que son necesarios” (Foucault 2011, p. 195).

hay en la política son discursos enfrentados, confrontación que “una última palabra” no puede zanjar y que, por tanto, están permanentemente expuestos a la posibilidad, al riesgo, de ser invertidos. O, mejor dicho, “retorcidos”. Y es que es este término, “retorsión”, la clave para comprender no ya la lectura que hace Aristóteles de la sofística, fuente de sus desavenencias para con Córax y sus sucesores, sino la propia interpretación, sumamente original, que ofrece Lyotard de la obra de Nietzsche.

Nietzsche, lo habíamos visto, era un pensador decisivo para Foucault. De él había tomado la idea de que la verdad no es otra cosa que un efecto de(l) discurso. Otro tanto podría decirse de Lyotard por lo que se refiere a la gran influencia que tuvo el pensamiento nietzscheano en su trayectoria<sup>43</sup> y que se concreta en el decisivo curso sobre Nietzsche y la sofística. Como punto de partida, Lyotard establece un paralelismo entre ambos: “la posición del discurso de Nietzsche en relación a aquello que denomina su mundo, que es precisamente el famoso mundo del eterno retorno, es totalmente comparable con la posición del sofista en relación a su auditorio”<sup>44</sup>. La cita es sumamente reveladora. De entrada, todo discurso es puesto en conexión con un “auditorio”, lo que introduce la cuestión de los efectos antes señalada. Todo discurso da pie a una serie de efectos que son los que permiten juzgar su mayor o menor eficacia, su éxito, en definitiva. Nada se dice de la verdad de lo dicho, que queda así desterrada de este ámbito. Habrá, pues, que medir el efecto causado en el oyente para dirimir quién ha vencido, lo que pone sobre la mesa el carácter agonístico de los *dissoi logoi*. En esa disputa entre discursos no cabe remisión ni a un juez ni a normas meta-discursivas, por lo que la confrontación tiende a lo interminable, a lo que se *eterniza*, pues en cada momento un discurso que parece estar a punto de ser derrotado puede mostrar un argumento *más verosímil* que dé la vuelta a la situación.

Este juego de inversión de fuerzas es, dirá Lyotard, lo que Nietzsche llamó el “eterno retorno”. En éste lo que entra en juego no es una lógica “dialéctica” sino una lógica “del cada caso singular”: en espacios como el de la política, cada vez que se enfrentan argumentos el que resulta vencedor es aquél que se muestra como el más verosímil, esto es, el más fuerte. Pero ese dominio es siempre inestable, pues a cada momento puede producirse esa “retorsión” que trastoque el orden de fuerzas. Dicho *momentum* es, pues, un instante sostenido por una temporalidad diferente, la del *kairos*<sup>45</sup> y que es, añade Lyotard, la propia de la política.

#### 4. Sofística y consenso

Así que, en definitiva, por la política circulan discursos con una mayor o menor cantidad de fuerza, siempre susceptible de variar, sobre la base del juego agonístico de tales decires y que requiere un público que dirima cuál de todos ellos es el más verosímil, que no verdadero: “esto significa que, en el fondo, la lógica del eterno retorno en modo alguno es la lógica de una adhesión a proposiciones universalmente válidas que se considerarían verdaderas. Puede apreciarse con nitidez la ruptura con

<sup>43</sup> “Como seguramente eres consciente, Nietzsche juega un papel [en mi obra] nada insignificante. Pero mi relación con Nietzsche ha sido siempre la de una serie de intentonas. Desde luego que me he reapropiado de él de manera masiva”. En Lyotard (1994), pp. 89-90.

<sup>44</sup> Sesión del 17 de abril de 1975 del curso *La logique qu'il nous faut*.

<sup>45</sup> El *kairos*, señala este filósofo, no es otra cosa que un “cambio de perspectiva”. Una interesante aproximación a la relación entre *kairos*, retórica y sofística se encuentra en Cassin (2015), 466.

el discurso de verdad y, por tanto, con el discurso teórico<sup>46</sup>. Es evidente que todo esto conduce a un pensamiento político muy distinto al de Foucault, pues aquí ni siquiera cabe el recurso a una instancia externa, la filosofía, que, arrogándose el conocimiento de la verdad, acabe tutelando a la política. No, en el espacio político dibujado por Lyotard no caben ya más verdades, y es desde esta premisa desde donde ha de entenderse su aportación filosófica, la de un discurso “pagano” que bebe directamente de la sofística: “cuando hablo de «política pagana» me pongo de lado evidentemente de los «griegos menores», es decir, de los sofistas: siempre insistieron en que había que enfrentarse con lo que ellos denominaban los *phantasmata*, esto es, las representaciones, y que no es verdad que pueda darse un *conocimiento* racional de los hechos sociales y políticos, al menos en la medida en que impliquen enjuiciamientos y decisiones<sup>47</sup>.”

Para juzgar (examinando los efectos), para decidir (invirtiendo –o no– las fuerzas), se ha de prescindir de las verdades y de los “discursos teóricos” que las acompañan, como bien podría ser el de cierto pensamiento filosófico clásico. Lyotard cambia así el *eidōs* por el *eikōs*, el concepto –lo que *es*– por aquello “que parece”, que parece ser, y que él traduce por “lo verosímil<sup>48</sup>”. Pero todo esto no debiera conducir a una política de demagogos y aduladores, de opiniones fluctuantes animadas por la persuasión, y que estaría asentada en la sofística, opuesta a otra, la auténtica y verdadera, la de la lógica dialéctica, y que decide desde el conocimiento del ser, o sea, desde la filosofía: “la alternativa no se da entre una política racional y una política de la opinión. No se trata de eso. Para mí, la política racional en el sentido del concepto ya se ha acabado, y creo que ese es el giro que se ha dado en este fin de siglo<sup>49</sup>.”

Así que, frente a la “última palabra” con la que se zanján disputas discursivas, y que bien podría ser la “verdad” de acuerdo con una lógica dialéctica y referencial, en el caso de “la lógica que necesitamos” estamos ante un *logos* que crea él mismo la realidad, que es práctica entendida no como veridicción sino como creación “artística” y “lúdica” que busca persuadir y conmover –por eso es un lenguaje que recurre a la belleza– al auditorio<sup>50</sup>. Lo que tiene de sofístico el discurso político contemporáneo no es el que quiera pasar por verdadero cuando no es más que una copia del decir veraz<sup>51</sup>; lo que verdaderamente lo conecta con la sofística es que, por un lado, se saben modos discursivos que no imitan o copian una verdad o una idea preservada por un marco teórico-conceptual: manejan opiniones a las que sólo diferencia un valor *n* medible en términos de fuerzas que ejercen su poder persuasivo sobre la audiencia; por otro lado, la sofística, al igual que la política “pagana” de Lyotard, esquivo el arbitraje metalingüístico que pudiera poner punto final a las discusiones. No hay más que un flujo de argumentos codificados de acuerdo con las convenciones propias de

<sup>46</sup> Sesión del 6 de marzo de 1975 del curso *La logique qu'il nous faut*.

<sup>47</sup> Lyotard (1979), pp. 144-5.

<sup>48</sup> Sesión del 15 de enero de 1976 del curso *La logique qu'il nous faut*

<sup>49</sup> Lyotard (1979), p. 144.

<sup>50</sup> Sesión del 7 de febrero de 1975 del curso *La logique qu'il nous faut*.

<sup>51</sup> “La «mala parrhesía» atiende a la posibilidad de que en democracia, pudiendo hablar cualquiera y brindando así la posibilidad de que tome la palabra tanto el mejor como el peor, esto es, tanto el parresiasta como el adulador, no se distinga la verdad del parresiasta de la «mala mimesis» de la parrhesía. Si cualquiera puede hablar, no todos son capaces del discurso verdadero, pero sin embargo cualquiera debe poder hablar dando así cabida a la falsa parrhesía y a un ascendiente ganado por medio de un simulacro de verdad y gracias a la adulación. Parrhesía y adulación, señala Foucault, son grandes categorías del pensamiento político en la Antigüedad” (Quintana 2020, p. 117).

la erística y de un uso práctico, nunca especulativo, de la razón<sup>52</sup>. De aquí resulta una lógica extraña que únicamente casa con una ontología igualmente heterodoxa en la que el ser reside en lo dicho. Llamaremos, con Barbara Cassin, “*logología*”<sup>53</sup> al fruto de esta unión. Igualmente podemos apuntar a los principales motivos de la filosofía de Nietzsche, reinterpretada desde la sofística tal y como hemos ido viendo, como lo que desarrolla dicha *logología*: el “eterno retorno”, la “voluntad de poder”<sup>54</sup>, la lucha entre perspectivas, etc.

Parece claro que en esta multiplicidad de juegos discursivos lo que está en juego ya no es el dictamen –la veridicción– sobre la verdad de los enunciados, que remitiría a una “legislación ética del sentido”, sino la valoración respecto a la verosimilitud o probabilidad de los enunciados para llegar a una “constitución estética del sentido”<sup>55</sup>. El sentido, el significado, la verdad misma, son construidos en el acto discursivo. No son, pues, los *a priori* de la comunicación dialógica. Ahora bien, leyendo la interpretación de la sofística y de Nietzsche a cargo de Lyotard queda en el aire la pregunta de qué tipo de conclusión pueden tener las discusiones una vez se ha excluido la posibilidad de la “última palabra”. Para este filósofo, al igual que otros como Derrida, el “consenso” no es la meta del diálogo y, por tanto, de alcanzarse siempre se trataría de un falso final: “suponiendo que haya un consenso en el horizonte de este extraño proceso, no será obtenido mediante la argumentación, sino que restará alusivo y elusivo, animado por un modo de ser a la vez vivo y muerto, *in statu nascendi et moriendi*”<sup>56</sup>.

Lyotard tenía muy presentes esos “pensamientos contemporáneos relativos a la comunicación”, que él identificaba con Habermas, Apel y Rorty<sup>57</sup>, por cuanto todos ellos necesitaban, de una u otra manera, una idea de consenso unida a la del diálogo. Pero tal consenso no es, de por sí, un hecho positivo por cuanto los medios empleados para alcanzarlo pueden distar mucho de ser los más *racionales*, como subraya Barbara Cassin:

<sup>52</sup> Lyotard (1979), p. 164.

<sup>53</sup> “Onto-logía: el discurso conmemora al ser, tiene como misión decirlo. Logología: el discurso hace el ser, el ser es un efecto del decir” (Cassin 2015, p. 73). Más adelante desarrolla Cassin la contraposición entre estas dos “concepciones del *logos*”: la ontológica “que tiene por matriz metafórica el espacio [...], por paradigma la interpretación heideggeriana del *logos* heraclíteo, concepción para la que los «fenómenos» son los *onta*, el tiempo se espacializa como presencia y la fuerza de la palabra en espacio de contención”; la logológica, “que tiene por matriz metafórica el tiempo, por paradigma o por tematización el *Tratado sobre el no-ser* y el *Elogio de Helena*, por divisa la frase de Aelius Aristide «los discursos marchan al mismo paso que el tiempo», concepción para la que los «fenómenos» son *pragmata* y *Khrémata*, el tiempo se mantiene temporalizado como discurrir y como discurso, y la fuerza del discurso no es sino uno con el tiempo del gasto” (*Ibid.*, p. 461).

<sup>54</sup> “Lo que está actuando en esta retorsión es la voluntad de poder bajo la forma del nihilismo activo. Pero, como dice Nietzsche [...], es la voluntad de poder en nada, en la nada; es decir, que se trata de la voluntad de poder en cuanto nihilista (activa por cuanto es un poder, pero en la nada). Podría decirse, por lo demás, que es así como los filósofos conciben a los sofistas como nihilistas, aunque precisamente esa retorsión de la que hablaba hace que no sea cierto”. Lyotard, Sesión del 6 de marzo de 1975 del curso *La logique qu’il nous faut*.

<sup>55</sup> Cfr. Cassin (2015).

<sup>56</sup> Lyotard (1990), pp. 77-8.

<sup>57</sup> “Consideren ahora ciertos pensamientos contemporáneos relativos a la comunicación: la idea de una unanimidad razonable, que Habermas denomina el *Diskurs*; la fundación última de la razón misma, que Apel cree encontrar en la argumentación meta-pragmática intersubjetiva; incluso el acuerdo alcanzado libremente mediante la discusión o la «conversación» libre que sería, según Rorty, lo que nos queda de verdaderamente razonable, una vez dejados atrás las vanas esperanzas de «fundar», todos estos modelos son, en un sentido u otro, «pragmatistas», todos ignoran el reparto, la compartición del gusto, y la antinomia que arrastra consigo” (Lyotard 1990, p. 77).

Es decir, que la esencia de lo político es el ser un ámbito en donde lo único, lo superlativamente mejor, prevalece siempre sobre la mayoría e incluso sobre la unanimidad: en política, un *nosotros* vale por todo. No existe más vínculo social que el lógico, pero esta lógica misma hace que el *logos* del más fuerte en *logos*, la razón del más fuerte, sea siempre el mejor. El consenso logrado de esta manera no tendrá que ver más que accidentalmente con una discusión racional (si, por ejemplo, la forma del diálogo parece oportuna al orador), pues no se trata de reducir las diferencias para llegar a un acuerdo, sino de propiciar la adhesión. Si embargo, esta adhesión no es el efecto psicofántico de una conformidad a las expectativas del público, sino la influencia, la atracción de hombres sensibles al *logos* por un *logos* superior. Que el discurso, a diferencia de la argumentación y de la razón, no sea capitalizable, abre a una democracia de maestros sin que existan los medios que permitan saber si la palabra significa profesor o *Führer*.<sup>58</sup>

Cassin advertía con estas palabras de algo también atisbado por Lyotard: en manos de la política y de los discursos teóricos que la rodean, el “consenso” puede propiciar el mantenimiento de los valores imperantes en una sociedad, sean o no injustos, pero también puede, o debería poder, ser un motor para la transformación social en aras a conseguir unas formas de convivencia más equitativas. En otras palabras, y, ahora sí, empleando términos lyotardianos, lo que debe alimentar a la política no es la abundancia de juicios determinantes, racionales, ajustados a un programa, sino la introducción de juicios reflexivos que son, como es sabido, los propios del ámbito estético según Kant. Es así como se conecta en la obra del pensador francés el interés por la sofística y por el mecanismo de la retorsión –Nietzsche mediante–, con la búsqueda de otro tipo de consenso no identificable con el de las éticas de la comunicación o deliberativas. Lo que persigue Lyotard es un “horizonte de consenso del que siempre se está a la espera”<sup>59</sup>, como puede ser el apuntado por el *sensus communis* kantiano, del que aquel filósofo ofrece una de las lecturas más detenidas de las últimas décadas, y que tiene, como telón de fondo, todos sus trabajos anteriores sobre la sofística.

## 5. Conclusiones

Este espacio público de argumentos enfrentados, de acuerdos provisionales, siempre a la espera de la llegada del momento oportuno –*kairos*– que invierte los equilibrios de fuerzas para prologar las discusiones, debe entonces permanecer siempre abierto y a salvo de la última palabra que zanja el intercambio de opiniones. Toda posición es consciente de su inestabilidad y de que no puede apelar a la verdad para presentarse como la única válida. Tal es el panorama que se configura a lo largo de toda la obra de Lyotard a partir de las referencias que se han ido señalando, empezando por la sofística, que encontró en el francés a uno de los pensadores que más revitalizó su pensamiento. Lo verosímil, una vez ocupa el lugar de la verdad, da pie a una nueva política, más próxima al *pseudos* que a la *aletheia*, y más fácilmente identificable con una pragmática o incluso con una poética, que con la teoría: “la tarea sería entonces multiplicar y perfeccionar los juegos de lenguaje. Lo que quiero decir en el fondo es

<sup>58</sup> Cassin (2015), p. 226.

<sup>59</sup> Lyotard (1990), p. 77.

que, ¿a dónde nos conduce esa tesis? A una literatura en el mejor sentido del término, como empresa de experimentación de los juegos de lenguaje, a una literatura general, si puede decirse así. [...] Podemos entrar dentro [de estos juegos], pero no *jugarlos*, pues son estos juegos los que hacen de nosotros sus jugadores<sup>60</sup>.

Se ha visto cómo Lyotard partía de la misma constatación presente en Aristóteles, Arendt o Heidegger: la política tiene más de ficción que de ciencia pues maneja argumentos probables cuya veracidad es indeterminable. ¿Qué discurso, teórico, práctico, poético, puede entonces dirigirse a ella para poder intervenir en sus asuntos? ¿Qué relación puede mantener la filosofía con la política en una época dominada, según algunos, por el fin de las certezas y las verdades –la llamada post-modernidad–? Algunos autores post-estructuralistas aventuraron una respuesta. Lyotard, teniendo muy presente a Nietzsche, sostuvo que la tarea que se le encomienda al pensamiento poseía un carácter artístico o literario: propiciar la proliferación de discursos no dependientes de lógica o de norma alguna. Por este motivo la filosofía debía en cierto modo volverse sofisticada y recordar su vecindad con la literatura<sup>61</sup>.

El estudio de Foucault de las formas del decir veraz, de la *parrhesía*, le llevó en cambio a reafirmar que la filosofía nunca ha dejado de mantener un trato con la “verdad”. No la verdad clásica, metafísica; sí, en cambio, una verdad en sentido extramoral, nietzscheana. Pero una verdad, al fin y al cabo, que es preciso recordarle a la política para deshacer el entramado de opiniones, de semejanzas y simulacros que en ella prolifera. Todo argumento que no pudiera pasar la prueba de la veracidad, entendida ésta como un efecto del discurso, no como su *a priori*, no merecería otra calificación que la de “sofisma”, se lee en el curso *Lecciones sobre la voluntad de saber*. De ahí que sea de todo punto necesario evitar la confusión entre una y otra, filosofía y sofisticada, aunque habiendo aproximado tanto la primera a la retórica, Foucault estaba trazando la figura de una filosofía no tan alejada de la sofisticada, pues en último término sólo había una diferencia entre ambas: sólo la filosofía quería producir la verdad.

Dejando a un lado el que Foucault recayera en uno de los grandes tópicos del pensamiento filosófico –la exclusión de la sofisticada del jardín de la sabiduría–, en la lectura que estos autores hacen de la sofisticada hay muchos puntos en común. Quisiera subrayar, a modo de conclusión, el que me parece más significativo. Fuese cual fuese el objetivo de su trabajo –configurar una “política pagana” o decirle la verdad a la política–, Lyotard y Foucault regresaron a la figura del sofista para ver dónde estaban los límites entre ella y la del filósofo o la del retor. Que el resultado variase tanto entre un reforzamiento o una disolución de estas fronteras es ciertamente importante. Pero, en cualquier caso, tanto ellos como otros pensadores cercanos (Derrida, Lacoue-Labarthe, Nancy) asumieron algo hoy comúnmente aceptado: que filosofía y sofisticada no están tan alejadas entre sí como en algún momento pudo parecer y que, por tanto, sus relaciones con la política no están tampoco tan distantes<sup>62</sup>. Por

<sup>60</sup> Lyotard (1979), p. 99.

<sup>61</sup> “Tengo que admitir que no puedo sustituir simplemente la filosofía por la escritura. Eso sería Valéry: un filósofo es un escritor, la verdad de la filosofía es literatura. Valéry está casi en lo cierto. La escritura «reflexiva» no es lo mismo que contar una o varias historias”. Lyotard (1994), p. 104.

<sup>62</sup> Tesis, por otra parte, muy discutida a lo largo de los últimos años por autores como Alain Badiou, declarado enemigo de la sofisticada por rehuir ésta “el Bien y la Verdad”. De ahí su posición crítica con quienes, como Barbara Cassin, han intentado recuperar el pensamiento sofisticado. En su obra *L’aventure de la philosophie française depuis les années 1960* no duda en declarar que “la sofisticada no da de la creación y de la novedad más que los



eso mismo, ese decirle la verdad a la política bien podría no ser más que otra manera de exponer la necesidad de alcanzar una política pagana para la que la verdad y la mentira no son algo todavía vigente como sí lo es la idea de verosimilitud y de creatividad para alcanzar acuerdos siempre inestables, siempre caducos, sometidos como están al fenómeno (sofístico) de la retorsión.

## 6. Referencias bibliográficas

- Arendt, H.: *Entre el pasado y el futuro* [trad. de Ana Poljak], Barcelona, Península, 1996.
- Aristóteles: *Retórica* [trad. de Quintín Racionero], Madrid, Gredos, 1999.
- Badiou, A.: *Abrégé de métapolitique*, París, Seuil, 1998.
- Badiou, A.: *L'aventure de la philosophie française depuis les années 1960*, París, La fabrique, 2012.
- Bennington, G.: *Scatter I. The Politics of Politics in Foucault, Heidegger, and Derrida*, Fordham University Press, Nueva York, 2016.
- Cassin, B.: *L'effet sophistique*, París, Gallimard, 2015.
- Crome, K.: *Lyotard and Greek thought: Sophistry*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2004.
- De la Higuera, J.: "Un Foucault platónico", en *Revue internationale de philosophie* n° 292 (2020/2), De Boeck Supérieur, pp. 39-48.
- Derrida, J.: *La diseminación* [trad. J. Martín Arincibia], Madrid, Fundamentos, 1997.
- Derrida, J.: *Histoire du mensonge*, París, Galilée, 2012.
- Foucault, M.: *Dits et écrits 1954-1988 (vol. II, 1970-1975)*, París, Gallimard, 1994a.
- Foucault, M.: *Dits et écrits 1954-1988 (vol. III, 1976-1979)*, París, Gallimard, 1994b.
- Foucault, M.: *Dits et écrits 1954-1988, (vol. IV, 1980-1988)*, París, Gallimard, 1994c.
- Foucault, M.: *El gobierno de sí y de los otros* [trad. Horacio Pons], Madrid, Akal, 2011.
- Foucault, M.: *Lecciones sobre la voluntad de saber* [trad. Horacio Pons], Madrid, Akal, 2015.
- Lyotard, J-F.: *La logique qu'il nous faut* [curso de 1975-1976] (1976a), disponible en <https://www.webdeleuze.com/sommaire>, [último acceso 23-08-2019].
- Lyotard, J-F.: "Sur la force des faibles", en *Revue L'arc* n° 64 (1976b), pp. 4-12.
- Lyotard, J-F. y Thébaud, J-L.: *Au juste*, París, Christian Bourgois, 1979.
- Lyotard, J-F.: *Pérégrinations*, París, Galilée, 1990.
- Lyotard, J-F. y Beardsworth, R.: "Nietzsche and the Inhuman", en *Journal of Nietzsche Studies* n° 7 (1994), Penn State University Press, pp. 67-130.
- Lyotard, J-F.: *Discours, figure*, París, Klincksieck, 2002.
- Nietzsche, F.: *Fragmentos póstumos IV (1885-1889)* [trad. de J.L. Vermal y J.B. Llinares], Madrid, Tecnos, 2008.

---

protocolos retóricos más inofensivos. Lo que detectamos en la sofística es que, bajo su apariencia subversiva, no da pie en el pensamiento más que a una variante técnica para la conservación de los procedimientos lingüísticos y políticos. La sofística no merece la pena". Badiou (2012), pp. 203-204. Idea ésta que explica el porqué de su distanciamiento hacia otra de las grandes pensadoras de lo político en el siglo XX, Hannah Arendt, a propósito del asunto del que venimos ocupándonos, el de las relaciones entre verdad y política: "el tema de la irreductible oposición entre verdad y opinión es platónico; lo es también la idea de un monopolio filosófico de la verdad, idea contenida en la conexión entre verdad y «vida filosófica» (podría preguntarse, por lo demás, qué podría ser una «vida filosófica»); lo que no es platónico es la idea de que la política (la «vida política») está eternamente consagrada a la opinión, eternamente separada de toda verdad. Sabemos qué clase de idea es ésta: sofística. Y eso mismo es [...] la «política» en el sentido de Arendt y de Myriam Revault d'Allonnes: sofística, en el sentido moderno del término, esto es, consagrada a impulsar una política muy específica: la política parlamentaria". Badiou (1998), p. 23.

Quintana Domínguez, I.: “La disputa por la verdad en el último Foucault. El decir veraz de la *parrhesía* en el límite entre filosofía y retórica”, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 37 (2020/1), pp. 113-121.