

Barbara Cassin

EL EFECTO SOFÍSTICO

Nota de la autora para la presente edición *

Esta edición es una versión considerablemente abreviada, por razones editoriales evidentes, de *L'Effet sophistique*, París, Gallimard, 1995 (694 páginas). Ante todo, eliminé el conjunto de los textos de apoyo, tomados de la primera y la segunda sofísticas, que había tenido que retraducir o, a menudo, traducir por primera vez al francés: el estado de los corpus no es el mismo en las diferentes lenguas, y tiene muy poco sentido traducir una traducción. Escogí luego las partes indispensables para la demostración de conjunto, cuyo objetivo es mostrar -en eso radica el "efecto" sofístico- cómo se pasa de la ontología a la logología, de lo físico a lo político, de la filosofía a la literatura, y cómo se anudan de ese modo la Antigüedad y la Modernidad (Heidegger o Arendt, Freud y Lacan, Nietzsche, Perelman). Cercené, por lo tanto, las secuencias que no hacían sino corroborar o diversificar (Eurípides, Antífote, Quintiliano, Galeno), pero me pareció necesario, para conservar una huella de la amplitud del recorrido, instructiva como tal, presentar como anexo el índice original.

B. C.

)))

* En la presente edición, la transliteración de los términos griegos al español se ha realizado sin la representación de las cantidades vocálicas del griego. Asimismo, se han colocado los acentos de acuerdo a las normas del español, por lo que el lector deberá pensar en dichas normas para pronunciar correctamente los vocablos sin tilde. [N. del E.]

Presentación

**La sofística, hecho de historia,
efecto de estructura**

Efecto de objeto y efecto del objeto:
el artefacto platónico

“París es la ciudad más hermosa del mundo; mi calle es la calle más hermosa de París; mi casa es la casa más hermosa de la calle; mi cuarto es el cuarto más hermoso de la casa; yo soy el hombre más hermoso del cuarto; por lo tanto, yo soy el hombre más hermoso del mundo.”

Y esto, además:

—Cuando yo uso una palabra -dice Humpty Dumpty en tono bastante despectivo-, esa palabra significa exactamente lo que yo decidí que signifique... Ni más ni menos.

—La cuestión -responde Alicia- es saber si usted puede hacer que una palabra signifique un montón de cosas diferentes.

—La cuestión -replica Humpty Dumpty- es saber quién manda. Eso es todo.

El sorites de Cyrano de Bergerac en lo concerniente a las frases y el diálogo detrás del espejo entre Alicia y Humpty Dumpty en lo concerniente a las palabras constituyen explícitamente para André Lalande, según lo señala en el prefacio a la quinta edición, los dos blancos de su siempre vigente *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*.¹ Frente a la “originalidad de Sócrates”, que se eleva por encima de la razón constituida en nombre de la razón constituyente, Lalande destaca sin dudarle la originalidad negativa de quienes descienden “por debajo de las normas adquiridas” y se apartan de ellas “por perversión o esnobismo”, y le atribuye los rasgos compuestos (cito en forma incompleta) de Eróstrato y de Calígula, de “los conquistadores gloriosos o [...] los criminales célebres”, del gongorismo, “de la doctrina de Gorgias o de los Hermanos del Libre Espíritu” y, en suma, de todos aquellos que hacen como ese “sabio de gran mérito, y muy parisino”, que le “decía, hace unos cuarenta años: ‘Cuando leo en algún lado Entrada prohibida, entro justamente por ahí’”.

La sofística es el movimiento de pensamiento que, en la aurora presocrática de la filosofía, sedujo y escandalizó a toda Grecia. Hegel califica a los primeros sofistas, en la Atenas de Pericles, de “maestros

¹ André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, París, PUF, 1947 [trad. esp.: *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*, Buenos Aires, El Ateneo, 1966].

de Grecia”: en vez de meditar sobre el ser como los eleatas, o sobre la naturaleza como los físicos de Jonia, deciden ser educadores profesionales, extranjeros itinerantes que comercian con su sabiduría, su cultura, sus competencias, tal cual lo hacen las hetairas con sus encantos. Son, al mismo tiempo, hombres de poder que saben cómo persuadir a los jueces, volcar la opinión de una asamblea, llevar a buen puerto una embajada, dar sus leyes a una nueva ciudad, instruir en la democracia; en síntesis, hacer obra política. De manera que la sofística no es sólo la piedra que rompe los escaparates de la regulación filosófica del lenguaje; o, de serlo, habrá que revalorizar singularmente el sentido, el interés, el impacto de la rotura.

La honestidad del propio Lalande puede muy bien servir de trampolín. “Sofística, sustantivo. A. Conjunto de las doctrinas o, más exactamente, actitud intelectual de los principales sofistas griegos (Protágoras, Gorgias, Pródico, Hipias, etc.). B. (nombre común) Se dice de una filosofía de razonamiento verbal, sin solidez ni seriedad.” Sentido A/sentido B. He aquí a la sofística desmembrada entre dos definiciones.

La primera hace de ella o, mejor, de los sofistas griegos del siglo V antes de nuestra era, un hecho de historia intelectual; personalidades fuertes, que constituyen algo semejante a un “movimiento”, caracterizado por una actitud de pensamiento que hoy, de Mario Untersteiner a Jacqueline de Romilly,² se califica de manera cada vez más positiva de relativista, progresista, atenta a los fenómenos y al mundo humano, incluso humanista. Para los conocedores, una bella Antigüedad entre otras: con los milesios, los pitagóricos, los abderitas y luego los socráticos, los megáricos, los cínicos, los escépticos, un elemento griego lateral que es menester integrar mejor a la tradición que nos construye.

Sin embargo, el hecho de escoger la sofística como objeto de investigación no supone -no en principio, no sólo- un celo de anticuario por textos mal conocidos, sobre los cuales hay mucho que hacer tanto filológica como históricamente. Tampoco participa, al mismo tiempo, de un interés por el margen constituido por esos textos casi borrados, un interés que haga del margen un nicho, para autorizar con ello un *pathos* militante a favor de pensadores malditos, contra las exclusividades y la exclusión. No propongo aquí una “rehabilitación”, y mucho menos una de esas rehabilitaciones fundadas de manera circular en las mejoras y

² Mario Untersteiner (comp.), *I Sofisti. Testimonianze e frammenti*, 4 vols., Florencia, La Nuova Italia, 1949-1962; versión francesa, *Les Sophistes*, trad. de Alonso Tordesillas, 2 vols., París, J. Vrin, 1993; Jacqueline de Romilly, *Les Grands sophistes dans l'Athènes de Péricles*, París, Éditions de Fallois, 1988 [trad. esp.: *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*, Barcelona, Seix Barral, 1997].

los perfeccionamientos que permiten introducir en el marco persistente de la más tradicional de las historias.

En sustancia, la singularidad de la sofística consiste en ser ya, como hecho de historia, un efecto de estructura: la práctica real de quienes se llamaron y a quienes se llamó “sofistas” sirve para designar en filosofía una de las modalidades posibles del no filosofar. La definición B, que no dejaremos de glosar, resulta tan magistral como enigmática para designar en forma intemporal la sofística, no común, como “una filosofía de *razonamiento* verbal, sin solidez ni seriedad”.

Hecho de historia, efecto de estructura: el punto de sutura, que constituye el objeto sofístico, es un artefacto platónico, el producto de los diálogos. La esencia del artefacto radica simplemente en hacer del sofista el *alter ego* negativo del filósofo: su otro malo. A partir de la observación del Extranjero en el *Sofista* (231 a), ambos se asemejan “como el lobo se asemeja al perro, el más salvaje al más domesticado”. Con la salvedad de que sólo con el juego de los casos gramaticales comprendemos que la semejanza es “el más escurridizo de los géneros”, pues en el intercambio de réplicas entre Teeteto y Sócrates, aunque de ordinario apenas se advierta, en verdad el dativo pone al sofista en posición de perro y al filósofo, por ende, en posición de lobo. Se parecen tanto que, aunque echemos mano a ambos, cada vez que creemos aferrar a uno, nos topamos con el otro: la mayéutica catártica de Sócrates, su práctica de la refutación, dependen ya de la *genei gennaia sophistiké* (231 b: al traducir la expresión como “la auténtica y verdaderamente noble sofística”, se ignora la insistencia que arraiga el emparejamiento); a la inversa, cuando al final del diálogo se trata de recapitular todas las dicotomías, resulta que la última arborescencia nos entrega del mismo lado, frente al demagogo, el doblete “¿sabio o sofista?” (268 b10); y sólo una tesis arranca la decisión: “pero hemos planteado”, dice Teeteto, “que él no sabe”. Lo cierto es que el “sofista”, “imitador del sabio”, es un parónimo de éste, ni más ni menos que el propio “filósofo”.

Del conjunto de los diálogos de Platón se desprende la figura ahora tradicional de la sofística, desacreditada en todos los planos. En el plano ontológico: el sofista no se ocupa del ser y, en cambio, se refugia en el no ser y el accidente. En el plano lógico: no busca la verdad ni el rigor dialéctico, sino únicamente la opinión, la coherencia aparente, la persuasión y la victoria en la justa oratoria. En el plano ético, pedagógico y político: no tiene en vista la sabiduría y la virtud, ni para el individuo ni para la ciudad, sino el poder personal y el dinero. E incluso en el plano literario, porque las figuras de su estilo no son otra cosa que las ampulósidades de un vacío enciclopédico. Si la sofística se mide con la vara del ser y la verdad, es preciso condenarla como seudofilosofía: filosofía de las apariencias y apariencia de filosofía.

De tal modo, y desde luego es esto lo que aflora en el *Sofista* para turbar su estricta organización, el artefacto es a su turno un productor de filosofía. Si el sofista es el otro del filósofo, a quien la filosofía no deja de expulsar de su campo, es porque, sin lugar a dudas, el filósofo (no) se define a su vez (sino) por ser el otro del sofista, otro que la sofística empuja sin cesar a sus trincheras. La filosofía es hija del asombro y “todos los hombres desean naturalmente saber”. Sin embargo, “quienes se plantean si es menester o no honrar a los dioses y amar a sus padres sólo necesitan una buena corrección, y quienes se preguntan si la nieve es blanca no tienen más que mirar” (Aristóteles, *Tópicos*, I, 105 a5-7). El sofista (Protágoras acerca de los dioses; Antifonte acerca de la familia; Gorgias acerca de lo que es y lo que percibimos) exagera: siempre hace una pregunta de más, siempre extrae una consecuencia de más. Esta insolencia logra poner la filosofía literalmente fuera de sí, obliga al amor a la sabiduría a traspasar los límites que él mismo se asigna y a realizar una serie de gestos que se suponen ajenos a su índole: blandir un palo. La sofística es efectivamente un operador de delimitación de la filosofía. Acaso el término *efecto* esté en condiciones de resumir esta percepción filosófica sofística (“filosofistizar”, propone Novalis en los fragmentos logológicos). Efecto, por un lado, porque la sofística es un artefacto, un efecto de filosofía. Pero efecto, también, porque la sofística, ficción de la filosofía, genera de contragolpe un choque sobre la filosofía y no deja de hacerle efecto.

Constitución-exclusión

La cuestión de los sofistas históricos está evidentemente ligada, a nuestro juicio, a los problemas de la transmisión. Diels y Kranz, y luego Untersteiner,³ reunieron los fragmentos de los primeros sofistas. De esos grandes conjuntos se desprende la exigüidad del corpus auténtico, es decir, atribuible *expressis verbis* a uno de ellos. Por eso escogí en forma metódica el rodeo frontal, por decirlo así: debatirme ante todo con los dos únicos corpus de cierta importancia, en el sentido físico del término, de sofistas presocráticos llegados hasta nosotros, el de Gorgias, por un lado, el de Antifonte, por otro, y mantener en suspenso,

³ Hermann Diels y Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch*, 6ª ed., Berlín, Weidmann, 1956 (en lo sucesivo, D. K.); versiones francesas: *Les Sophistes: fragments et témoignages*, trad. de Jean-Paul Dumont, París, PUF, 1969, y *Les Présocratiques*, ed. de Jean-Paul Dumont con la colaboración de Daniel Delattre y Jean-Louis Poirier, París, Gallimard, 1989, pp. 981-1178. Más completo: M. Untersteiner (comp.), *op. cit.* [En español puede hacerse referencia a *Los filósofos presocráticos*, introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan *et al.*, 3 vols., Madrid, Gredos, 1978- 1980. (N. del T.)]

en reserva, los otros puntos de partida. Pues el interés de tener los textos en mano, el interés de los textos en su consistencia, estriba en que ante ellos ningún prejuicio puede resistir mucho tiempo.

Como la mayoría de los fragmentos originales están insertos en testimonios o interpretaciones tendientes a descalificarlos, la reconstitución de las tesis y las doctrinas supone una paleontología de la perversión, tanto con respecto a la filología como a la exégesis. Un ejemplo: de Protágoras, que según se dice fue el primero de los sofistas, sólo contamos, en resumidas cuentas, con dos frases. Pero la más célebre de ellas, que suele traducirse así: “El hombre es la medida de todas las cosas: de las que son, en cuanto son, de las que no son, en cuanto no son” (= 80 B1 D. K.), tiene por contexto de transmisión o interpretación, de manera paradigmática, nada menos que, entre otros, el *Teeteto* de Platón y el libro *Gamma* de la *Metafísica* de Aristóteles. Así, el diálogo entre Sócrates y Teeteto acredita para siempre el sentido relativista y subjetivista de la proposición de Protágoras: si para cada uno la verdad se reduce a la opinión que traduce su sensación, según ese criterio Protágoras habría hecho igualmente bien en decir que “la medida de todas las cosas es el cerdo o el cinocéfalo” (161 c4 y ss.).

A su vez, Aristóteles refuta a quienes pretenden, con Protágoras, que “todos los fenómenos son verdaderos” y creen poder negarse de tal forma a someterse al principio de no contradicción: lo que hacen es simplemente confundir, como Heráclito, el pensamiento con la sensación y la sensación con la alteración (5, 1009 b12 y ss.). Por eso, Aristóteles no se conforma con reducir la sofística a la sombra, nociva, que la filosofía lleva en su seno: elabora una verdadera estrategia de exclusión. Pues el sofista, si persevera en su presunta fenomenología, se condena al mutismo, y si pese a ello pretende hablar, lo hace entonces *logou kharin*, “para no decir nada” o “por el placer de hablar”: ruido con la boca, y nada más. Al hacer que exigencia de no contradicción y exigencia de significación sean equivalentes, Aristóteles logra marginar a los refractarios y relegarlos, “plantas que hablan”, a los confines no sólo de la filosofía sino de la humanidad.

La tensión entre filosofía y sofística llega a su punto culminante con la lucha por una legislación ética del sentido, contra una constitución estética de éste como efecto de sentido, practicada por la sofística (“la frontera entre bien y mal se borra, eso es la sofística”, decía Nietzsche).⁴ A nosotros nos toca comprender cómo se reproduce ante nuestros ojos el gesto de la *Metafísica*: sentido, consenso, exclusión; tal es exactamente la estructura de lo que Karl-Otto Apel denomina “a

⁴ Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes: automne 1887-mars 1888*, trad. de Pierre Klossowski y Henri-Alexis Baatsch, en *OEuvres philosophiques complètes*, vol. 13, París, Gallimard, 1976, pp. 343 y ss. [trad. esp.: *Fragmentos póstumos*, vol. 4, 1885-1889, Madrid, Tecnos, 2006].

priori de la comunidad de comunicación”. La cuestión fundamental para aquel que, creyendo venir luego de Wittgenstein y Peirce, viene en primer lugar y ante todo después de Aristóteles, es “la condición de posibilidad del discurso sensato o de la argumentación sensata”.⁵ La misma problematización del concepto de fundamentación última, la misma resolución de la aporía mediante un paso atrás que sirve para regresar a las condiciones trascendentales del lenguaje humano, la misma estrategia de la prueba (hace falta un adversario, Popper o Protágoras, a quien refutar mostrándole que “las reglas del juego del lenguaje trascendental” son tales que él “ya siempre ha reconocido implícitamente su validez”)⁶ y, para terminar y sobre todo, la misma exclusión del mal otro radical que, si persiste en negar esa “metainstitución de todas las instituciones humanas posibles”, llámesela juego del lenguaje o decisión del sentido, debe pagarlo con “la pérdida de la identidad de sí como agente sensato, en el suicidio”⁷ o la “paranoia autista”. En resumen, las plantas de Aristóteles van hoy a la morgue o al asilo. Pero el punto litigioso de esta exclusión sigue vigente: al hacer filosófica y éticamente inaudible toda una parte del decir, se confunden alteridad y nada.

Así, de una manera u otra, el *logos* sofístico queda siempre puesto en relación con lo mismo que procura eludir o destruir: el ser y la palabra del ser, idéntica o adecuada. Para intentar comprender la sofística, es preciso al menos aceptar considerar, más allá de las oposiciones entre filosofía y retórica, sentido y sinsentido, sus prestaciones discursivas como otras tantas tomas de posición sagaces contra la ontología: la sofística como finta de lo metafísico y alternativa, desde los presocráticos, al gran linaje de la filosofía.

Primera y segunda sofísticas

Cuestión de *logos*, entonces. Para cierta generación de filósofos franceses que es la mía, esa palabra no pertenecería en principio al griego sino al idioma heideggeriano: la sofística obliga a una explicación con la concepción heideggeriana del *logos*, y tal vez de la lengua.

En lo concerniente, ante todo, al simple hecho de interesarse por los sofistas anteriores a Platón como los presocráticos que en efecto son. Pues lo que se trastorna con ello no es la reseña histórica sino el historial de nuestra percepción de Grecia. Para Heidegger, todos los presocráticos, incluidos Anaximandro o Heráclito, y también Protágoras,

⁵ Karl-Otto Apel, entrevista publicada en *Concordia*, 10, 1986, p. 3.

⁶ Karl-Otto Apel, “La question d’une fondation ultime de la raison”, trad. de S. Foisy y J. Poulain, en *Critique*, octubre de 1981, p. 899, n. 15.

⁷ *Ibid.*, p. 926.

se comprenden siempre como decisivamente parmenídeos. Y con el Parménides de Heidegger, la mañana griega instala en el corazón de la *alétheia* una copertenencia entre el ser, el decir y el pensar que constituye el espacio mismo de lo que, por los siglos de los siglos, se llamará “ontología”.

Ahora bien, textos en mano, mi primera conmoción filosófica sería el hecho de que la sofística fue, en todos los sentidos, *refractaria* a esa percepción realmente grandiosa. En el *Tratado del no ser* de Gorgias, algunas décadas después del *Poema*, la cuestión es una relación muy distinta entre el ser y el decir. Gorgias pone de manifiesto que el poema también es, ante todo -sépallo o no y quiéralo o no-, una *performance* discursiva: lejos de estar encargado de decir una donación originaria, algún “es” o “hay”, produce realmente su objeto, aun en la sintaxis de sus frases y por ella. De manera radicalmente crítica con respecto a la ontología, el ser no es lo develado por la palabra sino lo creado por el discurso, “efecto” del poema, así como el héroe “Ulises” es un efecto de la *Odisea*. Si la filosofía quiere reducir la sofística al silencio, es sin duda porque, a la inversa, la sofística produce la filosofía como un hecho de lenguaje. Propongo denominar *logología*, con un término tomado de Novalis, esta percepción de la ontología como discurso, esta insistencia en la autonomía performativa del lenguaje y en el efecto mundo producido por él. Era posible, por lo tanto, ser presocrático de otra manera.

En este punto interviene Antifonte: las obras del sofista orador nos permiten comprender qué tipo de mundo crea el *logos*. La primera constatación de *Acerca de la verdad* no es que “es”, sino que “se ciudadaniza”. La naturaleza (que los papiros denominan “aquello a lo cual no se escapa”, la *alétheia*, justamente) ya no es entonces más que el resurgimiento de lo privado en el seno de lo público, ello mismo comprendido como un acuerdo de discurso, exactamente como, para el orador de las *Tetralogías*, lo verdadero nunca es otra cosa que un giro resurgente de lo verosímil. Una Grecia donde el vínculo retórico, *performance* tras *performance*, constituye lo político, es una Grecia muy distinta de aquella en que la instancia de lo político está sometida al Ser (la *polis* como polo del *pelein*, antigua palabra para *einai*, dice con claridad Heidegger), a lo Verdadero o al Bien. Lo político griego, y acaso lo político a secas, debe entonces instruirse como impacto de lo logológico y ya no situarse bajo el influjo de la ontología.

Además, el gesto aristotélico tiene consecuencias más embarazosas y atormentadas de lo que parece. Pues crea dos tipos de exterioridad, otras dos maneras de hablar, una posible y otra imposible. La manera imposible (“una planta que habla”, dice Aristóteles), sin embargo muy real, consiste en hablar sin significar, al proferir sonidos sin consideración por el sentido, sonidos que no tienen un solo sentido y que, en consecuencia, carecen de sentido. El significante sin sentido

tiene un nombre: homonimia, y esto define para Aristóteles (pero asimismo para Humpty Dumpty y para Lalande) el uso sofístico del *logos*. Es preciso, por lo tanto, volver a partir de la homonimia y reflexionar mal que bien sobre la relación entre sofisma y significante, lo cual no puede dejar de conducir, y siempre con imprudencia, a una confrontación con los conceptos de la lingüística y el psicoanálisis, maneras, hoy, de “hablar por hablar”.

La otra exterioridad también es considerable. Como la decisión del sentido se toma para bloquear la transitividad entre el ser y el decir, abre y regulariza la posibilidad de decir cosas que tengan un sentido, sin decir empero cosas existentes: “hirco ciervo” esta vez, como paradigma, ya no del significante sin sentido, sino del sentido sin referencia. Se apreciará la violencia de la reducción posible: sí, quienes no son fenomenólogos ontólogos siempre pueden contar historias, escribir novelas. La sofística queda relegada a lo extra filosófico por excelencia, la literatura. Sólo a partir de esta ficcionalización de la logología puede comprenderse la relación entre lo que Filóstrato, y la comunidad erudita tras él, llaman la primera y la segunda sofísticas. La primera (la única conocida) es la sofística presocrática de Gorgias o Antifonte, de la que los filósofos hablan. La “segunda” es la del Imperio Romano de los siglos II y III de nuestra era, un inmenso corpus grecolatino, entre los triunfos de la retórica escolar y la eflorescencia de los nuevos géneros (incluido el más novedoso, por ser el más inclasificable, de todos los nuevos géneros: la novela): autores y textos que no pertenecen al mundo de los filósofos y que, sea cual fuere la causa (aristotélica), ciertos literatos, y hoy en día en su mayor parte literatos anglosajones, traducen y ponen en perspectiva, con la salvedad, a menudo perturbadora para esa perspectiva, de que la segunda sofística es, si se le da crédito a Filóstrato, tan antigua como la primera.

Para volver a poner sobre el tapete esas divisiones, he elegido dos hilos conductores. Ante todo, explorar algunos momentos claves en que las posiciones respectivas de la filosofía, la retórica y la sofística se introducen o sufren un desplazamiento: ¿quién imita a quién, quién roba a otro, quién lo designa, quién constituye la ley, para Platón y Aristóteles, para Cicerón y Quintiliano, para Elio Arístides, para Filóstrato? Donde este último señala el apogeo de la sofística, que subyuga a la retórica y la filosofía, pero medidas con la vara del hirco ciervo, apartadas todas de las funciones de lo real. En segundo lugar, decidí seguir la elaboración de la noción de “ficción”, en contraste con las de “mito” e “historia”. La ficción -y entonces se profundiza la diferencia con la poesía, o en todo caso con la *Dichtung*-, remate de la logología postaristotélica, da acceso a una estética no aristotélica, que debe rastrearse a través de algunos textos sintomáticos de Luciano, Filóstrato, Longo. En las descripciones de los cuadros de esa galería

napolitana sobre la que nadie puede decir si existió y si Filóstrato la recorrió, o en la *ékphrasis* que constituye el prólogo y la matriz de *Dafnis y Cloe*, se advierte que ya no se trata de imitar a la naturaleza y mostrar el fenómeno en su ser, con ayuda de las metáforas y con la *Poética* de Aristóteles como metro patrón. Las cosas descriptas sólo existen como construcción geométrica de las palabras y los relatos, en una imitación de segundo grado, imitación de obras que imitan, imitación de cultura: ya no hacer ver el ser mediante un discurso, sino dejar oír un discurso a través de un palimpsesto.

Una historia sofística de la filosofía

En consecuencia, no podría tratarse aquí de una historia histórica de la filosofía. No han de encontrarse en lo que sigue las informaciones serenas y exhaustivas que permitan saber de una vez por todas qué es la sofística, ni qué fueron uno por uno los sofistas: sea este proceder posible o no para cualquier objeto, creo en todo caso, y por razones inherentes a la propia sofística, que no constituye el tratamiento más idóneo de ésta. Se trata antes bien de un recorrido filosófico y literario, que se deja solicitar por un aspecto de las cosas que sale francamente de nuestros hábitos (pero que, una vez que se lo ha notado, sabe obnubilarnos como ellos), un recorrido en el que nos atribuimos el derecho de detenernos, a lo largo del camino del tiempo, para recoger textos, a veces frases, que pertenecen a un linaje distinto del que va de Parménides, Platón y Aristóteles a Heidegger, Perelman o Habermas, y que entran entonces en resonancia. Para permitir con ello, a buen seguro, percibir el carácter de artefacto de la frontera entre racional e irracional, y quizá reorganizar el cosmos de la filosofía a partir de un punto de vista más completo, más contemporáneo o mucho más atento.

Propongo llamar “historia sofística de la filosofía” a la historia que relaciona las posiciones, no con la unicidad de la verdad, ya sea ésta eterna o se constituya progresivamente a la manera hegeliana (la verdad como *telos*, en un tiempo orientado, o “como si” orientado), sino con las instantáneas del *kairós*, ocasión, oportunidad, gracias a *mekhanái*, procedimientos, artimañas, maquinaciones que permiten atrapar ese *kairós* por los pelos. Dos frases como comentario, para hacer entender con este cambio de perspectiva la muy distinta banalidad de la historia sofística (muy distinta, pero no menos banal). Una, reciente, de Gilles Deleuze, en *Conversaciones*: “Lo que llamamos sentido de una proposición (yo agregó: o de una interpretación) es el interés que ésta presenta. No hay otra definición del sentido, y esto es todo uno con la novedad de una proposición”. Y, un poco más adelante: “Las nociones de importancia, de necesidad, de interés, son mil veces

más determinantes que la noción de verdad. *En modo alguno porque la reemplacen, sino porque miden la verdad de lo que digo*.⁸ La otra frase, en el otro extremo de la cadena temporal, es de Protágoras o, mejor, de Sócrates cuando habla en su nombre en la apología del *Teeteto*, para explicitar la doctrina del hombre medida. No se trata de hacer pasar de lo falso a lo verdadero, pues esto no se debe hacer y ni siquiera es factible, sino, dice Protágoras: “A quien piensa bajo el efecto de un estado penoso de su ánimo en cosas igualmente penosas, se le hace pensar en otras cosas, pensamientos que algunos, por falta de experiencia, llaman verdaderos, pero que yo, por mi parte, califico de *mejores unos que otros, y no, en absoluto, de más verdaderos*” (167 b). En suma, en la historia sofística de la filosofía sería explícito que lo mejor, la *performance*, es la medida de lo verdadero. El primer interés de este tipo de serie comparativa, en contraste con el cierre de lo superlativo, aun reflexionante, es que, de derecho, nunca está terminada. “Como dijo Lindon”, dice Deleuze, “la ausencia de un desconocido no se nota”. El desafío del “aún mejor” deja su lugar a la posibilidad del “mucho mejor” [*autrement mieux*]. E incluso, si damos crédito a Deleuze y Lindon, es mucho mejor simplemente porque ya es de otra manera [*autrement*].

⁸ Gilles Deleuze, *Pourparlers*, París, Minuit, 1990, p. 177; el énfasis me pertenece [trad. esp.: *Conversaciones, 1972-1990*, Valencia, Pre-Textos, 1995].