

Livio Rossetti

El “drama filosófico”, invención del s. V a. C. (Zenón y de los Sofistas)

Abstract. *Most short, paradoxical, unilateral texts, authored by Zeno and the Sophists show, I claim, an important common denominator. They do not single out a cognitive content or doctrine, but rather try to make audience and readers aware of a complexity suitable to be analysed in various ways, none of them being able to reach a final truth. Nor do they do show eagerness to reach a definite conclusion. They form a sort of dramatic agon no more plunged into a dramatic action. In comparison with the traditional offer of doxai (in books entitled Peri Physeos), all that seems strongly revolutionary. So, I try to answer the question, what makes the peculiar identity of their writings in comparison with the Attic tragedy as well as with the already traditional offer of doxai?*

Key words: *Zeno, Sophists, agon, doxai.*

Resumen. *Muchos textos breves, intensos, paradójicos, unilaterales que son obras de Zenón y de los Sofistas parecen tener un denominador común importante. Esos no nos presentan un contenido cognitivo u doctrina, sino intentan hacer el público consciente de cierta complejidad que se puede analizar en varias maneras, pero sin llegar a una verdad final. Esos forman algo parecido del agon dramático, solo que esto no está enraizado en una acción dramática. Si comparamos estos textos con la tradicional oferta de doxai (por medio de libros llamados Peri Physeos), tenemos la impresión de que esos son del todo revolucionarios y, por consecuencia,*

aquí se intenta buscar una respuesta a la pregunta sobre lo que hace su identidad particular frente a la tragedia ática, así como a la oferta de doxai que, en la época de estos autores, ya era tradicional.

Palabras clave: *Zenón, sofistas, agon, doxai.*

La bellezza di *Moby Dick* dovette aspettare una grammatica mentale che sapesse decifrarla
A. Baricco, Tre scene da Moby Dick
(Roma 2009), p. 10

PRIMERA PARTE El punto de partida

Voy a suponer que sobre Zenón y los Sofistas hay cosas importantes de las cuales normalmente uno no se da cuenta de ninguna manera porque la tradición exegética nos ha acostumbrado a no reconocer su importancia. Se sabe que Zenón ha sido tratado casi siempre como un lógico y los Sofistas como intelectuales de calidad bastante dudosa pero, en el mismo tiempo, como autores de teorías filosóficas de cierto valor. Esta manera de representarse el uno y los otros tiene como consecuencia olvidar completamente varios rasgos de su potencialidad filosófica (algo que no se limita a ciertas doctrinas y teorías), y de la creatividad de sus obras literarias.

Una palabra para empezar sobre su valor filosófico: me parece que el uno y los otros idearon una manera muy radical de repensar la filosofía (nótese: repensarla ¡un día antes de identificarla como filosofía!) por el hecho de poner de lado toda idea de enseñanza o de saber como algo ya que está cerca de ser aprendido. En efecto en estos libros era normal no encontrar ninguna enseñanza bien definida (lo que nunca había ocurrido, al menos en los textos en prosa), esos pretendían ser obras de sabiduría no inferiores sino posiblemente superiores a las otras que presentaban doctrinas inequívocamente acreditadas como verdaderas o cuantos menos muy verosímiles. Me parece que esta sería la punta de un gran iceberg cuya existencia casi no se sospecha, y mi tarea sería ir a explorar la parte subterránea de esta familia o archipiélago, digámoslo así, de icebergs. Como se ve, voy a presentar una tesis bastante audaz, solo parcialmente anticipada en dos artículos anteriores(1).

Hacia mediados del siglo V a. de C., mientras los tratados *Peri Physeos* estaban en su apogeo, hizo su aparición en la escena cultural griega otra invención comunicativa de primerísimo rango por mérito, se presume, de Zenón y de Protágoras. La coexistencia de esta innovadora forma de comunicación con el máximo periodo de proliferación de los *Peri Physeos* se explica precisamente por la ambición de disputar enérgicamente el primado a los prestigiosos intelectuales empeñados en el estudio de la naturaleza (cosmos y mundo de la vida) desarrollando un tipo completamente diferente de sabiduría, y 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, aún conservando algunos de los rasgos del tratado, alteraron radicalmente su estructura y dieron vida a un tipo de escritura no sólo completamente diferente, sino incluso alternativa a la otra.

Con el fin de pasar de lo genérico a lo concreto, haré un rápido recorrido (2) sobre algunos de estos escritos paradójicos, empezando por Zenón. Un merecidamente famoso pasaje del *Parménides* de Platón (128b7-d2) nos obliga a imaginar que Zenón, una vez presentada una paradoja, más que abundar en explicaciones, inferencias y otros elementos metacognitivos, pasaba de inmediato

a proponer una segunda paradoja, después una tercera, una enésima, sin dar cuenta de su óptica, sin detenerse sobre su manera de entender sus propias paradojas, sin explicitar el sentido de dichas provocaciones. Era importante por él *no* explicarlas, si es que su objetivo era provocar un choque. Una vez argumentado que Aquiles no llega anular la distancia de la tortuga, que la flecha realmente no se mueve o no parte, que cada distancia es al mismo tiempo finita e infinita, etcétera, él podría pretender que su tarea estaba cumplida y que el problema era un problema no para él, sino para los que no pudieran aceptar conclusiones tan extrañas. En efecto, parece que su tarea sería sorprender y instalar en los otros una fuerte perplejidad, no explicar. Por otro lado, ¿explicar qué? El sentido de sus paradojas no estaba ni en la solución (por ej. en decir que “no, la flecha sigue adelantando hacia su blanco”, “no, Aquiles es capaz de llegar a cerrar toda distancia de la tortuga” etc.) ni en la opción a favor de Parménides, ni siquiera en la tesis – demasiado tranquilizante – según la cual la tarea de Zenón fue simplemente dramatizar el descubrimiento de lo infinitesimal, porque de esta manera muchísimo habría quedado inexplicado, quizás, lo esencial de sus invenciones y, particularmente, la parálisis intelectual generada por sus paradojas, la lógica de un libro cuyo autor no pretendía enseñarnos “nada en serio” y donde, en efecto, ni enseñaba ni explicaba el sentido de sus paradojas. Esto significa que estamos en presencia de un libro y de una manera de hacer filosofía increíblemente novedosos, lo que implica la dificultad de indicar en qué exactamente consiste su novedad y qué pudo significar.

Tomemos ahora la famosa disputa entre Protágoras y Evatlo (o, según otras fuentes, entre Córax y Tisias) a propósito de los honorarios. Alguno, quizás Protágoras (pero no se le puede afirmar con certidumbre), relató esta historia (3). El alumno es pobre y pide ser admitido a las lecciones del gran sofista con el único compromiso de pagar los honorarios después, es decir 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). Es verdad que algunos estudiosos modernos intentaron producir un criterio con el cual dar razón a uno u otro de los disputantes (4), pero este esfuerzo me parece casi ridículo, porque el interés del autor era, sin duda, provocar en el público una perplejidad tenaz, mientras que daba una idea de cómo se puede volcar una situación difícil sin rendirse. En efecto, independientemente de la eventualidad de que la historia de Evatlo formaba parte de las *Antilogías* de Protágoras, estamos seguros de que esta obra oponía tesis y antítesis sin ningún esfuerzo para desbloquear el conflicto en una dirección u otra, y que esto fue el patrón de todas las *Antilogías*. Como se ve, llegamos a individuar un punto de contacto importante con Zenón, debido al efecto que se quisiera provocar en el auditorio y en los lectores.

El modelo antilógico y la misma historia de Evatlo tienen bastante que ver con las famosas *Tetralogías* de Antifonte (5). En cada una de estas tres obras similares el gran rétor nos presenta, como se sabe, primero el discurso del demandante en el tribunal, en seguida el 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 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 razón? O bien:

¿cuál es el sentido de este simulacro de típica controversia judicial? Exactamente como Zenón y Protágoras, Antifonte no nos lo dice. El 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, y en este caso la ausencia de comentarios por parte de Antifonte no tiene nada de conjetural. El cuidado que el autor pone para evitar dar indicio alguno a escuchas y lectores (los jueces virtuales de cada proceso) nos da testimonio de que él no tuvo intención alguna de abrir la puerta a una solución unívoca o a argumentos en favor de una u otra parte. Esta postura no es solo un hecho, sino un problema, algo sobre lo cual preguntarse.

Como muchos saben, el mismo Antifonte tuvo 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 (6). ¿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 este 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! Una vez más, el resultado no fue de carácter cognitivo, no hay una enseñanza que se pudiera identificar y tratar como una *doxa* 'normal'.

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 sí calificaría como "conciliadora"), pero no todo se resuelve tan sólo desaprobando la conducta de Fidípides exactamente como no

se resuelve la paradoja de Zenón pretendiendo que Aquiles llegue a cerrar su atraso por respecto de la tortuga. Una vez más, el resultado no es de carácter cognitivo, no hay una enseñanza que se pueda identificar y tratar como una *doxa* 'normal'. Es más, la historia no nos habla ni de modelo geométrico con puntos sobre una recta y velocidad constante de cada móvil, ni de infinitesimales, pero nos lleva a producir ideas de este tipo (y no cualquiera otra), aunque se trate de ideas que *no se encuentran* en la paradoja.

Análogo a esta se presume que haya sido la situación representada por Pródico en el *Heracles en la encrucijada* (del cual tenemos un cuidado epítome en los *Memorables* de Jenofonte, cap. II 1). 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, aún 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.

Hay varios otros textos con características análogas, como el diálogo de los Melios en Tucídides, el *Ajax* y el *Odiseo* de Antístenes, y sobre todo las obras maestras de Gorgias: la *Helena*, el *Palamedes*, el *Peri physeos hē peri tou mēontos*.

Como todos saben, en esta última obra Gorgias tuvo la pretensión de demostrar, primero, que nada existe; segundo, que si algo existiera, no se le podría conocer; y, tercero, que si algo existiera y se pudiera conocer, al menos este conocimiento no se podría comunicar de manera eficaz. Empezaré con detenerme un poco sobre el tercer argumento. Gorgias pretende comunicar *exitosamente* que cualquier intento de comunicar algo ha de fracasar de manera inexorable. Es más, él pretende hacer de esta demostración el pilar de su discurso, puesto que declara estar dispuesto a admitir que quizá no logrará convencernos ni de que nada existe, ni siquiera de que es imposible conocer cosa alguna, pero espera obtener nuestro asentimiento, por lo menos, para el tercer *demonstrandum* (7). Solo que se trata de un *demonstrandum* que, en el momento en que viene apuntalado con buenos argumentos,

por esa misma razón no puede sino desplomarse miserablemente ("te comunico exitosamente que ninguna comunicación puede ser exitosa"). El argumento esconde apenas un dilema: si la demostración hecha por Gorgias es eficaz, entonces su tesis debería considerarse no demostrada, sino refutada. Por otro lado, si su tesis se la considera como demostrada, ¿qué pensar de la demostración de su validez? ¿Es válida o inválida? ¿Acaso sería suficiente decir que se trata de una demostración autorreferencial? Por otro lado, ninguno podría tratar tal argumento como evidencia de una tesis filosófica que unos pueden aceptar y otros rechazar, por ej. profesando un optimismo epistemológico igualmente radical. Sin duda la tesis tiene que hacernos cuidar de un optimismo epistemológico un poco superficial, pero no llega a ganar el estatus de teoría contrapuesta a teoría. Sería mejor decir que se trata de una máquina para suscitar problemas, y cierto no de una llave para solucionar problemas. Hemos visto la punta del iceberg, pero ¿quién no llega a sospechar que detrás hay otro?

Pasemos entonces a la demostración principal. Las fuentes nos permiten entender claramente que Gorgias, con mano feliz, presentaba una larga serie de argumentos para demostrar que nada existe. Su argumentación tenía una tesis explícita, un *demonstrandum* comprobado con muchos argumentos, mediantemente bien estructurados: que nada existe. Pero eso no significa que tengamos una teoría de Gorgias de la misma manera con que el atomismo es una teoría de Demócrito. En efecto, no podemos imaginar que algún contemporáneo pudiera tomar en serio tal demostración, ni que Gorgias se convenció, aunque solo por unos dos minutos, de que verdaderamente nada existe (o que ninguna comunicación puede tener éxito).

Además, 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 entiendan inmediatamente que el sentido más auténtico de ese discurso no está ahí. No sé donde, pero no ahí. En consecuencia, hay que preguntarse cuál era exactamente el

demonstrandum de estas páginas. ¿Acaso es algo que se conoce? Yo diría que no, aunque se pueda afirmar, y con fundamento, que aquí se realiza una muy pesada parodia del Eleatismo. En efecto, la tesis que nada existe ¿genera una teoría? y ¿cuál? Por supuesto no se trata solamente de perplejidades frente a la ontología eleática, porque en este esquema teórico hay más, mucho más. Por ejemplo, nos lleva a representarnos el universo de los argumentos falsamente atendibles, la facilidad con la cual se cae víctimas de alguna confusión, los mecanismos de la persuasión que se encuentran activos aquí, su capacidad de sugestionarnos. Además, en cuanto a la nada y al ser, al menos llegamos a sospechar de que no se trata solo de aceptar o rechazar el Eleatismo, porque entre ser y nada se establece una relación muy polivalente, y muy difícil de analizar. Desde este punto de vista se ve que la primera tesis del *Peri tou mē ontos*, por un lado, no nos enseña nada particular (no nos transmite una teoría, no nos hace relajar frente al descubrimiento de que ahora hemos llegado a entender algo que antes no se entendía), y, por otro lado, nos abre los ojos sobre una serie casi infinita de interrogaciones, dejándonos un poco menos inconscientes y un poco menos niños, en una palabra haciéndonos acrecentar, y todo eso sin dejarnos vislumbrar cuál sería o cuáles serían los enunciados contrarios, y probablemente verdaderos, que se deberían oponer a la tesis según la cual nada existe. Sigue que en el caso de estas otras invenciones comunicativas de Gorgias, el provecho no es cognitivo. Y si no es cognitivo, ¿cómo calificarlo?

He hablado de archipiélago. En efecto tenemos una larga lista de obras bastante homogéneas, mediamente pequeñas, pero intensas y paradójicas, todas concentradas en la segunda mitad del siglo V a. C., obras con poco contenido cognitivo y tantas provocaciones intelectuales, solo que sobre estas obras la literatura especializada, sea de filosofía antigua sea de literatura griega, pese a ser copiosa, no parece decir casi nada. Desafortunadamente los especialistas de griego dejan la tarea de dar cuenta de estos escritos a los filósofos, y los filósofos están acostumbrados a buscar doctrinas, y aquí no se ve aflorar ninguna doctrina... Hay que añadir que de los Sofistas se estudian con gran cuidado las teorías

y muchas veces se les extrae a toda costa (y con investigaciones muy refinadas) de textos que no pretenden exponer o defender doctrinas; mientras que no se suele manifestar interés por lo que no deja individuar un punto de doctrina, ni siquiera por lo que todos estos escritos indudablemente tienen en común. Pero, ¿cómo negar que desinteresarse de estas provocaciones intelectuales significaría desinteresarse de algunas de las ideas más fecundas y de algunos de las cumbres de agudeza y profundidad del siglo? No se puede. Dejar aparte esta producción tan particular sería absurdo para un historiador de la literatura, dada su calidad mediamente alta; y sería absurdísimo para un historiador de la filosofía griega no solo por la misma razón, sino además porque todo eso esconde algo significativo en el ámbito de la sabiduría de tipo filosófico del siglo V y, me permito añadir, algo esencial para entender el desarrollo sucesivo de la filosofía griega hasta Aristóteles (8).

SEGUNDA PARTE

¿Qué es lo que todos estos icebergs nos esconden?

De lo dicho anteriormente se debería concluir que lo que resulta problemático es la "clave" de estos *logoi*, una clave que nos falta porque, a todas luces, no radica en aquello que se declara y 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 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.

Estamos hablando, en efecto, de discursos sabiamente realizados *con la intención* de excluir toda hipótesis de solución o respuesta o enseñanza unívoca, todo resultado o éxito fácil de identificar. Se sigue de ello que el criterio para zanjar la controversia o la paradoja *no está incluido* en su representación, es distinto de ella y en cierto

sentido *está fuera* de ella. Se podría imaginar que se trata de algo parecido a la metáfora, al sentido escondido, a la alusión, a la antífrasis, al sub-texto, pero no creo que sea así, porque en todas estas hipótesis se llega fácilmente a identificar lo que el hablante quiere significar, y se le identifica de manera no equívoca. Igualmente se podrían buscar antecedentes, por ejemplo en 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 bue-
yes a bueyes,
tal como si tuvieran la figura correspondien-
te <a cada uno>

o en la historia de *Outis* contada por Homero, cuando el Cíclope se explicó tan mal que sus compañeros no llegaron a entender correctamente su mensaje y nosotros detectamos la raíz del malentendido, nos imaginamos la situación y después, reflexivamente, la genialidad de la idea de Ulises, es decir, la genialidad de la idea del poeta. Una vez más, la analogía no es buena porque al final sabemos qué es lo que Jenófanes y Homero quieren enseñarnos. En este sentido el texto de Jenófanes y la historia de *Outis* son comparables a los enigmas, donde la clave existe y se puede llegar a identificarla con certidumbre. En efecto, la ideación de un enigma consiste, como se sabe, en la alteración de un entero grupo de indicadores y después en el desafío de 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 clase 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 podría ser, por sí mismo, trivial. Y en cuanto al enunciado hipotético

“Si bueyes, caballos y leones tuvieran manos o pudieran dibujar etc.”, se trata de un simple recurso analógico que amplifica las diferencias entre varios modos de representar a los dioses. Igualmente la historia de *Outis* implica la invención de un apellido capaz de hacer confundir a los otros aprovechando del uso de dicha palabra como indicador de un enunciado negativo. Yo puedo no llegar inmediatamente a descubrir la clave en este caso, así como frente la pregunta de la Esfinge, pero es claro que hay una clave inequívoca. Igualmente ciertas preguntas socráticas que sin duda implican una y una sola respuesta, como cuando él pregunta a Agatón: “el padre ¿es padre de alguien? Y ¿la madre? Y ¿el hermano? Y ¿el amante?” Siempre hay un segundo término de la relación, y Agatón no puede negar que para ser padre necesitas tener hijos (así como para ser abuelo necesitas tener nietos, etcétera: *Symp.* 199de). Una vez más, el sentido implícito se le esconde con el fin de hacerlo descubrir, por el placer de dar el placer de descubrir o el placer de ver que alguno no llega tan fácilmente a descubrir. Pero eso es todo: cuál sea el sentido implícito se le sabe porque cada vez la respuesta está inequívocamente inscrita en la pregunta.

Bueno, eso es exactamente lo que *no* ocurre con las paradojas o las antilogías. En la mayoría o totalidad de las antilogías ni los escuchas o lectores *ni el autor* tienen un argumento perentorio para establecer quién es el que tiene razón, si el acusador o el acusado: una buena antilogía pretende dejarnos perplejos. La *tipología* es diferente, su lógica peculiar es diferente, la clave está mucho más seriamente escondida y quizás el autor mismo no sabe dónde se encuentre, o no le interesa buscar exactamente la clave, porque le interesa algo diferente. Igualmente Zenón podría no tener un argumento perentorio sobre la paradoja de Aquiles, ni por argumentar que en realidad el héroe sabe perfectamente cumplir su tarea, ni por enunciar lo que esta paradoja pretende enseñarnos.

Ahora intentemos pasar a la *pars construens*. Primero, estamos hablando de algo como un teatro filosófico. Estos intelectuales nos presentan con historias, situaciones, o competiciones que tienen algo de agónico o agonístico y que nos recuerdan el agón trágico y cómico. Hay

diferencias. Por ejemplo, aquí no ocurre nada, no hay eventos inesperados que modifican las condiciones de partida de la situación inicial y dan lugar a un cualquier desarrollo. La situación es la que es, solo que encierra un problema, y la atención no se pone en la situación y su posible desarrollo, sino en el problema. Además, siendo que no hay ni desarrollo ni *hexodos*, todo se resume en el problema, sus complicaciones irresueltas, sus trampas casi inextricables y de las cuales es tan difícil liberarnos.

Por eso sigue que lo de Zenón y de los Sofistas es teatro, y teatro eminentemente filosófico. Y ya se delinea una sorpresa, algo inesperado, a saber, la falta de dicha categoría en nuestra cultura (9). En efecto el sintagma “teatro filosófico” me parece capturar algo esencial en esta historia de historias, porque estamos hablando de relatos ricos en *theosis*, relatos que nos hacen pensar cosas impensadas, caer en trampas y quizás gustar de sentirnos perdidos en complicaciones casi infinitas y en deudas insolubles. Teatro filosófico que es una verdadera fábrica de dificultades, de situaciones aporéticas.

En efecto, si los *Peri Physeos* tienen el privilegio de la invención de una idea de filosofía, pero ¿cómo no pensar que Zenón y los Sofistas tienen el privilegio de ser inventores de una segunda idea de filosofía?

Pasamos ahora a otro aspecto. Ya se ha dicho que estamos hablando de historias *sin* clave, sin enseñanza positiva, sin conclusión doxástica: el autor no nos transmite una enseñanza particular y nosotros no podríamos decir que con una u otra pequeña historia el autor pretende afirmar esta cosa particular (afirmar que *p*). Diría Michel Meyer en su tratado de problematología (10): aquí el diferencial problematológico no está solo afirmado, sino enfatizado, porque llegamos al exceso de preguntas sin respuestas, mientras que toda su batalla fue contra las respuestas que tantas veces quedan sin pregunta correspondiente. Dice Meyer que ya la ciencia platónica de las ideas pretende ser independiente de nuestro mundo terrestre, anterior, arquetipo, paradigma. Igualmente las categorías de Kant subsisten de manera independiente antes de cualquier experiencia. Igualmente el saber, lo que se puede enseñar, lo que se aprende a través *Google* o *Wikipedia*

tiende a presentarse como la simple constatación de un hecho (como “Kant nació en Königsberg, es decir Kaliningrad”) del cual se da exposición. Igualmente los antiguos *Peri Physeos* tendían a lanzar mensajes tranquilizadores: “gracias a estos *sophoi* hemos entendido la dinámica de los eclipses, la forma del cosmos, el ciclo del agua, la dinámica de la respiración, etcétera”. Pretende Meyer que en eso haya algo que no marcha bien, porque toda respuesta surge como respuesta a una pregunta. Bueno, pero ¿qué cabe pensar de estas historias – o preguntas – pensadas con el fin de dejarnos sin respuesta? Me repito: la diferencia es tipológica y el esquema de Meyer nos ayuda a marcar la diferencia.

Adelantamos. Estas historias sin clave y sin respuesta tienen la ulterior característica de llevarnos a pensar mucho y, a veces, a entender cosas que nunca habían sido objeto de atención. La historia de Protágoras y Evatlo, por ej., nos permite concentrarnos sobre las equivocaciones que se pueden esconder en los acuerdos y contratos y la unilateralidad con la cual se llega a veces a afirmar o negar la misma cosa según el interés del momento. Igualmente la primera tetralogía de Antífonte nos permite entender un poco la lógica no fácil de los *logoi hamarturoi* y de reflexionar sobre la fuerza probatoria de argumentos fundados sobre la contradicción (del adversario), el alibi y el testimonio de los esclavos. Si tomamos la *Helena* de Gorgias, descubrimos el universo de los vicios de la voluntad, como si hubiera un determinismo total, solo se descubre que varios de estos vicios del querer dependen de la iniciativa, de la voluntad y de la inteligencia de personas como nosotros, de manera que seríamos a veces víctimas y responsables de varios tipos de violencia. Si tomamos la paradoja zenoniana de la flecha inmóvil en el espacio, llegamos rápidamente a entender que el problema no es lo que se indica (el presunto hecho de que la flecha se queda inmóvil en cierto punto del espacio) sino que la flecha estaría inmóvil en todo instante de su trayectoria y mientras fuera en vuelo, lo que es mucho más complicado.

Como se ve, cada uno de estos escritos nos enfrenta con situaciones problemáticas extrañas, cosas casi impensables como el fracaso de Aquiles, la flecha que se mueve pero no se mueve,

una suerte de filosofía de la nada, una suerte de determinismo que surge no del atomismo sino, de manera inesperada, de la historia de Helena de Troya, la imposibilidad de zanjarse una controversia y otros contextos que nos “obligan” a empeñarnos en ejercicios intelectuales totalmente nuevos, nos conducen en territorios inexplorados (donde después se nos deja), nos fuerzan a abrirnos hacia horizontes más o menos inusitados, y todo eso sin convertirse en una enseñanza. Si intentamos comparar la *Helena* de Gorgias con el determinismo atomístico, vemos que este determinismo es una teoría objetivada, algo que un cierto intelectual pretende tratar como verdad comprobada, algo de lo cual deberíamos discutir a partir del atomismo en cuanto asunción previa, pues en un contexto muy enrarecido. También la *Helena* nos presenta algo parecido a una teoría (otra versión del determinismo), pero el contexto nos invita a tomar en cuenta los varios detallamientos de nuestra cotidiana vida de relación, mientras que el todo no puede no resultar sutilmente contradictorio, porque se habla, como ya decía, de condicionamientos inducidos por personas normales, lo que implica que cada uno de nosotros somos tanto responsables cuanto víctimas de varios vicios de la voluntad. Por consiguiente, no se delinea un esquema teórico unívoco; todo lo contrario, se delinea una duda, una complejidad, y una gran dificultad de llegar a un criterio con el cual distinguir entre aspectos voluntarios y aspectos involuntarios del comportamiento, entre libertad y vicios de la voluntad. Mejor, el conjunto funciona como un impedimento contra toda hipótesis de esquema teórico unívoco. Por consiguiente, nos hace más prudentes en el tratar un tema como esto o quizás nos enseña a guardarnos de enunciados sin modulación, como si se pudiera afirmar o negar sencillamente la libertad del agente.

De esta manera llegamos a darnos cuenta de que, cada vez que nos enfrentamos con una u otra historia paradójica, nuestra mente resulta obligada a abrirse a horizontes desconocidos, quizás sin conseguir resultados particulares, pero tomando conciencia de tipos diferentes de complejidad. Haciendo las proporciones, de una paradoja de este género, ¿no se podría decir que cumplió con funciones comparables a las

de tantas nuevas tecnologías en nuestro tiempo, cuando cada tecnología nos obliga a tomar confianza con una nueva forma de complejidad y con reglas nuevas? Igualmente aquí estos autores nos conducen a explorar territorios nuevos, cada vez con problemas y niveles de complejidad que no se imaginaban.

Por eso pienso que no sería suficiente hablar de un desplazamiento de la “clave” del discurso fuera del perímetro del discurso mismo, o del opúsculo sofístico como un cofre bien cerrado, bien protegido, casi inaccesible, como si el autor hubiese cerrado su *logos* 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, *aporía*, pero evidentemente la evocación del término no es de gran ayuda para entender la especificidad de la *aporía* en la que muchos sofistas sabían encerrar tan bien a los escuchas y lectores. Esta manera de explicar el fenómeno, aunque correcta, no me parece satisfactoria, porque no nos dice nada sobre la complejidad que se descubre, ni sobre la fecundación intelectual que casi siempre se sigue de estos textos paradójicos. Pero, ¿hay una manera mejor de dar cuenta de este pequeño universo tan complicado?

La sugerencia que me parece más o menos adecuada sería hablar de procesos metacognitivos (11). No es un concepto tan fácil, porque normalmente con este término se entiende el conocimiento de segundo grado, el saber de saber, como por ejemplo cuando la diosa de Parménides afirma: “ahora termino el discurso verídico. Después, hay que escuchar opiniones humanas, precarias”. Aquí la diosa enuncia una diferencia de valor (de “cociente epistémico”, diríamos) entre el *logos* sobre lo ser y el *logos* sobre el mundo, y por lo tanto presenta un saber sobre dos saberes, un meta-saber. Igualmente, cuando un niño conoce las multiplicaciones y ahora ya no necesita hacer un esfuerzo memorístico para establecer cuánto es 6 veces 7, hay control metacognitivo sobre las multiplicaciones que se aprenden en la escuela primaria. Bueno, este es *un tipo* de metacognitividad, pero quizás que no existe solo este tipo. En

efecto, si reflexionamos sobre la competencia del doctor o del abogado, vemos que, al comienzo, esos admiten no saber cómo tratar nuestro caso (sanitario o legal), aunque sabemos que esos tienen una gran competencia y tenemos confianza en ellos. Pero no pretendemos que sepan de inmediato cómo tratar nuestro caso; solo les pedimos que vayan a estudiarlo para ver qué sería mejor hacer. Entonces, su competencia no se manifiesta en lo que pueden afirmar de inmediato, sino en una competencia global, en un rico repertorio de medios conocidos entre los cuales piensa buscar lo que es apropiado y adecuado. Este tipo de competencia es igualmente metacognitiva (en general, metacognitividad = competencia, dominio de un entero sistema de conocimientos), pero diferente de la otra, porque, en un caso, la competencia metacognitiva permite la emisión de afirmaciones particulares (por ejemplo, soy capaz de establecer cuánto es 6 veces 7 y, igualmente, el resultado de muchas otras multiplicaciones), mientras que, en el otro caso, se acepta que este no se pueda lograr.

En cierto sentido, el doctor y el abogado no saben y saben del no saber, pero están más o menos a la altura del problema y presumen estarlo, mientras que el niño sabe y es consciente de saber, e igualmente la diosa de Parménides. No es un detalle lo que marca esta diferencia. Ahora bien, muchas de las paradojas de las cuales estamos hablando tienen una actitud propedéutica para la formación de una competencia, porque nos abren los ojos frente a algo complejo, mejor, frente a una compleja red de relaciones que no se podría describir en detalle. Ergo, una analogía de base subsiste. Y podemos preguntarnos si solo muchas paradojas tienen esta característica o todas. Yo diría todas, porque también en el caso de las paradojas de Zenón ocurre algo similar. Como dije, en el caso del Aquiles, la historia no nos habla ni de modelo geométrico con puntos sobre una recta y velocidad constante de cada móvil, ni de cálculos infinitesimales. Estas ideas no se encuentran en la historia, pero la historia es tal que nos lleva a producir ideas de este tipo, y no cualquiera otra. Esta como otras historias de Zenón nos constriñen a buscar un poco de competencia en analizarla. Igualmente el caso clínico

o judicial llega el médico y respectivamente el abogado a estudiarse ciertos textos pertinentes, a explorar ciertas hipótesis de intervención, etc.

Por lo tanto, decir que estos textos, por el hecho de llevar a pensar algo complejo que no se podría traducir en enunciados simples, genera una competencia incoativa de tipo metacognitivo, me parece pertinente y ayuda a comprender lo que pasa. En efecto su valor reside, en mi sentido, en su función provocativa, en lo que de creativo se activa en la cabeza de oyentes y lectores, antiguos y modernos, no tanto diversamente de lo que pasa con los diálogos aporéticos de Platón, donde no es importante concluir de algún modo, sino empezar a analizar de manera no superficial una u otra noción. En conclusión, diría que esta literatura paradójica esconde su gran virtualidad metacognitiva, así como su actitud de privilegiar la pregunta sobre la respuesta.

TERCERA PARTE **Preguntas y corolarios**

El paso sucesivo –y final– sería abrir la puerta a algunas preguntas, como por ejemplo las que siguen:

1. Todo eso ¿nació y se terminó sin contexto, sin consecuencias, sin efectos, y también sin maestros y sin anticipaciones, sin nada de nada de prodrómico, como una metéora?
2. ¿Cómo colocar esta producción tan particular en el contexto de la Sofística? ¿Acaso deberíamos re-escribir completamente el capítulo sobre los Sofistas? Y, si acaso, ¿cómo?
3. Paradojas de Zenón y paradojas sofísticas, ¿son verdaderamente comparables?
4. ¿Acaso Sócrates tiene algo que ver con este tipo de provocación intelectual?
5. ¿Acaso la metacognitividad tiene una conexión especial con la filosofía en tanto que tal?

No voy a tratar ahora de estos temas ulteriores porque me parece necesario detenernos, primeramente, sobre la calificación de lo que es lo específico de la literatura paradójal del siglo V a. C. En efecto, cada una de estas preguntas abren perspectivas ulteriores de cierta importancia, pero su discusión está totalmente condicionada por la respuesta a la pregunta básica formulada en el segundo párrafo de este artículo, que no se puede abordar su discusión sin antes llegar a cierto consenso sobre la manera de calificar a la literatura paradójal de la cual se hablo en estas páginas. Por consecuencia, se hará, pero no ahora.

Notas

1. Se trata de Rossetti 2006a y Rossetti 2008c.
2. En este recorrido utilizaré, de vez en cuando, pasajes de Rossetti 2008c.
3. Las fuentes – básicamente Apuleio y Gelio – no se encuentran en el Diels-Kranz, sino sobre todo en Capizzi 1955, 164-168.
4. De algunas de estas interpretaciones doy cuenta en Rossetti 2006a, p. 130 (nota 5).
5. Las tetralogías fueron editadas, traducidas y comentadas por Decleva Caizzi en 1968.
6. Lo refieren el pseudo-Plutarco y Filóstrato (= 87 A 6 D.-K.). La autenticidad de lo que se narra esta asegurada por la excepcionalidad de la noticia además que por la convergencias de los dos autores antiguos.
7. Traté de este esquema concesivo en Rossetti 1985.
8. Intenté esbozar estas ideas en Rossetti 2006b y después en Rossetti 2008b.
9. De acuerdo que de “teatro filosófico” se hablo por un grupo de existencialistas franceses pero, al menos que yo sepa, nunca refiriéndose a la antigua Grecia y particularmente al siglo V.
10. Meyer 1986.
11. Ya lo hizo en Rossetti 2006a y 2008a.

Bibliografía

- Capizzi, A. *Protagora: testimonianze e frammenti*. Firenze, 1955.
- Decleva Caizzi, F. *Antiphontis Tetralogiae*. Milano, 1968.
- Meyer, M. *De la problématologie*. Bruxelles, 1986, ³2008.
- Rossetti, L. (1985) “Lo scambio simpliciter/secundum quid nel Peri tou me ontos” in *Gorgia e la Sofistica. Atti del convegno internazionale* (Lentini-Catania 1985) a cura di F. Romano e L. Montoneri = *Siculorum Gymnasium* n.s. 38 (1985), 107-118.
- Rossetti, L. (2006a), “Oltre il *demonstrandum*. La dimensione metacognitiva dei testi paradossali nell’età dei Sofisti”, *Méthexis* 19 (2006), 125-138.
- Rossetti, L. (2006b), “O diálogo socrático ‘aberto’ e sua temporada mágica”. *Hypnos* 16 (2006), 1-16.
- Rossetti, L. 2008a, “La componente metacognitiva della filosofia e del filosofare”. *Giornale di Metafisica* n.s. 30 (2008), 3-30.
- Rossetti, L. 2008b, “I Socratici della prima generazione: fare filosofia con i dialoghi anziché con trattati o testi paradossali”, in *SOCRATICA 2005. Studi sulla letteratura socratica antica presentati alle Giornate di studio di Senigallia*, a cura di L. Rossetti e A. Stavru (Bari 2008), 39-75.
- Rossetti, L. (2008c), “El panfleto sofístico, o la comunicación en dos niveles” in O. D. Alvarez Salas (ed.), *Cultura clásica y su tradición. Balance y perspectivas actuales* (México DF 2008), 293-309.