

Traducción

José Canal-Feijóo

Stanislas Breton: "L' effacement du vrai. Réflexions sur la Sophistique".

Del libro: *La Vérité*, de varios autores, presentado por Jean Greisch. Paris: Beauchesne, 1983. (Publicación del Institut Catholique de Paris). El ensayo de Breton abarca las páginas 17-41.

Stanislas Breton

EL ECLIPSE DE LA VERDAD REFLEXIONES SOBRE LA SOFÍSTICA

En su curioso diálogo pítico "Sobre la E de Delfos",¹ Plutarco recuerda y comenta las diversas exégesis suscitadas por la enigmática vocal mayúscula que figuraba, en un lugar de honor como ofrenda religiosa, "en el *pronaos* del templo de Apolo Pítio", "al lado de las famosas máximas *Conócete a ti mismo* y *Nada demasiado*".¹ ¿Una simple letra encerraría tantos secretos por el solo hecho de su inscripción votiva como "anathema" en un templo prestigioso? Ese "lugar de honor junto al dios", entre los "axiomas" mayores del pensamiento griego, ¿proclamaría la majestad divina y el carácter sagrado de la Verdad, para rendirle testimonio? Filósofo, y sacerdote por añadidura, Plutarco sería el último en poder dudar de ello. El "lugar" no habría de ser indiferente al ser de las cosas. La épsilon, en la situación privilegiada que se la ha dado, debe ser algo más y algo mejor que la quinta letra del alfabeto griego. Grabada en la piedra de Delfos, emerge en lo sucesivo a la sombra

¹ Plutarco, *Oeuvres Morales*, t. VI, Belles Lettres, texto establecido y traducido por Robert Flacelière, 1974, notice, p. 3ss. La grafía "E" se ha modificado en "ei" por la influencia de escribas, ellos mismos "sorprendidos de ver a Plutarco explicar la E por la conjunción "ei" ("si") o la forma verbal "eî ("eres)". *Ib.* En las citas reproduzco la traducción de Flacelière. En cuanto a las vicisitudes de la grafía, lo más sencillo es dejar la responsabilidad de ellas al mismo Plutarco cuyas exégesis, y sólo ellas, interesan a la cuestión aquí tratada.

de una escritura inspirada. Pero una escritura inspirada se presta siempre, como se sabe, a múltiples interpretaciones. Nada sorprendente que nuestro filósofo, bajo el sople del Espíritu, haga lugar a esa diversidad. Del signo misterioso no quiso retenir sino las acepciones más en consonancia con la verdad griega tal como él la entendía.

En la mayor proximidad a la letra en su materialidad, “E”, por su posición misma en la serie alfabética, designa el número 5. De inmediato se adivinan las posibles irradiaciones del símbolo. Más allá de las propiedades aritméticas, deja entrever un universo de correspondencias en el que los astros, los elementos, las potencias sensoriales, las virtudes del alma, “los acordes armónicos” se responden sin posibilidad de disonancia bajo la bendición de lo “pentádico”. Así, la verdad del cosmos griego en su sinfonía de ordenada totalidad, se inscribe y se consagra al dios Apolo en las puertas del templo, como “un poema ordenado y apacible” (389 B, par. 10).

La referencia “teológica” se hace más insistente y más nítida cuando la “E”, por el tincazo de una iota, se vuelve la segunda persona del indicativo presente del verbo “*eimî*”: *Eî*, “eres”.

En mi opinión, precisa Amonio (391-392 A, par. 17), lo que esta letra designa no es ni un número, ni un rango en una serie, ni una conjunción, ni ninguna otra parte de un discurso de sentido incompleto; no, es una manera de interpelar y de saludar al dios que se basta a sí misma y da a aquel que pronuncia esa palabra, en el momento de hacerlo, la inteligencia de la esencia^a divina. En efecto, en el momento en que cada uno de nosotros se acerca aquí, el dios le dirige, como para darle la bienvenida, la máxima “Conócete a ti mismo” que sin duda equivale a la fórmula de salutación “Regocíjate”. Y nosotros, en respuesta, le decimos al dios: “Eres”, dándole así una apelación exacta y verídica, la única que sólo a él le conviene, y que consiste en declarar que es.²

^a El texto griego dice ‘de la potencia’ (*dynámeos*). He tenido a la vista la edición de Raffaello del Re: Plutarco, *De E Delphico*. Nápoles: Morano, 1937. (N. del t.)

² Prefiero el giro “que es” al de Flacelière “que existe”; y asimismo sustituyo en la conclusión del diálogo “la existencia eterna” por “el ser eterno”.

Texto sorprendente en varios aspectos. El verbo “ser”, en la atmósfera del templo que precisa su verdadero origen, no se conjuga ni en el infinitivo del “esse *subsistens*” medieval, ni en la tercera persona del indicativo presente: “es”, cualquiera sea el sentido, neutro o personal, de esta “*élfid*”. No toma fuego y sentido en su llama nativa sino en una “salutación” o exultación, en una evocación-invocación. La verdad del ser se desvela así en el momento en el que el dios, tomando la iniciativa de la acogida, dirige al fiel la máxima “Conócete a ti mismo”. En una maravillosa reciprocidad, la deferencia divina suscita “en respuesta”, por el recurso a un imperativo que es también el optativo de un “gozo”, una aclamación de gratitud en la que la apelación “eres” es menos un giro de nominativo que una exclamación de entusiasmo, la celebración de un eterno surgimiento. El conocimiento de sí y el conocimiento del Otro no son más que momentos de un mismo impulso de júbilo, la circulación sin fin de una relación teándrica. El final del diálogo expresa, atenuándola, la unidad del movimiento: “Las dos fórmulas se complementan en un cierto sentido.^b La primera pronunciada con temor y respeto proclama el ser eterno del dios, mientras que la segunda es para recordarles a los mortales su naturaleza y su debilidad” (394 C). Era de desear para esta conclusión una tonalidad más festiva. Sea de ello lo que fuere, el sentido del pasaje es claro: el ser y el dios, en su imprescriptible unidad, sellan en la puerta del santuario el pacto de su eterna “circunincesión”.

Entre los dos extremos de la verdad matemática del mundo y del apocalipsis teológico del ser, el trazo intermedio de la letra “E” sugiere una tercera interpretación. No se trata más de un nombre o un verbo sino de la conjunción “E” (“si”). No se olvida, en efecto, que Apolo es el “dialéctico por excelencia”. No sólo por “un problema geométrico de una suprema dificultad” (duplicación del volumen de su altar en Delos) “exhorta al estudio de la geometría”, sino que además “dando respuestas ambiguas quiere también fundar la dialéctica”.^c “Ahora bien, en la dialéctica, aparentemente, esta conjunción condicional “s” juega un papel muy importante^d puesto que sirve para expresar la relación esencialmente lógica.^e En efecto, ¿cómo

^b “[Las expresiones] “eres” y “conócete a ti mismo” parecen de algún modo oponerse y a la vez en cierto modo estar acordes.” (N. del t.)

^c Otra posible versión: “exalta y promueve la dialéctica”. (N. del t.)

^d “tiene una fuerza muy grande” (megísten éjei dýnamin). (N. del t.)

^e “la más lógica de las proposiciones” (tò logikótaton axíoma). (N. del t.)

el juicio hipotético no tendría ese carácter? Mientras los animales no conocen más que la existencia de las cosas, sólo el hombre ha recibido de la naturaleza la facultad de percibir y apreciar el enlace de las cosas entre sí. Que sea de día, que brille la luz, los lobos, los perros y los pájaros lo perciben sin duda, pero que “si es de día la luz brilla”, es el hombre el único en comprenderlo porque sólo él puede captar por el pensamiento la distinción del antecedente y el consecuente, su relación mutua, su semejanza y su diferencia, y en ello está el fundamento por excelencia de toda demostración” (386 D – 387 A, par. 6).

El silogismo hipotético parte del presente cuando se expresa en proposiciones como esta: “si tal acontecimiento se produce ahora, tal otro le ha precedido”. Luego: “si tal acontecimiento se produce ahora, tal otro se seguirá”. Respecto de ello Nicandro habla de “relaciones de causalidad”, “el conocimiento de los hechos siendo dado a la razón por la percepción”. Añade: “ese género de razonamiento es el trípode de la verdad, puesto que, estableciendo primero la relación entre el consecuente y el antecedente, y agregándole luego la constatación de tal o cual hecho, conduce a la consumación de la demostración” (387 B – C par. 6).

Esta tercera y nueva dimensión de la verdad, vinculada también a la presencia del “dios dialéctico”, no parece traer problemas. Plutarco, en todo caso, no lo sospecha. Para él, la *Alétheia* de la que habla, extiende su luz sin solución de continuidad del dios al mundo por la mediación de un *Lógos*, en el que el rigor de la consecuencia se identifica con la eficacia de la causalidad.³ Es posible preguntarse, sin embargo, si la unidad presumida por el filósofo es tan sólida como lo creía. El “si ... entonces” ¿no sería el genio maligno que pondría en peligro la trinidad *alética* que descubriría en la letra del oráculo, convertida en el signo del “dios dialéctico” tanto en las monedas del Imperio como en el templo de Delfos?

³ En un estudio titulado *Die Axiomatik der Alten, Mathesis Universalis*, Basel-Stuttgart, 1961, p. 42, nota 39, Heinrich SCHOLZ hace observar que, en una perspectiva aristotélica, la matemática hilbertiana del “*Wenn ... so*” (“Si ... entonces”), no podría ser una “ciencia” porque la ciencia aristotélica exige, además del “si ... entonces” y del principio de no-contradicción, el “porque ... entonces” (“*Weil ... so*”) de una instancia causal. Observación importante que nos servirá más adelante.

I. "Si ... entonces"

Lo cierto es que "esta conjunción condicional" marca, al menos en apariencia, un debilitamiento de lo verdadero y casi su desaparición. Queda ciertamente como "el signo característico de toda conversación con el dios". "Así, se pregunta al oráculo *si* se será el vencedor, *si* hay que cultivar la tierra, *si* se contraerá matrimonio". Para el hombre religioso la partícula no se disocia de la oración de petición. Pero el sacerdote-filósofo no puede olvidar que el "si" expresa tanto la interrogación como el deseo o la petición. ¿No será lo hipotético un rodeo que nos separa de lo real o que lo deja en suspenso? "El dios, nota Plutarco, manda de paseo a los dialécticos para quienes la partícula *si* y la proposición ubicada después de ella no expresa ningún hecho real" (386 B, par. 5). La frase un poco crispada descubre una inquietud. ¿El fantasma del dialéctico será maléfico? La interrogación sin piedad, ¿substituirá en adelante al suspiro o desasosiego del alma noble en busca de un perpetuo socorro? ¿Y qué advendría si la lucidez debiera reemplazar a la luz? Al apoderarse el dialéctico del "si", ¿se habría revestido del atuendo del sofista?

1. No se trata por ello de renegar de lo dicho sobre el privilegio humano. El "si" no tiene nada, parece, que lo asemeje a los señores de la lengua tales como el sustantivo, el verbo, el adjetivo. No es más que un epifenómeno de acompañamiento, relegado a las partes menores y casi vergonzosas de la gramática. Largo tiempo relegado en beneficio del silogismo llamado "categórico", se ha tomado su revancha, podría decirse, con la lógica estoica. Plutarco no lo ignora. Obtiene de ello un argumento a favor de una especificidad irreductible. "Que sea de día y brille la luz", a los "perros y los pájaros" no les cuesta nada "sentirlo". Si hay "coincidencia" de datos en una sensación global, a lo sumo se podría decir que el animal está bajo el signo de la conjunción "y".⁴ Pero el "si" anuncia un nuevo reino. Conmemora en la lengua el advenimiento de una ruptura, algo así como la emergencia, por encima del sueño de las cosas y del constreñimiento de las necesidades vitales, de una especie de desafío. Repite, en otro orden, el acto de separarse y erguirse que, liberando

⁴ Conviene añadir, empero, que esa es una manera por completo humana de interpretar la condición animal. Pues la conjunción "y" tiene sus leyes tan estrictas como las de la conjunción "si". Se ha podido decir que ciertas lenguas se sienten más cómodas con "y" que con "si". Sería temerario concluir de ello que lo "humano" aún se encuentra en ellas prisionero de la animalidad.

la mano y la mirada, ha dado al hombre, ya no un “entorno” biológico (*Umwelt*), sino un mundo (*Welt*) que sería a la vez el problema y el tormento de un pensamiento. Tal es ese “casi nada” que figura en lo sucesivo en el discurso como testigo de una primera audacia y de una “difícil libertad”.

2. En el texto que comentamos, Plutarco juega evidentemente con las facilidades que le permiten en griego, por una variación de acento, pasar del “Eī” (= “eres”) al “Ei” (= “si”). Ese deslizamiento, que no se puede reflejar en castellano, tiene una significación que lo deja insensible. Enumera sentidos posibles. No se preocupa de las consecuencias que acarrea el cambio tal como se materializa en la escritura. Y sin embargo había de qué reflexionar. Pues la transición de un término a otro tiene toda la apariencia de una mutación substancial.

Estábamos habituados a ver en el “es”, esa “palabrita” de la que hablaba Rousseau, el indicativo de una diferencia antropológica. El verbo “ser” se convertía así, en el interior de una lengua que lo posee, en el elemento fundamental, el más universal por su amplitud significativa, y asimismo el más necesario puesto que requerido, como condición indispensable, a título de nexo o de presupuesto de toda expresión, sea o no “proposicional”. Por más diversas que sean en su inspiración, las filosofías que reivindican una orientación “ontológica” han meditado en esta singularidad lingüística. Respecto de este tema me cuidaré de cualquier simplificación. Es indispensable reconocer, sin embargo, aunque se lo estime peligroso, un vínculo de hecho entre una contingencia de la lengua y una cierta tendencia del pensamiento. Ahora bien, sin evocar las interminables discusiones sobre “los diversos sentidos del ser”, no es en absoluto temerario retener de ellas por lo menos una lección. Las exégesis se dividen, en efecto, en una doble dirección: Unas veces se aísla el verbo “ser” en su plenitud de significación, en su diferencia que se dirá “ontológica”; otras, a la inversa, separando lo que siempre estuvo unido, se insiste en su función de enlace o de “cópula”. Y como la verdad tanto en un caso como en el otro sigue el “destino” del ser, se le asignará, en conformidad con la hipótesis elegida, un valor de manifestación y de desvelamiento previo a todo juicio, o bien una simple rectitud de adecuación a la “realidad de lo que es”.

3. La intervención del “si” no zanja el diferendo. Permite, sin ignorarlo, serle indiferente. Ya no hay que pronunciarse sobre lo verdadero o lo falso, o decir al res-

pecto exactamente de qué se trata “en realidad”. Plutarco ha percibido la gravedad de ese giro aunque no haya medido su impacto. El “si” nos hace entrar en una era de indiferencia en materia de ser y de verdad. A lo sumo podría decirse, en satisfacción de un escrúpulo, que conserva algo del ser-cópula, a saber, su función de enlace. Esta similitud es demasiado lejana como para que podamos tenerla en cuenta. Pues el enlace que el “si” subraya ya no tiene nada en común con aquel que nos volvió familiar el esquema “S es P” de la proposición categórica. En lo sucesivo se trata de algo muy distinto. Esto “distinto”, extraño e inquietante, que nuestro texto define por la relación de antecedente a consecuente, se presenta bajo la figura del sofista.

II. El sofista y la sofística

Los sofistas, cuyo modelo una vez más nos lo ofrece Grecia, tienen mala reputación. Platón, que tanto les debe, aún hoy decide acerca de nuestros juicios. Su nombre es inseparable del “sofisma” y de un cierto arte de hablar, de confundir al adversario y de demostrar cualquier cosa. Mercaderes ambulantes que os hacen pagar caro una palabra tan vacía como el viento; maestros del equívoco que saben explotar el doble sentido para obtener de él como máximo una “agudeza”; prestidigitadores que fascinan al crédulo cuando hacen salir un conejo de su sombrero, parece que no tienen para nosotros más que un interés retrospectivo: el de una etapa en el camino que lleva hacia la seriedad de la verdad y al espíritu de seriedad. Si se les concede alguna atención, será menos para examinar lo que dicen, de lo cual no quedaría nada, que para explicar, por condicionamientos socio-políticos o psíquicos, su advenimiento teatral en el escenario de un cierto medio cultural.

1. Esta imagen, o imagería, del sofista, que ha llegado a ser, y no sólo para los profanos, una “adquisición para siempre”, forma parte de las evidencias que, en un tiempo tan crítico como el nuestro, se transmiten por vía de oralidad o de escritura para constituir un nuevo sentido común. Pero, por una revancha del sofista, ¿no sería ese sentido común justamente lo que habría que impugnar? Una tesis reciente, con el enigmático título de *“Si Parménides”*, subraya con un “si” connatural a la “cosa” y a la “causa” cuyo examen propone, la necesidad de revisar un proceso que se creía cerrado. Abre nuevas perspectivas que, más allá de las prácticas de erudición, solicitan del filósofo preocupado por marcar su diferencia con el

sofista, un interés “especulativo”.⁵ La resumo con los mismos términos de su auto-
ra:

“Si Parménides, entonces Gorgias. Toda su fuerza la sofística la saca de la ontología, del “Es” original inaugurado por el poema de Parménides. La sofística es una ontología máxima, llevada al extremo, desmesuradamente fiel a sí misma hasta el trastocamiento y la catástrofe. O también: el origen disimula y explota un equívoco, que es el sofisma, y la sofística no es otra cosa que una ontología consecuente.”

2. Esa síntesis, que expresa cabalmente lo esencial de la obra, ganaría con una aproximación a nuestras reflexiones sobre la letra E. El paso de Parménides a Gorgias, proyectado sobre nuestro texto, correspondería al paso del “Eres” (*Eî*) al “Si” (*Eî*). Plutarco, una vez más, rechazaría la posibilidad de tal conversión, en el supuesto de que la hubiera sospechado. La cuasi similitud de las dos grafías no lo induce en la tentación de temeridad. El “si” no podría ser el gesto parricida sobre el “eres”. Enlaza dos hechos y, de un extremo al otro de la cadena, lo hipotético queda envuelto en una certidumbre de realidad. Sin embargo, sin conferirle el valor lógico de una implicación estricta, se puede conceder a la asonancia el interés de una sugestión tanto más seductora cuanto los “*dicta*” respectivos acusan una semejanza perturbadora. Pues, por un lado y por el otro, lo que se dice “ser” y lo que es saludado como “eres” pertenecen sin discusión a la esfera de lo divino. Conviene no precipitarse enseguida a la onto-teología para aclarar los contextos. Lo que a continuación ocurrió no nos interesa directamente. La referencia “teológica” es aquí primordial, y si ulteriormente hubo una “reducción” de lo “ontológico”, fue en razón de una reducción previa de lo “teológico”. El orden de los factores no es por lo tanto indiferente.

No estoy empeñado, sin embargo, en fusionar al “dios” y a la “diosa”. En el Poema de Parménides “la diosa nombra para quiénes se han abierto las puertas,

⁵ Barbara Cassin, *Si Parménide*, Presses Universitaires de Lille, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1981. Utilizo la sigla S.P. para las referencias y citas incorporadas al texto. No es mi intención discutir o presentar una tesis que invoque el respaldo de su precisión o de su fuerza especulativa, sino, apoyándome en su intento, prolongar sus perspectivas dentro de los límites de mi discurso.

los dos únicos caminos que se ofrecen a la indagación:

“Uno: que es y que no es posible que no sea; el otro: que no es y que es necesario que no sea” (S.P., p. 45).

3. La traducción, fragosa adrede por celo de fidelidad, marca muy bien por el dispositivo tipográfico la diferencia (¿hay que llamarla “odológica”?) de los dos caminos. La diosa no ignora el tercero excluido: imposible una tercera vía. Para entender mejor esos pasajes, indefinidamente aporéticos aunque más no sea por la dificultad de su “versión”, sería oportuno distinguir en ellos varios “momentos” que no son, se adivina, de naturaleza cronológica. Para empezar, los dos únicos caminos no pueden ofrecerse sino a una investigación siempre sobreentendida. La diosa habla sólo a los que buscan y que, en razón de esta indagación de una vía, tienen ya una cierta precomprensión de lo que “les será dicho”. No se concibe una palabra que hablara en la isoterminia de la indiferencia. Los que buscan están manifiestamente motivados por una cuestión que les concierne en su ser mismo. Se trata para ellos de vida o muerte. Vacilo, siendo cristiano, a cargar las tintas y a arriesgar la palabra “salvación”. Pero me parece que las personas que se acercan a las puertas del templo sufren de algo distinto de un mal de la Sorbona. Reflexión banal que no es sin consecuencias. “Es” y “no es” no son aislables como lo fueron en una ontología abstracta. Son caminos. Por lo tanto habría que precisar: el camino especificado por su dirección, a saber, “es” (o inversamente, “no es”). Un escolástico, si queda alguno, agregaría sin duda: “es” (o “no es”) *en tanto que camino*. Es en ese sentido que se ofrecen a una indagación para la cual, repitémoslo, se trata vitalmente de ser o no ser. La contradicción lógica es secundaria. La oposición mayor, que se subtiende a la primera o la sobredetermina, es la de “posesión y privación”, para retomar la terminología aristotélica. La diosa, dándoles la bienvenida, se dirige a aquellos para quienes verdaderamente se han abierto las puertas. Mostrando y desvelando, ella dice las dos únicas respuestas a una cuestión fundamental. La opción se impone entre ambas vías. Nada impide que se elija perderse.

Excusándome apenas de una reminiscencia comprometedora, me es difícil no pensar en otra palabra, muy distante de “ésta”, y que no tolera amalgamarsele: “yo soy el camino, la verdad, la vida”. La diosa no dice “yo soy”. Ella “dice”, “muestra” y “propone”. Pero esta diferencia irreductible no impide en absoluto la emergencia impresionante en los dos contextos de una terna, asociada al verbo “ser”, y que

une estrechamente “camino-verdad-vida”.

4. En el diálogo sobre la E de Delfos, es el “dios” el que acoge a las puertas del templo y que dirige al fiel, para acogerlo, la máxima “conócete a ti mismo”. ¿La máxima sería, también ella, una vía? Se lo puede discutir. Pero la verdadera diferencia está en otra parte: en el júbilo del fiel que responde a la deferencia divina con un saludo: “Tú eres”, que no sería incongruente acompañarlo de un signo de exclamación. El don llama al don, en una circulación sin fin del dios al hombre y del hombre a Dios. Y la atmósfera que la relación teándrica revela, insinúa al ser envuelto por una “instancia de donación”.

Sería ridículo, entonces, aplicando un texto al otro, hacer que se superpongan. La aparición del “tú” señalaría ya una distancia que confirman el cariz y el detalle de los dos trozos escogidos. Pero nada prohíbe leer lo próximo en lo lejano. Entonces se advierte, más allá de la semejanza de los lugares (el templo) y la aparición de lo “divino” (bajo las especies, femenina y masculina, de la diosa y el dios), la intervención aquí y allá de una *palabra reveladora*. Que desvele la condición humana o muestre la vía a los humanos, ella se presenta más acá de toda justificación como un “dicho” absoluto que se sostiene, parece, por su solo “decir” en tanto que ese “decir” es indisolublemente palabra y “manifestación”. Para su suerte o su desgracia, la Palabra, aunque sea divina, no puede “mostrar” sino “significando” o haciendo signos. Y los signos son ambiguos. Exigen una interpretación. Y toda hermenéutica es plural. Es por el “decir” que el “desvelamiento”, sea de *alétheia* o de *apokálypsis*, entra en las vicisitudes del “discurso”.

5. La sofística se mantiene dentro de los límites estrictos de la discursividad. A la inversa de Plotino que pensaba que los “bienaventurados contemplaban” algo completamente distinto de “proposiciones”, y que hubiera preferido por su parte, en lugar de sonidos y palabras “que se desarrollan en discurso”, recurrir a jeroglíficos, esos signos grabados, de los cuales “cada uno es una ciencia, una cosa real captada de un solo golpe, y no un razonamiento o una deliberación” (*Enéadas* V 8, 5 19-20 y 6, 1 ss., traducción de Bréhier), el sofista se deleita con lo que se despliega a sus ojos en un espacio controlable y constantemente sometido a la reversibilidad de la mirada. Desconfía de la intuición instantánea en la que, para retomar la expresión plotiniana, “todo está junto” en la simultaneidad de lo eterno. Es por ese rasgo

que nos parece tan moderno. Por un lado, los límites que se impone a contracorriente de la espontaneidad intuitiva que se abandona a la luz de lo verdadero, traducen un imperativo ascético de lucidez con el que no se podría transigir. Por otro lado, la *Epojé* que practica no suspende solamente, más acá de toda afirmación como de toda negación, nuestras adhesiones de creencia aunque estén ensambladas al cuerpo y confundidas con el peso de nuestra propia carne. Esta mortificación, este “voto de pobreza”, no es sino el primer momento de una puesta entre paréntesis que permite, en un desprendimiento absoluto, examinar con toda tranquilidad, en su cuasi-esencia diríamos, lo “dicho” de una tesis, un *dicho* siempre envuelto por un horizonte interno de no-dicho. Es la única manera para el sofista de ser honesto, contrariamente a la reputación que se le ha hecho de perpetuo tramposo. B. Cassin habla de una “estructura de distanciamiento” (p. 127) a propósito del discurso sofístico-doxográfico. Yo de buena gana hablaría de una “estructura de distanciamiento”, en un sentido un poco diferente, para definir el operador *si*, que se trata ahora de precisar de la manera más estricta posible.

6. Las explicaciones precedentes han despejado el terreno. El “*si*” ya no tiene nada en común con una petición de plegaria en la consulta del oráculo. Se desprende asimismo de la dimensión de realidad que Plutarco le reconocía aun cuando ponía en relación una causa y un efecto. Realidad y verdad, objetos de suspenso si no de sospecha, pertenecen a otro dominio, al de la elección y la preferencia, es decir, de la “práctica”. Quizás (digo bien “quizás”) incluiríamos en el “*si*” una exigencia en el sentido de “postulado”, postulado genérico de atenerse a la letra de una tesis cuya sola existencia es el tenor mismo de su discurso. El “*si*”, en su austeridad de *Epojé*, transforma entonces toda tesis en “hipótesis”. Por eso mismo libera un campo de posibilidades que no está sin relación con un cierto imaginario en la medida en que amplía, en direcciones imprevistas, un “dato” inicial inscripto en la materialidad de una letra que se hace el juramento de respetar. En este sentido, y sólo en este sentido, haremos del “*si*” un operador de libertad o de trascendencia. Transgrediendo toda creencia, así como la tesis que la expresa, la neutraliza por la modalidad con que la afecta: “en el supuesto de que”.

7. ¿Cuál es la extensión de esta neutralización? Creo que es útil distinguir en la manera de ejercerla un doble movimiento: Movimiento descendente que procede de los “principios” hacia las consecuencias que comportan; movimiento ascendente

hacia las premisas o “principios” que son puestos en obra. En cada uno de esos recorridos el “si” plantea la cuestión que hace vacilar la confianza, ora en la unicidad del principio que se invoca, ora en la unicidad de la conclusión que se deduce. En el fondo, si comprendo bien, la crítica operada por el “si” recae sobre la unicidad tanto del axioma como de la consecuencia. Y todo el arte del sofista consiste en mostrar que la unicidad no se impone, más exactamente, que es quizás el efecto de un encegucimiento o de una precipitación. La pretendida evidencia que otorga autoridad, bien considerado todo, no es sino la unilateralidad sectaria de una preferencia que se ignora. Y la pretendida necesidad no es a su vez sino la subrepción en el espacio del discurso de una contingencia olvidada de sí misma. Así, la sofística se presenta como una catarsis del prejuicio. Desenmascara en lo que parece caer de su propio peso, el endurecerse en algo absoluto de una opacidad de hábito o costumbre que no se domina. ¿La luz que se invoca no sería sino una falta de lucidez? “Supóngase una tesis de Meliso o de Jenófanes: ella puede cada vez recibir tanto tal sentido como implicar una pluralidad de conclusiones; cada vez tal sentido o tal conclusión no serán más verdaderos, y no habrá razón para preferir una, nada de “más bien que”. Así, es en primer lugar la hermenéutica misma que supone una pluralidad de interpretaciones para un mismo enunciado, y encuentra su fundamento en una indiferencia primera que la autoriza a explorar seriamente todos los sentidos sin cerrar el abanico. Luego, en un segundo tiempo crítico, se trata de asignar a cada sentido cada una de sus consecuencias posibles” (S.P., p. 127). No podría resumirse mejor lo esencial del intento. Y basta con remitirse, incluso para una primera mirada superficial, al tratado anónimo *De Melisso Xenophane Gorgia* para advertir que efectivamente es así. Para tomar un solo ejemplo: si con Jenófanes se pone como principio “la potencia del dios”, esta potencia se dejará de inmediato “interpretar bien como superioridad sobre la debilidad de los demás, bien como disposición interna: en un caso como en el otro, el dios no es necesariamente único como lo pretende Jenófanes, sino que también puede perfectamente haber ya sea una pluralidad de entes inferiores, ya sea una pluralidad de dioses iguales” (*ib.*). El único se dispersa en varios. “Al devenir opinión la verdad al mismo tiempo que lo uno deviene múltiple, la modalidad de toda afirmación debe también pasar de la necesidad a la simple posibilidad” (*ib.*). Tal es el sentido de la expresión tan a menudo repetida en nuestros textos: “*Nada impide que*”. Este “nada impide que” abre, contra la estrechez de lo necesario, la amplitud de lo posible. La

partícula “si” en su aplicación tanto a los principios como a las conclusiones, sería entonces el indicativo de una modalidad crítica, vinculada ella misma a una toma de distancia y al juego de una libertad que se mueve, tal como la “Phantasie” husserliana, en “lo abierto no fiscalizado” de la ficción. B. Cassin habla a propósito de ello “de una reducción apasionada a la ficción” (p. 130).

8. Para desplegar las potencias del “si” será útil hacer surgir sus implicancias. Puesto que se aplica a una tesis, que es el texto de un discurso cuya letra es respetada escrupulosamente, no puede sino “exponerlo” a una hermenéutica. Pero toda hermenéutica es “plural”. Afecta con un inevitable índice de multiplicidad a la pretendida unicidad del axioma y de la conclusión. Mas ella misma no es pensable sino por una indiferencia inicial que deja jugar a la diversidad de los sentidos y consecuencias en sus diferencias y oposiciones. Por ello mismo se produce la inflexión de la necesidad dogmática de los principios y conclusiones en modalidad de lo “posible”. Lo “posible” por su parte, en tanto que reducción de lo necesario, disuelve la fuerza constrictiva de las razones y substituye la “bivalencia verdadero-falso del principio de no-contradicción por la plurivalencia de los probables” (p. 127). Lo monolítico de la verdad se diluye en la irreductible alteridad de las opiniones. Y “lejos de ser el grado más bajo de la libertad” (p. 130), la indiferencia que el “si” nos promete, ¿no sería la esencia crítica y generosa de la libertad?

III. Hoy

El sofista está lejos a nuestras espaldas, así como la sofística. Del tríptico “Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias”, atribuido antaño a Aristóteles y cuyas tres secciones delatan un orden inteligible más allá de una simple sucesión o yuxtaposición casual, ¿qué queda capaz de captar verdaderamente nuestra atención? Para evitar los anacronismos de retrospectión que proyectan en el pasado lo que se ha llamado “el mito del precursor”, por útiles que sean las “formalizaciones contemporáneas” para captar mejor la “tecnología de punta” (S. P., p. 102) que aflora en esos viejos textos, nos cuidaremos sin duda de encontrar en ellos ya preformada la lógica de los modernos.⁶ Sería no obstante injusto, corrigiendo un exceso con un

⁶ Leyendo atentamente las páginas que estoy comentando, no se le podría reprochar a B. Cassin el haber cedido a ese mecanismo de retrospectión denunciado por Bergson en el célebre artículo sobre “Lo real y lo Posible”. Debo confesar empero ciertas perplejidades. Si la

defecto, pasar por alto la audacia de ciertas anticipaciones, tales como, por ejemplo, “la diferencia irreductible entre afirmación y negación de una negación” (*ib.*, p. 102 y sobre todo p. 338) y la emergencia de las “nociones de sostenible y controvertible” (*ib.*).

1. El mérito del sofista-doxógrafo, acaso el menos discutible porque interroga nuestros presupuestos más caros, consiste en una explotación sistemática del “si ... entonces”. Por eso mismo nos libra de la obsesión de la verdad, se la conciba como *Alétheia*, revelación-manifestación, o como adecuación-conformidad al ser de lo que es. Ciertamente, y con razón, no previó en absoluto nuestros edificios “hipotético-deductivos”. Se apoya en los recursos de una lengua de base, el griego, más permisiva que nuestras lenguas artificiales. Un lógico, desconcertado por sutilezas que estimaría “gratuitas”, confía al artificio la conquista de la lucidez. Saborea apenas a medias la posibilidad para un mismo término de permutar a voluntad las funciones sintácticas de sujeto y predicado. Se inquieta por las facilidades que autorizan la derivación tanto del sujeto como de sus atributos, a partir del “es” del verbo “ser”. Cuidadoso del rigor de las consecuencias, sabe él también que los axiomas que escoge no tienen ningún valor absoluto. Por añadidura, se sorprendería del uso insuficientemente controlado del artículo definido en las expresiones “el ser”, “el no-ser”, “el ente”, “el no-ente”, etc. Sería fácil entonces abrumar al pobre sofista y despacharlo a su pasado de doxógrafo, prisionero de una letra de la que la ciencia nos habría liberado. Conmensurada por nuestro “poder”, la dialéctica de antaño se revela indigente. Se podría continuar el juego de la masacre. Pero suponemos, por una ficción de utopía que le encantaría, que el sofista de regreso entre

mención de “lógica intuicionista” me parece fundada, la referencia a la “mereología” me deja más vacilante. ¿De qué “mereología” se trata? ¿De la de Lesniewski, por ejemplo, que completa, sin querer suplantarla, la relación de pertenencia, propia de la gramática de los conjuntos por la relación específicamente “mereológica” (sigla “M x (a)” “a es una parte -en sentido estricto- de x”) aplicable sólo a lo bien concreto” (como una “casa”) ? O bien ¿a qué otra “mereología” se apela? No puedo decidir. ¿Puede afirmarse que la sofística “despliega las paradojas implicadas en la lógica clásica”? Yo sería más reservado sobre ese punto. Acepto, por el contrario, sin invocar de inmediato los “juegos de lenguaje” de Wittgenstein, que la sofística “desbroza el terreno” e incluso “propone un modelo para otras prácticas significantes”. Pienso en particular, a propósito de las nociones de “sostenible” y de “controvertible”, en la nueva retórica de Ch. Perelman.

nosotros toma conocimiento de nuestros progresos evidentes. Con todo, ¿quedaría impedido de hablar? Concedería que utiliza una lengua en la contingencia de su historia. Sin embargo, ¿es seguro que “lo artificial” prescinde de toda relación con “lo vernáculo”? ¿que está exento de toda ontología o de toda “asunción ontológica”?

La noción de verdad, por más refinada que sea en una semántica de alta tecnicidad, ¿no es siempre una y otra vez el presupuesto que se acuerda sin ponerlo verdaderamente en cuestión?⁷ El “si ... entonces” se ha beneficiado de un rigor sin precedente en el orden de las consecuencias. Pero en el plano crítico del análisis cualitativo que concierne a los principios, parece que aún estamos en el estadio de la posesión pacífica. El principio de no-contradicción, para no citar más que este caso, ha sido largo tiempo el paradigma mismo de la evidencia y de la verdad, a punto tal que “el ser en tanto que ser”, en “las filosofías primeras” que han sido inspiradas por una cierta escolástica a la cual en revancha han modelado, se definía por “la ausencia de contradicción”, o también por la “*negatio nihil*”, “negación de la nada”, como si esta doble negación equivaliera a la afirmación ontológica fundamental. El discurso sofístico habría señalado sin duda con una piedra blanca esta referencia a la “nada”. Acaso habría agregado que para rechazar lo “contradictorio” había que pensarlo previamente, y en cierto modo violar el principio a fin de poder ponerlo como principio. La sofística tuvo el coraje, radicalizando el “si ... entonces”, de extender su virtud hasta las fuentes del discurso. Pues “el principio de no-contradicción remite a una elección doble: elegir ser un ser hablante y elegir querer-decir, o sea decir algo en vez de nada. Radica en el principio de razón [...]. Su afirmación requiere una decisión previa, implicando ésta que no es todo igual e indiferente, sino que hay un más, un preferible, un mejor. Y la prueba irrefutable de la existencia de tal mejor es que no hay hombre viviente que no actúe y no elija cotidianamente vivir [...]. En consecuencia, el principio de no-contradicción es ciertamente también “un principio que remite en cada hombre a la libertad de vivir como hombre, de elegir

⁷ En la primera filosofía de B. Russell, la existencia, o el “hay” del particularizador existencial, equivale a la afirmación de que una cierta clase es distinta de la clase nula, definida ella misma como la clase de los objetos contradictorios, no idénticos a sí mismos. Cf. J.-M. Bochenski, *Logische-Philosophische Studien*, Freiburg-München, 1959, p. 103. Aquí también parece que la “nada” condiciona a la afirmación ontológica.

la humanidad" (S. P., p. 89-90).⁸ El sofista, "aparentemente, ha elegido la humanidad". ¿Qué sucede entonces para que se nos presente como "un perpetuo extranjero y casi un alienado"? (*ib.*). Es quizá porque al interrogar sobre lo que nos es más familiar, descubre en ello lo extraño, y en lo extraño lo más inquietante. Ser, para el hombre, ¿sería entonces "ser querido" sobre un fondo de indiferencia y de cuasi-nada?

2. Nobles palabras, se dirá, pero mal sostenidas por el contexto que las envuelve. Y las acusaciones se agolpan nuevamente: escepticismo, atomismo, acrobacias de danzarines ante un arca vacía, etc. ¿Deberá el sofista padecer sin fin el mismo juicio? La lista se podría alargar.

El "principio de indiferencia", del que usa y abusa, parece haberse sustraído al examen radical y universal que él preconiza. ¿Por qué esta excepción? Y si se objeta que se trata menos de un "principio" que de una resolución, sería urgente preguntarse si tácitamente, en la inconsciencia de un arranque cuasi-vital, no se ha sucumbido al "principio de lo mejor".

El error del objetor está en prestarle al sofista una pretensión que no comparte: la de estar perfectamente en claro sobre lo que él mismo presupone. Nadie, por más prestigioso que sea por su genio, puede desplegar sobre la mesa la totalidad de las cartas con que juega. Las que tiene a su disposición le permiten precisar sus "posiciones". Pero hay otras en una zona de sombras, "a sus espaldas", que se resisten a una proyección frontal; acaso las más importantes porque deciden acerca de un movimiento en el que quisiéramos fijar la mirada. Nadie puede verlas sin

⁸ En estas páginas que cuentan entre las más vigorosas de la obra, la autora, a la inversa de los procedimientos de antaño que intentaban la justificación del principio de razón a partir del principio de no-contradicción, funda éste en aquél. Convendría precisar que el principio de no-contradicción, tomado en sí mismo, no dice nada sobre lo mejor a elegir. Simplemente enuncia que no se puede sostener simultáneamente p y $no p$ sin decir nada de lo que, de hecho, conviene sostener. Pero una cosa es el contenido del principio, y otra cosa aquello a que remite en y por su mismo contenido. Su enunciado en la fórmula clásica, en la que interviene una cuádruple repetición de identidad: imposible afirmar y negar lo mismo (predicado), de lo mismo (sujeto), al mismo tiempo, bajo el mismo aspecto, plantea problemas que la sofística no ha ignorado. Otro tanto se diría del principio de identidad en sus múltiples variantes, el principio de los indiscernibles en particular, que es quizá su matriz verdadera.

morir: constituyen nuestra conexión a tierra y a la finitud. El sofista se atiene al discurso. Tal es el límite que no puede franquear. El “algo que dice este discurso es exactamente cualquier cosa [...] Todos los algos son equivalentes [...]. Toda su sustancia les es otorgada por su estatuto de ser enunciados y discurrecidos” (S. P., p. 91-92). ¿Sería entonces, en la equivalencia universal, la isoterminia perfecta, la muerte del universo del discurso? ¿Sería la sofística la máquina infernal de “hacer el vacío”? Una vez más es preciso entenderse. “Todo es sostenible” significa exactamente: hay que hacer lugar “al puro cuidado del *también*, del *tanto como el otro*” (ib.). Ese puro cuidado no tiene la figura de la “nada” o de la “muerte” sino para dejar libre el juego de la universalidad de lo posible. La tesis “discursiva” simbolizada por el nombre de Gorgias no se opone a la tesis ontológica de Parménides sino para hacer resaltar, sobre un horizonte de indiferencia, el derecho a todas las diferencias. Pero para otorgar ese derecho se necesita una reducción, por más mortificante que sea, que las remita a la neutralidad de un medio de pura discursividad en el que “ser es un efecto de decir” (p. 536). Para ilustrar esta situación paradójica con una lejana analogía, yo diría de este “medio” que se asemeja al “alma intelectiva”, de la cual Santo Tomás precisa, comentando a Aristóteles, que no tiene naturaleza, que no tiene ninguna para ser capaz de tenerlas todas”.⁹ *Todo y Nada*.*

3. ¿Esas explicaciones nos han liberado de la obsesión del ser y de lo verdadero? Quizás, para permanecer tan “objetivos” como se debe, diríamos sencillamente: después de todo, tomando el término “poema” en su acepción más amplia, ¿por qué no habría “dos especies de poemas posibles, aquella en la que la lengua se hace “palabra”, “teniendo a su cargo el decir y pensar el ser, y aquella en la que, no teniendo a su cargo más que a sí misma, se realiza como discurso”? (S. P., p. 75). Añadiré dos ejemplos: el “poema” de Hölderlin explota una lengua como “matriz y reserva del sentido”: ella hace cantar su profundidad ontológica; el “poema” mallarmeano recusa una preocupación semejante: se diría que en él la lengua se encanta con su propia “estructura”, ahorra en él el ser y el sentido, evacua toda “palabra” para desplegar a pleno el movimiento musical de su sola discursividad. No hace memoria más que de sí misma. La sofística se alinea en esta segunda dimen-

⁹ *In De Anima*, lib. III, lectio 7, Turín: Pirotta, 1936, n. 681.

* En castellano en el original. (N. del t.)

sión. Pero, para algunos hoy, esta “opción” no sería “separable de una toma en consideración, a partir de Heidegger, de la ontología como tal” (p. 102). Incluso si se retiran las acusaciones de escepticismo, de palabrerío o de ignorancia de los diversos sentidos del ser, el sofista no puede no caer en “el olvido del ser” que caracteriza a la metafísica occidental. El signo de este olvido es precisamente la inflación de la lógica en el discurso del sofista, que “hace pasar el consecuente por lo original y la contradicción por lo prohibido por excelencia”, convirtiéndose así el ser en el concepto más vacío, idéntico a la nada. Al sacrificar la “palabra” al “discurso”, Gorgias, lejos de llevar a Parménides a cumplimiento suprimiéndolo, no expresa sino su impotencia para “entenderlo”. La “logificación” del poema es la mejor prueba de que se lo traiciona al querer simplemente traducirlo.¹⁰

4. Demasiado claro está, qué duda cabe, que el sofista no piensa la “diferencia ontológica”, que no desconstruye la metafísica, etc. (cf. p. 102). “Con la sofística no se trata de ninguna lenta meditación del origen, de ningún paso hacia atrás” (p. 102). Importaría saber, no obstante, por qué no da ese paso, por qué no medita sobre el origen. Pues ahí está, en el fondo, lo esencial del debate. Y para debatirlo, importa, me parece, no cometer el más grave olvido.

En efecto, siempre se corre el riesgo de olvidar que en el Poema de Parménides el “ser” no se presenta en la desnudez de una “ontología”. La diosa “ nombra” y muestra nombrándolas, las dos únicas vías posibles: el camino del ser y el del no-ser. Ser y no-ser, una vez más, son indisociables de una ontología. Mas la “palabra” –ontológica– no es “Palabra” sino en la medida en que la “diosa” habla. El origen no se desvela sino en una Palabra-Revelación. Lo “divino”, lejos de ser secundario en una onto-teología postiza, es el guardián del ser como camino, su *Alétheia*; en otro contexto, su *Apokálypsis*. La sofística no lo ignora. Conoce esas “puertas”, convertidas consecuentemente en las “puertas océano”, que abren a Occidente la luz de Oriente. Si ella no pasa más por esas puertas, no es porque ya no podía abrirlas o porque haya perdido la llave, sino más bien porque desde el comienzo, y por un destino digno de ser meditado, la Palabra reveladora se perdía

¹⁰ Cf. para la discusión de esta exégesis de la sofística las páginas 71 ss. En ese camino B. Cassin se encuentra con el *Parménides* de Platón (pp. 73-74). Me sorprende su afirmación de que “en él nunca se interroga sobre el ser en cuanto tal” (p. 74). Pero no es este el lugar para discutir sobre ello.

de inmediato, y debía perderse, en el discurso. Digámoslo más claramente: la Palabra-“mostración” se perdía en lo *dicho* del discurso.¹¹ Todo esfuerzo por “encontrar” en una Restauración la Palabra perdida del origen, está condenada al fracaso. El “decir” no “mostrará” nunca más, a despecho de las nostalgias cristalizadas en alemán por la relación entre “*sagen*” y “*zeigen*”. Quizás “eso”, esta imposibilidad para el origen de ser original, sería lo esencial de la sofística. Sabe en lo sucesivo que la Palabra, convertida en decir y discurso, no puede sino correr la suerte de una hermenéutica necesariamente plural. La Palabra se ubica en un campo de posibilidades, en un espacio en el que se pierde su absolutéz. Algo queda, sin embargo, que sería el sustituto de ésta. A falta del don se puede tener la “tradición”, la “doxografía” o la “escritura”, una escritura “huérfana”, “que conciernen a una filiación desleída, sin otra garantía ni referencia que ellas mismas” (S. P., p. 123). El equivalente funcional de una fe en la Palabra será en adelante el respeto escrupuloso de una letra¹² que se honra con citas, y tanto más disponible en su materialidad cuanto más difícil el acceso a su “sentido original”, en caso de que hubiese habido alguno.

5. Si la sofística puede aun hoy tener alguna utilidad, sería por lo menos la de recordarnos la dificultad de ver claro en nuestras posiciones más seguras, aquellas que parecen confundirse en nosotros con el movimiento mismo de la vida. Se le ha reprochado, es verdad, de tornar imposible la vida. Se trataba de una mala comprensión del “principio de indiferencia”, al asimilarlo a un instinto de muerte. Muy por el contrario, como se ha visto, nos “remite a la libertad en cada hombre de elegir la humanidad” (S. P., p. 90). Pero de inmediato hay que añadir: la humanidad es el

¹¹ Según Benveniste, citado en pp. 122-123, la raíz *bhâ*, de donde proviene *fesín*, designa específicamente la palabra como independiente de quien la profiere, y no en tanto que significa (o que “quiere decir”, como *légein*). “Borra al sujeto que habla y la intención significativa para no dejar subsistir más que la repetición de la fórmula”. Sería por lo tanto vano, como lo he creído, encontrar en “*feml*” el “aparecer” de “*faino*”.

¹² En medio cristiano, precisamente en Port Royal, se observa una dialéctica de la “letra y el sentido”: ora se defiende el enlace de la letra y del sentido, ora se “pondrá en cuestión la representación misma del sentido en la letra”, como lo señala Louis MARIN, *La Critique de la Représentation classique: La traduction de la Bible à Port Royal, en Savoir, Faire, Espérer*, les limites de la Raison, II, Bruxelles, 1976, p. 560.

conjunto potencialmente infinito de las versiones que de ella se dan. Hemos vinculado demasiado a menudo la verdad con la unicidad. La sofística desata lo que hemos atado en la tierra como en el cielo. Así, ella asume en un orden muy distinto la misión iconoclasta del profeta. Pero mientras el profeta lucha contra los ídolos del politeísmo, el sofista combate al ídolo de la verdad única. En esas condiciones se estaría tentado de tomarlo como un técnico del “nihilismo”. En efecto, los términos negativos “nada”, “no-ente”, “no-ser”, abundan en ese tipo de discurso. “Dan a entender que lo positivo no es jamás inicial, y que siempre se produce a partir de la negación y del debilitamiento de algún negativo” (S. P., p. 97). Indicación muy valiosa que nos invita a una aproximación más peligrosa aún que la precedente. El sofista está tan lejos de las “místicas” o de las “teologías” llamadas negativas como sea posible imaginarlo, porque ellas privilegian, contra la proliferación de lo aditivo y lo superlativo, la primacía de la sustracción y de la apófasis.¹³ No es en absoluto exorbitante, sin embargo, sin pasar más allá de las diferencias que van de suyo, notar de paso en uno y otro texto una semejanza que no es puramente verbal. En ambos casos, lo “negativo” es el indicio de una actitud crítica que toma su distancia frente a las afirmaciones dogmáticas y a la riqueza de sus predicados o de sus “posesiones”. La ascesis del decir no tiene nada en común con la impotencia del “negativismo” o con la pasión morbosa de una anorexia generalizada. Se malinterpreta su fuerza y su buena salud cuando, víctima de la apariencia semántica, se lo tergi-versa en voluntad sectaria de negación. En realidad se trata, tanto en un caso como en el otro, de resistir a ser arrastrado por una palabra unilateral que impone establecerse en un solo lado, cualquiera sea su signo, positivo o negativo. La mejor fórmula de ello sería la doble negación “ni...ni” que, por encima de las contradicciones

¹³ A veces se tiene la tendencia, en particular en Francia, a interpretar la “teología” llamada negativa como una “hiperontología”, confundiendo de ese modo la apófasis estricta con lo que W. Lossky llamaba “apófasis de eminencia”. Reconozco que las expresiones medievales “nada increada”, “nada por excelencia”, inspiradas en Dionisio Areopagita y en su lenguaje en “hiper”, favorecen esta exégesis. Lo “teológico”, cualquiera sea su procedencia, es devota del superlativo. Cf. *Sur Xénophane* (S. P., p. 321) la definición del dios como “el más potente”, que anticipa el “*id quo maius cogitari nequit*”. El superlativo, sin embargo, puede no ser más que una astucia del lenguaje para invitarnos a sobrepasar el régimen de “la representación”. “El dios impone, no una representación, sino la imposibilidad de la representación” (ib., p. 334).

y las exigencias del tercero excluido, suspende en el vacío la contrariedad de las posiciones.¹⁴

¿Sería de nuevo el regreso a la grisalla de la equivalencia? Una vez más sería acusar al adversario de una falta que no comete. El principio –bastante mal denominado por lo demás– de “indiferencia”, no es un lecho de Procusto o un Taylorismo del entendimiento. Afirma el derecho a lo diverso contra el despotismo de la identidad. “Identidad y Realidad” era un título, otrora célebre, que había sido precedido por un título menos conocido que pregonaba la “disolución” de las diferencias. En los buenos viejos tiempos que he conocido, el gran miedo de los que pensaban bien temía en el universo la violación de un “inteligible irrompible”, A es A , por obra de lo múltiple. La sofística no peca por este exceso de “logicismo”. Ella asienta en principio el “pluralismo no coherente” de los discursos posibles. La acentuación de lo posible por la cláusula no restrictiva “Nada impide que”, prohíbe prohibiciones demasiado fáciles. Ella deja ser en el campo del decir a la originalidad de los irreductibles. Por ello uno se equivocaría al afectar a la equivalencia con el signo matemático de la igualdad. El espacio permisivo de la discursividad no puede ser, repitémoslo, sino un “medio de devenir libre” para un “diverso” imprevisible. Su única intolerancia consiste en el rechazo de toda jerarquía, pues toda jerarquía, en la medida en que “lo más y lo menos se piensan y son en relación a un máximo”, subordina a sus miembros a la ley del supremo único. El sofista reconoce y proclama la imposible mensuración axiológica de lo cualitativo. Para estos “diversos” que se empeña en hacer existir, sabe que hay muchas moradas en la casa del discurso. Si Plutarco hubiera encontrado al sofista, tendría que haberlo felicitado por haber inscripto en la E del templo de Delfos el deslizamiento del “eres” ($E\hat{i}$) a un si ($E\hat{i}$) de exultación y gratitud. Lo hipotético preserva y reserva, en efecto, el lugar de lo otro contra la dominación de lo mismo. El si es un *también*.

¿Concluiremos la modernidad del sofista? Bien poco importa que sea moderno. Como si , para él y para nosotros, hubiera un “valor” soberano. Nos ha enseñado el despojamiento de la indiferencia, para apreciar mejor, contra las seduccio-

¹⁴ “Ni limitado ni ilimitado” (sobre Jenófanes, S.P., pp. 335-339). El *nec...nec* no privilegia de suyo ninguna posición. Los predicados contrarios no tienen ninguna relevancia. La fórmula negativa indica la necesidad de una superación, el imposible “estacionamiento” en uno u otro lado, a causa de la no-pertinencia de atributos que hoy en día llamaríamos igualmente “sinsentidos”.

nes del sentido único, la belleza de un horizonte no sometido a vigilancia. No entrega ningún mensaje para descifrar, ninguna Palabra de Revelación. Nos pone en guardia contra el absoluto de la verdad por temor a una *Alétheia* que, discreta o autoritaria, nos zambulliría nuevamente en las aguas del *Leteo* para condenarnos a un olvido más grave. Teme el pacto, personal o social, que liga la verdad al poder, aunque sea en nombre de la sabiduría o del saber. No predica un “dios” enclenque y “loco”. Extraño y “alienado” de tanto dejar lugar a la alteridad, ¿sería en nosotros lo “inquietante” que nos impide dormir?, ¿o lo “anónimo” que nos despega del orgullo de nuestro nombre? Pero esta no es sino una interpretación, entre otras, de una “doxografía” que nos incita y que no cesa de incitarnos.