

Cuestiones Sofísticas

Facultad de Matemáticas UCM 25/11/1993

He pedido que se llamara esta sesión “Cuestiones sofísticas” y no, por ejemplo “Los sofistas”, el título habitual, por razones que creo que se pueden hacer claras en un momento. “Los sofistas” es, por cierto, el título *I Sofisti*, o en su versión inglesa, del libro de Untersteiner¹, de los años cincuenta, donde se recoge la mayor parte de la literatura interesante y hasta no interesante en torno a las figuras de los sofistas y sus restos y que se puede fácilmente completar para los años siguientes. Pero por mi parte no quería traeros aquí bajo la impresión de ese título: “Los sofistas”, porque esto da la impresión de que son ellos, los personajes de que se trata, sus actitudes, sus opiniones lo que nos interesa y no la cosa de que se trata. Por eso he preferido “Cuestiones sofísticas”, y aunque voy a utilizar algunas de las figuras de estos hombres, voy a intentar que aparezcan aquí claras en este rato las cuestiones sofísticas que me parece que están vivas entre nosotros, es decir, no cerradas, abiertas, sin solución, como se quiera decir. Ya sabéis que la tendencia es a hacer Historia de todo, es decir, apresurarnos a declarar que se trata de cosas de otros tiempos, ideas más o menos raras de unos hombres, y de esa manera sacudirnos las moscas que pueden ser estas cuestiones sofísticas molestas. Con qué gusto se reduce a *dóxai*, a formulaciones de opinión todo, cualquier cosa, a ideas de Fulano o de Mengano. Y fijaos que esto es especialmente grave y difícil en el caso de las cuestiones que los sofistas se planteaban porque allí justamente una de las cuestiones era esa: la oposición entre *alétheia*, verdad, y *dóxa*, opinión, de manera que es el colmo de nuestra mala intención que también una cuestión como esta venga a reducirse a su vez a una *dóxa*, a una idea más o menos perteneciente a Fulano o a Mengano. Esos son los motivos por los que aprovechando los sofistas trato de plantearos cuestiones vivas y no viceversa.

Tened en cuenta que a partir de la fecha que se ha elegido para dimensiones cronológicas de este curso al que asistís, esta fecha es, por casualidad, bastante oportuna, bastante elocuente, es como sabéis la fecha de la muerte de Sócrates condenado por la Democracia ateniense en el 399. A partir de ahí se vuelve más claro algo que ya había empezado antes con los trabajos de Anaxágoras y los atomistas, es decir, el establecimiento de una Ciencia, de una Ciencia de la Realidad de la cual hasta entonces no se podía hablar, y a partir de ahí los que se llamen más o menos “filósofos”, como Platón y Aristóteles, se van a dedicar a prolongar este establecimiento de una Ciencia de la Realidad, de un saber: por ejemplo Platón como sociopolítico o Aristóteles como físico, por poner un par de ejemplos. Entretanto sigue habiendo hombres más o menos contemporáneos del propio Sócrates y entre los que el propio Sócrates está y se debe contar, que siguen más bien la tradición de la primera lógica que tenemos, la de Heráclito-Heraclito y también, aunque dicho del revés, de las formulaciones de la diosa de Parménides. Siguen planteándose con mucho encarnizamiento y honradez en algunos de los casos esas cuestiones sin solución, esas aporías que casi un poco antes de ellos Zenón de Elea había también planteado. Algunas otras veces he hecho notar que es justamente el planteamiento de estas imposibilidades lo que sirve de motor para la filosofía positiva, o sea, para la Ciencia, tal como la he presentado a nombre de Platón y de Aristóteles. Pero no nos vamos a entretener en eso. Lo cierto es que los que solemos reconocer como sofistas son representantes claros de la otra corriente.

¿Qué es lo que pasa aquí? Los hombres se pasan la vida; se han pasado la vida; se han pasado la Historia o se pasarían la Historia entera planteándose la cuestión de la operación del lenguaje sobre ellos y sobre el mundo. Esta es la raíz de todos los problemas, todas las antilogías, todos los sofismas y toda la actividad sofística. Plantearse la cuestión de la operación del lenguaje, en ellos, en el mundo. Si los hombres se creen que ellos mismos son aparte del lenguaje (es decir, algo como si yo fuera yo sin que hubiera ‘yo’ como elemento gramatical), si los hombres se creen que ellos son ellos mismos algo aparte del lenguaje y por consiguiente que el lenguaje es de ellos (como de ordinario decimos: uno “posee una lengua” -llegamos a decir incluso y cosas por el estilo), si creen eso, se equivocan. Si los hombres creen que la realidad, o sea, aquello de que se habla, es algo o puede ser algo aparte del lenguaje, y que por consiguiente el lenguaje puede venir a ser una parte de la realidad, una cosa como otra cualquiera, se equivocan igualmente. Pero

¹ Mario Untersteiner: *I Sofisti*. 2ª ed. rev. Milano. Lampugnani Nigri, 1967

[1ª ed. : *Sofisti. Testimonianze e Frammenti*. Fasc. I. (Biblioteca di Studi Superiori, Sezione Filologia Greca, vol. iv.) Florencia: ‘La Nuova Italia’, 1949.]

esas equivocaciones, esas dos que he enunciado, son justamente el motor de la actividad sofística, o sea, el motor de la lógica para decirlo de una manera más general. Esas equivocaciones y naturalmente el descubrimiento más o menos claro de tales equivocaciones y como tales equivocaciones.

Tendría que interrumpir un momento para hacer un homenaje a los que me acompañaban hace ya muchos años en la universidad de Sevilla, en sus alrededores, en unos ejercicios de sofística que entonces estuvimos desarrollando durante dos años. Ejercicios de sofística donde se trataba en parte de emular esta actividad que corre a cargo de los sofistas antiguos. Recuerdo por ejemplo que allá en Sevilla en los años sesentaipocos nos planteábamos como ejercicio de sofística algunas de las cuestiones referentes a la forma de aparición de la contradicción entre el lenguaje y la idea de sí mismo, a lo que suele llamarse a veces autorreferencia, de maneras un poco, como se dice ahora, sofisticadas, por ejemplo, recuerdo que en aquel entonces, donde estaba ya en sus últimos años el imperio del viejo régimen, es decir: restos de dictadura, iglesia católica por todo lo alto y demás, lo hacíamos a propósito del dogma de la infalibilidad papal, es decir: prolongando el deseo que en muchos desde pequeños podía haber nacido de decir: “Ahora me pongo a estudiar mucho mucho, y me hago Papa, y cuando me haga Papa entonces ya deshago toda la Iglesia de repente”, apoyándonos en ese ingenuo deseo, decíamos: “El Papa es infalible en tanto que hable ex-cátedra, es decir: sentado en la silla de S. Pedro, y tratando de cuestiones de Fe. El Papa, sentado en la silla de S. Pedro declara que el dogma de la infalibilidad papal es falso, anula, niega el dogma de la infalibilidad papal”. No voy a prolongarlo porque os podéis quedar pensando un rato en qué es lo que pasa en semejante situación. Después de todo no es más que un desarrollo de la vieja aporía o sin-salida, del mentiroso, que por cierto no aparece que yo recuerde como cultivada o retractada a nombre de ninguno de los sofistas antiguos. Era una aparición mucho más vieja que los sofistas. Todos tenéis idea de que se le liga con la figura de una especie de mago de Creta, Epiménides, que era del siglo VI, y curiosamente S. Pablo, en la epístola a Tito, como este Tito estaba en Creta y tenía que ocuparse de la propagación de la nueva fe en Creta, le previene contra los cretenses y le dice: “Algunos de ellos mismos lo han dicho: “*Krêtes aei pseústai, kaká thería, gastéres argaí*””, cuya primera parte es: “los cretenses siempre mentirosos, falsificadores ...”². S. Pablo cita aparentemente esto sin darse cuenta de la implicación, porque añade incluso: “Y ese es un testimonio verdadero”. Pero en ese verso, que a lo mejor efectivamente es un hexámetro y que procedía de verdad de Epiménides es donde se centran los desarrollos más vulgarizados de esta aparición que considero la más directa o inmediata de la contradicción entre el lenguaje y la idea de sí mismo. Esto había dado lugar a una especie de sofística popular anterior a los sofistas donde este cuento del mentiroso, con diferentes variantes, debía contarse una y otra vez. Como volvió a contarse en la Edad Media cuando se redescubrió, desde el siglo doce o cosa así si no me acuerdo mal, y entonces volvieron a aparecer infinidad de escritos y discusiones en las escuelas a propósito de esta maravilla de sofisma o contradicción o antilogía del mentiroso. Una herida nunca sanada: sea cual sea la forma en que se presente, si se hace de una forma lógicamente cuidadosa, sigue valiendo. “Esto que está aquí escrito es mentira” [escrito en la pizarra] es una cosa que tenéis ahí y que no os la vais a quitar de encima tan fácilmente por muchas vueltas que le deis. Está ahí. Es una de las formas de aparición que se me ocurren como más inescapables. Por cierto que entre los sofistas, de los cuales no se nos ha conservado casi nada de ninguno excepto un par de discursos de defensa a nombre de Gorgias, alguna transmisión larga y sin duda bastante fiel a cargo de Sexto Empírico, y en el tratadillo *De Melisso Xenophane Gorgia* de los razonamientos de su obra principal, un poco que los papiros nos han devuelto para Antifonte el sofista. No se nos conserva nada, pero en cambio tenemos un par de obrillas anónimas, de las cuales me paro un momento en los *Dissoi λόγοι*, es decir: “los razonamientos dobles”, como suele llamarse a esta obrilla, que parecen apuntes tomados de las lecciones de algún sofista de hacia el año 400, de un sofista más bien de los influenciados por Protágoras. Muestran estos *Dissoi λόγοι* la antilogía en acto, aunque desde luego con ejemplos triviales referentes a la antítesis Bueno/Malo, a la antítesis Hermoso/Feo, etc. Uno los

2

Ad Titum 1. [12] εἶπεν τις ἐξ αὐτῶν, ἴδιος αὐτῶν προφήτης,

Κρήτες ἀεὶ ψεῦσται, κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί· [13] ἡ μαρτυρία αὕτη ἐστὶν ἀληθής.

liquidaría diciendo que presentan la evidente relatividad de la aplicación de los términos. Es curioso que cuando se ejemplifica sobre la de Verdadero/Falso, se sostiene que un mismo *lógos*, una misma razón o una predicación, es a la vez verdadera o falsa porque depende de que se realice lo que dice. Nada más banal ¿Verdad?. Una predicación es verdadera o falsa en cuanto que se realice o no lo que dice. O sea: que es la Verdad/Falsedad del hecho lo que se supone que le va a dar Verdad o Falsedad a la predicación correspondiente. Esto, no sé cuál de las dos cosas os pasará más: si os estrañará o os parecerá tan absolutamente evidente y trivial que ni siquiera comprenderéis por qué lo saco aquí; o pueden pasáros también las dos cosas juntas, porque uno es así de contradictorio. En la obrilla se dice, y aquí hago una cita literal: “Si uno les preguntara a los que dicen que una misma razón es falsa y verdadera, cuál de las dos cosas es [falsa o verdadera] la que ellos dicen [o sea: la que os acabo de citar: “una misma predicación es falsa y verdadera”], resultaría que si es falsa [si declaran que el valor es el de falso], entonces está claro que han de ser dos distintas [la razón falsa y la verdadera, porque lo que decía la predicación es que una misma cosa es falsa y verdadera], y si responden: es verdad, es verdadera, entonces resulta que su razón o predicación tiene que ser también falsa, [t a m b i é n] puesto que una misma predicación es falsa y verdadera”³. De manera que como se ve, aunque el tratadillo es más bien trivial en su tono, pues acierta con formulaciones que pueden sernos bastante útiles y llega a conclusiones como: “*oukôn kai entí tà prágmata kai ouk entí*”⁴, “Por tanto los hechos son y no son”, es decir: son lo que son y no son lo que son: hay que entender de esta manera. Es curioso que se equivoca, digamos, con respecto al lenguaje de una manera sin embargo interesante, porque dice que no sólo el añadir un hecho, una condición, hace cambiar el signo de lo mismo-no lo mismo, de verdadero-falso de las predicaciones, como por ejemplo: “hacen lo mismo el cuerdo que el loco, sólo que el cuerdo como se debe y el loco como no se debe”, no sólo suceden estas cosas triviales, sino que además dice que si se cambian las prosodias, los acentos, las cantidades, si se cambia el orden de los fonemas, si en lugar de ‘*nóos*’ se dice ‘*ónos*’, por ejemplo, entonces también la cosa cambia de una manera que al autor le parece paralela. “Juicio”, “Asno” evidentemente son cosas ligeramente distintas, pero incluso *gláukos*, *glaukós*, con cambio de acento y demás.

Esta preocupación por el poder de los cambios de las prosodias en las palabras parece que viene más bien de la tradición de Hippias⁵, al cual me voy a referir ahora un momento. Del otro tratadillo anónimo que conservamos, del llamado “*Anonymus Iamblichí*”, que no tiene mucho interés a nuestro propósito, tal vez mas adelante os diga algo. Hippias efectivamente era “ducho en prosodias”, lo sabemos, y además era el autor de una “*Mnemotéchnē*”, es decir, de un “Arte de la memoria”, arte mnemotécnica por la cual era muy afamado. Entre los sofistas, las dos pretensiones: capacidad para la improvisación y retentiva memorística van a la par. Aparentemente son contradictorias, pero tal vez se puede encontrar un punto en el que esa contradicción desaparece. Es un personaje del que tanto uso se hace en los diálogos platónicos, en los más auténticos y en los más dudosos de los diálogos de Platón. Pero de Hippias nos cuenta Jenofonte que es el que al volver a encontrar a Sócrates en Atenas a la vuelta de uno de sus numerosos viajes le dice: “*Éti gár sù, (éphe), ô Sócrates, ekeína tà autà légeis hà egó pálai poté sou ékousa?*”, “Porque es que todavía tú, Sócrates, estás diciendo aquellas mismas cosas que yo de antaño recuerdo haberte oído alguna vez”: “Siempre estás diciendo lo mismo”, porque él, por el contrario : “... *peirômai kainón ti légein ael*”: “Yo siempre intento decir algo nuevo, imprevisto, sorpresivo”. El Sócrates de Jenofonte le pregunta “Eso ¿respecto a las letras de que costa una palabra o respecto a los números de una cuenta?” y dice “No, de eso no, ahí tengo que decir siempre lo mismo, pero en cambio en cosas como *perí tou dikaíou*, [acerca de lo que es justo] etc., ahí procuro siempre estar diciendo algo nuevo”. Estas cosas os quería recordar con respecto a Hippias. Paso un poco a recordar la figura de Pródico.

Aquí tenemos a Pródico de Ceos⁶, al que Platón también usa, por supuesto, y lo usa en el Eutidemo (un diálogo que os recomiendo respecto a sofística, porque tal vez es donde más claro aparece la actividad de los sofistas bastante fielmente presentado por Platón). En el Eutidemo, utiliza a Pródico para definir el estatuto de los sofistas, dice : “*Hoútoi gár ési mén, ô Krítton, hoús éphe Pródikos methória philosóphou t'andròs kai politikou,.....*” “porque es que esos son, Critón, los que dijo Pródico que eran el término medio, límite, o

³ *Dissoi lógoi*, 4,6 “[...] *hai gár tis erotásai tòs légontas, hos ho autòs lógos eie pseústas kai alathés, hòn autoi légonti, póteros estin: hai mèn pseústas, dàlon hótí dúo eie: hai d'alathés [apokrínaito], kai pseústas ho hoútos. kai alathê tís poka eîpen è exemartúrese, kai pseudê ára tà autà taúta. [kai hai tina ándra alathê oîde, kai pseústan tôn autón.]*”

⁴ *Dissoi lógoi*, 5,5

componenda del hombre “filósofo” -es decir, ya científico, en tiempos de Platón - y del político”. Es decir, en el límite entre la dedicación a las Ciencias de la Realidad, es decir, a la Física, y la dedicación a las peleas por el bien y el mal en los discursos públicos. Eso es bastante exacto para entender el estatuto de los sofistas. Vuelvo a Pródico un momento, que, efectivamente, en la más famosa de sus obras -conservada en fragmentos- las *Hórai*, recordaba la famosa elección de Heraclés entre *areté* y *kakía*, la virtud y el mal, el bien y el mal. Y en diálogos de Platón de los que se suelen considerar apócrifos, falsos, os recuerdo alguna cosa también: en el *Eryxias* -uno de esos diálogos- se le recuerda investigando “cómo” -“*bópos*” es el término-, cómo puede ser el dinero bueno o cómo malo. O sea, intentando aplicar al dinero -idea por excelencia de las cosas- la cuestión de la relatividad según el “cómo”. Y en el *Axioco*, -en otro de los diálogos considerados apócrifos- su Sócrates, después de declarar que las cosas que hasta entonces ha dicho son “ecos”, “*apéchēmata*”, de Pródico, -es un Sócrates por lo menos el del *Axioco* que se declara siguiendo hasta cierto punto a Pródico, y esto nos interesa, aunque recordando que Pródico a nadie le enseñaba de balde, por supuesto- refiere que le había oído hablar, el día antes, en casa de Calias, contra la vida: le había oído discursar contra la vida, y: “tantas cosas dijo en acusación del vivir y con tanta elocuencia, que estuve a punto de renunciar a la vida”⁵. Esta es una operación recordada de Pródico con más o menos fidelidad.

Aquí tenemos también a Trasímacoⁱⁱⁱ, otro personaje bien famoso: es el que se proclamaba con sus palabras, capaz de hacer las dos cosas: escitar, en el sentido de lo orgiástico, a los oyentes, y calmar a su vez con el hechizo de sus palabras. La pretensión de Trasímaco bien característica. Es el que seguramente os suena especialmente porque se le utiliza como personaje en el libro primero de la *República* de Platón. Juega allí un papel muy importante: es él el que va a dictar por primera vez la “Ley del más fuerte”. En desesperación y desprecio de las otras leyes. Allí, en el primero de la *República*, se cita, se pone a nombre de Trasímaco -y puede que esto sea una cita literal, que Platón conservaba-: “*Phemi gàr egò éinai tò díkaion ouké állo ti é tò toú kreíttonos symphéron*”: “Digo, afirmo yo, que es lo justo, lo bueno, no otra cosa que la conveniencia del más fuerte, del más poderoso”. Este es el sentido crítico respecto a las leyes y a la idea de justicia dominante que encontraremos en ellos una y otra vez. Parándonos a considerar lo que dice este Trasímaco, veis enseguida que al declarar justa la conveniencia del más fuerte, la convierte en algo jurídico y legal. Las cosas tienen su vuelta siempre. Uno niega la verdad o el poder jurídico y real, pero si se recurre al más fuerte, por ejemplo, entonces lo que estamos haciendo al mismo tiempo inevitablemente, de rebote, es convirtiendo en jurídico y legal aquello que nos parecía que era solamente “fuerza”, “violencia” de natura. Muchas veces en discusiones políticas estos años cuando en los auditorios se plantea la cuestión de si violencia o no violencia, es preciso aclarar que contra la violencia en sí no se habla, pero contra la idea de violencia, contra esa, sí. Porque la idea de violencia, y por tanto el plan de violencia, el programa de violencia, es una idea tan idea como todas las demás. Trasímaco pues es de los que -varios de ellos- rechazan las leyes de la ciudad en nombre de una creencia en lo natural, en todo caso lo estralegal, lo que haya por debajo de las convenciones: “*théseis*”.

De esto encontramos mucho, y presentado de una manera especialmente tétrica [εξ] -y además tenemos de él bastantes fragmentos- en uno que -este sí, este era de Atenas-: Critias^{iv}, el tío de Platón, el de los treinta tiranos, que escribía tragedias, en las que por ejemplo, en alguno de los cánticos⁶, que conservamos fragmentariamente, se hablaba de el tiempo, bajo nombre de “*chrónos*”. Entre otras cosas: “pariéndose continuamente a sí mismo”, en uno de los cánticos. Y en el drama satírico “*Sýsypbos*” -con el nombre de este personaje que bien nos suena- del que conservamos un largo fragmento, cuenta la pre-historia. La pre-historia la imagina como algo para él no deseable: es un sitio donde no hay premio para los buenos y castigo para los malos -se dice espresamente-, y por tanto, en cierto modo se alaba el comienzo, la venida de la Historia, y la introducción del miedo y de las divinidades. Es curioso que el benefactor de la humanidad o el introductor de la humanidad en la Historia les dice en esos versos que introdujo la más dulce de las enseñanzas “*psendeî kalýpsas tèn alétheian lógōi*”: “recubriendo la verdad con una razón falsa”.

⁵ Plat. Axiochos 366 B ff. “...*epídeixin tosáde toû zên kateîpen, hóste égoge mèn parà akarê diégropsa tòn bíon kai ex ekeinou thanatâi mou he psuche...*”

⁶ En los restos de su tragedia *Peiríthoos*, 18,14-16 “*akámas te chrónos perì t’aenáoi / rheúmati pléres phoítai tíkton / autòs heautón, ...*”

Esto es profundamente sugerente: la verdad, por lo menos en ese verso, en ese momento, aparece como algo que está por debajo de las razones falsificadoras. “Recubriendo la verdad con un razonamiento falso”. Ya imagináis cuando se trata de lo contrario: cuando se recubre la falsedad con un razonamiento verdadero. Espero que esto todo el mundo lo pueda ver del derecho y del revés sin más. Se ocupaba este Cricias de apariciones incluso entre los géneros, entre las clases sexuales de la realidad. Y anticipando de alguna manera algunos vislumbres de Freud: decía que “lo más hermoso en los machos es lo femenino, y lo más hermoso en las hembras, lo masculino”. Introduciendo de esa manera la relación dialéctica entre lo uno y lo otro. Era lo que ahora la gente suele tender a quitarse del medio llamándole pesimista, desde luego: algunas de las formulaciones son evidentes: “Nada es seguro como que hay que morir una vez habiendo nacido” y que “para el que está vivo no hay manera de avanzar fuera de “*aátē*”, fuera de la ceguedad, del pecado, del yerro.

Volvamos a cuestiones más lógicas de uno de los pequeños sofistas de los que no tenemos casi nada, de Licofrón^v. Sin embargo, nos cita Aristóteles en el primero de la *Física* -interpretando bastante mal, por cierto-: él dice simplemente que se trataba de sacudirse el alboroto que los “*hýsteroi tón archaíon*”, “los más modernos de los viejos”, se traían para evitar que resultara que una misma cosa es uno y muchos. Y cita a Licofrón entre aquellos que “*tó ésti apheílōn*”, es decir, de los que quitan el ‘es’. O sea, Licofrón estaba entre los que suprimían la cópula, es decir: desautorizaban ese nexos por el cual en una frase bimembre se establece una identidad -cuya purificación es el signo ‘=’ en los lenguajes matemáticos- entre lo de detrás y lo de delante. Creía que eso no puede ser, lógicamente, que es ilógico, es contra razón, que en el mundo se separen cosas como distintas para después decir que una es igual que la otra: que eso no tiene sentido. Y en ese sentido la lucha va contra la cópula, a diferencia de otros -dice Aristóteles- que preferían evitar el predicado nominal empleando puramente verbo: por ejemplo, no decir “el hombre es blanco” “*leukós estí*”, sino solamente “*leléukotai*”: “está blanco”, que es lo más parecido al perfecto griego en español.

Los dos sermoncillos de Gorgias^{vi}, que es de lo poco que podemos leer de sofistas, se han conservado en dos manuscritos misceláneos y, aunque se ha dudado a veces de la paternidad, y aunque esto no nos importe demasiado, no hay motivos serios para ello: está en lenguaje ático con un tinte jonizante, que puede ser ático arcaico y puede muy bien ser de Gorgias. En la *Defensa de Hélena*, -Hélena la de Troya- a la cual, al final, la remata con una rúbrica y dice: esto es lo que he hecho o lo que he dicho “*Helénes mèn enkómion*”, “de Helena, encomio”, “*emòn de paígnion*”, “y en cuanto mío, juego”, es decir, declara el carácter de juego de esta defensa, que, sin embargo por otra parte es muy seria. La defensa de Hélena consiste simplemente en que ella no hizo nada de aquello de que se le acusa. No hizo nada porque iba llevada o por los azares, o por la fuerza que se le hacía, o por razones que la persuadieran, o por amor que la hermosura despertara en ella. De manera que en cualquiera de las hipótesis, desde luego, esos fueron los agentes, pero Hélena, no hizo nada, ella no hizo más que dejarse llevar. Este es el tono de la *Defensa de Hélena*.

En el otro, en la *Defensa de Palamedes*, que es un personaje arcaico al que se atribuían inventos, artilugios, y entre ellos, tal vez, la introducción de las letras a la manera fenicia, tales como después las desarrollaron los griegos, al cual está acusando delante de los jefes helenos Ulises. Palamedes pronuncia él mismo su defensa, en el texto de Gorgias, y la defensa consiste en demostrar que él no pudo hacerlo: era traicionar a los helenos con los bárbaros. Que él no pudo hacerlo. No pudo hacerlo porque no tenía interés alguno razonable en hacerlo: por el contrario, era un gran perjuicio para él. No era un estúpido evidentemente que no supiera la atrocidad del hecho, etc., y que como no pudo hacerlo, no lo hizo. Este es el tono de la defensa que Palamedes pronuncia acerca de sí mismo. Es decir: está fingiendo jugar, el sofista en este caso, está fingiendo la creencia de que un hombre sabe lo que hace, porque si no, qué estarían haciendo allí Odiseo, Ulises el acusador y los jefes pan-helenos tratan de hacer de jueces. Es decir, saben lo que hacen y entonces en esto se funda la argumentación de Palamedes. Saben en especial los intereses que les justifica para hacer lo que hacen. Si se demuestra que no hay tales intereses justificatorios, pues entonces: no lo he hecho. Simplemente no lo he hecho.

Pasamos un momento a la obra principal de Gorgias de la que no conservamos más que el largo y buen razonamiento que nos trasmite, sin duda con bastante fidelidad, Sexto Empírico, y del que además tenemos una versión muy parecida en el tratadillo que ya os he citado *De Melisso Xenophane Gorgia* que se nos ha conservado. Seguramente muchos de vosotros recordáis cómo era este razonamiento: primero, que no hay nada -“no hay nada” quiere decir “que sea lo que sea”. Estos dos valores que en las lenguas

modernas se han distinguido bastante bien, obligan siempre a que nuestras versiones, si no quieren ser demasiado infieles, sean un poco parafrásticas-. Primero, pues, que no hay nada que sea lo que es. Que si lo hubiera, no se podría conocer, y que si se pudiera conocerlo, sería de todas maneras incomunicable. Es decir, que a lo largo del razonamiento penetra debidamente en la contradicción entre verdad –puramente lógica- y realidad –*Phýsis*-. Es tal vez uno de los sitios donde esa contradicción se explora de la manera más fértil, y yo os recomiendo que os leáis, sea en Sexto Empírico^{vii} o en el tratadillo, este razonamiento de Gorgias. Su título es el que declaro lo que acabo de deciros. La obrilla se llamaba *Peri toû mé óntos è peri phýseos*. “Acerca del no ser, o sea, de la Realidad”, si me permitís traducir anacrónicamente “*phýsis*” con “realidad”, que es un término post-medieval, desde luego, pero que muchas veces he utilizado a conciencia de este anacronismo como el equivalente para nosotros más cercano. La obra se llama por tanto “Acerca del no-ser o de la Realidad”. Esa contradicción que os he explicitado entre ‘verdad’ como hecho lógico, y ‘realidad’ como hecho físico aparece ya patente.

Todavía en un fragmento que nos trasmite Proclo⁷, parece que decía espresamente “*tò mèn éinai aphanès mé tuchòn toû dokeîn, tò dè dokeîn asthenès mè tuchòn toû éinai*”: “Lo de ‘ser’ es inaparente, oscuro, no habiéndole tocado en suerte el ‘parecer’, no habiendo alcanzado el parecer o aparecer. Y el ‘tener opinión’, el pensar tal o cual cosa, carece de fuerza, no habiéndole tocado en suerte el ‘ser’”. Resumiendo: el ser es oscuro, inaparente puesto que carece del parecer, y el parecer y, por tanto, el tener opinión es sin fuerza puesto que carece del ser. Ahí tenéis un poco más explorada esa contradicción.

Protágoras^{viii}, otro de los grandes, parece que venía a decir lo de Gorgias: que nada hay que sea lo que es, que verdad no es nada, sólo que del revés. A saber: que todo, es decir, cualquier cosa, es verdad puesto que el *pháimesthai*, el ‘aparecer’, el ‘mostrarse’ es la verdad del *éinai*, del ‘ser’, en estrecha relación con lo que acabo de citaros de Gorgias. De forma que “todo es verdad”. Todas las apariencias, las opiniones, los gustos, etc., son efectivamente verdad porque no hay otra. Así es que “el hombre” –voy a hablar del fragmento más citado de toda la sofística- o sea, uno como tú o yo –según se aclara oportunamente en el *Teeteto* de Platón-, un individuo como tú o yo, un tipo real, un hombre, el hombre, “es la medida de todas las cosas”, es decir: la medida de la verdad de todas las cosas. Y ahora os traduzco de una manera que no se suele: “de las que son lo que sean, según él es lo que es, y de las que no son, lo que sean, -y de las que no son lo que son –lo que no sean-, también- según él es- no es- lo que no es”^{ix}. Es bastante difícil parafrasearlo, decidirse por una manera o por la otra. Depende de la manera que se colocaran los paréntesis. No tengo tiempo por desgracia, pero esta duda se resuelve empleando paréntesis al estilo de las formulaciones matemáticas y corchetes. Podéis entenderlo de las dos maneras: situando la negación más o menos dentro. Habla de cosas tan triviales como estas: si uno está amargo o triste, pues uno es de verdad amargo, triste. Para qué voy a prolongarlo más: nada más trivial. Esto, por otra parte tiene relación con aquella vieja noción jonia del “hombre microcosmos”. Es como una especie de vuelta del revés o aprovechamiento invertido de la noción del hombre, del individuo humano, como representante del universo entero. “Esto” –según también el Sócrates platónico del *Teeteto* dice: “implica la negación de la verdad, al menos, como cognoscible”. De manera que ya veis cuáles son las dos actitudes: “todo es verdad”, –prefiere decir Protágoras- y la negación directa, tal como aparecía en Gorgias: “no hay verdad” al menos cognoscible o decible. Es lo mismo: es la otra manera, más astuta en cierto sentido, de negar la verdad. Recordad, por cierto, la vuelta de los *Proverbios* de D. Antonio Machado sobre esto: “¿Tu verdad? No. La verdad./Y ven conmigo a buscarla./La tuya, guárdatela”. Que es lo que nos da la vuelta al razonamiento: si decir mi verdad y la tuya y la de cualquiera es toda la verdad que hay, implica negar la verdad, por supuesto, la negación de tu verdad y de la mía y de la de cualquiera implica de alguna manera salvar la verdad, en sentido inverso. Supongo que no es demasiado lioso. Tengo que ir un poco rápido. Repito esto: Si, efectivamente, la aceptación de la verdad de lo tuyo y lo mío y de lo de cualquiera es una manera de negar la verdad, por supuesto tenemos que siempre estar dispuestos a darle la vuelta: la negación de tu creencia y de la mía, de tu verdad y de la mía, o verdades, es la manera – que aparece en el verso citado de D. Antonio Machado- de volver otra vez a la verdad.

⁷ Procl. In Hes. Opp. 758

Protágoras decía -según nos trasmite Diogenes Laercio⁸, fue el primero según él nos dice que lo dijo- “*prótos éphe (Prot.) dúo lógous éinai perì pantòs prágmatos antikeiménous allélois*”, esto es: que “hay dos razones o razonamientos acerca de toda cosa contrapuestos, opuestos, contradictorios el uno con el otro”. Se recoge evidentemente la inspiración heraclitana –como siempre que se recoge, pues haciéndola algo más dogmática- y se declara que a una misma cosa se le puede decir “sí” y “no”: se le puede decir “es verde” y “no es verde”, y que ambas cosas que se digan son lo mismo. Por tanto, como veis, el hecho de que sean dos y opuestas, impide que sean lo mismo y se refieran a lo mismo; pero, en sentido inverso, el hecho de que sean lo mismo excluye que sean dos. Ahí tenéis también los dos sentidos del razonamiento. El título de su obra principal era *Alétheia è katabállontes*, es decir: “La verdad o los destructores”, los razonamientos destructores. Que parece sugerir bien que para él la verdad consistía en una práctica de la antilogía: una práctica consistente en procurar que una razón destruyera a la otra. Esto se puede también aplicar a las razones entre hombres: que la razón de uno destruya a la razón del otro. Y eso, como veis, queda bastante lejos de lo que hemos comentado acerca del fragmento más conocido del hombre medida de todas las cosas: nos aleja bastante y profundiza bastante más.

Esto de la lucha entre los dos *lógoi* y de la antilogía de un *lógos*, de una razón destruyendo a la otra es de lo más conocido entre los sofistas. Era de lo más famoso: en *Las nubes* de Aristófanes hay un intermedio –lo que en la comedia vieja se llama un *agón* o disputa, bailable- entre los dos *lógoi*, el *kreítton* y el *bétton*, entre el más fuerte y el más débil, el victorioso - el derrotado, el bueno y el malo, como si fueran dos gallos de pelea. Se pelean como dos gallos de pelea en la escena de Aristófanes: el texto de Aristófanes es muy trivial. No merece la pena acordarse de él, pero desde luego representa esta imagen que se tenía respecto a la actividad sofística como consistente en esta antilogía, en este combate o destrucción de una razón por otra.

Claro está que estas luchas entre el *lógos kreítton* y el *lógos hétton* implican entender de una manera determinada cuál es *kreítton* y cuál es *bétton*. Cuál es el fuerte y cuál es el débil, cuál es el victorioso y cuál es el derrotado, cuál es el bueno y cuál es el malo. Os remito a lo que antes os decía respecto a la ley del más fuerte en Trasímaco. Se puede adoptar la postura de que el vencido, el débil, es el fuerte, es el bueno y el victorioso. Esta es una manera de entender la cita que a los sofistas se les atribuye: “*tòn hétto lógon kreítto poieín*”⁹, es decir “hacer la razón derrotada o débil, fuerte o victoriosa”. Se puede adoptar esta actitud, y, desde luego, también aquí el fundamento puede ser heraclitano en aquel sentido en que en los fragmentos de Heraclito se dice “*aphanés phaneroû z? kreítton*”¹⁰, es decir “lo inaparente, mejor que lo aparente”. Esa es una manera en que la lucha entre los dos gallos puede volverse del revés. Y “*phýsis kryptesthai philéi*”¹¹ “natura o la realidad, tiene la costumbre, gusta, de ocultarse”. De manera que es la vuelta de la primera actitud, según la cual el mejor de los dos es el que vence, el que está arriba. La actividad sofística entendida de la manera más noble posible consistiría en darle la vuelta: efectivamente mostrar que el que ha quedado debajo, derrotado, es en verdad el fuerte, justamente por inaparente, porque no se ha impuesto como realidad, como decía el viejo romance, cuando el caminante pide a la señora que le presente a sus hijas y concluye: “la más linda será la que no se deja ver”. En ese mismo sentido.

Lo que os quiero hacer notar para terminar con esto es que todo este descubrimiento de la no verdad, o la imposibilidad de la verdad en la Realidad, o la inasequibilidad de la verdad al conocimiento, que os he mostrado con algunos de los ejemplos más elocuentes, ésto, alguien, -en una especie de actitud, en el sentido vulgar, perverso- le llevaría al silencio: lo lógico es callarse. Es pues que lo característico de los sofistas es que no sólo no se callan, habiendo llegado a este descubrimiento, -que era por otra parte el descubrimiento de Zenón, de Heraclito y Parménides- sino que hablan más que nunca. Son esencialmente habladores: no se dedican a otra industria más que a esta: la industria de hablar. Y cobran por ello. Protágoras mismo lo dice en varios de los fragmentos: “hay que seguir aprendiendo siempre”. Y en la otra

⁸ Diog. IX 51

⁹ Aristot. Rhet. B 24 1402a 23

¹⁰ Fr. 54 D-K / 36 Razón Común

¹¹ Fr. 123 D-K / 35 Razón común

obrilla que os citaba, el *Anonymus Iamblichii*, donde se dan una serie de buenos consejos para la gobernación, llenos de sensatez y de trivialidad, se vuelve a insistir en lo mismo respecto a la *didaskália*, al aprendizaje: empezar desde muy pequeños y paulatinamente, a un mismo ritmo, etc. Este empeño pues aparece en el propio Protágoras. Lo repite cuando en el tratadillo “*Perì theón*”, “Acerca de los dioses”, prolonga de esta manera su conclusión: “No sé si los hay ni si no los hay, ni cómo son. Muchas cosas impiden el llegar a saberlo: lo oscuro del asunto y lo corta que es la vida de hombre”¹². Ya ven ustedes: la vida del hombre es muy corta para llegar a descubrir que no se sabe. Esta es la manera en que tenemos que entender la actitud de Protágoras: siempre muy corta para llegar a descubrir la falsedad de la verdad. Para llegar a descubrir el engaño de la verdad o de las verdades. No es tampoco una maravilla trivial eso de que del hablar se pueda vivir, que los sofistas –con la excepción de Sócrates- sean gente que vive justamente del hablar, de ir hablando de un lado para otro: una vez proponiendo en el plan jurídico y político aplicar de una manera bien conocida lo de hacer vencer la razón mala en un pleito, otras veces simplemente componiendo discursos de aparato, practicando la enseñanza, también de matemáticas, gramática y hasta de física de vez en cuando, generalmente enciclopédicamente, pudiendo ser capaces de hablar de todas esas cosas en diferentes sesiones. No es ninguna cosa trivial que el hablar pueda dar de comer. Y sobre ello tengo que volver. Alguno de ellos le reprocha, en los Diálogos de Platón, justamente a Sócrates esto: Antifonte. Antifonte –no sé si es en los Diálogos de Platón o en Jenofonte¹³- le reprocha que no estime Sócrates su actividad, el hablar, diciendo de que así como cobraría por alquilar una casa, o reconoce normal que se compre un calzado o un vestido, en cambio piensa que la actividad suya no tiene valor ninguno, puesto que no la cobra. Esa era la actitud de Antifonte,^x que en su obra *Alétheia* se ocupaba entre otras cosas de cuestiones matemáticas. Por ejemplo, intentaba la cuadratura del círculo por la manera habitual de los polígonos inscritos de un número creciente de lados. Pero lo notable en el texto es que es evidente que él tenía fe en el límite. Es decir: que no creía en una progresión infinita en el número de lados del polígono, sino en un límite en que el polígono efectivamente iba a coincidir con el círculo, con la circunferencia. Se ocupaba, sobre todo, del bien y el mal, Antifonte, y contraponía –al estilo que ya hemos visto en algunos otros- las leyes sociales con las naturales, dándole a las naturales la verdad, y a aquellas, a las leyes sociales, la *dóxa*, y criticándolas a las leyes en cuanto obligan constantemente a hacer cosas evidentemente malas, es decir: desagradables, perjudiciales para la salud, para los bienes más elementales de cada uno. Esto está dicho como os anunciaba en el único trozo de sofistas que los papiros nos han conservado, y que ha favorecido a Antifonte: unos buenos harapos de papiro completos de la *Alétheia* de Antifonte. Es ahí donde se dice eso, y se dice que cuando nos sometemos a estas leyes que nos hacen hacer mal y hacernos mal a nosotros mismos, en ese momento “*bebarbarómetha*”, es decir: estamos convertidos en bárbaros. Notad bien la acusación porque la voy a utilizar un momento. Es decir –como se proclama acto seguido-: “*phýse?*”, por naturaleza –por oposición a las leyes- todos estamos hechos igual, “*pántes homoíoi pephýkamen kai bárbaroi, kai Hállenes*”¹⁴, tanto los bárbaros como los helenos –y esto para un heleno es mucho decir, incluso en tiempo de Antifonte-. Lo único a lo que hay que mirar es a las cosas que son necesarias y buenas *kata phýsin*: según natura. Notad otra vez que uniendo los fragmentos que hemos dicho, resulta que ‘natura’, ‘*phýsis*’, -o, si queréis, la realidad, pero que se contrapone a las leyes, digamos- se hace helena, se hace griega ella misma, pero griega como para todos: desaparecida la antigua antítesis entre heleno y bárbaro y reemplazada por otra que comprende ya a la humanidad entera.

Bueno. Tenemos que abandonar estas figurillas, unas veces conservadas en pocos textos, otras veces recogidas con más o menos fidelidad por Platón principalmente o por Jenofonte. Pero quiero dejarlas haciéndoos costar esto que ya os advertía: no debemos tomar como trivial, sino profundizar en esta maravilla de que el hablar, el razonar, una vez que llega al descubrimiento de la no verdad, al descubrimiento de la falsedad, no se para, no calla, sino que pasa a hacer otras cosas, como, por ejemplo, ganarse la vida los sofistas con la práctica de ella, o, de una manera más noble, con el paso a la práctica, a lo político, lo que está bien ejemplificado en la obrilla del *Anonymus Iamblichii* de que antes os he hablado.

¹² “*perì mèn theôn ouk écho eidénai, outh’ hos eisin outh’ hos ouk eisin outh’ hopoíoi tines idéan. pollà gàr tà kolúonta eidénai hé t’ adelótes kai brachús òn ho bíos toù anthrópou*”

¹³ En Jenofonte: Xenoph. Mem. I 6,1 ff.

¹⁴ Antiphon Oxyrh. Pap. XI n. 1364 Fr. B Col. 2 9-14

En resumen, el descubrimiento de la no verdad lo que implica y arrastra es aquello que decían los marxistas: el paso a la praxis. Ya recordáis bien esto y recuerdo la figura de Marx intencionadamente porque no voy a volver sobre ella: esta repetición de la historia de la muerte de la posibilidad de una filosofía que trae consigo una actitud como la de Marx consistente en el paso a la praxis es la que os quería hacer notar para los sofistas antiguos, pero no sin pararme en el mejor de ellos, en el sentido que precisaré, y por lo tanto el último, en ese sentido: Sócrates. Es uno de ellos. Eso es evidente por lo que de él podemos saber. Las diferencias con la generalidad de los sofistas, es decir, el no viajar de ciudad en ciudad y el no cobrar dinero, son evidentemente, por parte de Sócrates, diferencias considerables, que tienen su importancia, pero que de ninguna manera pueden servir para eximirlo de la compañía ni de la clase: él es uno entre ellos de una manera evidente. Es el mejor –digo- en el sentido de que el proceso que acabo de presentaros de una manera más bien pintoresca, a brochazos, se purifica. El paso de la razón se hace más o del todo honrado o despiadado. El paso desde la formulación del problema insoluble hasta la praxis. “Me distingo de los demás hombres” –por seguirle en la formulación de la Apología de Platón- “en que, mientras al igual que todos ellos, no sé -ni del más allá, ni de la realidad-, asimismo tampoco creo saberlo”. Esa es la proclamación de su distinción respecto a la actitud normal. Y ya sabéis cuál es la actitud socrática por excelencia: la demostración de que nadie hace mal sabiendo que hace mal. Si os fijáis un poco en estas formulaciones que muy brevemente os presento como representando a Sócrates, os daréis cuenta un poco mejor de aquello que os decía del paso a la praxis: es preciso que la razón, en su proceso, llegue a descubrir que el razonamiento no lleva a la verdad, no concluya en verdad. Porque es que la razón, por lo bajo, se ha dado cuenta de que son las verdades -sostenidas como tales, las razones que cada uno tiene, etc. etc.- el solo fundamento y motor de la desgracia, la miseria, la esclavitud y de todos los males. Sin ellas, no se concebiría siquiera miseria, esclavitud, tristeza: mal. Una vez que la razón por lo bajo reconoce esto, entonces está claro que es el descubrimiento de la mentira de las verdades sostenidas como tales lo que puede llevar a dar de esa manera precisa el paso a otra manera de uso, o más bien de acción, de actividad de la razón. Es decir: pasar de la situación en que se cree que la razón es para llegar a un saber de la verdad, pasar de ese camino al ‘sin-camino’ –tendríamos que decir- en que la razón descubre que por ello mismo, por la destrucción de las ilusiones de verdad, la razón se vuelve acción. Esto es mucho mejor decirlo así que decir “paso a la praxis”. La razón se vuelve acción.

Y resumiéndolo otra vez: que la condición para que la razón sea acción es que previamente se dedique a destruir la pretensión de verdad de todas las verdades. De forma que no puedo deciros más claramente lo que me parece esencial en la actitud sofística –incluida la de Sócrates- que es esta ligazón: es preciso que la razón se dedique incansablemente al descubrimiento de la no verdad de las verdades para que de esa manera la razón venga a convertirse por ello mismo en una especie de acción.