

Notas a Resp. 595a-602b

Aida Míguez Barciela

Freie Universität Berlin

Reception date: 03-11-2010
Acceptation date: 22-02-2011

Abstract. *Notes on Resp. 595a-602b*

Since knowledge takes place in the realm of correct use (*Gebrauchwissen*), some problems come out when knowledge makes no use but simply “knows”. This question goes together with the fact that the sophist (the greek concept of wise man) can be seen in some contexts as an object of suspect. One of these contexts is *Republic* 10. Here the imitator is criticized for reasons that correspond to other Greek expressions of sceptical attitude towards the sophist, for instance because of the fact that any positive reference to some realm of “all (the things)” would involve indiscrimination and lost of what was supposed to be recognized by the wise man, etc.

Key words: sophist, mimesis, being, dialogue.

Resumen

En la medida en que el reconocimiento de las cosas tiene lugar de manera primaria en el correcto habérselas con ellas (*Gebrauchwissen*), cierto problema emerge cuando se pretende un saber que no se las ha con nada determinado, sino que simplemente sabe. De esta pretensión se sigue el que la condición de sofista (concepto de sabio a secas) pueda en algún momento y contexto suscitar escepticismo, lo cual nunca ocurre de manera básica. Uno de esos contextos es el comienzo del libro X de “La república”, donde al experto imitador se le critica en base a razones que manifiestan continuidad con otras variantes de dicho escepticismo: la referencia positiva a un ámbito «todo», con la consiguiente pérdida del criterio, es una de ellas, cuestión que el presente artículo pone en conexión con la recepción de la figura de Polifemo en Eurípides.

Palabras clave: sofista, mimesis, ser, diálogo.

Recuperando aquel momento previo del diálogo en el que por ciertos motivos importaba delimitar o restringir la actividad de una figura de la cual se da por supuesto –no sólo en el diálogo, sino en Grecia en general– que es extraordinariamente sabia, el libro X de “La república” expone serias reservas relativas al presunto saber de la figura en cuestión. Con relación a este problema el presente trabajo se propone examinar dos cosas: por un lado, en qué términos concretos se introducen dichas reservas; por otro, en qué medida ese saber constituye algo con lo que el diálogo sólo de manera interna puede decirse que rompe.

Ser y reconocer

Algo que siempre se repite hablando de los griegos es que las palabras de su lengua que significan «saber» se refieren no a otra cosa que a la habilidad, la aptitud y la destreza. Una de estas palabras es τέχνη, que en sus más antiguas apariciones designa la capacidad que pone en juego el carpintero que corta madera para construir un barco.¹ Algo similar ocurre en el mismo poema (la *Ilíada*) con la palabra σοφίη², mientras que el adverbio correspondiente al sustantivo ἐπιστήμη, a saber: ἐπισταμένως, subraya a veces la destreza con la que se desarrolla una cierta acción, por ejemplo el trinchar carne para un banquete.³ Esto explica quizá el hecho de que resulte paradigmático remitirse al carpintero, o sea, a quien sabiendo cortar bien la madera construye correctamente un barco o un telar o cualquier mueble, cuando en ciertos contextos se busca aducir un ejemplo de alguien que es indiscutiblemente sabio (τεχνίτης, ἐπιστήμων, σοφός), pues el saber tiene lugar primariamente en el correcto servirse de algo y manejarse con algo; en el caso del carpintero, con el cortar y la madera.

Si examinásemos todavía otras palabras griegas pertenecientes al campo semántico del saber, el entender y el percibir (por ejemplo μῆτις o νόος), seguiríamos con todo sin encontrar el equivalente a nuestra noción de lo puramente teórico en oposición a lo puramente práctico, siendo entonces necesario apuntar a algo así como una dimensión anterior a la constitución del ámbito en el que dicha oposición tiene sentido si es que pretendemos comprender en cierta medida el concepto griego antiguo de «saber». Contamos sin embargo ya con cierta base para exponer algunas cosas sobre eso que a nosotros, observadores modernos, nos cuesta tanto comprender de la situación griega. No en vano nuestra remisión a ciertas palabras de la lengua griega que significan «saber» ha tenido que verse acompañada del indispensable añadido de que ese saber se entiende siempre, de uno u otro modo, como capacidad, competencia, habilidad, aptitud, destreza y pericia.

Hemos sugerido que el saber no tiene en Grecia carácter enunciativo-tematizante, sino más bien operativo (no «saber que», sino «saber cómo»), entendiendo por esto último el competente manejarse con un cierto conjunto determinado de cosas. A la vez, el operar del sabio experto tiene lugar orientándose por o con arreglo a...; ¿con arreglo a qué? Del carpintero decimos que entiende de cortar y de madera no porque se pronuncie sobre ellos, sino porque se encuentra en cierta situación de trato familiar con ellos. Por otra parte, saber cómo tratar (correctamente) la madera o cómo usar (correctamente) los utensilios para cortar tiene sentido en vistas a producir cierta cosa, por ejemplo un barco. Guiando al carpintero tendrá que hacerse presente de algún modo eso en lo que consiste «ser-barco»:

1 *Il.* 3.61, *Od.* 5.259 (forma verbal).

2 *Il.* 15.412.

3 *Il.* 24.623 y otros.

la determinación «barco», lo que Platón llama εἶδος, el aspecto, la figura. En tanto que guía y orienta, el εἶδος no constituye eso *de lo que* el carpintero sabe, por más que opere como criterio con arreglo al cual ejerce en efecto su saber.⁴ Si el carpintero no entiende pues de barcos, sino de cortar bien la madera (y esto de manera atemática-operativa; que pudiese pronunciarse sobre ellos sería en todo caso un producto secundario y derivado que por sí solo no constituiría una razón suficiente para atribuirle saber), la decisión sobre qué es y qué no es un barco, el conocimiento del barco, debe pertenecer al ámbito de competencia de alguien distinto. Este desplazamiento no conduce sin embargo fuera de la esfera del usar y el servirse de, pues el εἶδος⁵ que orienta un determinado «usar de» es reconocido en última instancia en otro «usar de». Veámoslo.

En el pasaje de “La república” al que con lo dicho nos estamos refiriendo (601c-602a), la distinción de algo así como dos niveles en el saber se produce en tanto que el reconocimiento del εἶδος⁶ que guía un producir se reconduce al ámbito del servirse de la cosa de la cual el εἶδος es εἶδος. «Usar» y «servirse de» son eso que nombra un verbo griego como χρᾶομαι, cuyos correspondientes substantivos (χρεία ο χρῆσις) serían algo así como el «uso» o, a veces, la «necesidad». De hecho, la primariedad ontológica del hacer uso, el que sea en el uso donde las cosas son reconocidas originariamente como lo que son, se observa a nivel de lengua en que χρήματα sea una de las palabras griegas para decir «las cosas». La cosa es eso que se descubre en la posibilidad de «tratar con» o «servirse de»; las cosas son los contenidos del χρᾶομαι. Consecuentemente, quien propiamente conoce la cosa es quien se sirve correctamente de ella, por lo cual si de lo que se trata es de saber no de la madera sino del telar, será quien sepa manejarlo correctamente el que en última instancia determine si el carpintero lo ha logrado o ha fallado; será él quien con razón decida si el artífice se ha conducido o no con arreglo a lo que la cosa es, o sea: mirando al εἶδος, y es por esto que el saber, la destreza (ἐπιστήμη), es asunto suyo.

Decimos que la cosa es descubierta primariamente en el uso adecuado; esto es así sólo en la medida en que el uso no supera ni domina ni aplan, sino que se ajusta al ser propio de la cosa. Por lo mismo, este no es neutral respecto al uso, sino que implica o es siempre una pauta operativa, lo cual en el fondo es lo mismo que decir que el εἶδος, siendo el ser de

4 W. WIELAND, *Platon und die Formen des Wissens*, 2. Aufl., Göttingen, 1999, p. 296: «Originär gegeben ist sie (sc. die Idee) vielmehr wie ein Orientierungspunkt, an dem sich das Gebrauchswissen ausrichtet, ohne ihn doch als solchen zu thematisieren. Die Idee kann sogar das Gebrauchswissen in seiner Aktualisierung nur solange regulieren, wie sie vom Inhaber dieses Wissens auf unthematische Weise intendiert wird».

5 El carpintero orienta su mirada hacia el εἶδος, que proporciona criterio operativo: *Resp.* 596b6.

6 La palabra podría ser también ἀρετή ο κάλλος (601d), lo cual nos recuerda que bueno, útil y bello son en griego todos ellos términos ontológicos. Una podadera buena es una podadera bella, es decir, útil, apta, verdadera. Esto concierne con la obviedad con la que más tarde se produce el tránsito de la «cuestión cognoscitiva» a la «cuestión ética», es decir, que la pregunta ya no sea qué sabe el poeta, sino qué conducta contribuye a producir.

la cosa, constituye a la vez criterio y pauta de conducta. Sólo así se entiende que del jinete familiarizado con el correcto llevar las riendas, legitimado en virtud de su buen llevar para discernir qué cosa es una rienda y qué cosa no, se diga que debe «informar» al artesano productor de riendas, el cual, a su vez, tendrá que «fiarse» de las indicaciones del jinete si su trabajo con el cuero ha de cumplirse con éxito. Asimismo será el flautista quien juzgue si el productor de flautas ha hecho una flauta «útil», o sea, una flauta apta, que sirve, que es lo que es.

Resumamos los resultados obtenidos hasta ahora.

Partiendo del carpintero en tanto que sabio paradigmático llegamos a la noción del criterio que orienta su diestro saber-hacer, es decir: al saber qué hacer. Este criterio orientativo no era sino el ser propio de la cosa, descubierto originariamente en el correcto uso y manejo de la misma, con lo cual del análisis surgían en cierto modo dos figuras: el experto corta en verdad madera para el barco en la medida en que se atiene al conocimiento del piloto capaz de guiar el barco de la manera adecuada. Es en el trato competente donde la cosa es reconocida como lo que propiamente es; en otras palabras: *el que usa es el que sabe, el que descubre y reconoce* (602a).

Asombroso sofista

Al capaz de hacer bien una determinada operación se le puede designar también con la palabra *δημιουργός*, que nombra al entendido, profesional o especialista por oposición al *ιδιώτης*, que es quien carece de saber especializado. «Demiurgos» son tradicionalmente carpinteros, médicos, aedos y adivinos.⁷ Al aedo, o sea, al especialista en decir, no se lo percibe por de pronto como una figura distinta de esos personajes a los que se atribuye la posesión de un saber determinado, sino que en origen aparece como uno más entre ellos. Este dato nos proporciona el tránsito al pasaje del libro X de “La república” al que pretendemos dirigir nuestra atención, pues la discusión que ahí se produce redundaba en que al experto en decir se le niega la condición de efectivamente experto, algo en principio paradójico dada su original inclusión entre los expertos (sabios) paradigmáticos.

Se empieza preguntando «qué es» o «en qué consiste» la imitación (595c7), lo cual motiva a su vez otras preguntas, por de pronto la de cómo llamar a ese demiurgo capaz de hacer o cumplir o llevar a presencia (*ποιεῖν*) cada una de las cosas que los distintos demiurgos hacen o producen o llevan a presencia de manera separada, cada uno por su parte (596c2). El escepticismo que en Glaucón⁸ suscita la pregunta se plasma en la elección del nombre

⁷ Cf. *Od.* 17.382-385.

⁸ El escepticismo redundaba en el hecho de que Sócrates le indica una manera de representarse fácilmente una *poiesis* de todo: se trata del espejo y su capacidad para reflejar todas las cosas. El espejo opera pues como ilustración de un ámbito omniabarcante (el de la *mimesis*) en el que las

que provisionalmente encuentra para denominar a un demiurgo de ese tipo. El nombre, como es sabido, es σοφιστής (596d1), y entender su aparición aquí requiere introducir algunas aclaraciones.⁹

Para documentar el uso preterminológico de la palabra φιλοσοφία es común aducir cierto pasaje de Heródoto (I, 30) donde Creso emplea el participio del verbo φιλοσοφεῖν en relación con el peregrinaje (πλάνη) de Solón: Solón ha viajado φιλοσοφῶν, es decir, en calidad de alguien que se hace propio el saber.¹⁰ A efectos de esta exposición basta con recordar que quien aquí podría ser el φιλόσοφος lo que busca es la θεωρία, o sea, la distancia que hace posible el ver no parcial y el entender radical, y esto concierne con que ya al comienzo de su relato Heródoto haya relacionado a Solón, identificándole incluso, con esos griegos que son σοφισταί (I, 29), sabios sin ámbito de referencia. La anticotidianidad de quien viaja con la θεωρία por pretexto y del que sólo se aclara que es sabio y ejerce de sabio, sin especificar casi nada más¹¹, no sólo se vincula con otros lugares del *corpus* griego donde los σοφισταί son «los poetas»¹² (a quienes también se les llama, y precisamente porque lo que hacen bien es «decir», simplemente σοφοί)¹³, sino quizá también con la cuestión de *qué dice y cómo dice* Solón según Heródoto en su entrevista con Creso. Nos detendremos un momento en esto.

Después de haber mostrado sus más espléndidos tesoros y con la esperanza de que la respuesta redunde en su favor, Creso pregunta al sabio ateniense si ha visto alguna vez a alguien que pueda considerar como el más feliz de los hombres. Solón, sin embargo, no

cosas son y a la vez no son las cosas.

- 9 «Sofista» es una palabra descriptiva y no un término bautismal. En origen no se refiere al miembro de un grupo que promulgue determinadas tesis, y si es cierto que en la comedia «Las nubes» hay algo parecido a un grupo, entonces en él, de manera chocante para nosotros, aunque no para un observador de la época, Sócrates es protagonista, cf. F. MARTÍNEZ MARZOA, *El saber de la comedia*, Madrid, 2005, *passim*.
- 10 W. BURKERT, «Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes “Philosophie”», en *Hermes*, 88, 1960, pp. 159-177, p. 173: «Bei Herodot sagt Kroisos von Solon, dem σοφιστής, dessen σοφία er bewundert, er habe φιλοσοφῶν viele Lande durchreist; σοφία und φιλοσοφεῖν gehören offenbar zusammen. (...) Die Tätigkeit der Sophisten ist also ein φιλοσοφεῖν». También Pitágoras es en Heródoto (IV, 95) un sofista.
- 11 Heródoto dice que «hizo las leyes», lo cual presenta un problema de magnitud tal que no podemos tratarlo aquí. Cf. la orientación propuesta en mi artículo «Comunidad y desarraigo. Aproximación al fenómeno pólis», en *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, N. 40, 2009, pp. 203-219.
- 12 Píndaro, I. 5, v. 28, que pasa por ser el testimonio más antiguo del substantivo σοφιστής. La forma participial σεσοφισμένος aparece ya en Hesíodo (*Erg.* 649) con referencia al entendido en las cosas de la navegación.
- 13 Cf. F. MEIER, *Der σοφός-Begriff. Zur Bedeutung, Wertung und Rolle des Begriffes von Homer bis Euripides*, Augsburg, 1970, *passim*, B. SNELL, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vor-Platonischen Philosophie*, Berlin, Philol. Untersuch. 29, (2. Aufl.), 1992, p. 11 y P. MURRAY, *Plato, On Poetry*, Cambridge, 1997, p. 8, todos con referencias.

adula ni halaga al rey, sino que responde de otra manera. El modo de decir que Heródoto contrapone a la vacía adulación es eso que a veces se traduce con frases del tipo: «sino que dijo (sc. Solón) ateniéndose a la verdad». El texto griego dice: ἀλλὰ τῷ ἑόντι χρησάμενος λέγει (I, 30). Estimando la posibilidad de que ambas cosas, el cómo dice y el qué dice Solón, no sean en el fondo sino la otra cara de la condición de sabio peregrino que Heródoto le atribuye, podría observarse algo como lo siguiente:

Heródoto sostiene que Solón responde sirviéndose no de halagos, sino de τὸ ἑόν: «el ser», pues así es como según la gramática hay que traducir el participio neutro singular con artículo en uso absoluto de εἶναι. Respecto a este empleo absoluto del participio del verbo cópula —que no tiene en griego por qué comportar en sí mismo marca que aísle del uso ordinario y cotidiano de la lengua—, podemos en efecto remitirnos a los numerosos casos en los que en Heródoto la expresión τὸ ἑόν, en conexión con un verbo de decir o de sentir, da algo del tipo «la verdad»¹⁴, lo cual no modifica en nada el hecho de que aquí se trata en todo caso de un decir que sí es marcado y especial, de manera que de la respuesta especial de Solón forma parte un marcado decir según τὸ ἑόν o sirviéndose de τὸ ἑόν. Por otra parte, lo que Solón *así* dice es que «de cada cosa es preciso observar el final»¹⁵, pues final es cumplimiento, de-limitación, y sólo lo que tiene límite *es* y está definido. Aquello de lo que va el decir de alguien del que simplemente se aclara que es muy sabio es así nada más y nada menos que la posibilidad de reconocer cuándo tiene lugar en verdad «ser...». Que el decir de alguien de la lucidez de Solón trate de algo de lo que normalmente no se trata porque se lo da por entendido concuerda pues con todo eso que de Solón hemos dicho que dice Heródoto.

La μίμησις

Vemos que a Solón, figura lúcida y a la vez muy prestigiosa, se le atribuye en cierto momento la condición de σοφιστής, lo cual hace difícil suponer que la palabra expresase en origen descrédito u oprobio; tampoco entra en oposición con la condición de sabio —Creso se

14 Por ejemplo: χρῆον γάρ μιν μὴ λέγειν τὸ ἑόν (V, 50); Ch. H. KAHN, *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, Dordrecht, 1973, pp. 352s.. Quizá convenga puntualizar que traducir sistemáticamente las formas participiales del verbo cópula griego por «verdad» o «verdadero» difumina datos que debieran resultar relevantes. Por ejemplo: τὸν ἑόντα λόγον (I, 116) es el decir efectivamente decir, el decir «verdadero» sólo en el sentido de que, por ser decir, manifiesta, pone a la luz, expone cosa. Sin embargo, es cierto que el lugar paralelo al problema que nos ocupa (VII, 101) presenta algo del tipo «hacer uso de la verdad»: frente a la alternativa entre una respuesta que se valga del placer y otra que se valga (haga uso) de la ἀληθείη, Jerjes se decanta por esta última opción, y así le responde Demarato, quien, por otra parte, hablará ni más ni menos que del carácter distintivo de los griegos.

15 σκοπέειν δὲ χρῆ παντὸς χρήματος τὴν τελευτήν: I, 32.

refirió a su σοφίη—, sino todo lo contrario: por de pronto es el nombre que recibe alguien que es terrible, descollantemente sabio. Con todo, las características del decir de Solón que hemos anotado evidencian cierta dificultad, la cual, si bien tal vez no basta para explicar por qué en el libro X de la “La república” σοφιστής es el nombre que provisionalmente recibe aquel peculiar demiurgo en cuya actividad se advierte que algo no funciona, tal vez sí nos proporcione cierta orientación en la pregunta. Se trata de entender en qué sentido la calificación de σοφιστής ha volcado de tal modo que su atribución sitúa bajo una ambigua luz, pudiendo así ocurrir que la sola irrupción de la palabra (que —insistamos— es en griego palabra de «saber») anticipe la ulterior crítica de la figura así calificada en términos de falta de saber.

La sospecha venía de mano de un demiurgo capaz de hacer cada una de las cosas que los distintos demiurgos hacen cada uno por su lado. Puesto que a la vez se presupone que hacer la cosa implica entender la cosa (598e4)¹⁶, el ser capaz de hacer indiscriminadamente cualquier cosa pasa a identificarse con la pretensión de ser «sabio en todo» (πάσσοφος: 598d4)¹⁷, si bien entretanto ha quedado claro que quien presuntamente puede hacerlo (saberlo) todo no es un sabio sino un «imitador» (μιμητής: 597e2), es decir, alguien que produce no cosas sino imágenes de cosas¹⁸, y éstas no según como aparecen en sí mismas, sino tal como le parecen en cada caso al observador, de todo lo cual resulta que el presunto sabio en todo no sabe en realidad nada acerca de eso que, sin embargo y de algún modo, produce o dice o hace aparecer (598c1, 599b, 600e, 602a).

Otra vez se cita a Homero, pues de él y los de su clase suele asumirse que «conocen todos los saberes» (598e1); otra vez la comparación con los demiurgos poseedores de un saber especializado subraya la distancia del saber que se discute respecto a los saberes ordinarios, si bien incorporando un elemento al que, por cierto, ya nos hemos referido. Asumiendo que el fabricante de riendas «se fía» de las indicaciones que le proporciona quien realmente sabe de riendas, que es el jinete, y en no otra cosa que esto reside el éxito último de su quehacer, al imitador (artífice de imágenes) se le niega el discernimiento de lo útil y lo inútil¹⁹ que fundamenta el saber tanto del sabio como del que se orienta por

16 Porque nosotros no compartimos este presupuesto nos cuesta aceptar la legitimidad del paso argumentativo que desde el hecho de que el pintor pinta a un zapatero concluye la necesidad de postular que el pintor entiende de zapatería, cf. S. HALLIWELL, *Plato: Republic 10*, Warminster, 1988, ad 598c1.

17 Designación aplicada por lo demás a Pródico (*Prot.* 315e), a Protágoras (*Theaet.* 152c) y al «poeta» (*Theaet.* 194e). La colisión con el punto de partida griego de algo así como un saber positivamente todo suena por ejemplo en esos versos de la colección de Teognis (901s.) que dicen: «El uno es, por una parte, peor, otro, por otra parte, mejor, cada uno en una obra determinada; sin embargo, nadie entre los hombres es él mismo sabio en todo». Un ἅπαντα σοφός es algo que por de pronto se rechaza.

18 εἰδῶλου δημιουργός: 599d, ὁ τοῦ εἰδῶλου ποιητής, ὁ μιμητής: 601b.

19 Cf. nota 6.

el sabio (602b). En suma: se rechaza que el πάσσοφος sea en verdad un σοφός.²⁰ Del argumento de rechazo forman parte otros elementos que merecen un examen detallado, toda vez que aquí tenemos que limitarnos meramente a subrayar que lo que del argumento se concluye es que la destreza con carácter mimético, abarcando todas las destrezas sin fundamentarse en ninguna de ellas en especial, no es en realidad destreza, por lo que tanto el pintor como el poeta, examinados a fondo, no pueden ser estrictamente considerados como en efecto ποιηταί. No podemos dejar de notar la evidente anomalía que entraña negar capacidad de «hacer» a ese que los griegos acabaron llamando simplemente «el que hace» (ὁ ποιητής), lo cual concuerda con lo extraño que resulta desconfiar de alguien a quien a la vez se califica de «sofista», o sea, de terriblemente sabio. La ambigüedad es consubstancial y a ella aludiremos en lo que sigue.

Ha quedado localizado el problema de un hacer que, por carecer de límite en su posibilidad de hacer, a la vez no hace cosa alguna. Ésta es la noción de μίμησις y esto es lo que se combate. La así llamada «crítica de Platón a los poetas» nace de la necesidad de cuestionar un saber que, tomándose por saber y siéndolo en sentido excelso, a la vez no sabe, no discrimina, no alcanza nada. Y, sin embargo, ¿no era el lúcido Solón, personaje cuyo saber rebasaba los particulares saberes de cosas, quien exhortaba a discriminar «ser...»?; ¿no constituye además el propio diálogo el ejercicio de un saber que rompe con los saberes ordinarios en el mismo sentido que rompe el poeta?; ¿qué produce, qué obra el diálogo?, ¿en qué sentido se salva del reproche de la indiscriminación? Por de pronto sólo contamos con que resulta filosóficamente relevante recordar que el poeta no *sabe* en el sentido en que saben los diferentes sabios, y que haga falta recordar esto sólo es comprensible si de algún modo y en algún ámbito se está sobreentendiendo que también el poeta, también el sabio extra-ordinario, obra algo y sabe algo. Si el diálogo denuncia este sobreentender es para precisamente lidiar con un problema que surge de la pretensión misma de un saber que, según vimos a propósito de la figura de Solón en Heródoto, se vincula con la posibilidad de decir algo que ordinariamente no se dice porque se lo da por supuesto.

Antídoto

El carácter sospechoso de la μιμητική τέχνη radicaba en su vinculación con algo así como el no discernimiento derivado de su referencia a la noción de «cualquier cosa» o «todo en general». Que el poeta no «sepa» en el sentido en que sabe quien indiscutiblemente sabe (el carpintero, el médico...) redundaba en que se diga que su τέχνη no merece ser

²⁰ No es solamente que el poeta no sepa, porque en cierto sentido tampoco el demiurgo sabe, sino que carece incluso de la relación con la cosa que el demiurgo habitual tiene en la medida en que se fía del que correctamente usa (601e-602a). El «confiar en» o «fiarse de» recibe aquí el nombre de πίστις, palabra que en el símil de la línea se refiere al discernimiento óptico que no da cuenta del εἶδος por el cual se rige.

tomada en serio.²¹ En otros diálogos esto se plasma esgrimiendo que la τέχνη del poeta no es en realidad τέχνη alguna, sino una capacidad o disposición con carácter divino (θεία δύναμις: “Ιόν”, 533d). Sea cual sea el recurso para subrayar la diferencia al que se recurra, en cualquier caso resulta manifiesto que no asistimos a una polémica externa, sino a una crítica o delimitación interna del extra-ordinario saber cuyo concepto era el sofista. El aludido pasaje de Heródoto nos puso en contacto con un momento en que el sofista, dándose por hecho que no era un sabio común y corriente, no resultaba en absoluto desacreditado sino más bien reverenciado. En el libro X de “La república”, donde el saber de todo se critica criticando la μιμητική τέχνη, el rechazo del poeta coincide con el rechazo de la pretensión sofística, que ahora sí conecta con ese personaje afectado por el sobreentender que anotábamos, lo cual explica que «sofista» pudiese ser la denominación provisional de un demiurgo que de entrada sólo podía causar escepticismo.

Con la crítica, un ulterior distanciamiento frente a un saber que ya en sí mismo es distancia respecto a la particularidad de los saberes, por tanto un distanciamiento interno, ha tenido lugar. No renuncia, sino conquista de una cierta actitud significa este distanciamiento, el cual, por otra parte, se anunciaba ya en la inicial pregunta por la imitación (o sea, en la tarea de establecer para la imitación un «qué es»). El que pregunta es el mismo que se distancia y delimita, y ésta es la actitud. El «antídoto» o «remedio» (φάρμακον: 595b) contra el perjuicio del hacer mimético reside aquí, y eso porque, al igual que la figura que critica un cierto decir de dioses lo hace desde otro decir de dioses, sólo quien está dentro de las pretensiones de lo que aquí se llama μίμησις se encuentra en situación de denunciar un engaño en ella, denuncia que aquí hemos interpretado como un recurso para subrayar la distancia entre el saber en singular y la particularidad de los saberes, con la problemática de fondo que motivaba dicho subrayado. Con el fin de aclarar un poco los términos de la problemática, y ya para acabar, conectaremos la indiscriminación (ausencia de discernimiento) reprochada al proceder imitativo con alguna cosa relativamente próxima.

Ni que decir tiene que Platón no rechaza a Solón, al que incluye entre los antiguos sabios de los que Protágoras, Pródico y otros son herederos (599d-600e)²², y que podría contar entre «los poetas» cuyo saber se cuestiona. Lo que (internamente) rechaza es más bien que la ausencia de cosa del saber de Solón comporte la tendencia hacia la única cosa que en el diálogo se detecta polémicamente en relación con los sabios contemporáneos suyos; es precisamente como recurso para combatir de algún modo este deslizamiento, pernicioso pero quizá inevitable, que debe leerse la crítica platónica de la μίμησις. La detección de este problema no es algo exclusivamente platónico, sino que ocurre también

21 ἀλλ' εἶναι παιδιάν τινα καὶ οὐ σπουδὴν τὴν μίμησιν: 602b8.

22 Homero, Hesíodo o Simónides eran «sofistas» que, según Protágoras y después Sócrates, no querían serlo (*Prot.* 316d, 342a-343c). Solón, Pítaco, Bías y otros son en el mismo pasaje representantes de la antigua sabiduría (o sofística, o filosofía) de la que Protágoras pretende ser continuador.

en Aristófanes, e incluso en Eurípides, tal y como ahora sugeriremos muy brevemente apoyándonos en la reinterpretación que éste ofrece de cierta antigua figura, reinterpretada ya antes que él, con lo cual la ilustración tiene la virtud de abarcar diferentes aspectos del acontecer griego conexos con el problema del sofista.

En la *Odisea*, los cíclopes son criaturas que habitan cuevas en remotas montañas, sin preocuparse ni de los dioses ni de sus vecinos, confinados en una especie de autosuficiente soledad. Esta distancia se interpreta en Hesíodo en dirección al saber: los cíclopes intervienen en favor de Zeus forjando el rayo²³, mientras que Eurípides ve en la indiferencia de Polifemo respecto a los dioses –y esto es rotunda novedad– ocasión para afirmar otros dioses, a saber: los dioses de la arbitrariedad y la indiferencia, los dioses de la indiscriminación y la pérdida del dios. La «riqueza» y el «estómago» son, según Polifemo, el «Zeus» de «los sabios». ²⁴ La ignorancia²⁵ es sabiduría, la brutalidad refinamiento, y el criterio el que no valgan los criterios.²⁶ La situación de pérdida en la *pólis* de Eurípides, autor frecuentemente relacionado con la vertiente perniciosa de la pretensión sofística, puede procurarse un reflejo en aquella figura que en Homero vivía lejos, sola y sin cuidado. Y sin embargo, también en Eurípides es Odiseo, sabio descendiente de Sísifo, quien al final retorna al cíclope a la oscuridad de la que procede. A la vez hay alguien –Sócrates alude eludiendo a su «signo divino»: 496c– que se aparta de esa figura para quien saber es acomodarse a la indiferenciación propia de «la multitud», y apartándose la llama sofista (492a-494a).²⁷ Parece así que la distancia, que sigue siendo la distancia del saber, se rechaza o se corrige en el mismo proyecto que reivindica su carácter de pura distancia (misericordia, desarraigo), o sea, su pese a toda compatibilidad con el discernimiento y el criterio, con el ser y el saber.^{28*}

23 *Theog.* vv. 141-146.

24 *Cycl.* vv. 316, 335ss.

25 ἀμαθία: v. 174, τὸν ἀπαίδευτον: v. 493.

26 La ambigüedad de la figura de Polifemo es constante: vive en una cueva, pero ha hecho de los sátiros sus esclavos domésticos; conoce el arte de cocinar cuidadosamente, pero lo utiliza para comer carne humana; vive apartado de todo, pero sabe qué ha pasado con Helena e incluso expone su parecer al respecto; él mismo es hijo de un olímpico, pero no entiende por qué Zeus es más fuerte que él; ya borracho pretende capturar a Sileno como Zeus raptó a Ganimedes, etcétera. Estos son los peligros que ha de afrontar Odiseo, quien mediante su saber consigue abandonar al cíclope con lo que de suyo le pertenece: la pura y ciega desorientación.

27 La objeción de Adimanto (los filósofos son inútiles) conduce a Sócrates, que de entrada no la rechaza, a localizar el contrario interno del filósofo: el sofista o pseudofilósofo aparece como observador atento de esa «poderosa criatura enorme» que es la multitud; de ella se alimenta, a ella se complace y en ella se disuelve. El problema del sofista es en última instancia no otra cosa que el problema de la *pólis*.

28 * La realización de este trabajo se inserta en el marco de una investigación financiada por el Departament d'Universitats, Recerca i Societat de la Informació de la Generalitat de Catalunya.