



EL SOFISTA COMO *PSEUDOURGÓS*: SUS POSIBLES SENTIDOS

Lucas Álvarez [Universidad Nacional de General Sarmiento]

Resumen: En *Sofista*, Platón alcanza simultáneamente la definición más acabada y la crítica más severa a propósito de la figura del sofista. Éste aparece allí como un *pseudourgós*. Mediante el uso de *eidola legómena* los sofistas pretenden demostrar que pueden producirlo todo para así engañar a jóvenes desorientados. Hasta aquí la letra platónica pero, ¿qué otro sentido se puede pensar respecto de este título de 'hacedor de falsedades'? Teniendo en cuenta la concepción del lenguaje propia de la sofística es posible entender ese mote como un indicador del estatuto propio no sólo del *lógos* demiúrgico sino también de la *pólis* hecha por y para sus palabras.

Palabras clave: *lógos* - política - Platón - sofistas - *pólis*.

The sophist as pseudourgós: the possible senses

Abstract: In *Sophist*, Plato reaches both the most refined definition and the most strict criticism of the portrait of the sophist simultaneously. He is depicted here as a *pseudourgós*. Using the *eidola legómena* as a means, sophists aim at showing the ability of inventing everything so as to cheat disoriented young people. Up to here the platonic way of thinking, but what other meaning can be thought about this label of 'false worker'? Taking into account the concept of language characteristic of sophistic, it is possible to understand that term as an indication of the statute itself, not only of the performance but also of the *pólis*, which is done by and for their words.

Keywords: *lógos* - politics - Plato - sophists - *pólis*.

En su primera acepción el término sofista hacía referencia a los maestros educadores. El sofista era un sabio. De la mano de Aristófanes, quien se encarga de satirizarlos

en su comedia *Las nubes*, los sofistas se transforman en charlatanes y sinvergüenzas. Tiempo después es Platón quien, llevando al extremo ese costado peyorativo, catapulta su figura a través de una severa crítica filosófica. Y es precisamente en el diálogo *Sofista* donde esa crítica alcanza su punto más álgido: el sofista aparece como un 'falsificador' (*pseudourgós*). Lo es, a los ojos de Platón, por utilizar 'imágenes habladas' (*eidola legómena*) con el fin de engañar a los jóvenes. A continuación intentaremos encontrar algún otro sentido que se le pueda adjudicar al desmerecedor título de 'falsificador', aunque para ello debemos salir de la letra platónica. Serán determinantes en

esta búsqueda por lo menos dos cuestiones: la concepción del lenguaje que mantienen, por un lado, los sofistas y, por el otro, Platón y un acercamiento excepcional e implícito del filósofo a tesis propias de aquellos. ¶

El sofista de Platón, ¿un cazador cazado?

Uno de los objetivos del diálogo *Sofista* es encontrar, precisamente, la definición de la figura del sofista. La razón por la que se emprende esa búsqueda es anunciada claramente por Extranjero cuando, haciendo referencia al nombre sofista, le dice a Teeteto: “Pues, por el momento, solo su nombre tenemos en común tú y yo. El hecho que designa, en cambio, es probable que cada uno de nosotros lo conciba a su modo” (218c). La justificación que da es clave para que podamos dirigirnos hacia una de las preocupaciones de nuestro trabajo. Extranjero supone que lo que se tiene en común es el nombre (*ónoma*), pero como ese nombre puede significar varias cosas al mismo tiempo lo que se debe buscar es el hecho (*érgon*) que refiere. En boca de este personaje Platón pone una cuestión fundamental: la posibilidad de ‘pegar un salto’ desde el nombre al hecho o, lo que es similar, la de alcanzar el hecho desatendiendo el nombre. Poco importa aquí si ese hecho es una cosa del mundo sensible o si, como sostiene Cornford (1983: 173), se trata de una especie (*eídos*), lo que verdaderamente interesa es la

posibilidad, planteada por Extranjero, de ‘saltar’ del lenguaje hacia algo que estaría fuera de él o más allá de él.

Veremos más adelante la posición que sostienen Platón y los sofistas frente a ese ‘salto’, pero ahora es tiempo de presentar el argumento del diálogo.

Extranjero afirma que la definición buscada es un asunto complejo y que por ello comenzará con una más sencilla, la de un pescador de caña (la selección, como se verá, no es inocente). Pregunta después si el pescador posee una técnica y de qué tipo es, pues señala que existen dos formas (*eídos*) que incluyen a la totalidad de las técnicas: la productiva y la adquisitiva (219a). Luego, mediante el método de divisiones y reuniones se alcanza una definición, y a partir de ella los interlocutores derivan la primera sobre la sofística. Ésta, dicen,

[...] pertenece a la técnica apropiativa, adquisitiva, y viene a ser una especie de caza que se ocupa de seres vivos, que caminan, terrestres, domésticos, humanos, en forma privada, por un salario, con intercambio de dinero, con apariencia de enseñanza y que se ejerce sobre jóvenes adinerados y distinguidos. (223b)

A continuación se presentan otras cinco definiciones en las que se pasa de la caza a la lucha, de la técnica adquisitiva a la separativa y en las que los sofistas aparecen alternativamente como mercaderes de cosas del alma y discutidores que ganan dinero. A pesar de esas variaciones el eje que atraviesa estas primeras definiciones es la técnica adquisitiva, una técnica que no

fabrica cosas sino que, mediante acciones o razonamientos, apresa todo lo que existe. Cornford piensa que estas primeras aproximaciones a la figura del sofista no son definiciones en el sentido estricto del término sino solo descripciones analíticas de clases a las cuales se les había aplicado el título de ‘sofista’, por lo que Platón estaría jugando con el ejercicio de la sátira evitando de ese modo mencionar individuos concretos. Recién la séptima, que todavía no hemos visto, sería ‘la’ definición, pues en ella se cumple con los procedimientos clásicos (Cornford 1983: 174). También para nosotros la séptima es la definición clave pues allí se traslada el eje hacia la técnica productiva. ¿Cómo y por qué se desencadena este paso crucial del diálogo? En 232a Platón retoma el aspecto central de la quinta definición –el sofista como contradictor– para decir ahora que los sofistas dan la impresión primero de conocer aquello que contradicen y luego de poder contradecirlo todo. Dan la impresión porque precisamente es imposible saberlo todo (233a) y por ello poseen una ciencia aparente y no la verdad. Teeteto y Extranjero sienten, y no sin razón, que están por alcanzar el objetivo buscado: el hecho (érgon) que está detrás del nombre sofista. Por eso Extranjero pide toda la atención para lo que sigue:

Extranjero: -Si alguien afirma que sabe no sólo decir y contradecir, sino producir y hacer, con una sola técnica todas las cosas...

Teeteto: -¿A qué llamas ‘todas’?

Extranjero: -Desconoces por completo el comienzo de lo dicho, pues me parece que no comprendes el significado de ‘todas las cosas’.

Teeteto: -Pues no.

Extranjero: -Me refiero a todas las cosas: a ti y a mí, y, aparte de nosotros, a los otros seres vivos y a los árboles. [...] (233d - 233e)

Las palabras escogidas cuidadosamente por Platón para este trayecto del diálogo (ποιεῖν 233.d.9; ποιήσειν 233.e.8; ποιήσιεν 234.a.1; ποιήσας 234.a.5 y nuevamente ποιεῖν en 234. b.6) dan sobrada cuenta de que se ha dejado de lado el mote de cazador para finalmente ubicar al sofista del lado de los productores. Y si bien el pasaje anteriormente citado coincide en muchos puntos con la descripción que se hace en *República* 596d de un artesano (pues también allí se habla de alguien que puede producirlo todo), aquí Platón evitará utilizar el título de *demiourgós* y jugará con la ironía, afirmando que el sofista es alguien que puede producir a ¡los hombres, los animales y las plantas! Utilicemos nosotros, por ahora, el título de ‘productor’ (por clara oposición al de cazador), y siguiendo un poco con esta ironía de Platón pensemos: si el sofista no es un cazador cazado –pues de las redes que se propusieron para atraparlo se escabulló sutilmente– ¿deberíamos decir entonces que es un productor cazado?, ¿o se podría pensar que esa figura que se revela como corolario del método de reunión y división no es el resultado de una caza sino más bien el de una pro-

ducción? En suma, ¿se podría hablar de la figura del sofista como la de un productor producido? Detengámonos en esa posibilidad pensando primero en esto de ser ‘producido’ y luego en aquello de ser ‘productor’. ¶

El sofista como producto y el lenguaje como imagen en Platón

Para pensar la elaboración de la figura del sofista en el diálogo homónimo debemos indagar primero en la concepción platónica del lenguaje. Entre las críticas que, en *Fedro*, Platón le hace al lenguaje escrito hay una que es crucial: el rey Thamus lo acusa de causar el olvido en los hombres puesto que si éstos en vez de recordar a través de sí mismos se fían de las palabras escritas, que están fuera de ellos, descuidarán la memoria (275a). El saber y la memoria no son compañeros de las palabras escritas. Para Wieland (1991: 26) “el saber queda necesariamente ligado a una instancia que en el lenguaje de Platón es designada con el nombre de alma.” El camino correcto –para recordar y, en general, para saber– que se desprende de la crítica a la escritura es evidente: los hombres deben evitar las palabras y recordar a través de su alma (alma que alguna vez vio el verdadero ser). La pregunta que antes nos hacíamos respecto de la posibilidad de un supuesto ‘salto’ por sobre el lenguaje comienza a ser respondida. Se podría pensar que el discurso oral corre con

ventaja frente a las falencias de lo escrito, pero no es así. El saber no puede incorporarse sin menoscabo tanto en el lenguaje oral como en el escrito Wieland (1991: 26). El lenguaje de los hombres solo es portador de *dóxa*, ella sí es objetivable y comunicable como la mercancía que puede ser intercambiada y vendida (la referencia a los sofistas es clara). Wieland (1991: 27) sostiene “[...] el lenguaje sigue siendo incapaz de ser, como tal, portador de un saber posible. Portadora de saber sigue siendo siempre una persona que se ha identificado ya suficientemente con su saber como para distanciarse de él y que nunca puede situarse, por así decirlo, al margen de su saber”. Entonces, a la hora de la crítica, no se hace distinción alguna entre lo escrito y lo oral, el lenguaje todo aparece a los ojos de Platón como una piedra en el camino hacia el saber que solo se puede alcanzar con un alma limpia de palabras.

Ha aparecido en *Fedro* un primer esbozo de aquel salto al que hacía referencia Extranjero, salto que en este caso supone que para alcanzar el saber no hay que guiarse por las palabras sino por el alma. Situémonos ahora en *Cratilo*. Se presentan en este diálogo dos tesis acerca del lenguaje: la naturalista –defendida por Cratilo– y la convencionalista –sostenida por Hermógenes–. Sócrates acepta en un primer momento la naturalista (tesis según la cual los nombres tienen una rectitud natural hacia las cosas que designan), pero a partir de la discusión sobre la existencia de las opiniones falsas su

idea se trastocará en algunos puntos. Sócrates afirma que la falsedad puede originarse en el acto de atribuir un nombre a una cosa y comunicárselo a otros (429e). Cratilo, que sostiene la exactitud total entre nombre y cosa, piensa que no pueden existir los dichos falsos pues si se dice algo se dice lo que es (la verdad) y si se dice algo falso se dice lo que no es, o sea, no se dice nada. Sobre un supuesto emisor de opiniones falsas Cratilo afirma que no dice nada sino que emite sonidos. Para refutar estas ideas y poner en evidencia que es posible decir cosas falsas, Sócrates afirma que el nombre y el objeto nombrado son dos cosas distintas y que, por lo tanto, puede atribuirse un nombre a una cosa por equivocación y no en la forma correcta (por ejemplo, llamar Cratilo a Hermógenes); es entonces cuando entiende que es necesario someter a examen su apego a la tesis naturalista con el fin de no engañarse a sí mismo (428d). Esa tesis tiene dos pilares: la rectitud natural de los nombres hacia las cosas y la relación de exactitud total entre ellos. Ambos serán cuestionados. Sócrates dice que si los nombres fueran una copia exacta de las cosas no se podría diferenciar entre ambos, en verdad no existirían los nombres sino dos cosas iguales. El nombre sólo existe en la medida en que es una copia o imitación inexacta de la cosa y aun así imita su esencia. Ruptura del segundo pilar: la palabra aparece como una imagen –copia o imitación– de la cosa y por ello, entendemos nosotros, como productora (volveremos sobre esto). La palabra es una imagen inexacta de

la cosa. Para derribar el primer pilar Sócrates concluye, no sin reparos, que los nombres significan no por un apego natural hacia las cosas a las que refieren sino por una convención, “¿qué otra cosa hay ahí sino el hecho de que tú haces una convención contigo mismo y que la rectitud del nombre se hace para ti una convención?” (*Crat.* 435a). Y aunque en las últimas frases del diálogo aparezcan las formas platónicas, naturalmente establecidas, que nada tienen que ver con la decisión humana y que respaldarían, en último término, la tesis naturalista, el acercamiento a la convencionalista es claro y evidente. Sócrates cierra la discusión festejando el “haber convenido en que no hay que partir de los nombres, sino que hay que aprender de los seres e indagarlos por ellos mismos, mucho mejor que a partir de los nombres” (*Crat.* 439b). De todo el argumento se desprenden dos cuestiones claves: que es posible –y deseable– evitar las palabras e ir hacia un encuentro diáfano con lo real; y que la palabra es, en cierto sentido, creadora. La imagen de las cosas solo aparece cuando la palabra se enuncia, pues la palabra hace advenir una imagen que es ella misma. El primer punto finalmente nos permite responder, por ahora desde la perspectiva platónica, con aquel interrogante acerca de la posibilidad de ‘saltar’ fuera del lenguaje e ir así hacia un encuentro diáfano con la cosa. Ahora vemos que en Platón ese ‘salto’ no sólo es posible sino deseable por ‘hermoso y seguro’. Pero es el segundo punto el que nos permite alcanzar la médula de ese ser produci-

do que le adjudicábamos a la figura del sofista que aparecía como corolario del método de reunión y división.

Si las palabras son, como se afirma en *Cratilo*, una imagen de las cosas es inevitable suponer que el lenguaje es en algún punto productor. Por lo menos de una imagen que, como dijimos antes, solo adviene con la palabra misma. Pero ¿qué es una imagen para Platón? Para responder volvamos a *Sofista*, allí dice Teeteto:

Teeteto: -¿Qué podríamos decir que es una imagen, Extranjero, sino algo que ha sido elaborado como semejante a lo verdadero, y que es otra cosa por el estilo?

Extranjero: -¿Dices que esa otra cosa por el estilo es verdadero, o cómo llamas a esa otra cosa?

Teeteto: -No es en absoluto verdadera, sino parecida. (Sof., 240a)

Las palabras son imágenes porque son otra cosa (*héteron*) que lo verdadero. Esta idea –y aquí seguimos a Marcos de Pinotti (1997)– le permite a Platón alcanzar el objetivo central de la obra. Poner de manifiesto la combinación que todo discurso tiene con el no-ser (*tò mè hón*) para con ello poder cuestionar las producciones engañosas de los sofistas quienes, según el propio Platón, se escudan en la inexistencia de la falsedad. Para lograrlo fue necesario poner a la luz “la verdadera naturaleza, productora más bien que apresora del discurso” (Marcos de Pinotti 1997: 70) y conectar esa cualidad con *tò mè hón*. Si los nombres solo existen en la medida en que son una copia inexac-

ta de la cosa es precisamente por esa diferencia, por esa ‘negatividad’ de la imagen respecto de lo real, que existe un “nexo entre ella –i.e. entre el *lógos* en su carácter de imagen– y el no ser” (Marcos de Pinotti 1997: 76).

Esa imagen de las cosas puede ser correcta o incorrecta, la falsedad aparece cuando se usan las incorrectas y quienes lo hacen son, obviamente para Platón, los sofistas. Pues “el sofista es un creador, pero un creador de ilusiones” (Cornford 1983: 181). La cuestión ahora es saber cómo aparecen en el diálogo los dos tipos de imágenes. En 235a Extranjero decide dividir el arte de hacer imágenes en dos. Por un lado ubica a la técnica figurativa (*tékhne eikastiké*) que existe “cuando alguien, teniendo en cuenta las proporciones del modelo en largo, ancho y alto, produce una imitación que consta incluso de los colores que le corresponden” (235e). Y por el otro a la *tékhne phantastiké* que presenta de la siguiente forma:

Extranjero: -¿Y qué? Lo que aparece como semejante de lo bello solo porque no se lo ve bien, pero que si alguien pudiera contemplarlo adecuadamente en toda su magnitud no diría que se le parece, ¿cómo se llamará? Si solo aparenta parecerse, sin parecerse realmente, ¿no será una apariencia? (Sof. 236b)

Mientras los productos de la primera técnica imitan sin distorsionar el original en la segunda el producto, un simulacro, aparenta parecerse al original sin hacerlo realmente. La apariencia en este caso es una cuestión de

perspectivas, depende del lugar y de la distancia desde donde se las observe (o se las escuche, ya veremos) las copias pueden parecerse al original o no. El lugar que le cabe al sofista queda implícito pero claro: un productor de simulacros. La clave para entenderlo así estaba explícitamente anunciada líneas atrás cuando Extranjero preguntaba:

Extranjero: -¿No supondremos acaso que existe también alguna otra técnica que tenga por objeto los razonamientos o no podría suceder que los jóvenes, que están aún lejos de la realidad de los hechos, quedarán hechizados con argumentos que entran por los oídos, cuando se les mostrarán imágenes sonoras de todas las cosas, de modo que hicieran que ellos creyeran que lo dicho es lo real y que quien lo dice es el más sabio de todos en todo? (Sof., 234c)

Esta pregunta de Extranjero confirma que el objetivo fundamental del diálogo (refutar la supuesta tesis sofística sobre la falsedad) solo se cumple una vez presentado el concepto de imagen que a continuación repetimos brevemente: la imagen es otra cosa que lo real, esta otra cosa puede ser correcta o incorrecta –*eikón* o *phántasma*–, los sofistas usan las incorrectas. Extranjero sostiene que los sofistas utilizan ‘*éidola legómena*’ (que en la traducción de Cordero que estamos utilizando aparece como ‘imágenes sonoras’ pero que sería mejor denominar ‘imágenes habladas’), pero siendo *éidolon* el sentido general de imagen ¿cómo suponer a partir de ello que se

está haciendo referencia a *phántasma* y no a *eikón*? Muy simple, en la pregunta aparece claramente la cuestión de la perspectiva que nos lleva a pensar en las simulaciones. Si antes hablábamos de distancias espaciales ahora lo son temporales. Los jóvenes aún están lejos de ‘la realidad de los hechos’ y por ello caen bajo los embrujos de los sofistas hechiceros.

Hemos llegado así al final de este primer recorrido y nos asalta una sorpresa. Para derribar los argumentos que los sofistas utilizaban para defenderse de las acusaciones el propio Platón necesitó hacer propia una de las ideas centrales de los sofistas, en particular de Gorgias, sobre el lenguaje para poder ‘cazar’ su presa. Pero por el carácter de esa idea escamoteada la caza no fue tal sino una producción. Si los interlocutores son coherentes con el camino que fueron construyendo no tienen otra opción más que aceptar que lo que han hecho con la figura del sofista fue producirla. Produjeron una imagen –una otra cosa que lo verdadero– de aquello que referían. Es muy difícil creer que Platón no haya tomado nota de esta adquisición y quizás por ello abundan referencias a las similitudes y acercamientos entre la figura del filósofo y la del sofista y éste aparezca no como lo opuesto de aquel sino como lo otro (*héteron*) del filósofo, reforzando también así la centralidad del concepto de imagen. Sobre esa idea que Platón tomó como propia y sobre los sentidos del título de ‘productor’ que se le adjudica al sofista nos ocuparemos en el siguiente apartado. ¶

El sofista como *pseudourgós*. El lenguaje y la política

Decíamos antes que Platón evitaba utilizar el título de *demiourgós* para hablar del sofista en el diálogo homónimo y nosotros hicimos un uso provisorio del de ‘productor’ para referirnos a él. Pues bien, ha llegado el momento de saber específicamente cómo denomina Platón al sujeto en cuestión. En 235 Extranjero presenta sorprendentemente al sofista primero como un *góes* (235.a.1), luego como un *mimetés* (235.a.8) y finalmente como un *thaumatopóios* (235.b.5). Pero es recién en 241b donde la caracterización parece alcanzar un punto culminante: Extranjero afirma que para escrutar la figura del sofista hay que colocar su técnica entre la de los magos y la de los falsificadores. En clara oposición a *demiourgós*, Platón denomina al sofista *pseudourgós*. La crítica platónica no necesita más explicación, el sofista es un hacedor de falsedades que engaña a quienes lo escuchan. Pero es posible pensar, y de hecho es lo que haremos, que ese mote puede tener, por lo menos, otro sentido. Para comenzar a precisarlo indagaremos esta vez en la concepción del lenguaje propia de la sofística.

Rodríguez Adrados (1971: 345) reconoce que en el mundo griego existen dos concepciones sobre el lenguaje: una ingenua o popular y otra moderna. En la primera el hablante cree que “[...] las palabras que enuncia equivalen a realidades existentes de por sí, previas a la lengua. [...] Sin

previo análisis, considera que ya que existe la palabra, debe existir también la cosa. Y una cosa unitaria”. Y esto ocurre tanto con las cosas sensibles como con las abstracciones. Como sabe que ‘detrás’ de perro hay un objeto perro que realmente existe supone que ‘detrás’ de justicia habrá una cosa unitaria que realmente existe. Adrados (1971: 355) sostiene que el idealismo platónico procede precisamente de esta concepción lingüística. El representante de la otra concepción, la moderna, es el Hermógenes de *Cratilo* y los que la llevan hasta sus últimas consecuencias Gorgias y Protágoras. El punto de partida es que las palabras se originan en una convención (*synthéke*) y una de las posibilidades que se abre a partir de ese punto consiste en pensar que la lengua no se adapta a entidades de la realidad previamente existentes sino que las crea imponiendo una serie de clasificaciones que suele tomarse como lo real (Adrados 1971: 361). ¿Cuál es el camino elegido por los sofistas? Gorgias lo expone claramente en uno de sus textos. En la tercera tesis de *Sobre el no-ser*, luego de admitir que el hablante que se representa una cosa existente no la puede comunicar a otros por medio de palabras porque éstas no son el fundamento de las cosas ni las cosas mismas (las cosas tienen un fundamento externo a los hombres), nos dice:

El medio con el que las comunicamos es la palabra y fundamento de las cosas así como las cosas mismas no son palabras. En consecuencia, no son las cosas lo que comunicamos a los demás, sino la palabra que es diversa de

las cosas que existen. (Sexto Empírico, Contra las matemáticas, VII 84)

Lo que el hablante le comunica al oyente, sostiene el sofista, no son las cosas existentes sino algo 'diverso' de ellas. No hay que esforzarse para ver aquí el origen de aquella idea platónica del lenguaje como lo otro (*héteron*) de lo verdadero. Pero, siguiendo con Gorgias, ¿qué puede hacer el *lógos* si está imposibilitado de comunicar lo real a los otros? Néstor Cordero (1978: 136) afirma que la aparición de los sofistas supone un quiebre en la concepción del lenguaje en el mundo griego, pues si antes era revelador del ser "con la sofística, en cambio, el lenguaje llega a tener solo un valor retórico. No interesa en absoluto su referencia concreta a lo real". La tesis central del trabajo de Cordero es que con Gorgias el lenguaje se libera de los "lastres del conocimiento y de la comunicación" –llega a afirmar que "la negación de la comunicación es absoluta en todos los niveles, y no admite atenuante alguno" (Cordero 1978: 142)– adquiriendo así agilidad y fluidez, una nueva dimensión. Y si en principio Cordero señala que esa nueva dimensión es la de la persuasión luego se olvida de ella y dedica todo el trabajo al tema de la incomunicación. En ese sentido su argumento es que, en Gorgias, las palabras no revelan las cosas sino que son las cosas las que revelan las palabras. Pero como en el proceso intervienen sujetos que deciden cada uno arbitrariamente la 'etiqueta' que le adjuntan al estímulo externo –lo que redundará en distintas etiquetas para el mismo estímulo– la comunicación

queda obstruida. Lo que hay que aclarar aquí es que en todo caso la que queda obstruida es la comunicación de lo real (del estímulo externo) y no cualquiera pues, en verdad, se abre la posibilidad de comunicar otra cosa. Y es esto lo que precisamente decía el sofista hacia el final del párrafo citado. Eso diverso de las cosas que las palabras comunican abre las puertas de la nueva dimensión. La pregunta desatendida por Cordero pero ineludible aquí es ¿qué ocurre con/en esa nueva dimensión?, ¿qué hace el *lógos* allí donde no revela el ser? Para responderla nada mejor que volver a Gorgias. Dice el sofista:

La palabra es un poderoso soberano que, con un cuerpo pequeñísimo y completamente invisible, lleva a cabo obras sumamente divinas. Puede, por ejemplo, acabar con el miedo, desterrar la aflicción, producir la alegría o intensificar la compasión. (Gorgias, Encomio de Helena 8)

Tenemos entonces un bosquejo de la nueva dimensión. La palabra, liberada de los lastres de la comunicación de lo real, gana para sí la producción de 'obras divinas.' Pero ¿son divinos los efectos que produce si solo transforman el estado de ánimo de los oyentes? Las fronteras de la nueva dimensión del *lógos* están mucho más lejos. Barbara Cassin nos dibuja el mapa completo:

On comprend qu'un de ces effets-monde puisse être l'effet rhétorique sur le comportement de l'auditeur, mais ce n'est là qu'un de ses effets possibles [...] Le discours sophistique

n'est pas seulement une performance au sens épideictique du terme, c'est de part en part un performatif au sens austinien du terme: «How to do things with word»: il est démiurgique, il fabrique le monde, il le fait advenir – et nous en prendons l'exacte mesure tout à l'heure, avec la cité et la politique. (Cassin 1995: 73)

Primera consideración importante de Cassin: para los sofistas el *lógos* es demiúrgico, hace el mundo. Eso diverso de las cosas que las palabras comunican y que Gorgias señalaba es el propio mundo creado por el *lógos*. Se entiende ahora por qué es pertinente hablar de una nueva dimensión. Segunda consideración clave: ese mundo creado por la palabra no es otro que el mundo de la *pólis*.

Es en la *pólis* donde todos los poderes creadores de la palabra adquieren sentido; la política es el mundo de los hombres hablantes. Julián Gallego (2003: 322) lo explica claramente al afirmar que “[...] el pacto político, es decir, la *pólis* como comunidad emergente de un acuerdo, se sostiene en la propia producción política de la ciudad que, mediante la palabra, crea el mundo y lo hace advenir en tanto experiencia humana con sentido”. Y por ser el emergente de un acuerdo humano signado por la palabra, y no el reflejo o la copia de un orden eterno no-humano, la *pólis* conserva un carácter ficcional y una condición precaria. Precaria porque la norma depende de la imposición de un determinado *lógos* que puede ser depuesto por otro en cualquier momento; ficcional por-

que “[...] si el discurso no conmemora el ser del afuera sino que hace ser su propio afuera, entonces la ficción es a la vez la regla y el propio criterio de verosimilitud” (Gallego 2003: 322). Si lo falso es aquello que no conmemora el ser del afuera, la ficción es el reino de la falsedad. Y es porque la ficción y lo falso son dos caras de la misma moneda que los sofistas son, con todo derecho, hacedores de falsedades. Precario y falso/ficcional es el modo de ser de la nueva dimensión creada por el *lógos* y son precisamente los sofistas quienes lo descubren, mantienen y producen.

Es tiempo de retomar algunas cuestiones planteadas al comienzo del apartado. Habíamos dicho antes que era posible encontrar otros sentidos respecto del título de falsificador que Platón le adjudica al sofista. Con ese mote Platón alcanzaba el punto más alto en su crítica, su objeto aparecía como un impostor, como un hechicero que afirmaba poder “producir y hacer, con una sola técnica todas las cosas”. Platón no podría ser más irónico y, paradójicamente, al mismo tiempo más exacto. Y ahora podemos hablar de esa exactitud porque hemos entendido que los sofistas son productores de falsedades, sí, pero porque consideran que el *lógos* produce una ficción que es el mundo de la *polis* y no por ser ilusionistas que engañan a los jóvenes con apariencias de verdad. El sofista puede ser llamado *pseudourgós* porque es consciente y hace uso de los poderes divinos de las palabras. La pregunta obligada aquí es por qué Platón no

explicitó este sentido y la respuesta ya debe ser evidente para nosotros: Platón ocultó exactamente aquello que hizo propio. Aquel acercamiento a las tesis de los sofistas que señalábamos a propósito de la posición de Sócrates en *Cratilo* se transforma en *Sofista* directamente en una apropiación de un concepto clave de Gorgias, Platón considera que las palabras son imágenes de las cosas y acepta así, por lo menos en el mínimo sentido, que el lenguaje es preformativo, repito, por lo menos en un mínimo sentido, pues la imagen, que es otra cosa que lo real, es un producto del hablar. Claro está que para Platón allí se termina toda producción pues si aceptó esta concepción del *lógos* fue para poder cuestionar el supuesto argumento sofístico de la inexistencia de lo falso. La palabra produce una imagen de las cosas pero a la hora de buscar y encontrar la verdad es necesario y conveniente desentenderse de esas imágenes e ir hacia un encuentro diáfano con lo real. De allí el ‘salto’ – desde el nombre al hecho – que, como vimos, Platón considera posible y deseable, pero ¿qué piensan los sofistas de este ‘salto’?

En *Sobre la verdad*, Antifonte afirma que los hijos de padres ilustres son respetados mientras que los que desciende de una casa humilde no lo son, en ello, sostiene,

[...] nos comportamos como bárbaros los unos con los otros, puesto que por nacimiento somos todos naturalmente iguales en todo, tanto griegos como bárbaros. Y es posible observar que las necesidades naturales son igualmente

necesarias a todos los hombres... Ninguno de nosotros ha sido distinguido, desde el comienzo, como griego ni como bárbaro. Pues todos respiramos el aire por la boca y por las narices y comemos <todos con la manos...>. (Fragmento I B Col. I-II)

Si bien aparece en la cita una noción típica de la sofística, la artificialidad de las normas sociales, debería llamarnos poderosamente la atención la referencia que hace Antifonte a la naturaleza. Pues, como bien señala Guthrie (1994: 57), los sofistas compartían “[...] un común escepticismo acerca de la posibilidad del conocimiento cierto, sobre la base tanto de la inadecuación y falibilidad de nuestras facultades como de la ausencia de una realidad estable para ser conocida [...] ninguno de ellos hubiera sostenido que las leyes humanas, costumbres y creencias religiosas fueran inamovibles por estar enraizadas en un orden natural inmutable”. Entonces, ¿cómo puede ser que un sofista como Antifonte afirme que los hombres son iguales por naturaleza y utilice como prueba de ello la observación de las necesidades naturales que son satisfechas por todos de la misma manera? ¿Qué está haciendo Antifonte?, ¿está verificando la igualdad por naturaleza yendo así en contra de las premisas fundamentales de un movimiento que él mismo integra?, ¿cree en la existencia de una realidad estable y en la infalibilidad de nuestras facultades para captarla? Para comenzar a responder los interrogantes es necesario citar, a pesar de su extensión, otro de los fragmentos

conservados de Antifonte. En este caso el tema es la justicia:

La justicia consiste en no transgredir las normas legales vigentes en la ciudad de la que se forma parte. En consecuencia un individuo puede obrar justamente en total acuerdo con sus intereses, si observa las grandes leyes en presencia de testigos. Pero si se encuentra solo y sin testigos, su interés reside en obedecer a la naturaleza. Pues las exigencias de las leyes son accidentales; las de la naturaleza, en cambio, necesarias. Los preceptos legales son fruto de la convención, no nacen por sí mismos; sí lo hacen, por el contrario, los de la naturaleza, ya que no resultan de una convención. Por tanto, al transgredir las normas legales, en la medida en que lo hace sin conocimiento de aquellos que las han convenido, está libre de toda vergüenza y castigo; si se le descubre, empero, no. Por el contrario, si, en contra de toda probabilidad, se violenta algún principio que es connatural a la naturaleza misma, aun cuando escape al conocimiento de la humanidad entera, no por ello el mal es menor, ni sería mayor en el caso de que todos los hombres fueran testigos. Porque el daño resultante no lo determina la opinión, sino la verdad. (Fragmento I A Col. I-II)

Intentemos ir aislando los argumentos utilizados por Antifonte. En principio se vale del carácter convencional de la justicia para afirmar que el hombre que quebranta las leyes de la ciudad en soledad no siente vergüenza ni sufre castigo. Pero el mal en el

que cae si viola las de la naturaleza, no es mayor ni menor si está solo o frente a otros porque el daño no proviene de la opinión (como ocurría en el primer caso) sino de la verdad. La sorpresa que nos asaltaba cuando advertíamos la referencia a la naturaleza crece cuando descubrimos esta inclusión de la verdad. ¿Qué pueden significar estos conceptos en boca de un sofista?, ¿qué puede querer decir la verdad aquí? De una lectura ligera del primer fragmento se podría deducir el siguiente orden de los conceptos: la naturaleza –con sus leyes necesarias– sería la primera evidencia, y las normas de la ciudad –de carácter accidental y contingente–, la segunda. Siguiendo el mismo criterio podríamos suponer que, en el último texto, la verdad es lo primero y que la opinión solo viene después a falsearla. Pero con esta interpretación surgen problemas. En el primer fragmento aparece una paradoja que, siguiendo el orden propuesto, no se soluciona. El sofista dice que al honrar a los hijos de padres ilustres y deshonar a los que descienden de una casa humilde nos comportamos como bárbaros los unos con los otros. E inmediatamente después afirma que “por nacimiento somos todos naturalmente iguales en todo, tanto griegos como bárbaros”. Si las categorías *griego* y *bárbaro* diferencian lo que no tiene diferencia su existencia es artificial e innecesaria. Pero, si esto es así, cómo se entiende la mención que hace el sofista del comportamiento bárbaro al comienzo del fragmento. ¿Qué estatuto se le puede dar a esta categoría si

líneas después se la inhabilita? Por otro lado, en el segundo fragmento, lo que sucede es que el orden que presenta el texto es exactamente el contrario al que mencionábamos. Sistemáticamente el sofista nos habla primero del *nómos* y luego de la *physis*. ¿Qué puede querer decir esto? En “Del organismo al picnic. ¿Qué consenso para qué ciudad?” Barbara Cassin (1994: 88-89) responde todas nuestras dudas:

En el papiro Sobre la verdad, la evidencia primera no es que “el ser es” sino que “se ciudadaniza” (politeuetaitis, col. I, 9-10): la primera realidad no es la physis, la “naturaleza” sino la pólis, “la ciudad”. De esta forma la naturaleza pasa a ser la escapada a las leyes de la ciudad: éste es el secreto de lo privado, aquello para lo cual, desde ese momento, no hay escapatoria posible.

El orden que antes proponíamos se invierte, la naturaleza y la verdad siempre son segundas, el *nómos* y la opinión, las primeras evidencias. Y la razón ya es clara para nosotros. Si es la palabra la que hace advenir el mundo nada en él puede ser anterior a ella. ‘Naturaleza’ y ‘verdad’ solo son palabras, por lo tanto es inútil buscar su sentido pre-discursivo, intentar saltar desde ellas para encontrar de manera diáfana lo real a lo que supuestamente refieren. Finalmente, el ‘salto’ queda inhabilitado y no sólo eso sino que, con las tesis de Antifonte, se ratifica el sentido estrictamente político del mote de falsificador que Platón le adjudicaba al sofista. Pues si para Antifonte la primera evidencia es la *pólis* –que, como ya

hemos visto, está hecha de palabras– y la segunda, la *physis*, queda claro que es el *lógos* el que hace advenir el mundo mediante el pacto político. A través del pacto los hombres deciden nombrar–hacer el mundo. Un mundo falso por ficcional. ¶

Conclusiones

Si la primera intención de los interlocutores de *Sofista* era cazar justamente la figura del sofista con la ‘red’ de la técnica adquisitiva, pronto se dan cuenta que el esfuerzo es vano. Solo cuando deciden volcarse hacia la otra técnica, la productiva, logran apresarlos en sus caracteres definitorios: el sofista como hacedor, hacedor de falsedades. Pero nosotros hemos visto que esa elección de la técnica productiva lleva consigo un cambio en el método de la definición pues ya no se está cazando al sofista sino que se lo está produciendo. Pues esa alteración corre en paralelo con otra, la del lenguaje. El *lógos* no es un espejo que se limita a reflejar lo real sino que, por su combinación con lo que no-es, es performativo (el no-ser había quedado definido en *Sofista* como lo ‘otro’ del ser, por lo que el lenguaje viene a ser lo otro de lo real). Lo que no se puede soslayar aquí es que esta idea platónica del lenguaje, que, dicho sea de paso, le permite alcanzar el objetivo central de la obra –el de refutar justamente el supuesto argumento sofístico de la inexistencia de lo falso–, no proviene sino de los sofistas. Es Gorgias quien primero pone sobre el

tapete la productividad del *lógos*. Pero Platón no les concede ni a Gorgias ni a los sofistas la autoría de esta idea sobre el *lógos*, hacerlo le hubiera costado el sentido mismo del mote de falsificador que les asigna, por lo tanto oculta el origen precisamente de aquello que toma como propio.

Para Platón los sofistas son falsificadores porque engañan con ‘imágenes habladas’ a los jóvenes adinerados, aquí sostuvimos que son hacedores de falsedades por sacar a la luz y hacer uso de la performatividad, del carácter demiúrgico, de la palabra. Sólo por ello podríamos decir que el sofista es un *pseudourgós* y, como dice el propio Platón, hasta un hechicero. Pues la palabra es el poderoso soberano que, con un cuerpo pequeño e invisible, lleva a cabo obras mágicas. De esta manera lo falso se acerca a lo mágico, a la ficción que lleva a cabo la palabra proferida en la *pólis*. La política es el universo de lo falso/ficcional porque allí no hay referencia a un afuera sino construcción de un afuera, la política es el universo de lo mágico porque está construida por palabras y las palabras llevan a ser aquello que no es. El *lógos* hace el mundo y ese mundo es el de la *pólis*. Más allá de la materialidad de los puentes y los edificios de los arquitectos la ciudad está hecha de cabo a rabo por la palabra, hay ciudad allí donde se escucha o se lee el lenguaje de los hombres. Por los acuerdos comerciales, por las discusiones en la asamblea, por las decisiones militares y judiciales, por las declaraciones de exilio, por los poetas e historiadores es que la *pólis* existe

como tal. Los ciudadanos enfundan la palabra y así construyen, inventan, producen su hábitat: la *pólis*. ¿Hay algo más allá de ese hábitat, más allá de esa ‘falsedad’? Si, como sostiene Antifonte, lo primero es siempre inevitablemente la convención política –el *nómos*, la *pólis*– y solo en segundo lugar aparece la naturaleza, la verdad o lo privado, esto significa que no hay nada más allá o, mejor dicho, más acá. Todo deriva del pacto hecho con palabras y esto involucra en última instancia al hombre como hombre. Por eso Cassin (1995: 171) afirma: “*Pour Antiphon, comme pour Protágoras et pour Gorgias, nous sommes d’abord des êtres logico-politiques, et ensuite seulement, á nouveau ou autrement, des animaux physiques*”. Solo después de ser ciudadano un hombre se hace hombre, no hay hombres antes de la política. Al momento de hablar y convenir con otros el significado de lo dicho se abre un mundo que es el mundo de la política, donde únicamente el hombre puede ser hombre. Solo a partir de ese mundo, y en él, puede hablar, comunicarse, convivir con otros hombres, entenderse a sí mismo como sujeto individual o como miembro de la humanidad y referirse a una naturaleza o a una verdad que, al fin y al cabo, solo serán efectos de *lógos*. Si en la ciudad no hay Ser más allá de las palabras no hay posibilidad alguna de ‘saltar’ desde las imágenes de las cosas a las ‘cosas mismas’. La consecuencia, si se quiere trágica pero de honda reflexión filosófica, de las tesis de Gorgias y Antifonte es la de abandonar al hombre en el terreno precario,

incierto y 'falso' de la palabra y aun así no indicarle salida. No es viable la solución platónica –hacer oídos sordos a los hechizos de los sofistas e ir hacia un encuentro diáfano con lo real– el hombre debe asumir la clausura de la *lógos-pólis*, ciudad hecha por y para sus palabras. Pues los límites del lenguaje son los límites del mundo. ¶¶

Ediciones y traducciones

- BARBÁIBAR, F. (2004). Aristófanes, *Las Nubes, Los acarnienses y Los caballeros*. Buenos Aires: Losada.
- BURNET, J. (1900-1907), *Platonis Opera*. Oxford: Clarendon Press.
- CAMARERO, A. (1998). Platón, *República*. Buenos Aires: Eudeba.
- CORDERO, N. L. (1993). Platón, *Sofista en Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Madrid: Gredos.
- DOMÍNGUEZ, A. (2002). Platón, *Cratilo o Del lenguaje*. Madrid: Trotta.
- LLEDÓ ÍÑIGO, E. (1993) Platón, *Fedro en Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid: Gredos.
- MELERO BELLIDO, A. (1996). *Sofistas. Testimonios y Fragmentos*. Madrid: Gredos.

Bibliografía citada

- CASSIN, B. (1994). "Del organismo al picnic. ¿Qué consenso para qué ciudad?" en Cassin B. (Ed.), *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad* Buenos Aires: Manantial; 85-107.
- CASSIN, B. (1995). *L'effet sophistique*. Paris: Gallimard

- CORDERO, N. L. (1978). "Lenguaje, verdad y comunicación en Gorgias" en *Escritos de Filosofía*, 1; 135-142.
- CORNFORN, F. M. (1983). *La teoría platónica del conocimiento*. Barcelona: Paidós
- GALLEGO, J. (2003). *La democracia en tiempos de tragedia: asamblea ateniense y subjetividad política*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.
- GUTHRIE, W. K. C. (1994). *Historia de la filosofía Griega III Siglo V Ilustración*. Madrid: Editorial Gredos.
- MARCOS DE PINOTTI, G. E. (1997). "Discurso y no ser en Platón (Sofista 260a-263d)" en *Synthesis*, 4; 61-83
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (1971). "Lengua, ontología y lógica en los sofistas y Platón" en *Revista de Occidente* 96; 340-365
- WIELAND, W. (1991). "La crítica de Platón a la escritura y los límites de la comunicabilidad" en *Méthexis* 2; 19-37.

Recibido: 22/03/2008
Evaluado: 17/04/2008
Aceptado: 04/05/2008

