

La sofística: retórica y política en la democracia integral

Silvio Juan Maresca

Si sobre algo vale la pena escribir, si hay una opción cultural que conviene comprender adecuadamente, es la *sofística*. Parecerá ridículo; sin embargo, la posición que asumamos respecto a ella se vincula estrechamente con nuestro destino histórico y con sus posibilidades futuras, en la medida en que –nos guste o no– nuestra existencia histórica está sobredeterminada por Occidente.

Punto de partida obligado, el conocimiento de la historia griega. Y no solamente de la religión, el arte, la ciencia, la filosofía. Conocimiento de la existencia griega, de una forma de ser en el mundo, en el entero campo de su manifestación. Y, sobre todo, conocimiento de la historia política de Grecia, de sus instituciones, de sus grandes hombres.

La sofística es un *movimiento*, no una *escuela*. Sus representantes más antiguos no surgen antes de mediados del siglo V (a. C.). A pesar de ser casi todos ellos incansables viajeros, su lugar natural de encuentro y de prédica es Atenas.

Atenas. La Atenas del siglo de oro, la Atenas que ha derrotado a los persas, que ha perfeccionado su democracia, convirtiéndose, contemporáneamente, en centro de un imperio. La Atenas conducida por Pericles, que sostiene, durante la segunda mitad del siglo, una rivalidad permanente con Esparta.

Recordemos algunas fechas. Del 508 datan las reformas de Clístenes, que establecen una auténtica democracia. Limitación del poder político de los terratenientes oligárquicos que no vacilaron en traicionar a la patria, pidiendo ayuda a los espartanos, cuando vieron peligrar sus privilegios. Historia mil veces repetida y que mil veces volverá a suceder. Los argentinos tenemos una rica y triste experiencia, en ese sentido.

En el año 490 los persas invaden Grecia y son vencidos por los atenienses en Maratón. Entre 482 y 480 se construye la gran flota ateniense, a instancias de Temístocles, que domina la política ateniense desde el 90 hasta después del 80 y cuyos partidarios provenían de las clases populares.

En 480 Jerjes entra en Grecia. Pero en 479 el ejército y la armada persas son aplastados por los griegos.

En 478 se forma la liga de Delos bajo la dirección ateniense, cuyos propósitos son inicialmente defensivos, pero que enseguida se transforma en base de sustentación del Imperio, de efímera vida. 460: nuevas reformas de Efialtes, después de que Cimón, líder aristocrático que rige los destinos de la ciudad a partir de 470 (ostracismo de Temístocles), cayera a su vez en desgracia, luego de haber infligido a los persas nuevas derrotas y consolidado el predominio ateniense en Grecia. 454: comienza la influencia decisiva de Pericles, partidario de Efialtes.

De allí en adelante período signado por la guerra con Esparta (guerra del Peloponeso), que finaliza en 404 con la victoria de ésta última, pero, en verdad, con el eclipse político, que pronto será definitivo, de ambos contendientes.

Tal es el marco histórico-natural en el que se desenvuelve el movimiento sofístico, consecuencia, él mismo, entonces, del creciente desarrollo democrático, de la intervención de nuevas y más amplias clases en el gobierno del Estado, en el contexto de la expansión y la guerra, propias de una política de fuerza. Nada mejor que escuchar las palabras de Pericles, para obtener una imagen luminosa de la vida ateniense en el siglo V. Las pone en su boca Tucídides, el gran historiador, quien, al menos según Nietzsche, es el discípulo dilecto de los sofistas, la "expresión perfecta" de ese género de filosofía: "En primer lugar —expresa, refiriéndose a Atenas—, es una ciudad libre, un gobierno del pueblo por el pueblo, una democracia. La administración se encuentra en manos de la mayoría, no de la minoría. No hay miembros elegidos para el Parlamento;

y Parlamento, Consejo Municipal y Corte de Justicia son, en la base, una y la misma cosa, una reunión de todos los ciudadanos libres. Se encuentran en un lugar para constituirse en Parlamento, en otro para ser Corte de Justicia, pero, como no todo proceso judicial es suficientemente importante como para que todo el pueblo lo juzgue, han hecho un arreglo para elegir por sorteo a unos doscientos o quinientos ciudadanos para que asistan al juicio. Nuestra ley asegura igual justicia para todos. La pobreza no es obstáculo; un hombre puede servir a su país por oscuro y pobre que sea su origen. Reconocemos los méritos en cualquier parte que los encontremos. No hay exclusividades en nuestra vida pública. Nos gusta hacer lo que nos place, y estamos contentos si nuestro vecino hace lo que le gusta. Un semblante huraño no es agradable, aunque sea inofensivo cuando no estamos de acuerdo con una persona. Hay un espíritu de reverencia en nuestra vida pública, un gran respeto por la autoridad de los magistrados y por las leyes, especialmente por esas leyes que protegen al ofendido y por las leyes no escritas, cuya violación representa una vergüenza reconocida. En ninguna otra ciudad se han tomado semejantes providencias para el descanso de la tarea. Tenemos juegos y festivales regulares; la vida de hogar es refinada; nuestro placer cotidiano es desterrar la melancolía; nuestra ciudad es grande y abierta, y todos los placeres del mundo llegan hasta nosotros para convertir la vida en algo agradable y pleno. No expulsamos a los extranjeros que pueden venir e irse como quieran; y cuando más aprenden, mejor, porque nuestra ciudad es igualmente admirable en la paz como en la guerra y, en una palabra, es la ciudad modelo. Es una enseñanza para todos los griegos. Mirad, luego, el tipo de hombre que producimos. No tratamos con brutalidad a nuestros jóvenes para hacerlos físicamente fuertes. Esperamos que ellos sean hombres cabales. Queremos que amen la belleza, pero que sigan teniendo gustos simples; que cultiven sus mentes sin perder por ello la hombría. Esperamos que un hombre se interese en los asuntos públicos; y, si no lo hace, pensamos que es un incapaz. Esperamos que crezca para convertirse en un juez justo de lo que la nación debe y no debe hacer. Esperamos que se interese con inteligencia en todo lo que sucede en Grecia, de modo que pueda servir a su país con certero conocimiento de los hechos del mundo y recto juicio sobre su significado. Algunos gente cree que los hombres son valientes por ignorancia,

y que cuando reflexionan comienzan a vacilar. Nuestra opinión es diferente, consideramos valientes a esos hombres que calculan del modo más claro posible las penas y los placeres de la vida, que miden el peligro y luego hacen frente al riesgo. En suma, Atenas es la escuela de Grecia, y yo os insto a amar Atenas”¹.

Los sofistas son los maestros de los nuevos grupos sociales, aún inexpertos, que acceden al poder político, como así también de los viejos estratos dirigentes que se ven obligados a adaptarse al nuevo estado de cosas. Se ve claro: en el marco de una democracia social directa e irrestricta es imposible hacerse valer por otros medios que no sean los de la palabra; los de la palabra que exhorta y disuade, que acusa y defiende, que elogia y vitupera, en fin, los de la palabra que *persuade*. De ahí su apología por parte de Gorgias: “La palabra es una gran dominadora, que con un pequeñísimo y sumamente invisible cuerpo, cumple obras divinísimas, pues puede hacer cesar el temor y quitar los dolores, infundir la alegría e inspirar la piedad... Pues el discurso, persuadiendo al alma, la constriñe, convencida, a tener fe en las palabras y a consentir en los hechos... La persuasión, unida la palabra, impresiona al alma como ella quiere”².

Claro que para persuadir hay que *saber hablar*; —ya no es posible imponerse (¿alguna vez lo fue?) asiendo a la gente por el pescuezo.

Saber hablar es un *arte*. El arte cuyo objeto es *persuadir* —o, si seguimos a Aristóteles, “ver en cada caso aquello que es apto para persuadir”³— es la *retórica*. Los sofistas son, pues, maestros de retórica.

Pero entendámonos bien: en el seno de una comunidad que decide libremente su propio destino, y que lo hace, además, comunitariamente, aunque sin eufemismos —es decir, sin disimulos hipócritas, exaltando la lucha por el poder como subyugante atractivo de la existencia, juego apasionante, “sal de la vida”—, en el seno de una comunidad así ética y políticamente configurada, los “aspectos” retóricos del lenguaje no son *circunstanciales*; constituyen su *esencia*. Se habla “para” persuadir —a (alguien) de (algo). O mejor: hablar es ya “querer”

persuadir. El lenguaje es, originariamente, expresión de un poder; poder múltiple y polifacético que reconoce tantos puntos de referencia como hablantes haya y tantos hablantes como discursos se generen a partir de detenciones más o menos arbitrarias en el reino del devenir. Detenciones o repeticiones o insistencias. El lenguaje, *en su esencia*, como reflejo de la realidad, como “sujeto” en relación con un “objeto” dado que exige *definición*, o teniendo como fin primero y último la *comunicación* es en el fondo, el mismo equívoco: antes de Sócrates –con excepción, quizás, de Parménides y su escuela– esta formulación carece de sentido asignable; los griegos de la gran salud jamás la habrían comprendido.

Resumamos aquí algunos apuntes de Nietzsche, correspondientes a cursos sobre retórica, dictados en la década de 1870. Nos ayudarán a tender un puente hacia lo que recién he escrito, intentando saltar por encima de siglos de desfiguración y calumnia. “El extraordinario desarrollo de la retórica constituye una de las diferencias específicas entre los antiguos y los modernos (...) La retórica hunde sus raíces en un pueblo que todavía vive en imágenes míticas” y “que prefiere la persuasión a la enseñanza”. Es “un arte esencialmente *republicano*: hay que haberse habituado a tolerar las opiniones y puntos de vista más extraños e incluso sentir un cierto placer en la contradicción; hay que escuchar con la misma satisfacción con que se habla y, en cuanto oyente, hay que estar en condiciones de apreciar (...) el arte en cuestión. La formación del hombre antiguo culmina habitualmente en la retórica: se trata de la más alta actividad intelectual del hombre político perfecto”.

“La retórica es un perfeccionamiento de los artificios ya presentes en el lenguaje (...) No existe en absoluto una ‘naturalidad’ no retórica del lenguaje a la que acudir: el lenguaje en cuanto tal es el resultado de artes puramente retóricas. La fuerza que Aristóteles llama retórica, la que consiste en desenmarañar y hacer valer para cada cosa lo que es eficaz y produce impresión, es, al mismo tiempo, la esencia del lenguaje, el cual guarda la misma relación –mínima– que la retórica a lo verdadero, a la esencia de las cosas; no pretende instruir, sino transmitir a otro una emoción y una aprehensión subjetivas (...) El lenguaje es la retórica porque

únicamente pretende transmitir una *dóxa*, no una *epistéme* (...) Los tropos no son ocasionales respecto de las palabras, sino que constituyen su propia naturaleza (...) En la medida en que no hay diferencia entre las palabras propiamente dichas y los tropos, tampoco la hay entre el discurso normal y lo que se llama figuras retóricas"⁴.

Empezamos a sospechar que estos maestros de una *única* cosa, estos auténticos educadores, sabían lo que hacían. Si trasmitían una *técnica* era porque quizás tal práctica resultaba –para decirlo de modo intempestivo– corolario inevitable de una experiencia ontológico-fundamental, aún más perdida para nosotros que su correspondiente consumación ético-política y la particular aprehensión del lenguaje que implica necesariamente. Experiencia ontológico-fundamental que solamente tolera desenvolverse adecuadamente como *arte*; arte cuya expresión más inmediata es el lenguaje en cuanto la retórica constituye su esencia, pero también arte que posee una *técnica*, única parte del arte que es susceptible de transmisión.

Ahora bien, no podemos tratar de avanzar un paso más mientras no nos atrevamos a encarar un obstáculo de primer rango que se interpone en nuestro camino. Me refiero a la premeditada difamación de la sofística por parte de los que son considerados aún hoy dos de los más grandes filósofos de Occidente. Nos topamos con Sócrates y Platón –y, especialmente, con éste último, ya que, como bien se sabe, Sócrates no escribió nada.

Sucede –ante todo– que los textos –numerosísimos– de los sofistas no han llegado hasta nosotros. Casi todo lo que conocemos de sus opiniones nos es accesible a través de las obras de su enemigo jurado: Platón. Estableciendo una brillante, cómica y rigurosa analogía, decía una vez un profesor de filosofía que la representación de la sofística que podemos inferir de la lectura de Platón equivale a la idea que tendríamos del comunismo ruso si nuestra única fuente de información fuera *Selecciones del Reader Digest*.

Me ocuparé primero de los dos sofistas que la tradición consagrada suele considerar más respetables –siguiendo en esto, como en todo lo demás, a Platón–. Se trata de los más antiguos, más famosos y, a la vez, inspiradores de todo el movimiento: Protágoras y Gorgias.

¿Qué habría dicho Protágoras según Platón y como debería entenderse su doctrina? Platón cree que el pensamiento del Protágoras se deja condensar muy bien en una frase que pasa a ser textualmente tomada de una de sus obras: “El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son.” Platón (cuya obra es escrita en el siglo IV a.C., desfasaje temporal que no se debe deseñar: Atenas se ha transformado mientras tanto por completo; mencionar su decadencia política es dato relevante pero insuficiente, la cosa es mucho más compleja), Platón –decía– se siente autorizado a interpretar que con tal afirmación Protágoras postula que “el conocimiento o la ciencia es sensación” (Cf. *Teeteto*), es decir, tal como se ha sostenido después sobre esta base, una posición *subjetivista, relativista y escéptica* en el campo de la *teoría del conocimiento*.

¿Tenemos que disculpar a Platón? El joven artista, autor de tragedias, fue tempranamente seducido por Sócrates. Sobre todo por aquel extraño autosacrificio (muerte de Sócrates) que tenía a su favor todas las apariencias de la grandeza. Farsa suprema, payasada sublime, que todavía encandila con sus poderosas luces la imaginación de un Occidente que por aquella misma época perdía para siempre las extraordinarias posibilidades que habían destellado apenas un momento antes. Platón: el aristócrata reaccionario que detesta la democracia y que ha logrado extraer de la triste práctica y la confusa teoría de su adorado Sócrates un *nuevo horizonte ontológico* que le permite despreciar el gobierno del pueblo por el pueblo y, en general, todas aquellas modalidades de existencia comunitaria de las cuales se enorgullecían los atenienses menos de 100 años antes –pero que mientras tanto, es cierto, habían olvidado el secreto de su armonía, aquella oculta, de la que habla Heráclito, y de la que dice que es mejor que la aparente–.

Lo decisivo es que para Platón ya no impera un horizonte ontológico desde el cual sea naturalmente comprensible la retórica como esencia del lenguaje y la *praxis* ético-política como forma inmediata, *saturada estéticamente*, según la cual los individuos corresponden a una verdad que no toleraría ser reducida a mero objeto de conocimiento. A pesar de la *República* y las *Leyes*, la doctrina de Platón permanece –en un sentido esencial– profundamente *apolítica* (tengamos, sin embargo, bien presente que la apoliticidad es un modo, y hasta privilegiado, de intervenir políticamente). Pero cuando lo ético-político constituye el factor decisivo en el juego de la existencia humana, no funciona nunca como la ejecución de meros principios racionales establecidos apriorísticamente por un entendimiento que se supone puro. Y el horizonte desde el cual piensa Platón es, justamente, el del conocimiento, el de la verdad como objeto del conocimiento, el de la idea, el de la razón absolutizada, considerada de aquí en más –muchos siglos tendrán que pasar para que este dogma empiece a vacilar– como la auténtica potencia humana, como el modo de correspondencia idóneo con una realidad cuya esencia se supone ser... la misma racionalidad. Horizonte de fetichización del concepto o del significado que posibilita una lamentable y duradera confusión entre el significado y el referente. Y, por sobre todas las cosas, mutación decisiva del sentido de la “verdad”.

“El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son, y de las que no son en cuanto no son” (πάντων κρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος τὸν μὲν ὄντων ὡς ἐστὶν, τὸν δὲ μὲν ὄντων ὡς οὐκ ἐστὶν). ¿Qué interpreta Platón?: “(Sócrates): ¿No dice, en cierto modo, que lo que me parece a mí cualquier cosa, tal es ella para mí, y tal como te parece a ti, tal es para ti, y que tú eres hombre y yo también soy hombre? (Teetetos): Dice eso, exactamente. (Sócrates): Sigámoslo, entonces, un poco. ¿No sucede, a veces, que soplando el mismo viento, uno de nosotros siente frío y el otro no? ¿Que uno, apenas siente un poco y el otro mucho? –Sí, efectivamente. –Entonces, ¿diremos que este viento es por sí mismo frío o no frío? ¿O creeremos a Protágoras, de que es frío para quien tiembla y para quien no tiembla, no? –Así me parece. –Entonces, ¿no parece así a cada uno de los dos? –Cierto. –¿Y *parecer* no significa *ser sentido*? –Seguramente. –Entonces,

apariciencia y sensación son la misma cosa para el frío y para todas las cosas semejantes. De la misma manera en que cada uno siente las cosas, entonces tales arriesgan ser para cada uno”⁵. Está claro. Como decíamos antes, Platón entiende que la frase de Protágoras es la asunción de una toma de posición en el campo del conocimiento. El objeto no sería otra cosa que lo que a “cada uno” en “cada momento” le parece. Así es que el sujeto –como mera “conciencia sensorial”– varía también constantemente. Tan grave es la cosa, pues, que para colmo de males incluso encontramos que en cada individuo hay tantos “yoes” cuantas son las diferentes sensaciones. Por tanto, “la verdad es *relativa* a los diversos individuos, y más bien a los diversos momentos y estados de los diferentes individuos. Para cada uno es verdadero lo que le parece en ese instante”⁶. Evidentemente –cualquiera lo comprenderá– sobre tal base no es posible edificar nada sólido. No se preserva verdad alguna porque es imposible recortar un “ser-ante –los-ojos” que revista el carácter de una presencia constante.

Aun prescindiendo de que la entificante interpretación platónica no atiende a la dirección que señala la palabra que habría usado Protágoras al hablar de las “cosas”, aquellas de las cuales el hombre es medida (*khremáton*), y de lo poco serio que resultaría admitir que a Protágoras le preocuparan nimiedades tales como el “frío” y el “calor”, lo “ácido” y lo “dulce”, etc., –esto no condice con la orientación general de su pensamiento: sí perfectamente en cambio con la de Sócrates, siempre preocupado por cosas fútiles–; hay un testimonio de Aristóteles e incluso otro del mismo Platón, en el mismísimo *Teeteto*, que cuestiona decisivamente la interpretación que recién hemos expuesto. Pues parece que el sofista habría insistido en la opinión de que “todo es verdadero”. Pregunto: ¿no debería haber dicho, de ser correcta la interpretación tradicional de su pensamiento, y siendo coherente con el “subjetivismo relativista” de su “teoría del conocimiento”, que “todo es falso”? Pero no lo ha dicho. Y, entonces: ¿cómo la tradición puede considerar *escéptico* a un autor que cree que “todo es verdadero”? ¿No se revela aquí un auténtico *acto fallido*, dentro del contexto de un ensayo de obturar duraderamente una experiencia de la verdad para la cual ya se carece de los presupuestos básicos que permitirían vislumbrarla? Porque,

¿sobre qué intuición de la verdad se sostiene el discurso de Protágoras? ¿Esta experiencia de la verdad apunta unívocamente a la constitución de una teoría del conocimiento (y de la ciencia)?

Heidegger, en su ensayo titulado *La época de la imagen del mundo* ha dado un paso importante –aunque todavía insuficiente– hacia la rectificación de la interpretación platónica de la filosofía de Protágoras. Leemos allí: “Sin duda, para Protágoras lo existente sigue referido al hombre como *egó*. ¿De qué índole es esta referencia al yo? El *egó* permanece en el ambiente de lo que en cualquier momento se adjudica como desnudo a éste. La percepción de lo presente se funda en el permanecer dentro del ámbito de la desnudez. Gracias a la permanencia en lo presente es la pertenencia del yo a lo presente. Este pertenecer a lo presente abierto, lo deslinda frente a lo ausente. A base de este límite recibe y guarda el hombre la medida para lo presente y lo ausente. En una limitación a lo desnudo de cada momento, se da al hombre la medida que en cada momento limita a un mismo frente a esto y aquello. El hombre no pone desde una yoidad aparte la medida a la cual tiene que amoldarse todo lo existente en su ser (...)”.

La postura fundamental de Protágoras es solo una restricción –o sea conservación– de la postura fundamental de Heráclito y Parménides. La sofística solo es posible a base de la *sophía*, es decir, de la interpretación griega del ser como presencia y de la verdad como desnudez que a su vez sigue siendo una determinación esencial del ser, por la cual lo presente se determina a base de la desnudez y la presencia a base de lo desnudo (...).

Una cosa es la conservación del ámbito, limitador de cada momento, de la desnudez por la percepción de lo presente (del hombre como *métron*) y otra el avanzar al sector limitado de la posible objetización a base del cálculo de lo representable accesible a todos y obligatorio para todos.

“Todo subjetivismo es imposible en la sofística griega porque en ella el hombre no puede ser nunca sujeto; no puede llegar a serlo porque en ella el ser es presencia y la verdad desnudez”⁷.

Apoyándome en parte en las palabras de Heidegger, postularé lo siguiente: la frase de Protágoras debe leerse en el contexto de una aprehensión de la “verdad” que exige comprender la proposición como indicación precisa de una *teoría de la acción*. “El hombre es la medida de todas las cosas...”, esto es: el hombre *político* es la medida del *valor* –en relación con la *práctica*. ¿Por qué esta lectura? Porque –Heidegger nos da la pista– la postura de Protágoras es una conservación de la de Heráclito y Parménides. Personalmente pienso que más que ante una conservación nos hallamos ante una brillante y consecuente consumación –difiero allí con Heidegger. Además, por razones que enseguida expondré, creo que es la filosofía de Heráclito y no la de Parménides –en la medida en que todavía se las distinga más allá de la oposición convencional que se ha establecido entre ellas– la que en la sofística es elevada a sus posibilidades más altas.

Veamos. Si es cierto que “lo que es” en cuanto puro devenir (que como tal no hace sino conservar el primado de una diferencia irreductible y, en última instancia, innominable) se caracteriza esencialmente por la multiplicidad y la lucha; si, entonces, “lo que es” se agota en el *aparecer* y aún en la *apariencia* –parecer– (desde un pensar de la diferencia no tiene sentido distinguir rígidamente entre ser, aparecer y apariencia; como tampoco corresponde hacerlo entre ser y devenir o ser y pensar), siempre múltiple, siempre en conflicto, siempre polémico; lo propiamente *lógico* en referencia a tal experiencia de la “verdad” (según la cual, todo es, sin más, verdadero; por ser, por aparecer, y no por ajuste del juicio a un estado de cosas supuesto como modelo), es atenerse a tal verdad del ser-que-se-muestra y afirmarse en cada caso ahí. Concepción ontológica que así, remite directamente a la *práxis* ético-política, como su desenvolvimiento natural, inmediato, espontáneo y necesario. Porque no sería pertinente hacer de la diferencia irreductible un objeto de conocimiento: *es allí donde se “equivocó” Parménides* (y por eso la crítica de Gorgias a éste, que luego veremos). Pues si bien el “ser” de Parménides no es la identidad contrapuesta a la diferencia (tal como posteriormente se ha querido ver), sino la diferencia *como tal*, la diferencia *puesta* (la diferencia puesta como tal); el *poner* la diferencia *como tal*, el referirse temáticamente a ella, la condena a la mismidad –luego identidad–, apartándose

del juego que le es propio e iniciando el camino de su pérdida irreparable. Porque, sin que esto entre en contradicción alguna con aquello de “que ‘lo que es’ se agota en el *aparecer*”, hay que afirmar con Heráclito que “la naturaleza gusta ocultarse”⁸ o, con Nietzsche, que “la verdad es una mujer que tiene sus buenos motivos para no dejar ver sus motivos”⁹. Y si no es lícito relevar la diferencia *como tal*, es lúcido, en cambio, sin resistirse, jugar su juego que –en el terreno de lo humano, que se organiza naturalmente en comunidad– se re-produce eternamente como *práxis* ético-política en el seno del pueblo. El heraclitismo –una vez desechada la vía muerta representada por Cratilo– no tiene otro destino que su consumación ético-política. O sea: nada que ver con el escepticismo, pero tampoco con el subjetivismo o el relativismo.

Además, ahora se entiende mejor porqué la retórica, el porqué de su importancia. La *physis* como impulso eternamente diversificado juega consigo mismo en el empuje recíproco de sus manifestaciones. Todo es verdadero porque nada de lo que aparece puede estar fuera del todo, que se construye y se destruye sin prisa ni pausa alguna (“El camino hacia arriba y hacia abajo es uno solo y el mismo”; “*Aión* es un niño que juega y desplaza los dados; de un niño es el reino”)¹⁰. Quien habla sólo lo hace como momento de esta totalidad o verdad que, sin menoscabo de su omnipresencia, se deja agotar una y otra vez, incansablemente, en sus cambiantes puntos de referencia, para recuperarse únicamente a partir de allí. Lo hace inmerso en ella, sin convertirla jamás en objeto, plasmando en sonidos, estéticamente, una fuerza dominante que lo trasciende en la misma medida en que, coyunturalmente, se identifica con él. Lo dice –permítasenos la cita de un mero manual– Lamanna en su *Historia de la Filosofía*, aunque mal y sin saberlo. “Con estos supuestos [escépticos, agrega Lamanna...] era natural que en la enseñanza de los sofistas se cuidara no tanto el contenido del saber [¿qué contenido?] como el arte de expresar y de comunicar cualquier opinión subjetiva [“subjetiva”...]. Cada uno tiene su verdad, provisional y cambiante; [debiera haber dicho: la “verdad”, multifacética, nos tiene a todos, sostenidos en nuestra divergencia y convergencia por la potencia de su manifestación] una verdad que no se toma en serio por lo que ella significa (!!!), sino que importa por el modo

en que se presenta [exactamente; si se atiende a estas palabras y se les da todo su peso: *no importa por lo que significa*, recién después de Platón se empieza a confundir la verdad con el significado; *sino por el modo en que se presenta*; la verdad misma en cuanto le es inherente tanto el *presentarse* –inseparable de su esencia– como la modalización]. Es la capacidad de engendrar, con la fascinación de la palabra, no ya un constante convencimiento y una fundada creencia en la verdad de ella [¿qué verdad?, la del conocimiento, que se ajusta a su objeto...] sino [¡horror!] una momentánea y sugestiva persuasión, un confiado abandono a la potencia sugestiva del orador” (/).

Se ve adonde lleva pensar las experiencias originarias desde el horizonte del platonismo, a un proceso de distorsión que imposibilita hacerse cargo de lo mismo que uno está diciendo. Si la *physis* es devenir múltiple y desigual, fuerza y potencia diversificada que reitera inagotablemente su propio desequilibrio, el ejercicio “individual” del poder que no anula la diferencia, que configura la *democracia absoluta*, es el más alto grado de correspondencia que le es dado alcanzar al hombre. Hablar persuadiendo, dejar que el lenguaje se derroche en la pura excedencia y sobreabundancia del significante desentendiéndose a la vez de un significado trascendental –para lo cual es imprescindible, sin embargo, manejar ciertas reglas, formar ciertos hábitos–, es la forma genuina de dejar ser lo verdadero, el devenir; de atender a la fuerza dominante que nos reclama. Y, entonces, de nuevo se muestra –ahora por este costado– que no cabe considerar el pensamiento de Protágoras –ni, tampoco, el de los restantes sofistas– como escepticismo, subjetivismo o relativismo –toma de posición en el terreno del conocimiento que tendría sus consecuencias “prácticas”–. Ni aún en el caso en que se aceptara –como a veces se hace– que sus “preocupaciones eran fundamentalmente éticas y antropológicas.” Porque aun cuando así lo fuera no lo sería desde un horizonte –como el post-platónico– que privilegia no obstante el conocimiento. Por tanto, ¿cómo hablar aquí de escepticismo-subjetivismo-relativismo? Como argumento definitorio hay que decir que “escepticismo-dogmatismo”, “subjetivismo-objetivismo”, etc. son opciones que se constituyen como tales solamente *después* que se ha eclipsado aquel horizonte ontológico

que derivaba en una primacía incondicionada de la *praxis*, y adviene el horizonte de “ser”, de la fetichización del concepto, dentro del cual es radicalmente imposible una primacía de la *práxis* y una asunción de ésta en su originalidad. Esto es, que se constituyen, en verdad, cuando “triumfa” la *práxis* escéptica.¹² Hemos visto suficientemente que la doctrina de Protágoras sólo enuncia *plena correspondencia* con una verdad peculiar. En resumen; ni escepticismo, ni subjetivismo, ni relativismo. ¿Cómo va a haber “escepticismo”, si no hay un *dogma*; “subjetivismo”, si no hay *objeto* y “relativismo”, sin *absoluto*?

Es también dentro de los lineamientos generales planteados –digámoslo al pasar– que debemos entender la teoría de la arbitrariedad del signo lingüístico y de la cultura que formula la sofística –por lo menos, con Protágoras. Tanto el lenguaje como las leyes son *naturalmente* arbitrarios, de modo tal que la convencionalidad es aquí producto “lógico” de la “naturaleza”. No se trata de la arbitrariedad en el marco de una relación “sujeto-objeto”, “palabra-cosa”, “naturaleza-espíritu”, sino, una vez más, de las infinitas posibilidades de una verdad que no por ser naturaleza resulta compatible con la física moderna. Tanto la falta de correspondencia de los significantes con significados trascendentales como la mutabilidad y pluralidad de las costumbres y las leyes hablan de una correspondencia más profunda, correspondencia con una potencia incondicionada que no admite ser tratada como significado o como fundamento “ante los ojos” de la ley.

Ahora bien, aun cuando aceptemos que todo esto es como sostengo, ¿cómo evitar el caos, la anarquía?, y, lo que es más decisivo todavía, ¿cómo impedir que los peores, los malos, se apoderen de los destinos de la comunidad, pervirtiendo incluso el orden cosmológico? Son, de nuevo, las preguntas de Platón, y hay que reconocer que los testimonios que disponemos muestran a los sofistas vacilantes y poco convincentes en este punto. Se manifiestan visiblemente incapaces de resolver satisfactoriamente estas cuestiones (salvo en el caso de Calicles y Trasímaco que se deciden por soluciones extremas y desesperadas). Paradigmáticas son, en este sentido, las ambiguas respuestas de Gorgias, en el diálogo que lleva su nombre.

¿Por qué será? ¿Tal vez, sencillamente, porque no se les había ocurrido plantearse esas posibilidades? Tantas veces se ha atacado sin piedad a los sofistas que no estará de más que alguien –yo, en este caso– intente una defensa allí donde como aquí es especialmente difícil. Creo efectivamente que la perplejidad, casi evidente y no exenta de asombro, de los sofistas ante este tipo de preguntas, reside en que para ellos, aun cuando nunca lo expresen con total claridad –pienso sobre todo en Protágoras y en Gorgias–, es impensable tanto que la multiplicidad, la diferencia, *pierdan su armonía* como que *triunfe el malo*. Lo cual equivale a decir: el que triunfa (si lo hace) es *porque es bueno*. Atención: no es que sea bueno *porque triunfe*; la proposición no es reversible, no nos hallamos ante una moral utilitaria, ante una moral del éxito. En última instancia “triunfar” y “ser bueno” no son siquiera dos cosas distintas. Porque ¿qué significaría ser bueno y no ser vencedor? ¿En qué sentido se sería entonces todavía bueno? ¿En qué sentido de “bueno”? No se puede concebir un bueno que no predomine, así como tampoco un malo que lo haga. ¿Cómo llamar “bueno” a quien no presenta una apariencia deslumbrante (*dóxa*) seduciendo a los otros –también buenos; no hay estúpidos en una democracia integral– con sus hermosas palabras?

Es que “bueno” y “malo” –y aquí está la clave del asunto– no significan para los sofistas lo mismo que para nosotros –herederos en esto, como en casi todo, de Sócrates y Platón–. “Bueno” no es para los sofistas una cualidad moral abstracta que se atribuya a alguien en función del ajuste de su conducta a un ideal trascendente (la Idea del Bien) que ha sido antes objeto de una intelección y que se supone, por definición, válido para todos. “Bueno” no es para los sofistas una cualidad moral abstracta separada de la señalada *práxis* que lleva a cabo el existente singular en cada caso en cada momento, ni, por tanto, carácter que se pueda poseer o no con total independencia del resultado de las acciones. En el contexto de un horizonte ontológico que es pura potencia múltiple sin sentido ni finalidad, no hay lugar para un “Bien en sí” que dé la pauta, sino sólo un “ser bueno” en el sentido de una “virtud” (*arete*) que no se define sino por la eclosión del poder. Recíprocamente y por el contrario “ser malo” significa “ser impotente”. Quien sabe retórica es necesariamente bueno. Así es que los sofistas, siendo

maestros de retórica, lo son también, al mismo tiempo, de virtud; inductores de una *ética* inseparable del *arte*, de una ética que se confunde –que tiene que confundirse– con una *estética*.

Resuena en el discurso sofístico la ética homérica, brillantemente descripta en pocas páginas en un libro reciente (MACINTYRE A., *Historia de la Ética*, Bs. As. Paidós, 1981). Copiamos de él: “Para ser *agathós*...se debe ser valeroso, hábil y afortunado en la guerra y en la paz; se debe poseer la riqueza y (en la paz) el ocio que constituyen simultáneamente las condiciones necesarias para el desarrollo de esas habilidades y la recompensa natural de su utilización afortunada. *Agathós* no se asemeja a nuestra palabra *bueno* en muchos de sus contextos homéricos, porque no se emplea para decir que es ‘bueno’ ser majestuoso, valiente y hábil, es decir, no se emplea para alabar estas cualidades en un hombre (...). Más bien sucede que la palabra *agathós* es una palabra de alabanza porque es intercambiable con las palabras que caracterizan las cualidades del ideal homérico. Por lo tanto, ‘bueno, pero no majestuoso, valiente o astuto’ tiene un sentido perfectamente claro en nuestro uso ordinario de *bueno*, pero en Hornero *agathós* pero no majestuoso, valiente o hábil” ni siquiera sería una forma moralmente excéntrica de juicio, sino simplemente, tal como se presenta, una contradicción ininteligible.

¿Cómo funcionan en Homero adjetivos de estimación tales como *agathós* y otros? Ante todo, atribuir a una persona las cualidades que designan es formular un enunciado fáctico en el sentido de que la verdad o falsedad de lo afirmado se decide por las acciones del hombre, y se decide simple y únicamente por sus acciones. La pregunta “¿es *agathós*?” es la misma que la pregunta: “¿es valiente, hábil y majestuoso?” Y se responde a esto contestando la pregunta “¿ha peleado, conspirado o reinado con éxito?”¹³. No nos sorprenda que Platón haya querido expulsar a los poetas, a la progenie de Homero, de su despótica república.

Singularmente reveladoras resultarán quizás ahora las palabras de Protágoras –reconstruidas por el mismo Sócrates– en *Teeteto* 166-7¹⁴. Luego de

reafirmar su teoría del *homo mensura* Protágoras sostiene –en contra de Platón– que tal posición filosófica no conduce para nada a la negación de la sabiduría y el hombre sabio, aunque enseguida aclara: “llamo precisamente hombre sabio a quien nos haga parecer y ser cosas buenas, a alguno de nosotros, por vía de transformación, las que nos parecían y eran cosas malas”. (Nótese, de paso: ser y parecer: lo mismo). Y agrega: “...yo niego que sea posible que uno crea lo falso y otro le haga creer después lo verdadero (...) Sino que creo que aquel que opina cosas conformes a un mal hábito de ánimo, un hábito útil del mismo ánimo, lo haga opinar cosas distintas: las que algunos, por ignorancia, llaman verdaderas, en cambio, yo las denomino unas mejores que otras, pero de ninguna manera más verdaderas”. Para concluir: “los sabios y buenos oradores harán parecer como justas a la ciudad las cosas útiles en lugar de las malas. Porque las cosas que le parecen justas y buenas a cada ciudad, lo son también para ella, mientras que las crea tales. Pero el sabio hace ser y parecer (justas) las cosas útiles, en lugar de aquellas que le son perjudiciales”.

Está claro. Todo el mundo está en la verdad. ¿Cómo podría concebirse a alguien fuera de ella, sin despreciar a la vez el mundo, sin dejar algo afuera de todo, sin transportar el todo fuera del todo? Pero el sabio identificado con el buen orador, es –a la vez– poderoso y bueno. Tal como lo expresara Spinoza muchos siglos después, son una misma cosa *virtud y potencia* –recordar aquí una interesante (¡y más que interesante!) historia que pasa por Maquiavelo, Hobbes, el propio Spinoza, para culminar en Nietzsche.

No obstante, la virtud es enseñable. El malo no está fuera de la verdad, sino que opina conforme a un “mal hábito de ánimo” opina lo peor, lo inútil, opina como impotente, manifiesta aquello que, si se constituyese en punto de vista de la comunidad, haría imposible su conservación y prosperidad. Pero el malo, el impotente, es, como tal, ignorante –mal orador–, y, por tanto, no convence, no puede triunfar. De este modo el sabio –el buen orador–, garantizará automáticamente (con su inevitable predominio) la conservación y prosperidad de la comunidad. Su victoria es estrictamente superponible a que “hace ser

y parecer (justas) las cosas útiles en lugar de aquellas que le son perjudiciales". La práctica política, proceso eminentemente selectivo, es el triunfo de los sabios, de los poderosos, de los buenos, y, por tanto, tránsito permanente de lo peor a lo mejor, de lo inútil a lo útil, de lo enfermo a lo sano, de la impotencia al poder. No de lo falso a lo verdadero. Por tanto, no hay lugar para una parcialidad social hegemónica a la cual le sea lícito arrogarse un derecho innato al poder, en función de la posesión de una verdad unívoca, objeto del intelecto, frente a la cual todo opinar aparecería de antemano como falso.

Vemos así que, si "todo es verdadero", no sólo es imposible que triunfen los peores, sino que el predominio de los mejores garantiza el orden, la armonía, las jerarquías. Que "todo sea verdadero" muy lejos de eliminarlos los garantiza de un modo mucho más rico y efectivo del que ninguna verdad parcial emanada de un capricho intelectual lo haría.

Protágoras arranca de Heráclito. Gorgias, de la crítica a Parménides (y a su escuela). Esto no excluye que –al igual que Protágoras– utilice una y otra vez, en forma paradójica, y en contra de sí mismas, las tesis eleáticas. Con lo cual se emparenta estrechamente –aunque cae fuera de los límites de este ensayo– su peculiar utilización de la dialéctica, al servicio de la retórica.

Ha sido mal comprendido con aun mayor irresponsabilidad que Protágoras –escéptico, relativista, subjetivista, incluso, nihilista–. Dado que se supone que ha dicho, poco más o menos: 1) nada existe; 2) en el caso de que algo existiese, sería incognoscible; 3) aun cuando algo fuese cognoscible, el conocimiento sería incomunicable.

¿Quién en su sano juicio osaría cuestionar que Gorgias es nihilista? Aquí todo depende de que nos demos cuenta que lo que no existe o, aun existiendo, sería, según Gorgias, incognoscible e incomunicable no es la "realidad en general" sino el *ser* de los eleatas –también su *no ser*–. Lo cual no implica en absoluto –obviamente– negar la existencia en general (realidad) ni su posibilidad de

cognoscibilidad y transmisibilidad. Sólo subrayar que la ficción parmenídea no es apta para constituirse como horizonte ontológico y como contenido del pensar y del decir.

O sea: lo que no existe es esa *nada* (el “ser”, el “no-ser”) porque la existencia es puro devenir, puro diferir consigo, convergencia-divergencia, danza vertiginosa que no permite recortar un objeto único, pleno e inmóvil, completo en sí, que sólo *exteriormente* se diferenciaría de otro –aun cuando lo destacado fuera, como antes hemos dicho, la diferencia *en cuanto tal*. La diferencia no es diferencia del ser con el no-ser o del ser con la apariencia y la confusión. La apariencia y la confusión y, con ellas, el basculante opinar de los mortales, pertenecen con todo derecho a la esencia de lo real. Mejor: la confusión –que es todo “ente”: “uno hacen siempre dos”– se prolonga necesariamente con el pensamiento y en el lenguaje –idea y palabra que todavía resultan inseparables de lo verdadero–.

Ni el conocimiento ni el lenguaje podrían adecuarse jamás al ser parmenídeo; para eso el pensamiento tendría que anular su propio movimiento eterno separándose del devenir, transformándose en intuición intelectual, “todo lo pensado debería ser real o existente” (real o existente, en el sentido de Parménides -naturalmente, el pensamiento no está hecho para eso; aunque para otro sentido de “realidad” siga siendo cierto que todo lo pensado es real o existente).

Asimismo, para transmitir lo pensado en cuanto correlato estático y permanente del pensar, deberá poder eliminarse toda vaguedad en los términos, establecerse especificaciones nítidas y simples del significado de las palabras; pero justamente en este caso, señala Gorgias ironizando de modo travieso, sin resentimiento, “el oyente no comprendería lo mismo que el que habla, ya que, si no, una cosa (la palabra dicha) se transformaría en dos (en el oyente y en el que habla); lo que es imposible”¹⁵... Además: “aunque la misma palabra y la misma expresión pudieran existir en varios sujetos, no significaría uno y lo mismo para aquellos que son diferentes entre sí, pues si dos sujetos comprendieran la misma

cosa de la misma manera, serían idénticos entre sí”¹⁶. En verdad, que una cosa no puede transformarse en dos –ni dos en una– quiere decir, fundamentalmente, que no hay *una* cosa (la cosa como unidad). Pues si la hubiere, entonces sí, sería efectivamente imposible la comunicación –sea por no poder transformarse en dos, sea porque al transformarse dos en una se extinguiría igualmente–. La ambigüedad es ineliminable del lenguaje, forma parte de su esencia, y es condición de posibilidad de la comunicación.

Ni negación de la realidad, ni negación del conocimiento, ni negación de la comunicación: sólo negación de la negación y reinstalación de la problemática allí donde había empezado Protágoras: *el hombre político como medida de los valores en el contexto de una práctica irrenunciablemente comunitaria*.

Notas

¹ Citado por GLOVER T. R., *El mundo antiguo*, trad. Alberto Sond, Bs. As., EUDEBA, 1968, pp. 123-5.

² GORGIAS, "Elogio de Elena", 8, 12-14, en MONDOLFO R., *El pensamiento antiguo*, trad. Segundo Tri, Bs. As., Losada, 1964, T. I., p. 130. En el caso de los autores extranjeros hemos seguido el criterio de citar traducciones al castellano, y, dentro de esto, en lo posible, de fácil accesibilidad, renunciando en esta oportunidad a trabajar directamente con los textos originales, con traducciones más rigurosas al castellano (propias o ajenas) o, en el caso de los autores griegos, con traducciones a otras lenguas modernas. La decisión adoptada simplifica la lectura y basta para los propósitos —nada eruditos— del presente ensayo.

³ ARISTÓTELES, *El arte de la retórica*, trad. Ignacio Granero, Bs. As., EUDEBA, 1966, p. 41.

⁴ NIETZSCHE F., "Curso de retórica" en *El libro del filósofo*, trad. Ambrosio Berasain, Madrid, Taurus, 1974, pp. 125-6 y 139-42.

⁵ PLATÓN, "Teetetos", 151-52, en MONDOLFO R., *op. cit.*, pp. 131-2.

⁶ LAMANNA E. P., *Historia de la Filosofía*, trad. Oberdan Caletti, Bs. As., Hachette, 1970, T. I, p. 144.

⁷ HEIDEGGER M., *Sendas Perdidas*, trad. J. Rovira Armengol, Bs. As., Losada, 1960, pp. 91-3.

⁸ HERÁCLITO, Frag. 123 en HERÁCLITO DE EFESO, *Fragmentos*, Bs. As., La Razón Ardiente, 1950, p. 36.

⁹ NIETZSCHE F., *La Gaya Ciencia*, trad. Pablo Simón, Bs. As., Poseidón, 1947, p. 17.

¹⁰ HERÁCLITO, Frag. 60 y 52 en MONDOLFO R., *Heráclito*, trad. Oberdán Caletti, México, Siglo XXI, 1966, p. 37.

¹¹ LAMANNA E. P., *op. cit.*, p. 145.

¹² MARESCA S. J., "Sobre las raíces histórico-pulsionales del escepticismo", en *Revista Argentina de Psicología*, n°37 (en prensa).

¹³ MAC INTYRE A., *Historia de la Ética*, trad. Roberto J. Walton, Bs. As., Paidós, 1981, pp. 15-6.

¹⁴ PLATÓN, "Teetetos", 166-7, en MONDOLFO R., *El pensamiento...*, pp. 134-5.

¹⁵ GIGON O., *Problemas fundamentales de la filosofía antigua*, trad. N. Schnait y Z. Szankay, Bs. As., Fabril Editora, 1962, p. 224.

¹⁶ *Ibid*, p. 224.