

2. La sofística contra la ontología del ser de los pluralistas

En el punto anterior se estableció un criterio solvente para la historia del pensamiento griego y también para la historia de nuestra cultura. Hemos enfatizado a modo de advertencia, dentro de la herencia parmenídea, que el responsable de la identidad entre pensar y ser es el ser. Por tanto, en el grupo de filósofos pluralistas, esto provoca la torsión, un gesto hacia la deriva ontológica de la Filosofía. Esta deriva es muy variada en los pluralistas, puede ser pensada desde un punto de vista cualitativo o cuantitativo, pero siempre tiene un signo de identidad propio y es el hecho de que se atribuya el *noûs* al ser o no (sí en Anaxágoras y no en Leucipo y Demócrito). Esto es lo que distingue a las leyes de Anaxágoras de las de los atomistas (estos sólo ven azar y necesidad, mientras que el primero ve un *noûs* a modo de pensamiento que dirige la acción hacia un fin de acuerdo a un plan). En cualquier caso, el elemento de identidad de la propuesta parmenídea es en los filósofos de la *physis* la prioridad del ser

Lo cierto es que este punto de vista chocó desde una época muy temprana con todos aquellos que se sentían muy afectados con este tipo de situación. Desde luego, sin duda ninguna, las gentes que apostaban por la legitimación del discurso religioso en la *póleis* o por la institucionalización de las formas de democracia al modo ateniense. Estas personas aferradas a la tradición, no aceptaron la línea de Anaxágoras, aunque nuestras fuentes no han dejado testigos fieles de lo que supusieron estos debates teóricos en ese sentido. En esta época, la situación de Grecia se muestra tan segura de sí, de su organización política, de sus leyes sociales y, en suma, de su constitucionalidad en el ámbito de la ciudad, que no necesita situar elementos polémicos para defender su territorio ni poner en cuestión su arte, sus discursos de distintos géneros (poesía, teatro, prosa...), su religiosidad encarnada en deidades tutelares que interceden en favor de cada ciudad en cuestión. Tampoco la educación (la *paideia* sigue este modelo), incluso en la fase más radicalizada de la Guerra del Peloponeso, la *poleis* sigue manteniendo la legitimación de sus instituciones democráticas. Es más, se va imponiendo la consigna en el debate de que es menos productivo proponer discursos que proponer soluciones. De hecho, Atenas pierde la guerra por un golpe de Estado. No la pierde en los campos de batalla, sino por un colapso en sus propias instituciones y esto tiene que ver con los elementos religiosos de la democracia. Precisamente, los espartanos quieren imponer al gobierno de Atenas –craso error, por supuesto- una administración donde se hagan valer los sectores nobiliarios de la ciudad. Lo que hasta nosotros se conoce en términos históricos como el gobierno de los Treinta Tiranos, tan insoportable para la vida ateniense que, al final, llegan a un acuerdo y dan un golpe de Estado consentido. Esto se explica porque los espartanos quieren irse de allí: han estado mucho tiempo fuera de sus territorios y, además, no pueden siquiera resolver los problemas internos en la propia Esparta. De manera que estos aceptan la transferencia de poder de un régimen nobiliario a un régimen democrático, siempre y cuando el régimen democrático sea el de la restauración, conserve los elementos de la religión tutelar y las costumbres tradicionales y se pase políticamente hablando a la democracia censitaria (sólo disponen de participación los más acaudalados). La ocupación por parte de Esparta supuso el llamado período gris o período oscuro que para nada tiene que ver con los años anteriores. En años anteriores se vivió épocas de esplendor tras reformas como las de Efialtes y Pericles.

En la etapa anterior podemos profundizar más en el tiempo ya que se trata de las revoluciones o graves crisis de las comunidades griegas del sur de Italia, donde se gestiona algo tan importante como la restauración de la propiedad en aquellos que la han perdido en los procesos revolucionarios, la apelación a los jueces, la promulgación de leyes más justas, etc.

El nuevo período ateniense que vamos a ver se trata de un amplio intervalo que abarca desde el siglo V a buena parte del siglo IV, donde todas las partes encuentran un referente polémico, aunque no de forma explícita porque no hay fuentes claras respecto a eso, sino que las fuentes hablan, no de discursos favorecedores de la opción religiosa, sino de los que terminan siendo gobernados por los movimientos sociales de la mayoría. No se trata de esto sino que hay un movimiento que triunfa y este va a ser el que choca con la Filosofía. Este choque se va a hacer explícito y se propone una solución distinta para la *paideia* griega.

Justamente a esto es a lo que se va a llamar LA SOFÍSTICA y es importante comprender que la sofística va a luchar contra la posición ontológica a la que nos hemos referido, la que ponía el acento de la identidad parmenídea en el ser (Anaxágoras y Demócrito). Es así que lo que van a hacer los sofistas es impugnar la posición ontológica de la física tal y como esta es propugnada por los filósofos postparmenídeos. Los sofistas mantienen el debate con la posición ontológica de los herederos de Parménides que no son otros que los filósofos pluralistas de la polis.

Decimos esto porque habrá mucha claridad de cómo va a ser la posición de identidad contraria a este gesto ontológico. Todo ello en el transcurrir del propio debate interno de la nueva Filosofía tras la propuesta de Parménides y cómo esta sucumbe con la sofística. Este debate sobre la identidad es un debate apasionante pero complejo. No es del todo cierto que la sofística esté en pie de guerra, así sin más, en contra de la Filosofía (de hecho, Anaxágoras fue un físico que convivió con sofistas consejeros de Pericles), tampoco es verdad que Platón represente bien la línea de la sofística. Lo cierto es que la posición filosófica encuentra críticos dentro de un movimiento diferente que entiende la paideia como distinta, que asigna la solvencia a unas identidades distintas a las del Ser y que está debatiendo contra las posiciones ontológicas de la Filosofía que debate contra Anaxágoras y Demócrito. Como quiera, que la respuesta filosófica que terminará por constituir la filosofía, surge de la asunción del pensamiento sofístico esto supone algo que perturba nuestra comprensión. El verdadero enemigo de Platón es Demócrito (y hasta hoy en los libros de filosofía se nos han presentado como dos filósofos distintos), y los sofistas frente a aquellos dos se dan por añadidura.

De manera que la forma de reconstruir esta polémica es compleja y no va a ser fácil de entender. La filosofía como vamos a ver surge de la torsión que luego señalaremos, a raíz de Sócrates, fruto de las incorporaciones sofísticas contra la filosofía, entendida como el plano de la solución ontológica y se llega a una situación ambigua y, en todo caso, equívoca, de que el filósofo que introduce los elementos en el sentido que la conocemos, tiene como debate polémico máximo el camino hacia la solución ontológica de los parmenídeos.

Vamos a tratar de explicar esto, de acuerdo con una secuencia de datos que introducen la controversia desde mediados del siglo V a finales del siglo IV, disputa esta que ha llegado hasta nosotros con el nombre de “La controversia de la Ilustración”. El primer dato a señalar es que la sofística no es un movimiento homogéneo. Esa creencia se debe más bien a una distorsión platónica. No hay ningún movimiento en el que sean los sofistas los que se enfrenten en bloque a la visión de los filósofos. Cuando tratemos a los sofistas más detalladamente, veremos que hay una pluralidad de tendencias. Es verdad que muchos han sostenido una posición radical con Parménides, mientras otros han tratado más o menos de llegar a fórmulas conciliadoras. Por tanto, la sofística es un movimiento más complejo que ese frente enemistado que nos presenta Platón.

Pero hay un punto donde la visión platónica es cierta, tiene solvencia. Es la referida a la no aceptación, desde cualquier manera que se mire, el rechazo a la cogencia¹ de carácter obligatorio y fundamentante de la identidad del ser con el pensar que plantean los filósofos desde su punto de vista. Ya vimos con claridad en otro momento de estos apuntes, la crítica que hace Gorgias a Parménides. Es una crítica ejemplar, llena de argumentos convincentes. Y es ejemplar porque la hace alguien desde fuera con una neutralidad y solvencia evidentes y teóricamente indiscutible. Si no se acepta la posición de Parménides sobre la identidad entre ser y pensar (tal como no aceptó Gorgias), entonces se pueden extraer consecuencias claras ya repetidas varias veces: “que el ser no es; que si el ser es, entonces no sería cognoscible; y si fuera cognoscible, entonces no sería comunicable”.

Pero lo que esa crítica está mostrando es que se puede organizar la vida comunitaria, se puede otorgar la soberanía a un tipo distinto de saber. ¿Cuál es ese tipo de saber? El movimiento sofístico es indiscernible respecto a esto, no nos da una sola soberanía. Se trata de una paideia, una forma de educación para la cual la soberanía no está en la *aletheia* (la verdad), propia de

¹ La cogencia es la solidez de un argumento lógico. Se suele tomar como lo más común un sistema axiomático.

Parménides o posteriormente de Platón, sino en los distintos discursos enfrentados entre los hombres. O sea, que donde está el “Dissoi logoi”² se presenta el “antilogoi” (el contradiscurso). Esto, “el antilogoi” es, precisamente, un título de un libro de Protágoras. Uno puede pensar que el problema del saber no tiene nada que ver con el acto fundacional que propone una diosa sin rostro y sin nombre que ni siquiera es diosa olímpica que impone la verdad de manera soberana. Por el contrario, los sofistas creen que el saber es un ajuste entre los hombres, que es fruto de un pacto, un acuerdo, un convenio entre opiniones enfrentadas. Tras múltiples discursos se llega a un consenso, pero este acuerdo es provisional y siempre se estará preparado por si aparece un nuevo desacuerdo.

Interesa ver desde este planteamiento que ya el logos no pertenece a alguien que no sean los hombres mismos. Y, precisamente, porque el logos pertenece a los hombres porque el discurso se hace material humano, ni siquiera se puede hablar de una verdad, sino que hay tantos logoi como hombres. La soberanía del saber es compartida, no por pertenecer a nadie en particular sino que está repartida entre todos los individuos de una sociedad.

Claro que este es el punto de vista que nos da la sofística, pero la sofística tuvo en contra el punto de vista trascendente (la verdad en el más allá de las ideas, como propuesta innovadora de Platón) y desde el punto de vista histórico refleja la desvalorización sofística de modo interesado. Nos muestra a los sofistas como aquellos señores que enseñan la técnica retórica de la persuasión, del convencimiento para lograr fines inadecuados y, además, eran inmorales porque cobraban por ello. Esto no sólo no es cierto, sino que es un absurdo, además, desde el punto de vista histórico es insostenible por las pruebas de distintas fuentes. En Protágoras y en Gorgias encontramos más bien una impugnación a los elementos filosóficos sobre la base de organizar la educación social y, por tanto, un tipo de organización política que no es impuesta.

Los sofistas, de todas maneras, en su choque con la filosofía, no producen ninguna forma de discurso homogéneo. Bien al contrario, aun cuando todos tratan de reivindicar un concepto de soberanía en cuanto saber compartido, algunos son más proclives a la posición parmenídea que otros. Algunos defienden el naturalismo, otros que el saber de los hombres no es incompatible con el saber de las leyes naturales y, en otros casos, se defienden posiciones tan avanzadas que sitúan la legitimación del saber en los recodos de la naturaleza irracional. Se trata de defender como lo más natural las motivaciones más primarias, que son las que aparecen en el niño y en el animal: la búsqueda del placer y la evitación del dolor para el primero y el derecho del más fuerte en el segundo, con lo cual se produce un rechazo de lo convencional y racional en sentido moderado)³.

Por tanto, es un mundo muy complejo, y la unidad de ese mundo complejo está en una negación y una afirmación. 1) La negación está en que la verdad tenga soberanía sobre el saber (esto es lo que niega el sofista) y la afirmación en que el saber no tiene que ver con la verdad. El saber, por tanto, tiene que ver con el (*eikos*), con la probabilidad y con el momento oportuno (*kairós*). Como nosotros somos herederos de muchas fuentes y también de las matemáticas de los siglos XVI y XVII donde ya se habla de la probabilidad matemática. Sin embargo, los griegos hablan de la probabilidad con un significado lingüístico, el estado de la opinión de los más y ese estado de opinión es variable, ese estado de opinión no es fijo. Por lo tanto, si nosotros no aceptamos, discutimos, polemizamos, por el hecho de que el saber pueda ser ajustado en propiedad a una atribución –ya ahora da lo mismo que pueda ser del Ser o del pensar- ahora, en todo caso, que no es propiedad de los hombres, Siempre podremos oponer este argumento, de que quien tiene la soberanía no es la verdad de ese estado de opinión mayoritaria. Ahora podemos establecer que quien impone la soberanía no es más que quien impone la opinión mayoritaria, la opinión común, la *dóxa*, los pareceres públicos. Debemos tener claro que hay algo común a la sofística y es esto de las muchas diferencias en la verificación de lo público.

² Los *dissoi logoi* de los sofistas hace referencia al relativismo de sus tesis, casos de Protágoras y Gorgias. Todo discurso admite un contradiscurso. Toda forma de gobierno necesita de una oposición.

³ En efecto, es un rechazo a lo convencional porque nace de las inclinaciones egoístas del ser humano y un rechazo a lo natural porque no tiene en cuenta la razón como lo más propio de la naturaleza humana, sino las motivaciones e instintos más primarios.

Frente a la idea de una soberanía secuestrada por la verdad en el sentido más noble de la palabra, sin pensar en nada denigratorio. Sin embargo, lo que está claro es que en ese proceso en el que la soberanía queda asignada a una entidad que no son los hombres, por ello mismo deja de ser propiedad de los hombres. Y lo que importa entender es que el gesto sofístico es exactamente que la soberanía está en los hombres, en donde las opiniones de los hombres son opiniones diferentes y que tendrá que surgir del acuerdo entre la convención de las opiniones de los hombres. Y como no es posible pensar que todos los hombres van a estar de acuerdo en ese proceso desiderativo, entonces será en la opinión de los más, en la opinión pública. Los pareceres que conforman el discurso público que predomina o que determina su carácter. Nótese que hablar en favor de lo público no significa hablar en favor de una opinión que por ser común es indiscutible, sino al revés que la opinión por ser pública es objeto de debate ciudadano.

Por tanto, se refiere a que la opinión pública es, esencialmente, algo variado, algo que puede variar, algo que de hecho cambia, algo para lo que la praxis del saber consiste, precisamente, en su brevedad, en su propia impugnación, en su continua impugnación. Esto es lo que nos quiere decir la sofística.

La sofística es un movimiento que, aparte de sus diferencias internas, indica siempre en todos sus representantes que: no hay una apropiación del saber. Esto es una idea central. 2) Y, lo que es más importante, porque no hay una apropiación del saber. El saber es un asunto variable, un asunto que cambia de acuerdo con los estados de opinión que sólo pueden ser reflejados, de acuerdo con el carácter análogo a la verdad o estados con carácter de mayor probabilidad que se concentran en estados comunes en la opinión pública. Si esto es así, lo que la sofística está señalando desde el principio es la impugnación completa del gesto de la identidad parmenídea.

Por eso es tan importante la crítica de Gorgias. No se puede hablar de identidad entre Ser y pensar porque, sencillamente, el mundo es autónomo respecto a uno de los dos, entre Ser y pensar. O sea, que lo que la crítica de Gorgias establece no es tanto que no hay identidad entre Ser y pensar, lo que finalmente dice es que hay un territorio del pensar y, como el pensar es variado, según el punto de vista de las comunidades y de los individuos, entonces tenemos que ajustar cuentas con el pensar y desentendernos del Ser. Este punto es coincidente en los grandes sofistas como Protágoras, Gorgias, Pródicos, etc. Pero también encontramos esto en la propia ilustración preateniense en la Sicilia de mediados del siglo VII a. de C. El testimonio de Pitágoras es extraordinariamente importante. Hay un fragmento de Pitágoras donde dice: "Ellos, los filósofos piensan en términos de verdad, estos los retóricos piensan en términos de probabilidad. Con ello está defendiendo un punto de vista que luego aparece en Platón (aquí es coincidente la fidelidad histórica). Por tanto, lo que está reflejando es la polémica real del momento. La constatación y la pregunta de los escépticos es esa, ¿qué tenemos que organizar del pensar? Organizar el pensar es organizar las sociedades de acuerdo con las opiniones mayoritarias. De modo que puedan formar parte, que puedan constituir una opinión común. Este punto es básico, la construcción de una opinión común. Esto es, la construcción de determinados elementos que van a conformar el estado de saber ciudadano.

Pues eso lo hacen los retóricos, los que enseñan el arte de hacer discursos, respecto a los cuales la sofística es sólo una derivada histórica. El mundo real es el de los retores, que son aquellos maestros del saber con una experiencia en el tiempo, que dicen que debemos desentendernos de la soberanía problemática que es la soberanía unificada y organizar el mundo de acuerdo con la pulsión de los discursos. En nuestros textos más antiguos, esta pulsión o choque de discursos vienen dados, además, por razones materiales específicas (por problemas económicos en la legitimidad de la propiedad). Por ejemplo, las revoluciones sociales en una época temprana como la del 584, donde tras el asesinato del rey Licario se producen grandes perturbaciones sobre la propiedad y legitimidad de los terrenos. Ante un período crítico como este, se ven en la necesidad de afrontar la paz social, bien aceptando la legislación o los tribunales vigentes o, por el contrario, impugnando estos tribunales.

Pero cuando uno se propone la idea que el saber no corresponde a ninguna entidad fuera de los hombres mismos, lo que está afirmando es que el saber es plural, que debe ser objeto de una compensación basada entre argumentos libres en la discusión entre diferentes partes. Esto es evidente y es lo que diferencia a la retórica y la sofística de la filosofía. Esta parte es tan evidente que aparece recogida en la historia de manera elemental. En la crítica de Platón a la sofística nos habla de la creación de estados de opinión y para lograrlo se introducen elementos que compulsan (repiten) el deseo del auditorio y el orador se hace eco de ese deseo y queda prisionero de ello. La crítica de Gorgias va por ahí, por el concepto de lo que el orador debe hacer, por lo que el orador precisa, por la concordancia con el auditorio. El orador más influyente propondrá los estados de opinión, pero el fenómeno real es el contrario, el orador influyente será aquel que prometa más y se identifique más con los deseos y expectativas (lo que espera la gente) del auditorio.

Por lo tanto, el sofista quedará siempre prisionero de una dialéctica interna que hace al orador no responsable del saber, sino de una forma de sumisión respecto de su auditorio real. Ciertamente, el hablar de que el saber es compartido, que el saber es de los hombres, de que su construcción queda dependiente de los estados de opinión, puede ser objeto de crítica. Pero al margen de esta crítica, nos parece aún más interesante entender la posición oculta, la posición que subyace a la creación de estos estados de opinión. Y es que, ciertamente, los deseos de una comunidad, su posición mayoritaria es la única determinante, su única legitimación discursiva.

En palabras de Protágoras: “El hombre es quien mide la verdad” o “El hombre es la medida de todas las cosas”. Y claro, para esto, la crítica platónica es completamente inocua. Cuando un sofista recibiera la acusación de que: “Bueno, usted cree que influye en el auditorio, pero es su discurso el que está siempre dependiendo de los deseos del auditorio”. El sofista siempre podría decir: “Eso es cierto porque la verdad no es más que un asunto de “*métrom*” humano”. Por lo tanto, la medida de la verdad, si esta no es propia de una identidad que está fuera de los hombres, es exactamente la decisión de la comunidad. Y este es un deseo que, además, crea comunión, es un deseo constituyente.

Es decir, en la medida que la retórica logre cambiar estados de opinión, estará con ello construyendo comunidades diferentes y, por lo tanto, que el hombre sea medida del saber, quiere decir que es de suyo ampliable, diferenciable, modificable, cambiable de acuerdo con criterios que tendrán que ser verdaderos. En el contexto de esta discusión, la sofística como movimiento histórico arrebató, pues, la soberanía a la verdad, pero no para producir sin más la medida platónica, que es falsa y mentirosa, de que su fin es un relativismo, sino para establecer el hecho primario y primordial de lo que es constituyente de la sociedad organizada humana como verdadera depositaria del saber. De manera que, cuando Protágoras dice: “El hombre es la medida de todas las cosas”, no se está refiriendo sólo al hombre individual en cuanto es capaz de captar las percepciones sensibles del medio ambiente. Por ejemplo, respecto al medio ambiente sensorial puede distinguir lo frío de lo caliente, regula lo templado, evita lo demasiado pesado; todo ello según las variaciones del medioambiente. En realidad, el hombre es quien percibe y siente estos asuntos. Pero, el argumento en profundidad de Protágoras sobre que “el hombre es la medida de todas las cosas” en tanto en cuanto el hombre es constitutivamente miembro de la comunidad (valga la analogía: verá las cosas con las “gafas” de la comunidad como las puede ver un islamista fanático o un americano nacionalista).

Son los estados de opinión de una comunidad y su capacidad para ser cambiados y variados lo que forma el predominio del ámbito específico del saber. En este sentido, el movimiento sofístico se divide en varias soluciones. 1) La primera es la que siguiendo a Protágoras señala con carácter general la prioridad de ese elemento constituyente de la comunidad humana como criterio del saber. Esto es así, porque desde el punto de vista de la discusión con Parménides no hay nada que hacer con el ser. Todo lo que hay que hacer es con el pensar y el pensar sólo es de la comunidad. 2) El pensar es una cosa que depende de los estados de opinión, que se estabiliza provisionalmente cada vez que existe un estado de persuasión general. 3) Que ese estabilizarse puede cambiarse de suyo desde dentro, que puede ser objeto de nuevas deliberaciones y

nuevos cambios y que esta es la medida de todos los saberes y de toda la realidad que podemos establecer.

Para ver que la sofística no es lo que dice Platón, hay que ver que Hippias y Pródicos, los dos grandes representantes de la sofística naturalista, son gentes que proceden de la discusión con Parménides en la que buena parte del discurso queda reflejado. Es más provechoso y, por tanto, más deseable aquello que coincide más con la naturaleza. Y en ese punto se elabora un discurso sobre el logos, un discurso enunciativo, que además es prescriptivo, a favor de la igualdad de los hombres, a favor de la posibilidad de un entendimiento común, a favor de una *paideia* actualizada. Esto es la sofística. En Pródicos está claro, en Hippias y Antístenes está radicalizada. No sólo radicalizada desde un punto de vista estricto, de lo convencional sino, además, mediante la intensificación del punto de vista natural: lo más deseable es lo que se ajusta a la naturaleza.

Precisamente, Aristóteles recogerá el punto de vista de Antístenes, exactamente en la retórica cuando trata de definir la felicidad. Es verdad que Aristóteles propone un discurso de reconciliación de las epistemes (distintos conocimientos o formas de saber). ¿Cómo define Aristóteles la felicidad? Pues ni más ni menos que desde una manera que viene calcada en Antístenes. Es decir, lo definido como: "Un regreso o el retorno sensible a un estado de Naturaleza". Esto es la sofística. Por lo tanto, una opción posible establece que la opinión común de la construcción del imaginario del deseo se satisface con una aceptación o apreciación de la naturaleza.

Para ello, basta entender por naturaleza aquello que todos o los más reconocen como tal. Por eso es objeto de un retorno sensible y no de un retorno imaginario. Lo más interesante de Hippias y Antístenes es que son los primeros teóricos del radicalismo. Son los máximos exponentes desde el punto de vista de la democracia radical. Son los primeros que niegan el autoritarismo pero, además, son los primeros defensores de la igualdad de derechos entre hombres y mujeres y, lo más importante, entre griegos y bárbaros.

Si uno quiere saber estos términos se da cuenta que es posible restaurar un esquema del saber con el "*metrom*" humano, siendo el "*metrom*" humano el que se da en el contexto del pensar, del modo como realizaremos el pensar. Aquello que es una función específica del hombre, un ejercicio, administración y gerencia de la racionalidad, cuando esta no necesariamente se asimila a un ente, a una realidad misteriosa como es la episteme. Lo cual no quiere decir que no haya habido sofistas que no hayan pensado en un sentido inverso al naturalismo.

Casos de los convencionalistas extremos, totalmente en un sentido inverso al naturalismo, son los de Critias o Trasímaco. Estos dicen que toda función del saber siempre es convencional. Por tanto, los estados de opinión y la construcción de los imaginarios del deseo, no se rigen nunca por un retorno sensible al modo de la forma aristotélica que es la que había establecido Antístenes. No se mueve por eso sino por convenciones que son siempre variables, siempre cambiantes. La aportación de los convencionalistas extremos es que a ellos les debemos las primeras investigaciones de arqueología social que puedan ser presentadas. Porque cuando decimos, "¿cuál es el elemento que determina esa convención?" Trasímaco responde: "hombre, no pierda usted la cabeza, es el poder del más fuerte". Si el poder del más fuerte es auar o denigrar al más débil, lo hará. Lo que hay que notar aquí es que la convención en la medida en que introduce nuevos clientes, Platón nos engaña. No se trata de que se dé la razón al más fuerte, no seamos ingenuos, sino lo que tratan de decir es que esto es lo que hay en las convenciones políticas (un planteamiento realista que nos recordará en la Modernidad Hobbes en su Leviathán y a Maquiavelo en su "Príncipe"). Una posición que reconoce el tipo de conducta que se mueve en las inclinaciones humanas: el derecho del más fuerte o el derecho que produce la posición del fuerte.

Hasta donde llega la información de los textos de Trasímaco, sabemos que están muy alterados por la tradición platónica, sobre todo por el error de ver en Trasímaco el presentar la situación de la mayoría como la más conveniente. Y no es eso, sino que se trata de presentar el estado de cosas como aquel que es más susceptible de ajustarse al criterio que debe determinar

la formación de la opinión pública. Es decir, al criterio de provecho, al criterio de utilidad. De hecho, Gorgias ha utilizado el concepto de virtud de manera sistemática y, además, lo ha utilizado en conexión más con eso de los llamados “imaginarios del deseo” a los que también llama “aisthesis”⁴ = sensibilidad poética. ¿Y cómo lo ha hecho Gorgias? Pues señalando que la virtud es aquella actividad que proporciona la mayor cantidad de bien aprovechable, de bien social útil. Osea, que la virtud política se mide por el provecho para la “koiné” (la comunidad).

Frente a esto hay un texto desde el cual debemos considerar y medir las aportaciones de Trasímaco y de los condicionales que plantea. Entre los ilustrados hay distintas posiciones: hay naturalistas, hay convencionalistas, hay discusión en el marco de una conciencia para la que la identidad parmenídea deba ser rota y nosotros vivamos en el mundo exclusivo de la elaboración del noûs y por eso nos organizamos como podemos. Es verdad que la sofística con un gesto paralelo y análogo al de cierta herencia parmenídea, surgida en la escuela de Elea, como es la de Zenón y Meliso, derivó en “herística” o arte de la discusión. Un arte basado en la conveniencia de elaborar discursos persuasivos y se convierte en la procesión, en el *antilogoi*, mediante discursos enfrentados por el “*dissoi-logoi*”⁵ que no tienen fin.

De hecho, la herística tiene mucha relación con el noûs de Parménides y es desde la discusión donde pueden aflorar las “aporías”, respecto al carácter infinito y total del que niegue la unidad del ser y aquellos que, por el contrario, señalan que todo es continuamente disoluble al construir el todo⁶. La herística presenta todo un conjunto de estrategias que, por argumentos convincentes, no necesariamente demostrativos (esto lo constata Platón), son capaces de generar nuevos estados de opinión.

⁴ La palabra deriva de las voces griegas αἰσθητική (aisthētikḗ) «sensación, percepción», de αἴσθησις (aisthēsis) «sensación, sensibilidad», e -ικά (ica) « relativo al arte tanto figurativo como rítmico.

⁵ El *Dissoi Logoi* se considera el trabajo de un sofista, quizás de un Protagoras. Establece el pensamiento sofístico que se centra en relativismo moral y el concepto de *kairos*, que está sabiendo exactamente qué se necesita en un marco social particular. *Kairós*, el momento oportuno. Es decir el conocimiento de *kairos* es conocimiento de la audiencia.

⁶ Esto tiene que ver con el ataque furibundo que desencadena Platón contra la “herística” y en su “Epidemo” reconoce que es brillante, jorobadamente brillante, pero contraproducente frente a una sola verdad y, por tanto, un procedimiento despreciable.