

GORGIAS: LA TRAGEDIA DEL CONOCER

Manfredi Moreno Paz*

RESUMEN

Este manuscrito indaga sobre las tesis ontológicas presentadas por el sofista Gorgias en su tratado *Sobre el no ser*, y desde allí dibuja los puentes conceptuales que nos permiten comprender su visión del mundo. A partir del *topos* de que nada existe y de que nada puede ser conocido, se desprende una concepción trágica del trabajo del pensador en su relación al mundo. Como buen sofista, su camino era el de la errancia y, a nivel espiritual, no podía ser disímil.

Palabras Clave: Gorgias, tragedia, retórica, representación, pensamiento.

GORGIAS: THE TRAGEDY OF KNOWING

ABSTRACT

This manuscript investigates the ontological propositions presented by the sophist Gorgias in his work *about* non being, and from there, draws the conceptual bridges which allow us to understand his vision of the world. From the *topos* that nothing exist and that nothing can be known, it is detached a tragic conception of the work of the thinker in his relation to the world. As a good sophist, his way was the one of the wandering, and in a spiritual level, he could not be dissimilar.

Keywords: Gorgias, tragedy, rhetoric, representation, thought.

Recibido: 16 de octubre de 2013

Aceptado: 5 de diciembre de 2013

* Máster (C). Master 2 Recherche, Philosophie contemporaine, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. paramanfredi@gmail.com

INTRODUCCIÓN

A través del presente artículo se intenta exponer la interpretación trágica del saber que realiza el filósofo Gorgias (487-380 a.C.) e intenta desarrollar el itinerario contradictorio y trágico de la realidad donde el hombre se encuentra emplazado ante una experiencia que parece poliédrica y compleja. De esta manera, el conflicto trágico se comprende desde una dialéctica aporética del *logos* y nos hace preguntar si este *logos* es capaz de captar verdad alguna: porque en el fondo la cuestión del *logos* es la cuestión sobre el acceso a la verdad. Mientras que el *logos* no puede comunicar lo verdadero, y situándose más allá del debate retórico, lo que está en el centro del debate es el sentido de la vida y de la verdad.

El corpus sofístico se caracteriza por su inexistencia material. No hay tal, porque precisamente este nos es señalado por los filósofos que la refutan; de hecho, Gorgias mismo, con cierta suspicacia, ha comentado de esta manera el retrato platónico que le es propio: “¡cómo Platón sabe bien burlarse!”. Por lo mismo, hay que adoptar una estrategia y un camino; la finalidad es llegar a enunciar las tesis gorgianas que nos dan la imagen del pensar comprendida como *abismo*. Y para aquello utilizaremos lo que es criticado y condenado por Platón, es decir, la utilización técnica e irreflexiva del *logos* para así exponer nuestro recorrido que se anuncia introductorio y no irónico para repensar los vestigios trágicos del sofista Gorgias.

Finalmente, en esta reflexión se desarrollará el *Tratado del no ser*, principalmente haciendo hincapié en sus tres tesis, para así demostrar las aporías propias de la aplicación del principio de identidad al *no-ser*, y, siguiendo el movimiento trágico de las tesis gorgianas, llegar a pensar en su determinación esencial la imposibilidad del conocimiento.

1. HOMBRE, VERDAD, LOGOS

Gorgias es conocido por su aporte a la filosofía y la retórica. Llega a Grecia desde Sicilia (*Magna Grecia*) y poco se sabe de su vida antes de su arribo a Atenas en el 427 a.C. Según muchos estudiosos, puede ser considerado como uno de los fundadores del sofismo, el cual intenta aplicar la retórica a la vida cívica y política.

Los *sofistas*, es decir, quienes buscan la sabiduría (del griego σοφός), son definidos como los filósofos de la experiencia, y su preocupación versa sobre la diversidad compleja de la realidad. La sofística nace en un contexto social específico, esto es, en pleno descubrimiento de los ciudadanos atenienses de la libertad. Tanto el ideal de Homero como el carácter fundamental del pasado legendario no son de ahora en adelante más moneda corriente. De esta forma, la perspectiva sofística está dirigida principalmente a comprender el *tumulto del presente*. Ante la evidencia de un mundo en declive, emergen nuevos caminos como reacción a las coacciones de la tradición, tensión cultural presente en el pensamiento de Gorgias, donde se da cita una reflexión filosófica sobre la relación fundamental entre la tradición y la vanguardia, puesto que si bien las costumbres de la vida social gobernaban despóticamente, la libre afirmación de las individualidades, con el aparecer de la imagen del sofista las cosas comienzan a tomar otro vuelo.

En primer término, son los ciudadanos libres quienes toman a cargo la educación de los hombres, y aunque se trate solo de los *hombres libres*, las cosas comienzan a tomar otro rumbo hacia lo que conoceremos bajo el nombre de *democracia*. De todas formas, el hombre se encuentra conmocionado, hay un cambio de paradigma en su manera de ver las cosas y su parámetro no es ya el espejo inmutable de la eternidad, entretejiéndose la puesta en duda de un principio indiscutible e incontestable de fundación. Se presenta el problema filosófico general de la constitución de sentido y de toda idea de horizonte, y en los fragmentos de Gorgias se observa un paisaje en oscilación entre principios universales e impulsiones individuales, pero sabiendo desde el inicio que no se trata de ninguno de los dos, sino la puesta en escena de una visión trágica del mundo.

A partir de la doctrina del *hombre como medida* protagoriana, puede pensarse que el hombre llega a ser el maestro de todas las cosas. No obstante, para llegar al conocimiento de lo real, el camino no está exento de problemas. Existe un conflicto siempre latente en la tarea del sabio en su búsqueda del mejor método para conocer la realidad. El sofista Protágoras es tan decididor como impresionante por su precocidad en el corpus conceptual de Occidente, puesto que con su tesis del *hombre como medida de todas las cosas* nos revela el carácter contradictorio del conocimiento que se precipita en la relatividad del *homo mensura* en su relación cognoscitiva con la experiencia, la idea de fundamento de todo principio comienza a hacer efecto. Para Gorgias, en tanto, la experiencia se presenta en esta misma línea como poliédrica, siendo su relieve infinito donde las cosas comparecen en una red relativa de órdenes plurivalentes. Es sabido que Gorgias erraba de ciudad en ciudad; su destino se caracterizaba por una errancia que no es otra cosa que un devenir ni fijo ni cuadrulado. Si bien tuvo una muerte serena y tranquila en 375 a.C., su pensamiento, por el contrario, fue un flujo difícil de cernir. Y precisamente es este flujo el que se presenta en su obra fragmentada, flujo de un proceso dramático del conocimiento.

La verdad, en el *Tratado del no ser*, es concebida desde dos aristas: bien sea por poseer un origen divino, o bien por poseer un sentido divino, pero percibido por el hombre. Lo que aquí se juega como diferencia ínfima es la distancia indescifrable entre una verdad divina y una verdad finita, es el comparecimiento de la finitud del hombre en el terreno infinito de la verdad divina y Gorgias toma conciencia de la tensión que resulta de todo esto. Antes el *logos* de los hombres era una palabra reveladora de la esencia de las cosas, del sentido último de las cosas. Lo divino, en tanto que trascendental proveniente de lo más alto, produce que nuestra realidad deba conformarse en el juego mimético de una inmanencia coincidente con la exigencia de lo verdadero como validación rigurosa de lo que comparece en la presencia. He aquí una distancia insuperable. Es de esta manera que surge un mundo divino superpuesto como garantía ante un mundo humano, donde todo parece no ser muy conveniente para las aspiraciones de los hombres, o al menos las cosas no parecen accesibles en tanto que entre estos dos mundos no hay más que un *abismo* mantenido por el hombre mismo en tanto que él forja su realidad, teniendo en cuenta las palabras, que en esa época, provienen directamente de la realidad trascendental de los dioses y, desde aquí, el hombre establece el encuentro con sus propias exigencias y sus propios límites.

Para que los juicios de los hombres puedan ser considerados válidos, lo trascendente debe devenir inmanente, debe comparecer en lo inmanente. Sin embargo, en los hombres, el juicio de naturaleza trascendental no puede ser lógico, debido a que por naturaleza el hombre depende de la potencia divina, dependencia que vuelve compleja la tarea del sabio. En este contexto, Gorgias define al mecanismo del *logos* como poder persuasivo y alabador del espíritu. Las palabras que utilizan los hombres para expresarse, tenidos en cuenta su condición abisal e insondable, se constituyen como violencia para poder prescribir e influenciar sobre los otros.

La persuasión no es percibida de manera unívoca por el espíritu helenístico: “tanto él la reconocía investida de un carácter racional [...] tanto, al contrario, ella hacía irrupción con toda la potencia de un furor demoníaco” (Untersteiner, 1994: 165). Por ejemplo, Esquilo pensó que la *funesta* persuasión nos abate y no nos deja tomar la mejor decisión, es más, no existe remedio alguno para evadirse de aquella situación. De hecho, la persuasión sería la puesta en obra de la violencia para conducir al otro a tomar una decisión en lugar de suscitar en él un conocimiento clarificador. Este es un aspecto problemático del valor del *logos*, comprendido como la violencia de un poder demoníaco en lugar de un instrumento iluminador.

Por otro lado, el *logos* humano debe recurrir y hacer llamado a la violencia, porque el mundo mismo es irracional. Más allá de toda problemática ética que implica de por sí, esta concepción del *logos* incita una reflexión particularmente interesante respecto de las reglas éticas humanas. Por definición, ellas no concuerdan con aquellas de los dioses, y es la razón por la cual el *logos* debe crear algo de naturaleza aproximativa. De esta manera nace el arte de la retórica como un arte de aporías relativas a lo justo y a lo injusto, es decir, como un reflejo de un estado aporético y abismal que no tiene acceso directo al origen divino de lo que es. En este estado de cosas, el *logos* no puede ser concebido sino como un instrumento capaz de ser utilizado tanto por el bien como por el mal, debido a que solo depende de las capacidades del orador, y no de una verdad por alcanzar. Este carácter práctico del *logos* parece deslegitimar todo recurso veritativo en las intenciones del retórico y prescribe una naturaleza irracional del *logos*.

Del mismo modo que los poetas enunciaban falsedades, el retórico revela la inmensa potencia del *logos*. Si bien los poetas representan ficciones, aun así, la tragedia descubre las contradicciones trágicas presentes en la realidad. Más allá de la utilización retórica o poética del *logos*, el punto principal es señalar el poder del *logos*, el cual incluso con un cuerpo minúsculo y casi invisible, logra realizar obras inmensas. Gorgias escribe que el *logos* o el discurso “es un maestro poderoso que, a través de un cuerpo muy pequeño y completamente invisible, lleva a cabo unos actos casi de la misma naturaleza divina. Él es capaz, en efecto, de calmar el miedo, de alejar la pena, de producir alegría y de acrecentar la piedad” (Pradeau, 2009: 139). El poder metafísico del *logos* se abre en la realidad concreta de la vida humana y, de esta manera, el poder del *logos* se concibe estrechamente ligado a la ética, deduciéndose

que en la reflexión gnoseológica existe también una reflexión ética. Gorgias hace posible esta síntesis de dos discursos *a priori* separados el uno del otro.

Ahora bien, como los hombres son incapaces de acordarse de todos los eventos pasados, presentes y los por venir, entonces hay que reconocer y admitir la impotencia del conocimiento humano, pero que, a la vez, intenta sobrepasar esta condición haciendo recurso al poder del *logos*. El control por medio de la alabanza y del engaño supera por un acto irracional la incapacidad de los hombres de acceder a un conocimiento verdadero. El *logos* como útil ortopédico supera la impotencia del conocimiento a través del poder irracional del *logos*. El *logos* debe persuadir y engañar para transformar un conocimiento desprovisto de organización y consistencia: el *logos* engaña porque el hombre es impotente por naturaleza.

Habitualmente el hombre recorre entonces el camino de la *doxa* que es poco estable y seguro. Sin embargo, "es posible, según Gorgias, acceder por sí mismo al *logos*, incluso si no es el caso en la mayoría de los hombres: si no fuese así, no existirían ni poetas, ni oradores, ni filósofos" (Untersteiner, 1994: 175) capaces de engendrar el *logos*. Pero es evidente que la mayoría de los hombres no son capaces de poder llegar a un desarrollo íntegro del conocimiento humano, razón por la cual el engaño de la persuasión, o bien la hipotética trampa del *logos*, es una suerte de poder mágico que nos ayuda en vistas de un objetivo bien preciso, siendo que es imposible con la sola ayuda de la opinión de los hombres, entonces es necesario ayudar a los hombres como sea. No hay que aceptar todo, pero tampoco abandonarlo todo, pues se trata de una reivindicación del *logos* sofístico. Efectivamente, es la eficacia del *logos* que actúa con la ayuda de la persuasión. El discurso persuade al espíritu y, a la vez, lo coacciona. El *logos* en tanto que acto persuasivo, no es ni bueno ni malo, o lo uno y lo otro, o ni uno ni lo otro, o más bien se trata de figuras diferenciadas y autárquicas de la misma cosa. Nuestro planteamiento no define cualitativa ni moralmente el rol del *logos*, sino que se trata de entrar en la interpretación trágica del mundo a partir de la lectura gorgiana del *logos*.

La contradicción percibida en la naturaleza de las cosas entra en la conciencia del filósofo. El hombre no puede entonces gobernar la naturaleza a través del *logos*, es más, parece ocurrir todo lo contrario, porque, en efecto, es el *logos* del mundo contradictorio quien gobierna contradictoriamente al hombre. El espíritu finito del hombre no puede así imponer la unidad y la armonía porque el mundo no es una cosa creada por el espíritu humano. En este contexto, toda idea de un sujeto fundante se revela inválida salvo en el horizonte de un sujeto descentrado y trágico, a quien el mundo se le presenta como un abismo insuperable. De esta manera es imposible demostrar la verdad, de desvelar el verdadero sentido de las cosas: ¿qué podemos entonces hacer nosotros en tanto que hombres dueños de un destino trágico?

2. LOGOS Y TESIS ONTOLÓGICAS

El tratado *Sobre el no ser* de Gorgias hace creíble lo increíble. El conocimiento se manifiesta como algo completamente contradictorio. Sexto Empírico¹ nos dice que Gorgias mismo “pertenece al mismo grupo de aquellos que han arruinado el criterio de verdad” (Pradeau, 2009: 65). Los argumentos principales son tres: primero, *nada existe*; luego, incluso *si algo existiese, aquello no podría ser conocido por el hombre*; y, finalmente, incluso *si algo pudiese ser conocido, sin embargo esto sería incomunicable a los otros*. Por consiguiente, el *logos* posee una naturaleza antitética. Si nada existe, el *logos* va a ser aniquilado, siendo incapaz de ser reconocido como el intérprete de la naturaleza entera.

El *logos* es incapaz de imponer alguna opinión, por lo que su universalidad se abre, recurriendo a la fuerza irracional de sí. Del hecho de que él pueda sostener cualquier tesis, se deduce su limitación lógica regional. Entonces, es la dimensión de la contingencia la que establece la universalidad del *logos*. “Lo universal no será conquistado si no es por medio del poder irracional del *logos*” (Untersteiner, 1994: 210). Su universalidad aquí en cuestión se revela paradójicamente como contradictoria, debido a que el *logos* no nos puede mostrar la verdad, por lo que entonces impone su verdad a partir de un elemento irracional.

De todo esto, y a partir de las tesis ontológicas gorgianas, se hace manifiesta la existencia de unas antítesis inherentes al *logos* en su empresa de poder constituirse en objeto de conocimiento. El *logos* deviene pura escisión diluida en discursos contrarios. La verdad es imposible, porque el *logos* acepta la posibilidad de contenido de pensamientos contrarios, deviniendo, de esta manera, en contradicción con todo principio de verdad. Es por lo mismo que Gorgias considera el sufrimiento como algo inherente al hombre en cuanto tal. Siendo difícil que una opinión prevalezca sobre la otra, sin recurrir a la persuasión misma, es evidente que, sin esta “intervención irracional, ninguna teoría puede imponerse por la sola acción del poder lógico” (Untersteiner, 1994: 210). Sin embargo, la persuasión no disipa las antítesis que se encuentran en la raíz de todas las cosas.

Lo que Gorgias quiere subrayar en su tratado es una relación con el ser y la naturaleza, esto es, es una reflexión dirigida hacia la *physis*. Para los presocráticos este término significaba “sustancia, fuerza y proceso de generación, todo a la vez e indisolublemente, [...] un devenir dominado por el ser” (Untersteiner, 1994: 212). Por cierto, no es el caso en Gorgias y en particular en este tratado. De hecho, el concepto de *physis*, comprendido como un *devenir dominado por el ser* remonta a la concepción de una diosa que engendra todo de acuerdo con una ley inflexible, pero es preciso no olvidar el hecho de que esta divinidad “se desdobra en Deméter, la creadora universal, y Perséfone, diosa ligada a la idea griega del no ser” (Untersteiner, 1994: 213). Es así que en la noción de *physis*, resuena una antinomia desde el origen. ¿De dónde viene toda cosa? ¿Cómo algo puede nacer y venir a la existencia?

¹ Médico y filósofo griego (160-210 d.C.)

¿En qué sentido hay que entender que el ente existente proviene del ser? A estas preguntas, Gorgias las aborda introduciendo un nuevo punto de análisis, proponiéndonos pensar Deméter y Perséfone desde una unidad, o sea, en otras palabras, intentar pensar el ser y el no ser constituyen una unidad condicionada recíprocamente. Entonces, la noción de *physis* porta en ella misma una antítesis irreductible e insuperable. De manera que esta antinomia desvanece y aniquila todo pensamiento del ser como sustancia, y consecuentemente, como fundamento absoluto de todas las cosas. La *physis* como mecánica de disolución, desorienta el plano de la presentación, proponiendo una comprensión más cercana al no ser, o al menos piensa la estructura de todo aquello que es, no tan solo bajo la hegemonía del ser y su presencia. En este sentido, el ser gorgiano implica pensar en primer lugar el no ser, luego el no conocimiento, para así finalmente pensar su incomunicabilidad. Se constata de esta manera la dificultad que surge al querer dar un aspecto sólido y cerrado al conocimiento, produciéndose más bien su disolución más que su confirmación en la obra de Gorgias.

Las conclusiones a las cuales Gorgias llega pueden ser esquematizadas en tres puntos. Primero, nada existe o nada es; segundo, incluso si existiese algo, esto no podría ser aprehendido por el hombre; y tercero, incluso si el hombre pudiese conocer algo, aquello sería inexplicable e incommunicable a los otros. En este sentido podemos decir que *nada existe, y si algo existiese, no podríamos conocerlo, y si lo pudiésemos conocer, no podríamos sin embargo comunicarlo*. Ahora bien, desde esta perspectiva es entendible el rechazo de toda tentativa que se esmere por encontrar y expresar un ser objetivo. Pareciera incluso, en este contexto griego, que una potencia superior nos ordenase, en los términos más precisos, rechazar y lanzar todo en los abismos del caos. Finalmente pareciera ser la desorientación la única regla de medición, encontrándose el *homo mensura* perdido en su propia medida. ¿Podemos nosotros reaccionar de otra manera ante esta petición anihiladora del pensamiento? Nada existe, o bien nada es cognoscible, o bien nada es comunicable. He aquí la aporía esencial del conocimiento.

Ahora bien, la primera constatación del *Tratado del no ser* expresa como un hecho fáctico la ambivalencia del *logos*. La *physis* de todo *logos* sería la constatación de una esencial inviabilidad del orden de las razones. De aquí se deduce una desgarradura de toda experiencia de conocimiento, de toda empresa cognitiva. La realidad posee a contrapié una infinidad de posibilidades de las cuales el hombre hace la experiencia. De esta manera, no podemos tener una experiencia fija de las cosas, porque ni el no ser ni el ser, de manera exclusiva, pueden ser atribuidos a la experiencia. La experiencia no es nada puesto que es imposible someterla a una unidad ante la infinidad fenomenal que el hombre enfrenta. Entonces *nada existe*.

Si algo es, entonces “sea el ser es, sea el no ser, sea el ser y el no ser a la vez” (Pradeau, 2009: 65). Si el ser no es, entonces no podemos decir que él sea; pero que el no ser sea, eso es imposible, tanto como si los dos son a la vez es insostenible. En efecto, la existencia del no ser excluye la existencia de su contrario, es decir, excluye la existencia del ser. Pero si el ser es no ser,

se trata aquí de una absurdidad lógica, debiendo concluir que el no ser no es. Por consecuencia nada es, nada existe. Si admitimos que el no ser es, entonces este será y no será a la vez y al mismo tiempo, en tanto que él es un no ser. Pero postular la no existencia de aquello que es es absurdo, entonces es necesario concluir que el no ser no lo es tampoco. “Si el ser como el no ser pueden existir y sin embargo, la existencia de uno excluye la existencia del otro, esto implica –del mismo hecho de esta no identidad del ser y del no ser– que nada existe” (Untersteiner, 1994: 215). En consecuencia, si nosotros atribuimos la existencia al no ser y al ser, hay en este pensamiento una identificación en común en relación con el ser, produciéndose de esta manera una confusión entre el ser y el no ser como participantes del mismo ser, debiéndose deducir o bien que los dos existen, lo cual sería ilógico, o bien que los dos no son nada. En el primer caso, aquello es inaceptable, y en el segundo caso, es, a todas luces, evidente que nada existe.

La identidad del ser y del no ser es contradictoria porque “su dualidad excluye la identidad y su identidad recusa la dualidad” (Untersteiner, 1994: 215), porque no es posible afirmar su identidad disociada como también su dualidad en común. Ellos son contradictorios en cuanto al ser mismo, pero nosotros podemos igualmente decir que ellos ni siquiera existen, identidad y dualidad, porque si el ser y el no ser son dos cosas, entonces ellos no son un ser idéntico; como también si ellos poseen un ser idéntico, ellos no son entonces dos entes. Finalmente, se deduce que ni tanto el ser como el no ser, ni los dos comprendidos conjuntamente, no existen y entonces ellos no constituyen el objeto de una verdadera experiencia posible. El conocimiento, al menos a la luz de este principio, se revela inexorablemente contradictorio.

En efecto, incluso si algo existiese, aquello sería incognoscible. Hay una cierta incognoscibilidad de la experiencia humana. Gorgias mismo afirma lo real en tanto sumergido en un paisaje de irrealidad, lo real según una no cognoscibilidad de base. Lo real así comprendido, puede ser comprendido como un telón de fondo donde cualquier definición puede figurarse. “El problema es entonces el siguiente: ¿puede el hombre [...] determinar una cognoscibilidad que no sea arruinada por la ambivalencia del *logos*?” (Untersteiner, 1994: 220). Pues bien, ya sabemos que la respuesta es negativa, dado que la posibilidad de una cognición absoluta de las cosas es considerada como imposible, y con mayor razón todo conocimiento se revela para el hombre como algo inaccesible.

El hecho de que exista el engaño y la alabanza como herramientas retóricas, prueba la esencial ambivalencia potencial del *logos*. En efecto, la existencia de antítesis muestra que cada tesis es pensable desde su antítesis, pudiendo ser posible la intervención tanto de una como de otra de las dos tesis opuestas. Pero las dos a la vez no pueden ser tenidas por verdaderas; es la aplicación rigurosa del *principio de no contradicción* que no permite que dos afirmaciones sean verdaderas al mismo tiempo.

De esta manera, ¿cómo es posible distinguir el contenido verdadero de pensamiento de aquél que no lo es como tal? ¿Podríamos nosotros escapar de esta ambivalencia del *logos*?

Todo aquello que es pensado no existe de manera necesaria, dando por sentado que Superman no *existe* realmente, entonces es necesario pensar que el hecho que una cosa sea pensada no manifiesta de inmediato la prueba de su existencia. En este contexto el *cogito* cartesiano no sería garante de nada. Es en este sentido entonces que la aporía de la ambivalencia parece ser insalvable, constituyéndose toda apertura en una sin salida originaria

3. EL NO SER

Gorgias critica a los filósofos, principalmente porque ellos veían el carácter absoluto y unilateral de todo sistema especulativo donde la ambivalencia del *logos* no era tomada en cuenta. Se trata de una falta fundamental del sentido trágico de las cosas. La contradicción insalvable del ser y del no ser nos reenvía directamente hacia una nihilización de todo lo que es. En estricto rigor, la experiencia que nos abre la actividad especulativa no existe y es la razón por la cual también ella no es cognoscible sin la intervención de la *fuerza destructiva* del *logos* ambivalente de la retórica. Incluso si una cosa es pensable, aquello no prueba que ella existe. El pensamiento construye su propio objeto a partir de ciertas concatenaciones arbitrarias. Y aquí no hay nada necesario: “si el ser pensado llega al ser, el no ser pensado llegará al no ser. Ahora bien, esto es absurdo: porque tanto Escila como Quimera [...] son pensadas; en consecuencia, el ser no es pensado” (Pradeau, 2009: 80). *Aquello que no existe no será pensado* es una afirmación falsa. La actividad productiva de las representaciones del pensamiento no prueba en lo absoluto la realidad de cualquier cosa. Es así que la producción poética de los poetas, como también las representaciones del pensamiento filosófico, no representan felizmente garantía alguna en el ámbito de la verdad. El *daimon* socrático y el eidos platónico y la *Quimera* de la tragedia no son unos más verdaderos que los otros, en efecto, las representaciones filosóficas “no presentan una mayor garantía veritativa que las representaciones de Esquila, de la Quimera y de otras creaturas semejantes” (Untersteiner, 1994: 223); entonces, *todo aquello que es pensado no existe necesariamente*. Todo aquello que es pensado no existe inequívocamente: la ambivalencia del *logos* descubierto por Gorgias implica una concepción trágica del conocimiento a partir de esta ambivalencia de origen. ¡*Muéstrenme la cabeza de Gorgias!* y así el pensamiento se enmudece ante su irreversibilidad.

De esta manera, el hombre no puede escapar de las antítesis puestas en escena. No se trata de un escepticismo, ni de un relativismo, sino de lo *trágico*. Es el reconocimiento de las fuerzas de lo irracional a partir de las cuales el hombre debe forjar su realidad. No hay más indicio que aquél del descubrimiento de la oposición entre dimensiones y escenarios distintos. Desde que intentamos conocer la realidad, nos enfrentamos de golpe a unas aporías insalvables. La tesis última a la cual llega Gorgias, es la constatación dramática de las tentativas para expresar el movimiento desbordante de la *physis*. La realidad no expresa nada o no se deja expresar, salvo en el seno de unas antítesis aporéticas. De esta manera, la experiencia humana se manifiesta como un drama que “termina por negar toda relación de hombre a hombre fundada en la razón” (Untersteiner, 1994: 228).

Lo trágico es entonces una categoría que no hace solamente negar toda relación a una verdad, sino además él es el movimiento de una *nihilización*. En otras palabras, se trata de la abolición de toda experiencia posible. El conocer es el lugar de surgimiento de aporías en constante renovación. Hay un enfoque antitético de la experiencia entendida como disipación y diseminación de sentido, siendo difícil poder predicar tanto lo verdadero como lo falso de las cosas. El *logos* en estricto rigor no puede comunicar lo verdadero. Antifón decía a propósito del *nomos*: ¿qué es lo que nos permite ir más allá de aquello que vemos para alcanzar una verdad cuya prueba proviene de aquello que no vemos realmente? En este sentido, Gorgias podría preguntar: ¿qué es lo que nos permite ir más allá de aquello de lo que tenemos experiencia para alcanzar una verdad negada y confiscada en esta misma experiencia? ¿Cómo podemos ir más allá de la relación trágica del conocimiento?

La empresa de Gorgias no es un nihilismo íntegro. Si bien nos muestra que *nada existe*, aquello que es negado es una ontología que muestra la inanidad de sus recursos, queriendo probar la legitimidad de su fundamento. Gorgias dibuja el cuadro de esas antinomias insalvables, y por allí muestra que las contradicciones inherentes al conocimiento no se apaciguan jamás, y su neutralización se vuelve imposible. Se trata de la intuición clarividente de que el lenguaje y la filosofía no son sino apariencia, pero que esta misma apariencia es *legítima* en su grado. No se trata entonces de suprimir las contradicciones para imponer el reino de las verdades primeras y los fines últimos. Las contradicciones son los signos más honestos de la realidad de las cosas. Ellas son reales a la vez que insalvables. Entonces la contradicción es más real que la *verdad* o que el *ser*. Siendo que el *logos* no puede comunicar la realidad, no obstante él permanece en una especie de consonancia disonante con lo real. El lenguaje intenta poner las cosas en las palabras, pero hay una incomunicabilidad de lo cognoscible indisociable a la tragedia del conocer.

¿El *logos* puede captar la verdad? ¿Existe la posibilidad de integrar la verdad? ¿Existe un pasaje dialéctico que nos permita acceder a la verdad? De manera general, la cuestión del *logos* es una pregunta sobre el acceso a la verdad. Sea como sea, parece imposible demostrar la verdad. Si nosotros pudiésemos encontrar un *logos* que tuviese acceso a la verdad como tal, la hipótesis de lo trágico del conocimiento se vendría abajo. Afortunadamente Gorgias aniquila toda aspiración humana al conocimiento. A primera vista, nos damos cuenta que en la realidad efectiva de las cosas, la verdad comparece en el marco de una experiencia inmediata contradictoria donde parece imposible captar una verdad encerrada sobre sí misma. Si admitimos esta imposibilidad, la experiencia de aquello que es, nos reenvía a una imagen aporética constitutiva del conocimiento. Dicho de otra manera, sea bajo el influjo de una sugestión o sea bajo el imperativo de una verdad inmediata, el *logos* en definitiva “no puede evitar las aporías” (Untersteiner, 1994: 198).

¿Por qué es imposible demostrar la verdad? Es imposible demostrarla debido a que el *logos* no puede comunicar lo verdadero siendo que él puede servir tanto para esta tesis

como para la tesis contraria. Entonces, el discurso no puede probar lo verdadero puesto que él no es nunca unívoco y puede servir a cualquier discurso: la verdad es mujer, y además celosa, no permite que lo uno y su contrario sean dichos a propósito de ella. Se sigue de todo esto un mar de aporías trágicas producidas por la ambivalencia del *logos*. Es la ambivalencia y contradicción del *logos* quienes producen lo trágico de la existencia, siendo dado que no pueden ser superados sino recurriendo al lado irracional del *logos*, esto es, recurriendo a los engaños y trucos del discurso retórico –se descubre así que la búsqueda de la verdad solo enuncia la imposibilidad trágica del conocimiento mismo.

CONCLUSIÓN

Entonces si *nada existe*, el conocimiento debe recurrir a los engaños para demostrar cualquier cosa. El punto principal es que el *logos* engaña, porque él debe decir las cosas en la ausencia de toda verdad transparente. La persuasión nace del hecho de la ambivalencia del *logos* y de la imposibilidad de una demostración unívoca. Pero no hay nada que reprochar. La *Quimera* es tan real como el *daimon* socrático, mejor dicho ninguno de los dos, ese es el punto. Desde la entrada al juego, la cognoscibilidad de las cosas es excluida. El problema fundamental es el problema del conocimiento, y la no cognoscibilidad de la experiencia nos reenvía hacia un abismo insalvable. Toda construcción y toda determinación es destruida por la ambivalencia del *logos*. En el circuito de la retórica, cualquier cosa puede ser reivindicada como verdadera o como falsa, resultando que toda representación de nuestro espíritu posee el mismo valor, deviniendo el pensamiento algo homogéneo sin posibilidad de distinguir lo verdadero de lo falso. Imposibilidad del conocimiento para salir de esta ambivalencia fundamental.

La doctrina es refutada, la contradicción tanto del ser como del no ser nos conducen hacia una *nihilización*. Entonces aquello que es pensable en el dominio de la filosofía se revela contradictorio debido al hecho de que la experiencia nos ofrece la inexistencia de la actividad especulativa, no cognoscible de manera absoluta, y se debe acudir a la fuerza destructiva del *logos* para tomar posición—. Finalmente, las representaciones filosóficas no son una prenda más segura para alcanzar la verdad que las invenciones de la poesía. Todo aquello que puede ser pensado no existe de manera necesaria. El conocimiento humano no puede alcanzar un desarrollo completo ante las contradicciones irreductibles de la realidad. El problema del conocimiento se presenta como insoluble y el espíritu finito del hombre no puede así imponer la unidad y la armonía porque el mundo en estricto rigor es inabarcable e irreductible –él es sin lugar a dudas un abismo insalvable.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Dumont, Jean Paul. 1991. *Les écoles présocratiques*. Paris: Gallimard.
Pradeau, Jean-François. 2009. *Les Sophistes*. Paris: GF Flammarion.
Untersteiner, Mario. 1994. *Les Sophistes*. Paris: Vrin.
Voilquin, Jean. 1964. *Penseurs grecs avant Socrate, de Thalès de Milet à Prodicos*. Paris: GF Flammarion.