

## El panfleto sofístico, o la comunicación en dos niveles

A la querida memoria de Paola Vianello

Hacia mediados del s. V a. C., mientras los tratados *Περὶ φύσεως* estaban en su apogeo, hizo su aparición en la escena cultural griega otra invención comunicativa de primer rango por mérito de Zenón y de los más célebres sofistas del momento. Más aún, la coexistencia de esta innovativa forma de comunicación con el máximo periodo de proliferación de los *Περὶ φύσεως*<sup>1</sup> se explica precisamente por la ambición de disputar enérgicamente el primado a los prestigiosos intelectuales que los escribieron, conquistando así espacios de indudable relevancia. Se trata, como veremos, de la invención de textos, en general breves y con un grado de creatividad alto o muy alto que, aun conservando algunos de los rasgos del tratado, alteran radicalmente su estructura y dan vida a un tipo de escritura no sólo completamente diferente, sino incluso alternativa.

En este nuevo tipo de comunicación el discurso tiende a desarrollarse en dos niveles, uno explícito y aparente, y otro del cual se intuye la presencia pero que de alguna manera no se ve. A nivel explícito suele tomar forma un discurso aparentemente impecable o incluso irresistible, pero extraño, paradójico, por lo cual es inconcebible tomarlo en serio, dar fe a lo que aun así se afirma y se asevera con toda determinación y con aparente éxito. Esto es suficiente para que el auditorio o el lector entienda inmediatamente que el sentido más auténtico de ese discurso no está ahí sino “en otra parte”, en

---

<sup>1</sup> A lo largo de unos sesenta años (décadas centrales del siglo V) se publicaron los *Περὶ φύσεως* de Heráclito, Parménides, Empédocles, Zenón, Meliso, Anaxágoras, Diógenes de Apolonia, Filolao y Gorgias; hay que recordar además, por lo menos a grandes rasgos, el casi desconocido *Cosmológico* de Ión de Quíos, la *Gran cosmología* de Leucipo y muchos escritos de Demócrito. Por lo demás, parece que también antes del siglo V se escribieron obras con ese título (Anaximandro, por ejemplo), así como también en el IV (Metrodoro de Quíos, pero el *Timeo* de Platón contiene una sección con un desarrollo muy cercano a la tipología de los *Περὶ φύσεως*). Al respecto me permito remitir a mi trabajo “Caratteristiche tipologiche dei trattati *Περὶ φύσεως* nei secoli VI-V a. C.” que apareció en el ínterin en *Nova tellus*, 24.2 (2006), pp. 111-146.

lo no dicho: es algo cuya existencia se imagina inmediatamente, pero que cuesta mucho trabajo localizar.

Así, a grandes rasgos, me parece que tendría que describir este tipo de escritura sofisticada. Puedo imaginar que haya una cierta dificultad para entender de qué estoy hablando y para saber si estoy diciendo cosas que tienen o no fundamento. Pero no es difícil hacer una reseña de esta innovación. Lo haré empezando por un rápido recorrido entre los muchos escritos de este tipo que de una u otra manera llegaron hasta nosotros.

El ejemplo más antiguo y aun así maduro, ya perfecto, parece estar constituido por las paradojas de Zenón.<sup>2</sup> Intentemos imaginar la presentación que hizo Zenón de la más famosa de sus paradojas, el Aquiles. Habrá anunciado su intención de demostrar que el héroe tradicionalmente asociado con la velocidad en la carrera en virtud del epíteto homérico πόδας ὠκὺς Ἀχιλλεύς no sería capaz de alcanzar ni siquiera a la lenta tortuga. Supongamos de hecho —habrá probablemente proseguido Zenón en su texto—<sup>3</sup> que Aquiles y la tortuga participan juntos en una carrera en la que la tortuga arranca con una cierta ventaja. Aquiles podrá alcanzar rápidamente el punto en que se encontraba la tortuga en el momento del arranque, pero mientras tanto el animal habrá recorrido aunque sea un brevísimo trecho. Entonces Aquiles querrá dirigirse al punto al que la tortuga llegó mientras tanto, pero una vez más ésta habrá avanzado otro pequeñísimo trecho. Y así sucesivamente. Zenón habrá tal vez seguido hasta producir una suerte de agotamiento de la fantasía de lectores y escuchas obligados a imaginarse una interminable sucesión de distancias cada vez más pequeñas, pero en un determinado momento se habrá detenido y habrá concluido: “como ven, el πόδας ὠκὺς Ἀχιλλεύς no es capaz de alcanzar a la lenta tortuga y jamás tendrá éxito en la empresa”. Y probablemente no habrá agregado nada más. De hecho, un merecidamente famoso pasaje del *Parménides* de Platón (128b7-d2) nos

<sup>2</sup> Recordemos que tenemos evidencias de cierta conexión o cercanía entre Zenón y los sofistas. He profundizado en la componente (macro-)retórica como ingrediente constitutivo del carácter paradójico de los argumentos zenonianos en mi estudio “Sull'intreccio di logica e retorica in alcuni paradossi di Zenone di Elea”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 74 (1992), pp. 1-25.

<sup>3</sup> A la objeción de que no sabemos absolutamente nada sobre cómo presentó en realidad Zenón su paradoja, podríamos responder diciendo que una característica de dichas paradojas es su extraordinaria estabilidad semántica. En efecto, se puede relatar la misma historia con diferentes palabras con tal de que la estrategia sea exactamente la misma, porque si la exposición no se apega a dicha estrategia narrativa, no se obtiene el efecto paradójico que se quiere conseguir.

obliga a imaginar que Zenón, más que abundar en explicaciones, inferencias y otros elementos metacognitivos,<sup>4</sup> pasaba de inmediato a proponer una segunda paradoja, después una tercera, una enésima, y que la elección de no explicitar el sentido de dichas provocaciones era intencional.

Tomemos ahora la famosa disputa entre Córax y Tisias (o, según otras fuentes, entre Protágoras y Evatlo) a propósito de los honorarios.<sup>5</sup> Alguno, no sabemos bien quién, relató esta historia. El alumno es pobre y pide ser admitido a las lecciones del gran sofista con el único compromiso de pagar los honorarios después, cuando, convertido a su vez en un hábil rétor y logógrafo, el alumno tendrá la satisfacción de ganar su primera causa en el tribunal. El maestro accede, el curso se realiza, el alumno estudia con un provecho verosímil, pero luego no emprende la profesión de logógrafo y, con base en el acuerdo, pretende aplazar indefinidamente el pago de los honorarios. Después de algún tiempo el maestro, sintiéndose burlado, amenaza con llevar a juicio al alumno y le advierte: toma en cuenta que estarás obligado a pagarme los honorarios en cualquier caso. En efecto, si te condenan, me tendrás que pagar en razón de la condena; si, por el contrario, fueras absuelto, entonces habrías ganado tu primera causa y, por consiguiente, estarías obligado a pagarme en razón de nuestro pacto. Pero el sagaz alumno habría replicado: al contrario, no pagaría en ningún caso, pues de hecho si fuera condenado tendría derecho a no pagar en razón de nuestro pacto; en cambio, si fuera absuelto, ¡no pagaría en razón de la absolución! Tampoco en este caso se tiene noticia de ningún comentario o metadiscurso (y mucho menos del veredicto).<sup>6</sup>

En el caso de las famosas *Tetralogías* de Antifonte la ausencia de comentarios no es conjetural sino objeto de observación. En este caso el gran rétor nos presenta, tres veces consecutivas, primero un esquema de discurso del demandante en el tribunal, en seguida un esquema de discurso del acusado, luego una breve réplica del demandante y finalmente una breve réplica del acusado. En los tres casos es tanta la maestría del autor que el lector se ve

<sup>4</sup> Me referiré con mayor precisión a la metacognición hacia el final de este texto.

<sup>5</sup> Las fuentes pertinentes no fueron incluidas en los *Fragmente der Vorsokratiker* de Diels y Kranz, por lo que son relativamente difíciles de conseguir. Sin embargo, aparecen en *Artium scriptores. Reste der voraristotelischen Rhetorik* (Sitzb. Akademie Wien 227.3: Wien 1951) y en A. Capizzi, *Protagora*, Firenze, Sansoni 1955.

<sup>6</sup> Gelio (*N.A.* V 10) habla de jueces que se negaron a emitir un veredicto, pero me parece evidente que es un agregado del narrador (el mismo Gelio o su fuente) que trasforma la perplejidad de los jueces en una frase marcada por una adecuada sutileza verbal.

tentado a dar razón primero al demandante, después al acusado, luego de nuevo al demandante y finalmente de nuevo al acusado. Pero, ¿quién tiene verdaderamente la razón? O bien: ¿cuál es el sentido de este simulacro de típica controversia judicial? Antifonte no nos lo dice, y no gasta ni una sola palabra en sugerirnos algún criterio que pueda servir como base para salir del callejón y para tomar posición en uno u otro sentido. Es notable el cuidado que pone para evitar dar indicio alguno a escuchas y lectores (los jueces virtuales de cada proceso), lo que da testimonio de que no tuvo intención alguna de abrir la puerta a una solución unívoca o a argumentos en favor de una u otra parte.

Como muchos saben, el mismo Antifonte tiene el mérito adicional de haber hecho una invención muy sonada: se atrevió a abrir en Corinto una especie de locutorio en el que recibía a las personas tristes o deprimidas con la finalidad de vencer su humor gris. ¿Cómo le hacía? Les narraba historias de desgracias y sufrimientos atroces, de forma que el hombre o la mujer que sufría entendiera que no estaba viviendo una situación propiamente extrema (pues hay situaciones todavía más dramáticas) y que siempre hay la posibilidad, diríamos nosotros hoy en día, de asimilar el sufrimiento de una u otra manera. Preguntémosnos ahora: cuando un tratamiento como éste terminaba porque el o la paciente se había sosegado, ¿acaso Antifonte habrá realizado un elogio del arte oratoria o propuesto otro tipo de metadiscurso? ¿Por supuesto que no!

Tomemos ahora el “discurso débil” de las *Nubes* de Aristófanes. Los dos *logoi* entablan una competencia verbal, hay un ganador (es el “discurso débil”) y, además del público, parece haber un espectador *sui generis*, Estrepsiades. Pero también en este caso la competencia termina sin mayor explicación. ¿Cuál es la lección que Estrepsiades tendría que aprender de dicha competencia? Aristófanes no deja de proponer una solución inspirada en el sentido común (y que actualmente si calificaría de “conciliadora”), pero es una solución que quizá banaliza demasiado el memorable agón de la comedia, y por consiguiente no deja de despertar sospechas: no todo se resuelve tan sólo desaprobando la conducta de Fidípides, pues no por hacerlo surge un mensaje unívoco y claramente identificable.

Análoga a ésta se presume que habría sido la situación representada por Pródico en el *Heracles en la encrucijada*. Ante el joven Heracles se presentan dos hermosas mujeres, personificaciones de la Virtud y del Vicio, que compiten por presentarle los atractivos de una y otro. La lógica del discurso implica que, aun en la hipótesis de una ligera superioridad de las razones de la

Virtud frente a las del Vicio, la situación quedaría sustancialmente empatada y que la elección de Heracles no sería representada formalmente.

Pasemos ahora a las obras maestras de Gorgias. El *Περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ μὴ ὄντος* proponía una andanada de argumentos a favor de *demonstranda* manifiestamente indefendibles: que nada existe, que no se puede llegar a conocer nada y que toda tentativa de comunicación está destinada al fracaso. Claro que, bien mirado, todo es simple y sencillamente absurdo: cuando menos existiría el libro —es decir, el pergamino o papiro— en el que estaría registrado el texto gorgiano; ¡y no menos paradójico es que el autor pretenda comunicarnos eficazmente y convencernos de que toda tentativa de comunicación está destinada al más completo fracaso! Bueno, ¿qué puede pensar de esto el lector (o el auditorio)? El autor se cuida mucho de gastar palabras en orientar su decisión.

A su vez, la *Helena* del mismo Gorgias nos propone una defensa de esta mujer basada en la idea de la impotencia tanto frente a la voluntad divina como frente al atropello vinculado con el rapto, frente a la ingobernabilidad de las pasiones y frente al superior poderío del *λόγος*; en todo caso, Gorgias parecería estar empeñado en sostener que nuestra libertad y autonomía de decisión tiene límites aterradores. Pero a nivel explícito el discurso queda anclado a la historia de Helena, y solamente una pequeña alusión final a que se trata de un juego puede constituirse como elemento mínimo, pero elemento al fin, de un metadiscurso puramente virtual acerca de lo que Gorgias trató de darnos a entender.

De manera análoga, su hermosísimo *Palamedes* nos propone una defensa judicial fundada, como se ha afirmado,<sup>7</sup> en dos modelos electrotécnicos: la conexión en paralelo y la conexión en serie. Palamedes no hubiera podido traicionar ni siquiera en el caso de que hubiera querido hacerlo, porque, en las circunstancias en que la acusación pretende que habría tenido lugar la traición, tendría que haberse verificado una serie de sucesos colaterales que en realidad no tuvieron lugar. Pero aun cuando hubiera tenido la oportunidad de traicionar, Palamedes nunca lo habría hecho (y con un procedimiento por exclusión se demuestra la total falta de móviles). Obra maestra de defensa en una controversia *ἀμάρτυρος*, el *Palamedes* no traiciona de ninguna manera el sentido del virtuosismo que aun así lo connota.

<sup>7</sup> Me refiero a un texto de A. Tordesillas, “Palamède contre toutes raisons”, en J.-F. Mattéi (ed.), *La naissance de la raison en Grèce*. Actes du Congrès de Nice, mai 1987 (Paris, PUF, 1990), pp. 241-255.

Merece ser mencionado también el *Epitafio* gorgiano, porque los sonoros efectos retóricos ahí movilizados parecen trascender la circunstancia a tal grado, que hacen pensar que el discurso pretende ser tan sólo un monumento al arte del autor, cosa que en cualquier caso Gorgias se cuida mucho de admitir o, supongamos, negar.

Igualmente digno de atención es el famoso diálogo de los melios en Tucídides. La disputa es involucradora, se confrontan dos tomas de posición absolutamente transparentes en su propia lógica, aunque Tucídides se cuida mucho de tomar una posición personal. La situación es trágica precisamente porque la solución pragmática (es decir, la adoptada por los atenienses) no conlleva la desaparición de la perplejidad.

Concluimos esta reseña con algo sobre otras antilogías bastante desconocidas, la del *Ajax* y la del *Odiseo* de Antístenes.<sup>8</sup> Debido a su clasificación dentro de los socráticos, cuando se habla de sofistas por supuesto no se menciona a Antístenes (al igual que no se toca a Zenón de Elea), pero se sabe que fue alumno de Gorgias y autor de muchísimos textos, incluidos algunos pocos de tema socrático y bastantes de carácter sofístico, como justamente los dos ya citados. Ahora bien, tratándose de discursos antilógicos, los dos textos presentan un enfrentamiento que, por supuesto, no llega a una conclusión unívoca, y una vez más es justamente dicha falta de conclusión unívoca lo que acentúa su interés.

Todas estas obras (y otras más: en efecto, la lista propuesta dista mucho de ser exhaustiva) ponen en evidencia con bastante claridad, creo, un denominador común sobre el cual la literatura sobre Zenón y los sofistas, pese a ser copiosa, no parece decir nada.<sup>9</sup> Queda en pie, no obstante, que la “clave” de cada uno de estos λόγοι a todas luces no radica en aquello que se declara, pues dicha clave sería inútil buscarla entre los pliegues del mensaje declarado. No se trata de un mensaje implícito, de un objeto de ciertas alusiones, de un subtexto escondido, sino de algo que en dichos textos simple y sencillamente no se encuentra. En efecto, no se descubre ninguna forma

<sup>8</sup> Sobre estos dos discursos hay muy poca literatura. Cabe destacar G. Focardi, “Antistene declamatore: l’*Aiace* e l’*Ulisse*, alle origini della retorica greca”, *Sileno*, 13 (1987), pp. 147-173, y M.-O. Goulet-Cazé, “L’*Ajax* et l’*Ulysse* d’Antisthène”, en M.-O. Goulet-Cazé, G. Madec et D. O’Brien (eds.), *Sophies maïetores, “Chercheurs de sagesse”. Hommage à Jean Pépin* (Paris 1992), pp. 5-36.

<sup>9</sup> Empecé a explorar el complejo e insidioso tema en “Oltre il demonstrandum. La dimensione metacognitiva dei testi paradossali nell’età dei Sofisti”, *Méthexis*, 19 (2006), pp. 125-138.

de codificación encubierta y parecería que dicha clave radica en otra parte, en lo no dicho, es decir *fuera* del texto, a tal grado que se revela como algo estrictamente virtual.

Detengámonos, para empezar, en los hechos. En el caso de las paradojas de Zenón resulta bastante evidente que la clave que se tiene que buscar es la pretensión —como quiera que sea formulada— de hacer surgir dudas acerca de la confiabilidad u objetividad de las relaciones espaciales y temporales que fungen como categorías y principios que rigen nuestra interacción con el mundo físico (y por lo tanto de resquebrajar el aplomo con el cual, según parece, se solía criticar la radicalidad de la crítica de Parménides al universo de las δόξαι). Ahora bien, este *demonstrandum* concreto se perfila como una *cauda* inferencial distinta y posterior, pero posterior no a la paradoja individual sino a la serie, o por lo menos a un entero grupo de paradojas. En primer lugar es necesario inducir a escuchas y lectores a madurar una seria perplejidad acerca del sistema de las relaciones espacio-temporales y reconocer que ese sistema presenta, como mínimo, grietas inesperadas y relevantes. Y este objetivo no puede ser perseguido más que concentrándose en las paradojas individuales con determinación y sin divagaciones.

Pero también la controversia judicial empatada es de una naturaleza que puede ser percibida como tal sólo a condición de que nos dejemos capturar por los discursos individuales y que vivamos su contradicción en calidad de espectadores/escuchas, sin mostrar impaciencia por elaborar un criterio para zanjar la cuestión. Es más, los discursos fueron sabiamente realizados *con la intención de* excluir toda hipótesis de solución unívoca, es decir, con el propósito de generar una tenaz perplejidad en quien se aprestaba a fungir como juez virtual, en resumidas cuentas con el propósito de impedir que escuchas y lectores se atribuyeran la función de jueces virtuales y que zanjaran la cuestión proporcionando argumentos con los cuales se diera la razón a uno o a otro de manera unívoca. La fascinación de estas disputas radica precisamente en su capacidad de impedir que se dé un resultado como éste, y en cambio se desvanecería si fuera fácil decidir cuál de los litigantes tiene razón. Esto demuestra que el criterio para zanjar la controversia *no* está incluido en la representación de la disputa —ya se trate del llamado *Evatlo*, o de una de las tetralogías de Antifonte, del *Heracles en la encrucijada* ideado por Pródico o del “diálogo” de los melios— sino que, por el contrario, fue cuidadosamente excluido de ella.

La consecuencia es que detrás de estos textos hay un proceso de profesionalización del arte de sorprender y crear perplejidad. Aquí me conformaré

con recordar el fragmento de Jenófanes, anterior por aproximadamente medio siglo, en el que el poeta-filósofo observa:

si los bueyes, <caballos> y leones tuvieran manos  
o pudieran dibujar con ellas y realizar obras como los hombres,  
dibujarían los aspectos de los dioses y harían sus cuerpos,  
los caballos semejantes a caballos, los bueyes a bueyes,  
tal como si tuvieran la figura correspondiente <a cada uno>.<sup>10</sup>

Claro que la inferencia no se verbaliza, sino que el autor nos hace intuir-la. Según parece, el autor asume que dicha inferencia es tan transparente que se perdería algo volviéndola explícita. Pero con Zenón, Gorgias y los otros la estructura se vuelve mucho más compleja y profesional, porque sus textos no permiten identificar con exactitud ninguna inferencia particular. Y en segundo lugar, la sabiduría de cada autor llega casi a identificarse con la formulación de dichas historias paradójicas, sin deseo ni necesidad de añadir explicaciones adicionales.

Resulta atractivo pensar que el modelo proviene del agón trágico (más que del agón cómico), porque el autor teatral tiene un interés evidente en crear en el espectador una perplejidad no menos tenaz, llevándolo a cuestionarse inútilmente si debería simpatizar con Agamenón, Clitemnestra o Casandra. Sólo que el teatro desarrolla, simultáneamente, un marcado interés por disolver la tensión dramática al final del espectáculo, con o sin la intervención de algún *deus ex machina*. Es sobre todo Sófocles quien se muestra más propenso a mantener alta la tensión, de tal forma que vuelve la disolución del conflicto más aparente (en aras de las convenciones del teatro) que efectiva. Ahora bien, nuestros autores se muestran en cambio determinados a hacer de todo con tal de dejar la cuestión rigurosamente abierta.

Volvamos ahora, por un momento, a las obras maestras gorgianas. Su extraordinario *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος* proporciona una ráfaga de argumentos destinados a demostrar tesis absurdas, indefendibles. En especial, la tercera es indefendible porque está marcada por una evidente contradicción pragmática: Gorgias pretende comunicar *exitosamente* que cualquier intento de comunicar algo ha de fracasar de manera inexorable. Es más, pretende hacer de esta demostración el pilar de su discurso, puesto que declara estar dispuesto a admitir que quizá no logre convencernos de que nada existe, quizá no logrará convencernos ni siquiera de que es imposible conocer cosa algu-

<sup>10</sup> Xen. 21 B 21 D.-K., trad. C. Eggers Lan y V. E. Juliá 1978.



na, pero espera obtener nuestro asentimiento, por lo menos, para el tercer *demonstrandum*: justamente el *demonstrandum* que, en el momento en que viene apuntalado con buenos argumentos, por esa misma razón no puede sino desplomarse míseramente. Aquí tocamos en verdad el punto más alto del virtuosismo sofístico: Gorgias alcanza un objetivo de veras clamoroso, y parece que no es siquiera imaginable una osadía todavía más osada y más extrema que ésta. Ahora bien, el encanto de la obra consiste precisamente en su capacidad de dejar a los escuchas y lectores irremediamente *ancipites*, porque los *demonstranda* son claramente percibidos como tan absurdos que no merecen siquiera ser tomados en consideración, pero es tanto el ímpetu del discurso que siempre se abre una brecha en nuestra mente y lanza ideas que después resultan ser bastante refractarias al análisis y, finalmente, a la misma crítica a pesar de la obvia inverosimilitud de las tesis sostenidas.

Eso equivale a decir que sus obras tienen la característica de proponer lo paradójico, de fomentar lo paradójico y de comprometerse a hacerlo con sumo cuidado. Pretenden en efecto que Aquiles es incapaz de alcanzar a la tortuga, que nada existe o, simplemente, que la controversia es de carácter tal que el jurado no sabe emitir un veredicto. No sorprende, por consiguiente, que la elaboración de un absurdo sea objeto de infinitos escrúpulos y dé lugar, muy a menudo, a una elaboración casi maníaca de la demostración de la sensatez y a una fundamentación de aquello que, por el contrario, es manifiestamente absurdo. El objetivo, en efecto, es fustigar, provocar un *shock* en la mente orillada a perderse, suscitar un estupor tan fuerte que sea capaz de disuadir a la mayoría de la previsible actitud de despachar estas provocaciones como mera extravagancia, pese a lo ingeniosa que parezca, abrir las puertas a lo nunca antes pensado, encender una lamparita de efectos inquietantes, en pocas palabras obligar a pensar, pero, como dije, sin indicarnos la trayectoria ni una posible línea para ordenar los pensamientos suscitados, las dudas provocadas, las micro-investigaciones, a menudo infructuosas, que estos escritos inducen a efectuar.

Las observaciones apenas propuestas tienden a parecer hiperbólicas, es decir, corren el riesgo de hacer pensar que los textos en cuestión no son tan extraordinarios como se pretende, y que sería oportuno por lo tanto bajar el tono. Me parece que se puede contraponer a esta impresión el posible impacto sobre los interlocutores y lectores de la época. Estas obras entraron en circulación mientras los varios *Περὶ φύσεως* tendían a lanzar mensajes tranquilizadores (“gracias a estos σοφοί hemos entendido la dinámica de los eclipses, la forma del cosmos, el ciclo del agua, la dinámica de la respi-

ración, etcétera”), mientras los poetas cantaban canciones capaces de hacer soñar, mientras el teatro trágico representaba historias truculentas, pero con final feliz, y el teatro cómico representaba una serie de conductas ridículas, pero por eso mismo tranquilizadoras. Esto quiere decir que, según parece, el contexto cultural ofrecía poco o nada que se acercara a aquellos panfletos, y que el terreno no estaba tan preparado. Por consiguiente, es probable que el llamado “gancho al hígado” haya resultado de veras fuerte. Se podría objetar que los sofistas sintieron placer en asombrar, pero justamente este tipo de escritos fue una de sus armas más filosas.

\*\*\*

Si queremos ver más de cerca los elementos de continuidad y discontinuidad respecto a los modelos de comunicación científica y de saber en los cuales, en dicha época, se inspiraron otros tipos de escritos y de actos comunicativos, la comparación no puede empezar más que con los tratados *Περὶ φύσεως*. Lo que marca la diferencia entre los σοφοί y los ποιηταί es, en efecto, el tratado, es el saber hecho explícito, profesado y responsablemente consignado por escrito: no por nada en el transcurso del siglo V a. C. también otros profesionistas —por ejemplo los historiadores, los médicos— escribieron tratados y solamente tratados. Por consiguiente los nuevos intelectuales tuvieron que medirse y competir, ante todo, con los autores de tratados, y eso nos ayuda a entender cómo es que por lo menos algunos de ellos —como mínimo Antifonte, Hipias y Critias— también escribieron tratados (recuerdo, aprovechando la ocasión, que por lo menos uno de estos tratados, *l’Aletheia* de Antifonte, manifiesta una fuerte afinidad con los *Περὶ φύσεως*). Por lo tanto resulta no fortuito que también los nuevos σοφοί hayan sentido casi todos predilección por medirse con el más agresivo de los σοφοί de tipo más tradicional, Parménides.

Recuerdo que la confrontación con Parménides involucra no solamente a autores como Zenón, Meliso, Empédocles, Leucipo, Anaxágoras, Demócrito y, quizá, Epicarmo, sino también a Protágoras, Gorgias y Antifonte, más otros dos sofistas muy mal conocidos: Jeniades y Licofrón. El mismo Hipias no pudo ignorarlo en su esbozo historiográfico, que para nosotros es la primera historia de la filosofía presocrática, es decir en su *Synagoge*, obra conocida ahora sólo gracias a evidencias indirectas.<sup>11</sup> Antes de que volvieran

<sup>11</sup> Sobre esta obra sigue siendo fundamental el libro de A. Patzer, *Der Sophist Hippias als Philosophiehistoriker* (Freiburg-München, Alber, 1986). Para una rápida síntesis se puede

a ocuparse de él algunos socráticos (probablemente no solo Platón y Euclides) en pleno siglo IV, el pensamiento de Parménides fue objeto de una formidable competencia intelectual que vio involucrados a no menos de doce autores, incluidos los sofistas de mayor autoridad.

Así pues, si los tratados *Περὶ φύσεως* constituyen el más obvio término de comparación, es interesante hacer notar afinidades residuales y diferencias. Un elemento de continuidad me parece identificable en la centralidad del autor, igualmente empeñado en proponer y en acreditar sus ideas y sus teorías, o cuando menos empeñado en afirmar y en exigir el asentimiento. Pero quizá es éste el único punto de contacto, porque después se desencadena justamente el desplazamiento del discurso hacia dos niveles y la impensada, sistemática eliminación del discurso más verdadero, siempre a favor de apariencias bien elucubradas y manifiestamente engañosas.

Por lo demás, es necesario agregar que un discurso increíblemente erudito, sagaz y, en ciertos aspectos, anticipador, lo había sabido construir uno de los grandes maestros de un pasado reciente, Parménides. Éste, en efecto, empezó parapetándose dejando la palabra a la diosa, no sin antes pasar por una solemne ceremonia de investidura como destinatario privilegiado del saber de la propia diosa, y supo realizar un sofisticadísimo proceso de aclimatación de escuchas y lectores a su mundo.<sup>12</sup> En segundo lugar, construyó una compleja arquitectura de secciones cada una de las cuales está destinada a desarrollar una función particular, marcada, entre otras cosas, por un enfático anuncio de las articulaciones principales del conjunto.

Me refiero en particular a Parm. 28 B 1, vv. 28-30 (trad. C. Eggers Lan y V. E. Juliá, 1978): “debes informarte acerca de todo: tanto del corazón inamovible de la verdad como de las opiniones de los mortales, a pesar de que sean por mucho de menor autoridad”, cuya continuación lógica se encuentra en Parm. 28 B 8, vv. 50-52 D.-K.: “Con esto termino mi discurso digno de fe ... de ahora en adelante aprende a conocer las opiniones de los mortales” (separación entre el discurso infalible acerca del ser y la serie de las *δόξαι*).

En segundo lugar me refiero a la enunciación del grupo de temas que el autor va a tratar en lo que sigue (Parm. 28 B 10 D.-K., misma traducción):

---

consultar mi *Introduzione alla filosofia antica. Premesse filologiche e altri ‘ferri del mestiere’* (Bari, Levante Editori, 1998), pp. 185 s. (traducción portuguesa São Paulo, Paulus, 2006, pp. 216 s.).

<sup>12</sup> Véase ahora C. Robbiano, *Becoming Being. On Parmenides’ Transformative Philosophy* (Sankt Augustin, Academia Verlag, 2006).

Conocerás la naturaleza etérea, y, también, en el éter, todas las señales y los efectos destructivos de la pura y clara antorcha de sol y de dónde se han engendrado; también te enterarás de las obras errantes de la luna de ojos redondos y de su naturaleza y conocerás también el cielo circundante: de dónde ha nacido, y cómo la Necesidad conductora, ha forzado a mantener a los astros en sus límites.

Y finalmente me refiero a la retrospectiva al final del poema (Parm. 28 B 19 D.-K., misma traducción):

Así nacieron estas cosas, según la opinión, y son ahora y después, creciendo desde allí, llegarán a su fin.

De esta manera Parménides fue construyendo una entera serie de “cajas” yuxtapuestas y poco intercomunicadas, como si fueran piedras de la misma construcción que contribuyen a la realización del producto complejo aun permaneciendo cada una rigurosamente en su lugar. Algo comparable hizo Gorgias.

Es difícil decir si, gracias también a la mediación de Zenón, el modelo parmenideo puede haber jugado un papel en la orientación hacia la creación de la nueva fórmula comunicativa. No obstante, permanece el hecho de que el arte de Parménides de establecer una división entre discursos yuxtapuestos que interactúan en formas sumamente controladas constituye un punto de afinidad poco frecuente con estos discursos dispuestos en dos niveles inco-municados.

Agregaría además que el escrito sofístico sigue siendo capaz, a su manera, de iluminar e instruir, porque fuerza la mente a abrirse hacia horizontes inusitados, a pensar cosas impensables como el fracaso de Aquiles, la imposibilidad de zanjar una controversia y una suerte de filosofía de la nada. El ejercicio intelectual que este tipo de textos “obliga” a hacer, y que hace posible que el autor conduzca a su escucha/lector hacia territorios inexplorados (donde después lo deja), no se convierte en una enseñanza, pero cuando menos constituye un *monumentum* a su elaborada y no común σοφία.

Otra comparación interesante concierne los enigmas, visto que también éstos son discursos en clave. Sin embargo el enigma altera un entero grupo de indicadores y después desafía a llevar a cabo la decodificación correcta a pesar de las distorsiones introducidas intencionalmente al hablar —tomaré como ejemplo el enigma propuesto por la Esfinge— de animal en lugar de hombre, de alba en lugar de infancia, de ocaso en lugar de vejez. En esta cla-

se de situaciones, la clave está solo escondida y la impresión de extravagancia del discurso depende únicamente de las distorsiones introducidas. Por lo demás, todo está en regla y el objeto del enigma es por sí mismo trivial. Por lo tanto las analogías con los opúsculos sofísticos terminan en cuanto entra en juego un *demonstrandum* no trivial, y sobre todo cuando se considera que el punto de llegada es capaz de desestabilizar, de dejarnos de veras perplejos. En efecto, repetirnos a nosotros mismos que, a pesar de las apariencias, Aquiles debería ser capaz de alcanzar a la tortuga, o que a pesar de las piruetas verbales y argumentativas de Gorgias, seguramente muchas cosas existen, no elimina la dificultad, puesto que sigue faltando un criterio, un argumento, una clave para entender y liberarse de las condiciones. En segundo lugar, mientras que el autor del enigma conoce perfectamente la solución, el autor de un panfleto sofístico podría incluso no conocer *la* respuesta, podría incluso no haberla buscado, podría darse por satisfecho con desafiar y generar una momentánea aunque efectiva confusión.

Recordaré una extrañeza relacionada con la paradoja zenoniana del espacio. Su argumento es que, si el espacio es un contenedor (contiene el mundo, la tierra, nuestra ciudad, esta casa, a mí, mi cabeza, mis ojos, mis pupilas etc.), entonces también el espacio será a su vez contenido en otro contenedor. Pero en tal caso también el segundo debería ser contenido en un tercero, el tercero en un cuarto y así sucesivamente, lo que es absurdo. Ahora muchos estudiosos se han atrevido a sostener que sólo elaborando un concepto de espacio suficientemente sofisticado se podrá esperar que se logre, un día, demoler la paradoja. Pero se puede demostrar que, para disolver la pequeña locura de los espacios contenidos en otros espacios como innumerables *matrioshkas* rusas, no hay necesidad de *ninguna* teoría del espacio.<sup>13</sup> Sin embargo queda abierta la cuestión de si Zenón conoció un modo plausible de dismantelar sus propias paradojas.

También algo decepcionante ha de declararse la confrontación con la oratoria ática, puesto que el logógrafo no juega con la inteligencia, sino apunta con decisión a vencer su batalla jurídica, y por consiguiente está empeñado, cada vez, en elaborar una sola tesis. La idea de montar una antología le es pues ajena, necesariamente ajena. Por consiguiente es irrelevante que un gran maestro del arte oratoria, Antifonte, se haya deleitado en escribir las *Tétralogías*.

<sup>13</sup> Esto es por lo menos lo que he tratado de argumentar en “Sull'intreccio di logica e retorica”, cit., pp. 15-17.

\*\*\*

En su conjunto, el mérito mayor de la comparación me parece que consiste en sacar a la luz la desproporción entre los antecedentes por lo menos vagamente afines y el nuevo género literario, que constituye una invención de primer nivel, un descubrimiento genial que desafortunadamente no podemos atribuir a nadie.

El elemento que lo caracteriza me parece identificable, ya lo he dicho, en el desplazamiento de la “clave” del discurso fuera del perímetro del discurso mismo, tanto es así que ésta no fue objeto de mediación lingüística, de manera que el opúsculo sofisticado es concebido como un cofre bien cerrado, bien protegido, casi inaccesible, como si el autor hubiese cerrado su *lóγος* con llave, arrojándola después a un río. O como si el autor estuviese dedicando todas sus mejores energías para conducir a los escuchas y a los lectores a perderse, a ya no entender nada, a perder el hilo de la madeja o, para usar otra imagen, a descarrilarse. El griego tiene un término para indicar este tipo de situaciones, *ἀπορία*, pero evidentemente la evocación del término no es de gran ayuda para entender cual es la especificidad de la aporía en la que muchos sofistas sabían encerrar tan bien a los escuchas y lectores. En efecto, asistimos a la pretensión de acreditar un *demonstrandum* cuyo carácter vistosamente unilateral —pero en muchos casos podríamos decir también: irracional— es clarísimo desde el comienzo, incluso a los ojos del autor. Percibimos al mismo tiempo un impresionante desinterés de los autores por toda hipótesis de reparación del desequilibrio que de esa manera se genera, como también por la eventualidad de informar acerca del saber que subyace a tales obras, de la clave que estos autores habrían podido pero no quisieron mostrar.<sup>14</sup>

No es fácil penetrar en los secretos de esta literatura particular. Por lo demás, la coexistencia de una invención de carácter eminentemente comunicativo y de un espesor conceptual que vuelve incomparables algunos de estos escritos, así como dotados de dignidad filosófica, contribuye a complicar las cosas.

En el plano de las estrategias comunicativas podría ser apropiado comparar estos escritos a la obra de celebrados maestros del siglo XX como Kafka y

---

<sup>14</sup> Pongo énfasis en este punto con cierta insistencia porque, a pesar de ser un punto nodal y caracterizante del género (me parece al menos factible afirmar esto), sigue siendo un tema del que la literatura especializada simple y sencillamente no habla.

Escher, insuperables en el arte de hacer imperceptible el paso de lo sensato a lo imposible. Desafortunadamente las técnicas adoptadas son tan diferentes que la comparación resulta muy poco esclarecedora.

Sin embargo permanece el hecho de que la invención del texto breve e intenso, con una declaración que remite a algo que en el texto no es siquiera mencionado, no coincide más que parcialmente con la producción literaria de los Sofistas, y esto no tanto (o no solamente) porque Zenón no puede considerarse sofista, sino porque los Sofistas se dedicaron también a otros tipos de escritura y fueron también autores de muchas obras no referibles a esta norma en particular. De hecho la fórmula “en dos niveles” no se presta de ninguna manera a ser reducida a una mera variante de la profesionalización del arte de la palabra y del consiguiente inicio de la actividad logográfica en época sofística y por parte de algunos sofistas: como fórmula comunicativa la primera se distingue netamente de la otra.

\*\*\*

Concluyendo, pasemos ahora a algunas consideraciones acerca del potencial filosófico de las obras en cuestión. Un potencial que se coloca de manera del todo natural en dos niveles: la especificidad de sus muchos detalles de valor y el efecto global.

Por lo que concierne a los detalles, bástenos recordar aquí *exempli gratia* la formulación del principio de no contradicción que aparece en el *Palamedes* de Gorgias con, más o menos, unos noventa años de anticipación con respecto a Aristóteles, la magistral contraposición entre la presentación de testimonios de cosas acaecidas y el no presentar testimonios de cosas no acaecidas (siempre en el *Palamedes*), y la teorización de la psicagogía en la *Helena* (el λόγος, si logra persuadir, impulsa por ende incluso a la acción; los μετεωρολόγοι logran hacer que lo increíble y lo inconcebible aparezca a los ojos de la mente; ciertos λόγοι envenenan el alma y la hechizan). A pesar de que muchos de estos *flashes* han pasado inadvertidos durante mucho tiempo, cierta indiferencia de la comunidad científica no podría disminuir su valor.

Pero viene luego el efecto global de estas breves obras, en muchos casos pensadas para suscitar algo más que estupor: un sentimiento de extravío, una irresuelta perplejidad frente a una extravagancia no mediada. Con estas obras hizo su aparición la provocación intelectual importante, capaz de liberar energías frescas, de cultivar el cuestionamiento intelectual a partir no

de fenómenos observables sino de constricciones más o menos extravagantes —y duraderas— impuestas al pensamiento, así como de darse cuenta por primera vez de dónde puede esconderse el artificio que genera ilusiones tan cautivadoras. En comparación, el tranquilizador despliegue de nuevas δόξαι sobre la forma del cosmos, la naturaleza de la luna o el ciclo de las aguas se podría considerar ya fuertemente condicionado por una oferta de respuestas que no fue precedida por una acorde elaboración del cuestionamiento. Por el contrario, estos breves escritos sofisticados privilegian netamente el cuestionamiento respecto a la respuesta, invitan en efecto a interrogarse, pero no elaboran ninguna impaciencia especial por llegar a la respuesta. En segundo lugar, estos escritos introducen una inédita “liberación” del pensamiento a partir de la experiencia sin limitarse a hacer centellear algo excéntrico, sino organizando un entero recorrido estructurado, que lleva a formarse una imagen y a analizar cosas auténticamente absurdas, a conferirles una impresión de sensatez o incluso de inevitabilidad, a hacernos convivir por largo tiempo con ellas y a hacer luego que se nos vuelvan familiares. Son pensamientos que ensanchan los horizontes de la mente porque desconectan el *verum* del carácter factual de lo observable, y en este sentido no solamente educan y amplifican el potencial de la fantasía (algo que constituiría ya un mérito notable), sino vuelven inesperadamente creíble, potencialmente inteligible, accesible e incluso reproducible el clamoroso vuelo pindárico de Parménides.

Afortunadamente, la cultura pedagógica de nuestro tiempo empezó a utilizar una palabra casi mágica que, pienso, puede ser de gran ayuda para los que queremos penetrar lo más posible en el secreto, en el enigma de estos textos paradójicos. Se trata de la palabra “metacognitivo”. Me permito decir que ésta es una palabra casi mágica, porque llama nuestra atención exactamente hacia situaciones en las cuales hay una comprensión pero de un tipo que no se podría captar con la palabra. A los pedagogos les gusta recordarnos que no intentamos únicamente aprender, sino aprender a aprender, y que si las cosas salen bien, tras haber aprendido varias cosas llega un momento en el que captamos también la lógica de todo el proceso, pero mientras que el aprender primario casi siempre es un aprender algo determinado (y por consecuencia se sabe, se sabe decir qué es lo que uno aprendió), el aprender a aprender casi nunca permite decir qué es exactamente lo que hemos aprendido. En efecto, se trata de un nivel de comprensión, del hecho de que uno se da cuenta de un conjunto complejo en tanto que conjunto, y esto explica por qué es difícil explicar qué es lo que uno aprendió.



Pues bien, esto ocurre normalmente, por ejemplo, cuando uno, después de haber aprendido varias palabras y locuciones, llega a comprender un idioma, e igualmente en la filosofía sucede a veces que después de leer mucho uno llega finalmente a apropiarse un concepto o cierta teoría. De igual forma, los textos paradójicos de época sofística parecen obligarnos a pensar cosas extrañas, a penetrar en su lógica extraviadora, en su absurdo. Pero llegar a pensar esto tiene el poder de hacernos diferentes: más sutiles, más sofisticados, más capaces de distinguir y, por consiguiente, más protegidos frente a las sofisticaciones ajenas. Si es así, nuestro aprendizaje es de tipo no tanto cognitivo cuanto, sobre todo, metacognitivo.

En efecto, frente a los textos sofísticos que estamos intentando comprender, una vez que empezamos a reconocer este tipo de enseñanza como metacognitiva, inmediatamente nos parece inadecuado hablar únicamente de anticonformismo, o de textos sobre pensamientos extravagantes pero teazmente refractarios a cualquier intento de ponerlos en orden, porque eso equivaldría a no reconocer la fecundidad netamente filosófica de dichos textos sofísticos tan sofisticados. Claro que, una vez llegados a esta conclusión, tendríamos que preguntarnos sobre lo que pudo representar exactamente el ingreso de lo metacognitivo en la filosofía griega a través de los sofistas.<sup>15</sup>

Livio ROSSETTI  
Università di Perugia  
[trad. Omar Álvarez Salas]

---

<sup>15</sup> Algunas profundizaciones ulteriores sobre estos temas aparecen en mi trabajo “La componente metacognitiva della filosofia e del filosofare”, *Giornale di Metafisica*, 30 (2008), pp. 3-30.

