
Sofística y sofistas: para releer a Platón

I. La sofística en los diálogos de Platón.¹

Platón ha conseguido eliminar el movimiento sofístico para la historia de la filosofía posterior. Con extraordinario éxito. En la práctica, ha borrado sus huellas en cuanto pensamiento a tener en cuenta para el quehacer filosófico “en serio”. Sugestivamente, sin embargo, pocos temas merecen tantas menciones en todo el *Corpus Platonicum* que se nos ha transmitido. Entre nombres, críticas, doctrinas, dichos y anécdotas, la sofística y los sofistas aparecen más de cuatrocientas sesenta veces en los diálogos. En el curso del tiempo, el prestigio de Platón en la antigüedad y el medioevo hizo su impacto inevitable en la historiografía. Biógrafos, doxógrafos e historiadores citarían posteriormente (y citan aún hoy, dicho sea de paso) a Protágoras, Gorgias, Pródico, Hipias... como si efectivamente hubiesen sostenido palabra por palabra *lo que Platón dice que sostuvieron*.

Así, las etapas del movimiento sofístico, renovador de la tradicional enseñanza griega (paidéia, gymnasium) se confunden en Platón sin discriminación alguna. A la sofística cultural (Protágoras, Pródico) a la sofística de tendencia retórica (Gorgias), a la sofística política (Hipias, Trasímaco Licofrón, Alcidas...) y a su degradación posterior (sofística erística y oratoria las mide el filósofo con el mismo rasero. Usa para ello una técnica sutil: el subterfugio literario de introducir en los diálogos indiscriminadamente a los sofistas *de cualquier época*. Junto a Protágoras, Pródico, Hipias y Gorgias aparecerán Trasímaco, Adrasto el Melifluo, Éudico, Calicles, Menón, Polos, Licofrón, Proteo el Egipcio, Antímaro, Eutidemo, Dionisidoro y otros de dudosa importancia.

La confirmación de lo que acabo de afirmar se encontrará en una cuidadosa relectura de Platón. Si se recuerda que el movimiento sofístico proyectó sobre la Academia la única sombra contemporánea efectivamente intempestiva, la conclusión que se infiere de esa relectura es que *toda la obra de Platón es un dis-*

1 Intercalamos aquí algunas observaciones como notas al pie. Las notas del propio Prof. Cañoguiral van como notas al final del trabajo (Néstor Martínez).

curso básicamente dirigido contra los sofistas con el fin de desprestigiar su exitosa enseñanza en la coyuntura política que vivía el Ática.

II. La historia previa a la batalla platónica contra la sofística.

Detengámonos previamente en las características del movimiento sofístico, en las sucesivas etapas en que éste se desarrolla en la Hélade y en las circunstancias políticas que acompañan esas etapas.

0.1. El movimiento sofístico.

En estricta cronología, la sofística representa un proceso endógeno en la cultura griega que difunde una amplia educación liberal o general (la *ενκλυκτος παιδεια* = *enklykios paidéia*), superior a la mera instrucción tradicional (lectura, escritura, recitado) equivalente a un nivel “escolar” y a la educación del *gymnasium* (música, gimnasia, deportes) que ocupaba a los jóvenes hasta los dieciocho años.

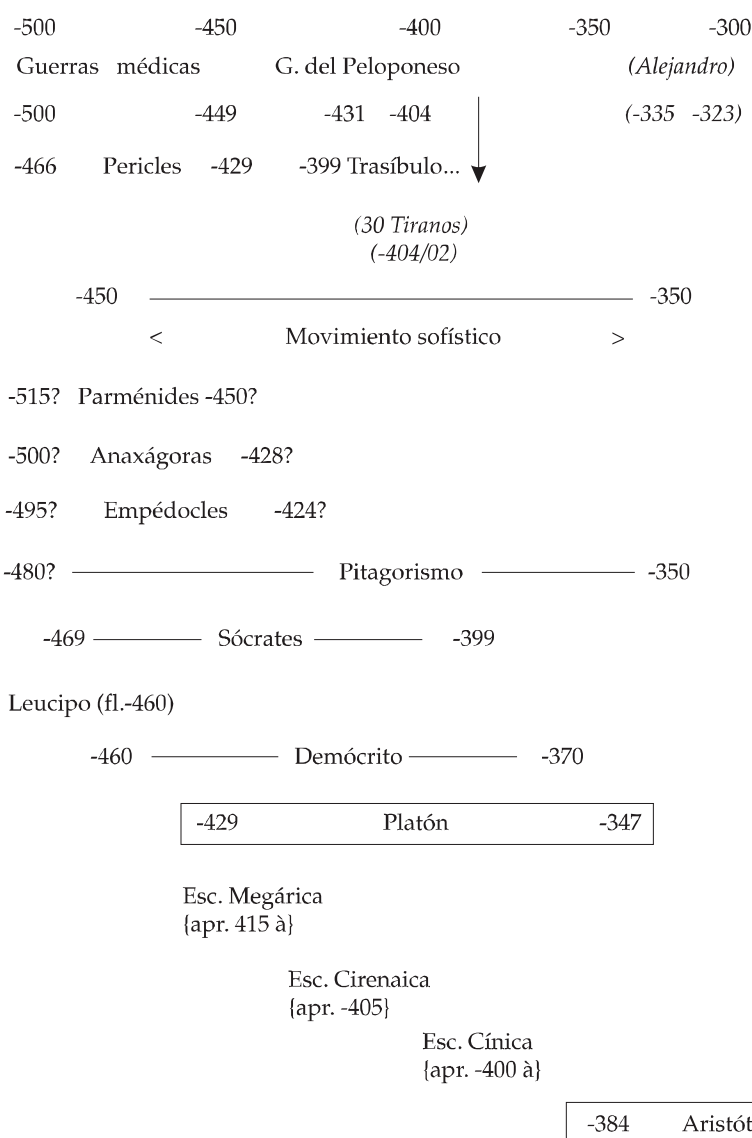
El movimiento sofístico se inicia promediado el siglo -V, se expande por toda el área greco-mediterránea y en ella florece hasta languidecer un siglo después aproximadamente (h. -350). En parte, las razones para su debilitamiento se encuentran en el fustigamiento a que lo someten algunas corrientes intelectuales; en parte, a su haber sido absorbido por otras o haberse fusionado o identificado con movimientos sociopolíticos, y en parte también, por haberse popularizado hasta trazar poco menos que los rasgos gruesos de su propia caricatura.

En el más completo estudio analítico que se haya escrito hasta hoy sobre la sofística (*Dupréel: LS 13*), se denuncia el reiterado error en que han caído los historiadores de la filosofía. El error de dedicar “a los sofistas y al espíritu de su tiempo” un capítulo temporalmente *posterior* al de los filósofos naturalistas. Nada más ajeno a la realidad histórica, sin embargo, que esa forzada secuencia acertadamente criticada por Eugene Dupréel. Si por necesidades de aproximación al pensamiento en historia de la filosofía —exclusivamente pedagógicas— suele estudiarse la sofística tras los pluralistas e inmediatamente antes de Sócrates / Platón, esa práctica no debe hacernos perder de vista que el fenómeno sofístico convive plenamente con la enseñanza impartida por otros pensadores y escuelas.

La presencia *simultánea* de la sofística y otros filósofos, escuelas y corrientes en la efervescente atmósfera socio-política que se respiró en la Hélade del -450 al -350 se apreciará de una sola mirada en el cuadro que incluyo más adelante. En las regiones mediterráneas, los sofistas son rigurosos contemporáneos tanto del pluralismo conciliatorio frente a la brecha ya abierta en el pensamiento racional griego (heraclitismo vs. eleatismo) que ensayaran Empédocles y Anaxágoras como del atomismo materialista (Leucipo, Demócrito) y aún de los estertores del primer pitagorismo (Filolao, Arquitas). En cuanto a Atenas, digamos que, una vez instalados en ella, los sofistas *erísticos* enseñan a las mismas

generaciones que conocen a Sócrates, a Platón y aún al –todavía joven “extranjero”– Aristóteles. El movimiento sofístico se mezcla, discute, o coincide asimismo, con el apogeo fugaz de las escuelas megárica, cínica y cirenaica antes de que éstas se diluyan, respectivamente, en las grandes corrientes helenísticas: estoicismo (megáricos), escepticismo (cínicos), epicureísmo (cirenaicos). A las tres inspira la sofística varias tesis.

Cronología de simultaneidad: Sofística / otros filósofos y escuelas



Sin hipérbole alguna, la oleada sofística constituye desde su inserción en el mundo heleno un reactivo saludable para el pensamiento griego. Y de tan extraordinaria importancia que su presencia debería haber dejado marcas más profundas en la historia de la filosofía antigua que hemos recibido. Sin embargo, a duras penas encontraremos sino referencias a fragmentos de la enseñanza sofística, cuando no anatemas, rechazos y conjeturas aviesas sobre *los* sofistas mismos. *Argumenta ad hominem*, sin otro valor que la aceptación prejuiciada de los que admitan esos testimonios. De algunos sofistas (Alcidamas, Licofrón, Jeníades...) apenas se nos ha transmitido sino el nombre, quizá ni siquiera correctamente transcrito. De otros, sólo se sabe que han sido el blanco inmóvil predilecto para doxógrafos y biógrafos neoplatónicos quienes han malentendido sus proposiciones; las han mutilado o las han tergiversado a sabiendas.

Estas actitudes no resultan casuales, claro está. Pero, para *entenderlas*—no para justificarlas— se necesita recordar, a grandes rasgos al menos, la historia anterior a las primeras apariciones de la sofística. Porque, detrás de ellos se encuentran las circunstancias personales de un hombre (Platón), de una institución (la Academia) y una pólis (Atenas) que trataron por todos los medios de disminuir el alcance del proceso sofístico. De equiparar “a justos y pecadores”, convirtiendo al movimiento sofístico en una sola bolsa común y marginable de la que únicamente podía extraerse la falsedad.²

2.2. Cronología de una *marginación* (i)

El fenómeno de la marginación del sofismo se explica parcialmente a partir de los enfrentamientos surgidos en la vida cívica de las *póleis* griegas durante su proceso de transformación (ss. -VII, -VI y primeras décadas del -V). Los “valores” con que los antiguos *eupátridas* (lit. bienacidos) habían justificado su poder político secularmente, ya no soportaban la defensa de esa primacía genética, ahora en manos de los nuevos dirigentes: los miembros del *démos* (pueblo) elevados a clase gobernante por la democracia.

En tiempos de la monarquía y la tiranía se había tenido por axiomático que sólo los eupátridas poseían las virtudes necesarias como para ser naturalmente los mejores (*ἀριστοί*= *áristoi*) por el mero hecho de su noble cuna. La *ἀρετή* (= *areté*, lit. excelencia) se heredaba con la sangre. A las aristocracias mercantiles

2 Según esto, en la sofística habrían estado mezcladas la verdad y la falsedad, y la estrategia platónica habría consistido en atribuir a todos los sofistas únicamente la parte de falsedad que el movimiento contenía en algunos de sus representantes. Sin duda que así se habría cometido una injusticia desde el punto de vista histórico, pero cabe preguntarse si eso tendría alguna consecuencia en el plano propiamente filosófico. Es decir, si las tesis que Platón criticó en los sofistas son falsas y criticables, y donde no los criticó es porque estaban de acuerdo con su propia filosofía o al menos no la contradecían, entonces no parece que la marginación de la sofística haya significado una pérdida desde ese punto de vista, pues la parte de verdad del movimiento habría sido recogida por la gran tradición filosófica que pasa por Platón. Por el contrario, si Platón erró en criticar el escepticismo y el relativismo de los sofistas, entonces el problema principal no es que él haya sido injusto en su caracterización de los mismos, sino que no estaba filosóficamente de acuerdo con ellos.

jonias, sin embargo, cuyos representantes habían sido los primeros en acceder al poder en régimen democrático, no se les podía aplicar el mismo axioma. Si el respeto y el honor debidos a la antigua excelencia del eupátrida se medían, en concreto, en términos de su influencia, riqueza, extensión de conexiones familiares intra-pólis e inter-póleis y, en síntesis, por todo aquello que asegurase a la ciudadanía que el eupátrida disponía de un respetable número de seguidores, la excelencia del caudillo democrático estribaba únicamente en su *πειθος* (*peíthos*), esto es, en su habilidad para persuadir, para convencer a la asamblea popular acerca de las bondades de un determinado proyecto que hubiese que votar favorablemente (impuestos, redistribución de tierras, etc.). Con ligerísimas variantes, las tesis sofistas sobre la virtud subrayaban oportunamente que *la excelencia se adquiere por cualquier individuo normal que se aplique al estudio y se ejercite lo suficiente como para obtener el conocimiento máximo y la habilidad necesaria para transmitirlo a otros en modo convincente*.

He aquí, por tanto, el punto de partida del movimiento o corriente sofística. Unificada originalmente por este ideal, la sofística demuestra pronto una admirable capacidad proteica para adaptar el ideal a las necesidades concretas de cada región y de cada pólis griega.

Así lo explica, en primer término, la **significación social del sustantivo “sofista”**. El vocablo griego (*σοφιστες* = *sófistés*) con que se empieza a distinguir al maestro dedicado a la *enklýkios paidéia* indica una profesión, no una condición exclusivamente. A pesar de todos los juegos de palabra y los esfuerzos que Platón hiciera por tergiversar su origen, *sófistés* proviene del verbo *σοφίζω* (= *sófido*) que, antes de que las críticas lo empujasen a un sentido peyorativo, quería decir simplemente “instruir”, “educar”, “hacer experto {en algo} a alguno”; y de *σοφίζομαι* (= *sófidsomai*) “hacerse experto”, “instruirse”; *autoeducarse*, en una palabra.

De modo que no se trata en principio de esa condición natural que los griegos y otros pueblos solían atribuir a los ancianos en general. En la cultura popular, los ancianos eran supuestamente *σοφοί* (= *sófoi*, sabios) debido a su larga experiencia de vida; una condición que, por otra parte, se encontraba ligada a la prudencia en el obrar que la ancianidad demostraba, ya que era creencia común que la prudencia se adquiere con los años. *Sófistés* designa un título (profesor) socialmente válido que distingue en su apelación al docente de un nivel superior al del *παιδαγωγός* (= *paidagogós*; pedagogo, maestro). El sofista es un hombre libre (el *paidagogós*, por lo común, no lo era) que recibe este título de otros, porque socialmente se reconoce en él a un *experto en*, a un *profesional de* la educación en sí. Y, por tanto, alguien a quien se respeta como un perito en enseñanza.

Para nada entraba la edad en esa evaluación genérica. Si se observa con detenimiento, se comprobará que todos los sofistas de que tenemos noticia gozaban ya de cierto renombre como “maestros” a una edad relativamente temprana (35/40 años). Quizá –dicho sea al pasar– la relativa juventud del profesor sofista fuese uno de los pecados que más difícilmente le perdonaran sus adversarios. No obstante la inquina que muestran contra el nombre *sófistés* Platón y

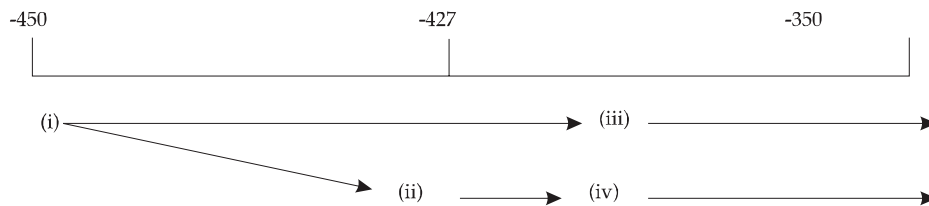
sus seguidores, ese título profesional lo respaldaban en el sofista no la edad, pues, sino tres condiciones:

- el prestigio de su antiguo profesor o instructor,
- la amplitud de sus estudios,
- la extensión de su práctica docente a varios campos

Y no se crea que esta tergiversación de la acepción original del término la subrayo hoy. Ya en el siglo II, Aelio Aristides acusaba

Creo que Platón siempre desprecia al sofista y mucho más que cualquier otro ataca el nombre en sí. Eso se debe a que despreciaba a la mayoría de los sofistas y, en manera especialísima, a sus contemporáneos. (Cfr. Diels-Kranz: FV II 252, 1)

Y así lo explica también, en segundo término, **la variedad que la profesión admitía**. Entre el -450 y -350, en efecto, se suceden las siguientes formas o variedades de la sofística: (i) *cultural*, (ii) *retórica*, (iii) *política*, (iv) *erística*, tal como se apreciará en el siguiente esquema:



Debo hacer notar que la sucesión temporal señalada indica exclusivamente un predominio razonablemente determinable de la forma indicada, pero no la desaparición de la(s) forma(s) precedente(s).

Desde el punto de vista cronológico, la consideración del fenómeno sofístico adquiere un valor preciso. Atenas se entrega tardíamente al saber filosófico cuando se la compara con el resto de la Hélade. El desarrollo regional de ese pensamiento se torna a mediados del siglo -V en una especie de tenaza que se cierra cada vez más alrededor del Ática. Atenas se halla así literalmente cercada por esa forma de pensar que confluía hacia ella, irradiada desde diversos ángulos (Jonia, Sicilia, colonias itálicas, Tracia, colonias sobre el Mar Negro, Norte de África,...)

A pesar de ese “asedio” cultural, los problemas inmediatos de las guerras contra Persia (-500 / -449) postergan el interés que hubiera podido tener el Ática por la filosofía en otros momentos. Más adelante daremos cuenta de la aventura vivida por Anaxágoras, “importado” a Atenas por su admirador Pericles para que la gran ciudad no careciese de ese nuevo saber ya conocido en las

colonias y en otras póleis más modestas; pero, con excepción de esa aventura esporádica, téngase presente que la primera *modalidad* del discurso filosófico que *realmente* prospera en Atenas es la de la sofística.

Revisemos la sucesión de hechos y fechas.

1. Las guerras médicas consolidan el poder del Ática como poder centralizador y regidor en el Mediterráneo. A partir de los triunfos bélicos, pero –sobre todo– de la formación de la Confederación de Delos (-479), la hegemonía ática se perfila como hecho incontrovertible. La subida de Pericles al arcontado (-466) contribuye a que ese liderazgo devenga efectivo. Y, aunque la época hegemónica del Ática sea más breve de lo que suele creerse (-466 al -431, en realidad), por esos años prósperos no cabe duda que en Atenas late el corazón de la Hélade, su modelo y su santuario. Al finalizar el conflicto con los persas (-449), además, Atenas es la pólis-imán para la inmigración masiva desde otros puntos de la Magna Grecia.ⁱ Ha devenido la prestigiosa capital de la diplomacia en el mundo griego. Su eje político, cultural, y artístico. Y, como consecuencia, una ciudad orgullosa muy pagada de sí misma que mira con recelo o por encima del hombro, según el caso, cualquier invención o idea que no provenga de sus propios ciudadanos.

Ese ambiente a un tiempo atrayente y receloso, prometedor y peligroso, tienta desde el exterior a todo lo que conlleve novedades. En esa ciudad que Pericles ha construido y reconstruido sin pausas (Partenón, accesos a la Acrópolis, murallas, puerto del Pireo...) donde florecen la tragedia (Sófocles, Eurípides) y las artes (Fidias, Mirón, Polignoto) y se ha tornado, en fin, en el escenario gigantesco de la Hélade sobre el que todo se ensaya en el mundo heleno, *también* la primera sofística se anima a explorar el terreno y a incursionar con éxito entre los nuevos pórticos.

2. Pero, en -431 la estrella de Pericles, ya algo apagada desde un lustro antes, comienza su rápida caída final. El alcmeónida quien, en sus últimos años, ha hecho de las *cleruquías*ⁱⁱ una fuente de clientelismo político, a la vez que un medio de disminuir el exceso de población en Atenas, ha convertido la Confederación de Delos en un imperio naval. Al servicio, en su práctica política personal, de los intereses del Ática exclusivamente. Para ello usa sin escrúpulos los fondos comunes de la Confederación en provecho de su pólis y reduce a los otros miembros casi al papel de vasallos de un imperio: el suyo.

Cuando ese mismo año estalla la guerra contra Esparta, a Pericles le quedan apenas dos años de vida. Y a Atenas, una amarga cadena por arrastrar hasta

i Ημεγάλη Ελλάς (He megále Héllas = La Gran Hélade) o “Magna Grecia”, como la llamarían luego Cicerón y Plinio, comprendía Grecia continental e insular, Jonia, Tracia, las colonias sobre el Mar Negro, las colonias peninsulares itálica (de Tarento a Locri), Sicilia, las colonias norafricanas, etc.

ii Las *cleruquías* eran las colonias atenienses donde la pólis enviaba (generalmente por sorteo) a los ciudadanos que no poseían tierras propias. El lote de tierra adjudicado a cada uno podía ser heredado por sus sucesores o testado a favor de otros, en caso de no tener descendientes. El colono así favorecido conservaba su ciudadanía ateniense.

que toque los límites de la última derrota. Por prólogo, la ciudad sufre una epidemia de peste (-430 / -429) y los altibajos de una campaña bélica desfavorable en líneas generales. En el bienio -427 / -426 Atenas se recupera del azote de la peste. Pero para perder Platea y ser testigo impotente de la masacre de los platenses. Más tarde, soportará la apertura de un segundo frente interno provocado por la guerra civil en Corcira. Y, aún con todo esto, el Ática se permite rechazar la paz que le ofrece Esparta.

3. Luego vendría el período aciago tras la derrota final (-404) y las humillantes condiciones impuestas por Esparta, el amargor de perder el sistema democrático y el sometimiento a la tiranía de los Treinta quienes instalan el terror en la ciudad. Y, todavía, las décadas en acelerado declive. En ellas, la enseñanza de los sofistas dará voz al cuestionamiento político, al autoexamen, a la crítica social, al descreimiento en los antiguos valores, al despiadado análisis de las viejas instituciones patrias. De este modo, las jóvenes generaciones, humilladas sin culpa, encontrarán en las diversas orientaciones que ofrecen los maestros sofistas la mejor expresión para la *ética situacional* que el momento histórico requiere; esto es, para el relativismo moral, para el escepticismo, para el descreimiento. En otras palabras: para todos los extremismos típicos que emergen en aquellos que se reconocen miembros de una sociedad sin aparente porvenir y, al mismo tiempo, atrapados por un régimen que sobrevive penosamente a su pasado esplendor y que no permite opciones de cambio.

2.3. *Cronología de una marginación (ii).*

Con la finalidad de educar a sus compatriotas en la nueva dirección del saber –la filosofía– extendida ya por toda la Hélade, Pericles convence al jonio Anaxágoras de Clazomene hacia el -455 aproximadamente para que ilustre al Ática en el enfoque de la realidad que los filósofos habían adoptado.

Anaxágoras permanece en Atenas hasta el -435, cuando se perfila ya la oposición a Pericles. Ese año se le acusa de *ασεβεία* (asebéia = impiedad) y de medianismo (esto es, de colaboracionismo con los medos, los persas). Si el delito de colaboracionismo con los persas podría basarse en las suspicacias que despertaba su procedencia “extranjera” y la proximidad del lugar de su nacimiento (Clezomene) con Persia, el de impiedad ya era un tópico legal usado contra todo aquel que molestaba la xenofobia ateniense.ⁱⁱⁱ En realidad, en todo el lapso en que Anaxágoras vive en Atenas sus ideas no logran despertar simpatía. No lo afirmo así a la luz del lamentable fin que tuvo su permanencia en la ciudad; lo hago más bien en vista de la influencia nula que tuvo su doctrina, al menos directamente.

Contrapóngase esta fría o indiferente acogida por parte de los atenienses con el entusiasmo que evidencian la sucesivas visitas que Protágoras, Pródico y

iii Los ejemplos de *asebéia* abundan. Solamente por nombrar a filósofos y personajes públicos, se cuentan entre los acusados de este delito a Anaxágoras, Diágoras, Gorgias, Sócrates y Pericles, entre otros.

quizá otros sofistas hacen entre -445 y -429, año este último del deceso de Pericles. La atmósfera difiere totalmente. A pesar de las acusaciones usuales de “impiedad” contra Protágoras y un cierto Diágoras, se percibe una curiosidad y un interés indisimulable por las enseñanzas sofísticas, atestiguada por los escritores contemporáneos (Isócrates, Jenófanes, Platón...). Lo que indicaría por sí solo que los atenienses –acostumbrados a estimar el péithos por sobre todo otra actividad del hombre libre– no habían visto en el saber “exótico” de un Anaxágoras (que hablaba del movimiento continuo de unas partículas monocualitativas, incaptables por los sentidos) algo más que una especulación *impráctica para la vida pública*. En cambio, sí se sienten tocados por la convincente elocuencia de un Protágoras, un Pródico, un Gorgias, un Hippias. Estos sofistas y sus discípulos inmediatos sí hicieron mella, pues, en la coraza de afectada superioridad intelectual con que los atenienses solían cubrirse ante las novedades provenientes de otros puntos de la Hélade.

Y es explicable que la juventud ateniense estimase el estilo sofístico de exposición como la panacea universal para la educación adecuada en tiempos conflictuados. El aspecto de una educación post-adolescencia era una falla notoria en el Ática. La educación ateniense de primer nivel (la paidéia) había seguido el trillado modelo impuesto por el viejo régimen aristocrático. Una educación bastante aleatoria y, hasta ese momento, tan deficiente para otros niveles superiores que se había vuelto inadecuada para los nuevos tiempos. Zeller ha señalado este hecho con precisión. (*SS: 54*)

Dentro del ajeteo político que enrarece la historia del último tercio del siglo -V en Atenas, se destacan algunos acontecimientos menores para la historia, pero significativos para la filosofía. Entre ellos, la llegada a Atenas de una embajada desde la lejana Leontino, en Sicilia. Su motivo inmediato (político): pedir la intermediación ateniense para que Siracusa no ataque Leontino. (*Untersteiner IS, f. II, 11, 4*). Su resultado (cultural): la admiración que despierta en la ciudad el orador que encabeza la embajada, el sofista Gorgias. Con su presencia, el leontiniano confiere a la sofística un prestigio que le ganaría a ésta carta de ciudadanía en el Ática. Ya no se va a considerar la enseñanza sofística como un conocimiento de dudosa procedencia, tal cual había ocurrido con otros sofistas que habían tratado de establecer escuela (Protágoras, Pródico) en la región. Ahora, con Gorgias, la educación superior ofrecida por la sofística se reconoce como un saber basado en la habilidad oratoria para la persuasión (péithos) tan estimada y familiar para los atenienses. De ahí en adelante, la juventud ciudadana buscará ávidamente el saber total en los sofistas y las técnicas de elocuencia convincente que lo comuniquen ese saber.

III. Las etapas del movimiento sofístico.

Con frecuencia se define la sofística como *humanística* en su orientación. Tal calificación no merece objeciones siempre que no se caiga en anacronismos. Esto es, que se adhieran al término los contenidos que se atribuyen comúnmente al

humanismo renacentista, ni a lo que se entiende por humanismo en nuestros días o en otros momentos de la historia de la cultura.

Por *humanismo* en la sofística debe entenderse una posición o una serie de *posiciones* (pues el movimiento sofístico configura un proceso en continua evolución) que se relacionan y se influyen mutuamente; pero que –en el curso de los años– *se disgrega(n)*

- tanto de la ética religiosa (teología, misterios oficiales, cosmogonías), cuanto
- de las explicaciones filosóficas naturalistas (física, cosmologías jónicas), y hasta
- de la enseñanza de técnicas artístico-artesanales (tecnologías imitativas, estudio de proporciones estéticas ideales, etc.)

para definir en textos y discursos una *tendencia antropocéntrica que convierte al ser humano en eje de todo conocimiento y toda práctica social*.

3.1. La sofística cultural: (a) Protágoras

Parece ser *Protágoras* (-480 / -410) el pionero de la tendencia sofística *cultural* (véase esquema en 2.2). Lo que la doxografía ha difundido sobre él permite catalogarlo como un pensador plenamente imbuido del humanismo en el sentido que se ha indicado. Nació en Abdera (Tracia), antigua colonia jonia y ciudad natal de Demócrito. Quizá por esto lo haga Diógenes Laercio (*VF ix, 50; cfr. Diels-Kranz; FV II 253 A 80*), asiduo discípulo del célebre atomista. Filóstrato, en cambio, lo proclama discípulo “de los magos persas” y, tan iniciado en sus ritos, que los atenienses se vieron obligados a procesarlo... ¿por qué otro delito sino asebeía? Protágoras –y en esto también Sexto Empírico acompaña a Filóstrato– habría muerto ahogado cuando naufragó el barco en el que huía de Atenas con motivo de esa acusación. (*Diels-Kranz: FV II, 255, 2; 257-58, 12*)

Se hace difícil admitir seriamente que una educación que recibiera Protágoras en su juventud le fuese a acarrear un cargo de impiedad a los setenta años. Pero, de todos modos, no caben dudas respecto a su residencia en Atenas desde -445 aproximadamente, si bien no vivió en la ciudad permanentemente. Según Plutarco (*VP, 36*), Pericles le encargó personalmente la redacción de una constitución para a colonia de Turio. Puesto que Turio se fundó en -444 / -443 se infiere razonablemente que el pedido de Pericles implica que Protágoras era por entonces un residente conocido y estimado en Atenas. La doxografía atribuye también al sofista otros rasgos más en consonancia con la leyenda negra apilada, anécdota tras anécdota, contra el movimiento sofístico en general. Así sabemos por Diógenes Laercio que fue el primero que se hizo pagar por su enseñanza y el primer filósofo sofista, según Eusebio, cuyos libros se quemaron públicamente en Atenas. (*Diels-Kranz: FV II, 253 A 1; 256 A 4*)

Protágoras inaugura lo que será otro rasgo dominante de la sofística; el cosmopolitismo viajero. Enseña en varias póleis antes de –o quizá simultáneamente a– su(s) período(s) ateniense(s). Su bagaje cultural subraya cuatro aspectos en la educación que pueden estimarse en

- dominio de la gramática

- precisión sintáctica (cuidado del estilo)
- conocimiento de literatura,
- habilidad oratoria.

Cualquiera de estos capítulos y todos ellos en conjunto permiten detectar en él a un sofista de los que he catalogado como pertenecientes a la etapa cultural.

Obviamente, Protágoras irrumpe en la palestra intelectual griega con una alta dosis de heraclitismo. Si todo fluye, el ser humano capta por los sentidos una realidad cambiante, lo cual no garantiza la objetividad que el discurso humano pretende. Este parece ser el punto de partida protagoriano. El Fragmento 7 es el que le ha dado más fama entre las pocas líneas que se nos han conservado de él. Dice Protágoras:

El ser humano (ἀνθρώπος = ánthropos) es la medida de todas las cosas; de cómo son las que existen y de cómo no son las inexistentes.^{iv}

El fragmento, aunque escueto, ha dado pie a interpretaciones diversas. Descartada aquí, por muy forzada, la que hiciera Burnet en *The Greek Philosophers* (1914) que leía en esas líneas un supuesto enfrentamiento con los matemáticos – una peculiar lectura que Mondolfo criticara acertadamente (*Mondolfo: PA: I, 132*–la dualidad exegética más común se ha centrado en si (i) el fragmento se refiere al ser humano en cuanto individuo, o (ii) al ser humano en cuanto especie. Una y otra lectura cuenta con nombres prestigiosos a su favor.

La propuesta (i) ha sido, tal vez, la más favorecida históricamente. Toma literalmente el texto y lee en las palabras un subjetivismo extremo. Se escuda esta línea interpretativa (a) en la autoridad de Platón casi exclusivamente; (b) en la tardía aclaración introducida por Sexto Empírico quien deriva y emparenta el fragmento con el πάντα ρεῖ (= pánta rei; “todo fluye”) heraclíteo. (*Sexto E.: EP I, xxix 210-212*), (c) así como en su aclaración clásica del *dictum* protagoriano:

Y por medida quiere decir {Protágoras} criterio {de verdad} y por cosas, los objetos. Así que, prácticamente, lo que afirma es que “El ser humano es el criterio de todos los objetos; de los que existen en cuanto existen, y de los que no existen en cuanto que no existen. Y, consecuentemente, supone sólo lo que le parece a cada individuo. Y así introduce το πρὸς τι (= to pros ti; la relatividad). (ibid., xxxii 216-219):

Dos décadas más tarde (1934) Gomperz proponía, a su vez, la interpretación (ii). En el extenso *Los Pensadores Griegos*, Gomperz ve en el fragmento una clara proposición acerca de la especie humana. El ánthropos del texto sugiere

iv Si se compara esta versión con la traducción que ofrezco en *La Filosofía Griega entre los siglos -VI y -IV* (1991) se verá que he preferido modificar la segunda línea por crearla fiel y más acercada al original griego.

lisa y llanamente a todo miembro de la clase “humanos”; todo “ser humano” pasado, presente y futuro. El peso de la tradición secular (i), sin embargo, ha forzado a la mayoría de los historiadores del pensamiento a inclinarse por la interpretación que le dio Platón inicialmente, es decir, el relativismo subjetivo extremo. Como ejemplo, baste una de las pruebas más frecuentes; aducida, esta vez, por Mondolfo (*PA: ibidem*), según este autor habría que rechazar la hipótesis de Gomperz porque “los ejemplos que Platón cita son dados por el mismo Protágoras”. Y esos ejemplos apuntan al subjetivismo.

Las razones aportadas para continuar con la interpretación tradicional me parecen endebles por si mismas.

Primero, precisamente porque Platón busca siempre desprestigiar a los sofistas abierta o sutilmente, como se ha indicado ya desde el comienzo de este trabajo. O, expresado más claramente: Mondolfo y todos los que defienden la lectura del relativismo subjetivo extremo parecen pasar por alto que Protágoras –es decir, el “Protágoras” personaje en los diálogos platónicos, pero no el Protágoras de carne y hueso– expresa lo que Platón “quiere” que diga.

Segundo, porque Sexto Empírico escribe el párrafo interpretativo del fragmento en el siglo III de nuestra era. En rigor, en un momento histórico en el que busca desesperadamente un respaldo antiguo, prestigioso, para su propia variante del antiguo pirronismo o escepticismo.

Tercero, porque el vocablo *ánthropos* en si mismo conserva hasta hoy en griego el sentido de “ser humano” (hombre, mujer, niño, anciano...), acepción común en el lenguaje usual. Por consiguiente, tanto puede referirse al ser humano (especie) como al ser humano individuo.

La ambigüedad, pues, subsiste hasta hoy y –probablemente– subsistirá en el futuro. Pero, tanto si el *ánthropos* del fragmento se interpreta en relación con cada uno de nosotros en particular (individuo; sujeto localizado en un *aquí* personal, cual lo quiere la interpretación subjetivista) como si mantiene que hace referencia a la especie humana (a la clase “ser humano” temporalizada en una época, en un *ahora* social), la resultante es similar: lo que ha puesto al desnudo el sofista de Abdera es el **relativismo de todo conocimiento**.

Téngase presente, sin embargo, que ese relativismo que introduce Protágoras ni debe confundirse con escepticismo ni con quietismo gnoseológico. Con la terminología adecuada, se sitúa en un **relativismo antropológico**. Lanzado a obrar constantemente, el ser humano (individuo, especie) debe abandonar la especulación acerca de lo que está lejos de él, apartado de **lo humano en sí**. Esto sería lo que Protágoras defiende sustancialmente. El ser humano, ser social, debería concentrarse en estudiar y tratar de utilizar todo aquello sobre lo que efectivamente puede deliberar con sus semejantes. Sobre todo aquello que pueda ser objeto de discusión, intercambio ideológico, opinión libremente expresada. De ahí el subrayado ético-social (humanista, antropocéntrico) que manifiesta el entorno disciplinar que Protágoras proponía a sus estudiantes: gramática, estilo (sintaxis), literatura, oratoria. De ahí, el abandono de la línea físico-cosmológico-matemática que

—excepto en el Ática— constituía a la sazón el alimento intelectual de los pensadores helenos de la época. En ese ámbito del saber, sólo algunos podrían (o creerían) ser expertos, mientras que la mayoría restante escucharía sin intervenir, sin cumplir su misión como seres humanos. En cambio, en las disciplinas humanas que Protágoras recomendaba, todos podemos ser expertos. Todos poseemos la capacidad necesaria para acercarnos y confrontar con los demás nuestras propias “medidas” interpretativas de la realidad.

Lo importante en Protágoras, en resumen, consiste en su enfatizar que *no existe esa verdad objetiva* que los físicos y los matemáticos de su tiempo pretendían ofrecer. Se da, sí, una verdad siempre “relativa a”, “en relación con” alguien (individuo / especie) y su entorno. La verdad será siempre la relación individual que **un** (cada) ser humano concreto establece subjetivamente con la realidad que percibe y como la percibe; o lo que **una** (cada) época determina convencionalmente, consensualmente como norma o regla gnoseológica válida para todos los miembros de la clase. Lo que excluye —en una u otra interpretación— toda presunción de valores incambiables, eternos, disociados de cualquier realidad temporalmente definible: *este* hombre, *esta* época, *esta* sociedad, *esta* región.

Conectado con la primera proposición gnoseológica, Protágoras parece haberse expresado sobre los dioses como sigue.

Respecto a los dioses no soy capaz de decir si existen ni de qué tipo sean; porque las cosas que me lo impiden son muchas...

Se trata del *Fragmento 4* que, según Eusebio (*PE: xiv, 3, 7*) continuaría así

...entre ellas, la oscuridad en todo este asunto y la brevedad de la vida humana

Lo que suena a evasiva circunstancial. En especial si se examinan las razones pragmáticas que Protágoras esboza: dificultad del tema, corta vida del ser humano. Un sofista no tendría por qué negarse a tratar el asunto. A no ser, claro es, que mediasen poderosos motivos para evitar una confrontación directa con un auditorio con arraigadas creencias o con intenciones de tenderle una trampa con la que inadvertidamente cayese en el delito de *asebéia*. La situación sugiere Atenas. Y el tono de la segunda parte del texto, un escape biforme que al oyente piadoso le indicase un adecuado respeto ante el problema, pero que al agnóstico le enviase un innegable toque irónico.

Muy poco más sabemos de Protágoras con certeza. Diógenes Laercio le atribuye (*VF: ix, 51*), por último, haber sostenido que sobre cualquier tema pueden construirse dos argumentos o discursos antitéticos (*δίσοι λόγοι* = *díssoi lógoi*), ambos igualmente válidos para la discusión. Los especialistas los colocan entre los escritos dudosos. (Untensteiner: IS f. I, 80-90; Diels-Kranz: FV II 266, 6-8)

De ser auténtico, el pasaje correspondería en todo caso a la erística posterior. A decir verdad, la atribución trae ecos inevitables con los anónimos *Díssoi Lógoi*: los “razonamientos dobles” que se reducen a una lista de puntos de vista sobre

el bien y el mal, lo bello y lo feo, lo justo y lo injusto, etc. a la que más adelante prestaré atención. También recuerda la atribución esa especie de apología de Protágoras que Platón pone en boca de Sócrates (*TEE 166d y ss*). Por todo ello, me inclino a pensar que la dualidad argumentativa mencionada corresponde a los primeros momentos de la sofística erística (-415 / -410 aprox.). Una fecha más cercana a Protágoras sería el período transicional entre la sofística cultural y la técnica erística que introduce Hipias.

Otros detalles sobre Protágoras se encontrarán en el personaje construido por Platón (*PRO 309c, 310b y ss, 317c, 333e, 338a, 348b, y ss; EUT 28c; HM 282e; MEN 91d y ss...*). En general, nimiedades que en nada contribuyen a ampliar lo expresado hasta aquí.

3.2. La sofística cultural: (b) Pródico.

Del segundo representante de importancia en la sofística cultural, Pródico (-465? /-?), se sabe que nació en Ceos, Keos o Kíos (hoy Zía), una de las Islas Cícladas... y muy poco más. Con él Platón se encarna algo menos que con otros sofistas. En *Hipias Mayor (282c)* Platón le hace atestiguar a Sócrates que Pródico vino a Atenas desde su isla "en muchas ocasiones". La última vez que vino en misión oficial, asegura Sócrates,

ha sido recientemente; y habló en la asamblea del pueblo y {desde entonces} todos han quedado prendados de su elocuencia y admirados de ella; y, como ciudadano privado, también hay que decir que ha ganado una asombrosa cantidad de dinero gracias a las conferencias y clases que impartió entre los jóvenes (trad. de Barrios: PH 51)

Esta obsesión platónica por los beneficios económicos que reportaban a los sofistas la enseñanza (obsesión imitada luego celosamente por todos los doxógrafos amparados en la fama del fundador de la Academia) toca los límites de lo patológico en ocasiones. En su *Vidas de los sofistas (1, 12)*, Filóstrato añade por su cuenta esta pincelada:

{Pródico} buscaba afanosamente a los jóvenes nobles y de familia adinerada, hasta el punto de tener personas dedicadas a esta especie de caza. Estaba dominado por la pasión del dinero y se había entregado a los placeres. (Diels-Kranz: FV II 308 A 1a)

En la misma vena de menoscabar a Pródico, el *Lexicon* atribuido a Suidas señala que murió en Atenas "condenado a beber la cicuta por haber corrompido a la juventud" (!) (*ibid.*, II 398 A 1). Una frase que en su obvia confusión con la muerte de Sócrates deja bastante malparada la credibilidad del autor del *Lexicon*. Y en esta misma senda se fabrica una leyenda con la trasmisión indiscriminada

de nebulosas referencias, irónicas o –supuestamente– serias, a la sed de dinero y a la corrupción de Pródico. Platón, en efecto, empuja a su Sócrates a decir (*APO 19e*), que tanto Hippias como Gorgias y Pródico están

perfectamente capacitados para ir de ciudad en ciudad y persuadir a los jóvenes a que abandonen a sus conciudadanos –con cualquiera de los cuales se podrían asociar sin pagar nada– y se vayan con ellos y les paguen además y todavía les estén agradecidos.

Jenofonte (*BAN 4, 62*), no se queda atrás:

Yo sé, dijo Sócrates, que tú {Antístenes}, sugestionando a Callias aquí presente, lo relacionaste con el sabio Pródico, al darte cuenta de que aquel amaba la filosofía y éste deseaba el dinero (*Barrio: PH 50*).

El comediante Aristófanes y el socrático Esquines también han difundido para la posteridad que el “arte de corromper” discípulos y la “índole vil” que mostró Terámenes a educar “en la maldad (...) y todo tipo de vileza” a Filóxenos, Arífadés y Arignoto” (*ibid.*, 52 frag. 10), provenía en raíz, de que Terámenes había sido alumno de Pródico (!). La cadena de la maldad comenzaba, pues, su primer eslabón con un sofista: Pródico.

Si la exactitud sobre los incidentes en la vida de Pródico no ha preocupado a la historiografía en lengua griega, el catálogo de sus obras y su doctrina resulta, por contraste, sorprendentemente mencionado. Se le adjudica la autoría de varias obras. Las estaciones (Ὅραι= hórai), principal entre ellas, contenía un apólogo sobre Herácles (Hércules) y la Virtud que Jenofonte transcribe (*MEM; II, i, 20-34; Diels-Kranz: FV II 313 B 2*). Si a ello se añaden otros testimonios utilizables, la probable doctrina de Pródico emerge con cierta nitidez.

Parece haber defendido Pródico una ética basada en que

(a) la ἀρετή (= areté; virtud) puede *aprenderse y enseñarse*, y que

(a) la **intención** del agente es lo que determina *moralmente la bondad /maldad de la acción*.

En un apócrifo platónico titulado *Eryxias* (Diels-Kranz: FV II 318, 8) un joven pregunta si la virtud se aprende o es innata. “Yo creo”, contesta Pródico, “que puede enseñarse”. Y cuando en el apólogo sobre la Virtud ya mencionado, ésta se enfrenta a la Maldad Κακία = Kakía) proponiéndole a Herakles el arduo programa que le ofrece a todo joven para tener una vida virtuosa, enfatiza: “Los dioses no regalan a los humanos algo {tan} bueno y hermoso {como la vida virtuosa} sin que medien trabajo y esfuerzo”. El pasaje acumula, además, palabras indicadoras del costoso camino hacia la Virtud: prestar servicio, aprender de los expertos, cuidar, cultivar, ejercitarse, practicar con empeño y sudor...

Ya he señalado antes en qué contrariaba esta tesis la noción tradicional mantenida en Atenas por los restos de una elite aristocrática que vigilaba con alarma la difusión de toda noción de virtud que sostuviese que ésta era asequible a

cualquiera. Y no se hace difícil entender por qué a este hombre –que, entre los sofistas culturales, creemos que es el que se ocupó con mayor empeño en dilucidar el sentido de la famosa areté– sea, precisamente, al que más se le acuse por inmoral carente de virtud.

La posición ética defendida por Pródico se complementa con otra noción muy poco cara a la moral puritana tradicional en el Ática. Las acciones y objetos son, en sí, indiferentes. Neutrales a todo canon moral. Nada es “bueno” o “malo” en sí mismo, sino que la actitud del sujeto hacia el objeto (la intención del agente individual al actuar) y el uso final que el agente haga o pretenda hacer del objeto o acto condicionan la “bondad” o “maldad” que, indebidamente, atribuimos al objeto / acción / resultado / fin, etc.

Se entiende cuán violentamente debería chocar la tesis de Pródico contra la moral tradicional. Porque, antes que culpar a sus modelos individuales –los dioses, los grandes héroes mitológico-legendarios o los personajes históricos–, aquella había preferido siempre defender las conductas frecuentemente poco éticas de éstos. Y lo había hecho insistiendo en la maldad intrínseca de ciertos objetos y actos; o, en todo caso, cuando las conductas de esos personajes resultaban abiertamente indefendibles (Zeus, Aquileo...), achacándolas a los designios crueles de la Μοῖρα (= Moira), inescrutables para los seres humanos.

Si en el problema de los dioses, Protágoras había eludido complicaciones posteriores con la excusa de lo complicado del tema y la brevedad de la vida, Pródico no soslaya la respuesta:

- (a) los dioses son *invenciones humanas*
- (b) cuyo origen se explica históricamente
- (c) como producto de la utilidad que los seres humanos han encontrado en ciertas fuerzas de la naturaleza u objetos necesarios para la vida diaria.

Según Sexto Empírico (*CM ix 52; FVI 217 B 5*)

Pródico afirmaba que se divinizó todo lo que era útil para la vida como el sol, la luna, los ríos, los lagos, los prados, los frutos y todo tipo de cosas semejantes

Y lo mismo escribe algo antes cuando afirma que los antiguos convirtieron en dioses todo lo que les daba utilidad, tal como “lo hicieron los egipcios con el Nilo”. (*CM ix, 18; FV ibid.*)

El corolario es evidente. Las religiones regionales todas, así como sus ritos particulares derivan de esta divinización humana. Que es lo que confirma Temistio, para quien Pródico

...relaciona todas las creencias religiosas humanas, los misterios y las iniciaciones con los productos de la agricultura, manteniendo que de ella ha surgido en los hombres la idea de los dioses y nacido toda religiosidad. (FV, ibid.)

Las últimas tesis relevantes de Pródico se refieren al lenguaje. Son las más celebradas y populares. Por la insistencia de Platón en varios diálogos, parecería que éste sofista defendió antes que otros

- a) la necesidad del *análisis cuidadoso de las palabras* (sinonimia, antonimia, paronimia...) a fin de emplear las correctas en cada caso, y
- b) la construcción de un *vocabulario técnico* adecuado a cada ciencia o rama del saber.

No encuentro en esta ocasión ironía alguna en las referencias platónicas, pues efectivamente Platón introduce a Pródico como autoridad en las distinciones terminológicas de varios de sus diálogos. Guardadas las respetuosas distancias con lo que hoy significa la expresión, se daría en Pródico, por consiguiente, un interés pionero por el *análisis del lenguaje*. Reducido –que quede claro– al ámbito exclusivo de los términos. Mas esta dirección (que refuerza los cuatro aspectos fundamentales de la sofística cultural) prologa ya la inclinación hacia el arte de la erística que, algo más tarde, distinguirá los frutos no siempre maduros de la enseñanza de otro brillante sofista: Hippias.³

3.3. La sofística retórica.

Si Protágoras conduce la herencia heraclítica hasta sus derivaciones relativistas en el plano del conocimiento, un sofista que proviene de otra región de la Hélade (Sicilia) y que ha recibido otras influencias formativas (eleatismo) determina la apertura de una nueva trayectoria en la sofística: la oratoria.

3 En definitiva, la filosofía de la primera sofística es caracterizada aquí como un movi­lismo de origen heraclítico, un relativismo, subjetivismo, individual o colectivo, antropocentrismo, agnosticismo religioso o ateísmo. Se entiende sin más que la filosofía platónica es contraria a estas tesis. ¿No alcanza con eso para explicar la actitud de Platón, al menos como motivo principal? En la visión del Prof. Guiral, parece ser que no pudo ser así, porque filosofías como la platónica sólo pueden explicarse por el deseo de un orden social jerárquico y elitista de perpetuarse, evitando el acceso al poder de la democracia. Hay allí evidentemente una opción filosófica previa que determina y explica la interpretación histórica. Igualmente se podría decir que el relativismo y antropocentrismo sofístico son solamente expresión de la ambición de poder de las clases populares relegadas en el esquema tradicional. ¿Es “mejor” la democracia que la aristocracia? En el momento en que incluimos una valoración positiva o negativa, nos salimos de la historia e ingresamos en la filosofía. Pero ¿cómo hacerlo coherentemente si al mismo tiempo postulamos que la filosofía no es al fin de cuentas más que un segregado de los intereses políticos? Por otra parte, parece que la interpretación “colectiva” o “específica” del relativismo sofístico ha debido esperar al siglo XX, a Gomperz, para ver la luz. Y el mismo Mondolfo está en contra de ella. En todo caso, es lógico pensar que sólo ha sido posible después del planteo del “sujeto trascendental” en la filosofía kantiana. Incluso la “unicidad del intelecto” de los filósofos árabes, que tiene origen en los comentaristas neoplatónicos de Aristóteles, es posterior algunos siglos a Protágoras. ¿Es de sorprender que Platón haya interpretado a Protágoras en un todo de acuerdo con la totalidad de los testimonios antiguos conocidos por nosotros? ¿Con qué apoyo histórico positivo podemos decir que deforma a Protágoras al exponerlo? De todos modos, el hecho es que incluso un “relativismo colectivo o específico” como el que Gomperz atribuye a Protágoras es incompatible con el realismo, exagerado incluso, que comporta el “idealismo” de la filosofía platónica.

Gorgias (? / -375?) también adopta sin rodeos una postura de relativismo gnoseológico. Pero, por sus características y entorno específicos, ha recibido en ocasiones otros calificativos. Dupréel, por ejemplo, califica su enseñanza como “relativismo psicologista”. A Gorgias se le debe atribuir, dice Filóstrato, “la paternidad del arte de los sofistas”; pues lo que Esquilo significó para la tragedia “dotándola de vestuario, escenario, héroes, mensajeros que entran y salen” – continúa– y toda la tramoya que tiene lugar detrás del escenario, eso es lo que podría decirse que significó Gorgias para la sofística. (*FVI 171 A 1*)

Desajustes cronológicos lo presentan con algo así como ciento seis o ciento nueve años cuando murió. (*Barrio: GF 106, n.6*, En los doxógrafos griegos estas confusiones surgen con frecuencia. Apolodoro da a Demócrito un siglo de vida y otro tanto a Pródico. A Hippias le atribuye más de cien años...

Algo se sabe con relativa certeza. En -427, Gorgias ocupa la jefatura de la embajada oficial que Leontino envió a Atenas, como ya se indicó. El ambiente ateniense le resulta propicio, tal como le había parecido tiempo antes a Protágoras y a Pródico. Desde la capital del Ática establece Gorgias su centro de operaciones docentes por varios años. Allí se convierte en esa reconocida autoridad en retórica que Platón reconoce (*GOR 449 a*). Por otra parte, probablemente la distinción entre sofistés y rétor o maestro en oratoria se hubiese mantenido algo más durante la vida de Gorgias. Pero sus discípulos Trasímaco de Calcedonia y Polos de Agrigento que enseñaban retórica propiamente prefirieron autotitularse sofistas también. Con ello –y durante los años de la guerra del Peloponeso– el término sofistés toma ya el sentido de profesor o docente de nivel superior que se ha señalado en otro lugar.

Aunque abundan los fragmentos y testimonios sobre Gorgias que adicionan color a su personalidad (*Barrio: GF 35-55*), su doctrina más difundida se afianza en tres conocidas tesis:

- (i) *Nada existe;*
- (ii) *aún si se admite que algo existe, ese algo sería incaptable;*
- (iii) *y aún si se admitiese que el ser humano pudiera captar algo, la captación sería inexpresable, incomunicable a otros seres humanos.*

Para las pruebas de las tres tesis (en realidad, una sola) Gorgias habría empleado las mismas pruebas que luego utilizaría el escepticismo. El tedioso pasaje donde nos ha dejado la historia la detallada argumentación de ellas (*Sexto E.: CM vii, 65-87*) enfatiza este antecedente “pirronista” que Gorgias ofrece. El típico formato sigue el esquema del argumento dilemático. El arguyente coloca al adversario entre los “cuernos” (i.e., alternativas) de una disyuntiva, cuyo tipo más simple es Si A à v A(x), v A(y). Donde, si se niega, primero, la posibilidad de que A tenga la propiedad ‘x’ –lo que se hace por medio de otro dilema– y luego se niega que A pueda tener la propiedad ‘y’, entonces se concluye que ‘x’ (‘y’) no es / no se da / no es posible / no conviene etc. a A. La cadena dilemática conduce a una extensa sucesión de alternativas. (*Caño-Guiral: FG 81-86*)

En este caso, si se tiene la paciencia de seguir el texto de Sexto Empírico, Gorgias habría recurrido a la demostración por el absurdo usando una esquemática *triforme*: $A(x)$, $A(y)$, $A(z)$:

- **Si algo existe, o (x) es lo existente lo que existe, o (y) lo no existente, o (z) existen simultáneamente lo existente y lo no existente;**
- **es así que ni lo existente existe (...), ni lo no existente, ni tampoco lo existente y lo no existente simultáneamente;**
- **por tanto, nada existe.**

La prueba de (y) se reduce a señalar que sería absurdo que lo no existente existiese; la de (z), que también lo sería suponer que algo existe y no existe al mismo tiempo. Queda, pues, la alternativa (x) que Gorgias (o Sexto) despacha por recurso a la noción de eternidad. He aquí la esquemática *triforme*, de nuevo:

- **Si lo existente existiese, o (a) sería eterno, o (b) creado, o (g) ambas cosas a la vez;**
- **pero—como se probará— ni es eterno, ni creado, ni ambas cosas a la vez;**
- **por tanto, lo existente no existe.**

La imposibilidad de (a) implicaría un no-comienzo; esto, para Gorgias (o Sexto) equivale a ser infinito; y es ahora este último término (“infinito”) el que sustituye a “eterno” en la prueba. Como todo lo que sea infinito no ocupa lugar (pues, por definición, lo infinito no tiene fines, i.e., límites), entonces... etc.

Lo mismo se diga respecto a la tesis (ii) donde se propone que

- **Si las cosas pensadas existen, lo existente no es pensado;**
- **es así que las cosas pensadas (...) no existen;**
- **por tanto, lo existente no es pensado,**

O la tesis (iii), que se inicia insistiendo en que lo aprehendido son siempre objetos sensibles correspondientes a “cosas” (objetos materiales, exteriores). Ahora bien —se argumenta— la comunicación entre humanos se da exclusivamente a través del lenguaje. Y, puesto que, no importa cuánto lo intentemos, los objetos perceptibles permanecen (en cuanto “cosas”) siempre externos a nosotros, entonces no podrán devenir lenguaje humano jamás, y toda comunicación concerniente a esas “cosas” será imposible...

Y así desgrana la argumentación una cansina, monótona serie alternativa para probar la tesis (i) que no deseo reproducir aquí. Puede leerse completa en *FG* ya citado.

En realidad, las “pruebas” aducidas para las tesis (i) y (ii) resuenan influencias eleáticas y empedoclianicas a todas luces. Pero, si bien esa tonalidad pueda deberse a la trasmisión interesada de Sexto Empírico, la tercera (iii) muestra cierta originalidad más en consonancia con la dedicación gorgiana al lenguaje y a la retórica por las que tanto admiraron al sofista sus contemporáneos.

En la superficie, las tres tesis equivalen a un *escepticismo* total. Así se han interpretado, al menos en bastantes ocasiones. Se advierte, desde luego, que Gorgias construye sus argumentos contra la pretensión filosófica de buscar (y hallar) la verdad. Cuando Platón (*MEN 71 e*), recuerda la definición de virtud que Gorgias difundía (“la virtud varía según el tipo de actividad, edad, cada acto, cada uno de nosotros y en cada momento”) el sofista se opone al fijismo ético a que conducirían los principios universales, las verdades únicas e inmovibles; todos esos modelos eternos, en fin, que (se suponía) existían por encima de tiempos y espacios: las *verdades eternas* que buscaba el saber filosófico de la Academia. Ésta es la disposición de Gorgias que Aristóteles alabaría (*POL 1260a27*) al dar la razón a aquellos que, “como Gorgias”, dice, enumeran las virtudes concretas y no definen la virtud universalmente. El “Nada existe, ni es pensable, ni comunicable” gorgiano sirve de ultimátum a los filósofos para que abandonen su (estéril) lucha por alcanzar *la* Verdad. A cambio del interés filosófico, imposible *a priori* desde ese presupuesto de “posibilidad de hallar la verdad”, Gorgias ofrece otra alternativa vital sustitutiva. Basta examinar las pruebas adosadas a su tercera tesis un poco más detenidamente para comprobar que el sofista de Leontino abre otra posibilidad factual: la de *la comunicación* entre los seres humanos. No es posible la comunicación lingüística acerca de las cosas externas a nosotros, pues esos objetos no devendrán jamás objetos lingüísticos; pero Gorgias no niega que haya comunicación a través de otros objetos que no sean “cosas externas”. Así, el lenguaje permite emplear palabras (y las nociones o ideas que éstas transmitan) para persuadir a otros a ejecutar acciones en la vida social y cívica diarias.

De hecho, el afán por persuadir que demuestran las pruebas que siguen a las tres tesis preconiza ya la definición del *arte o técnica retórica* que Platón le adjudica a Gorgias

—tú afirmas {Gorgias} que la retórica es una generadora de persuasión, y que toda actividad oratoria es eso y en ello se resumiría su esencia toda. ¿Podrías añadirle a la retórica alguna otra finalidad más amplia que esa de mover a persuasión a la psyjé del que oye?

Y responde el sofista de Leontino:

No, Sócrates; realmente la has definido bien. Eso resume su esencia. (*GOR 453a*)

A su vez, los dos discursos más extensos que han llegado a nuestros días, el *Encomio de Helena* y la *Defensa de Palamedes* (*Diels-Kranz: FV II, 288-294 B 11; 294-300 B 11 A*), ilustran el tono declamatorio y forense que requiere la tan traída y llevada “persuasión retórica”. Bastará incorporar aquí un pasaje del primero de esos discursos para comprobarlo.

El *Encomio* (o Elogio) *de Helena* pretende defender ante un tribunal y un jurado fictos (los lectores u oyentes) esa figura femenina inmortalizada por la

leyenda y la literatura. En el exordio se plantea la finalidad del discurso. Con él desea Gorgias

liberar {a Helena} de toda acusación (...) demostrando que se equivocan quienes la acusan, y descubriendo la verdad.

La defensa en si consiste en el tipo de prueba ya conocido: el dilema. Aquí se hace pentaforme:

Lo que hizo Helena o (i) fue por decisión de la Fortuna (Τύχη), o (ii) por decreto divino, o (iii) por orden de la Necesidad (Ανάγκη), o (iv) porque fue raptada violentamente, o (v) porque fue persuadida con palabras.

Lo que sigue tomará la senda ya también conocida: llevar al absurdo cada una de las cinco opciones, pues si lo que hizo Helena (i.e., seguir a Páris) se debió a la Fortuna, a los dioses, a la Necesidad, al rapto violento o al Péithos (al poder de la palabra persuasiva), siempre fue obligada a seguir a Páris desde fuera de si misma y por otros agentes. Su voluntad no se doblegó jamás.

Acoto, por último, que el cultivo del arte retórica haría furor en Atenas. Este tipo de “defensa” dio probablemente más prestigio a Gorgias que cualquiera de sus tesis gnoseológicas. Véase que, no obstante su aparente extremismo escéptico—más descarnado y negativo, si se quiere, que el de Protágoras— a Gorgias no le acusan de nada los atenienses. Me inclino a pensar que ello se debe a que ya no se consideraban sus tesis otra cosa que una mera postura retórica, técnica; un ejercicio conveniente para el arte del discurso forense revestido con la lógica “contundente” del dilema y la demostración por el absurdo.

En honor a la verdad, Gorgias supo elegir el momento preciso para establecerse en Atenas. Una vez muerto Pericles y tras las incontables bajas sufridas por los atenienses en la pasada epidemia de peste y en la presente guerra contra Esparta, los hombres aptos para la vida cívica escaseaban. La inquietud ciudadana hervía en decenas de juicios motivados por acusaciones de traición, problemas de herencia, malversación de fondos bélicos e interminables discusiones políticas entre partidos y facciones (alianzas entre póleis, conveniencia de treguas, candidaturas, nombramientos...). La atmósfera del Ática ofrecía, pues, inmejorables oportunidades para que la sofística se tornase rápidamente de retórica en política. Y, dadas estas circunstancias, así desembocaría la sofística en el curso de la historia.

Se trata aquí de minimizar el escepticismo de Gorgias, llevándolo al nivel de un mero juego de palabras poco más o menos. De hecho, Gorgias presenta una argumentación, y el hecho de que su tesis sea escandalosamente inverosímil no lo distingue de todos los escépticos radicales que en el mundo han sido. Por otra parte, si lo único que le preocupaba era la retórica ¿no era precisamente porque en sede filosófica sostenía la imposibilidad del conocimiento verdadero?

La arremetida contra la noción de “verdad en sí” que el Prof. Guiral realiza al exponer esta parte del pensamiento de Gorgias no pertenece ciertamente al género de los meros ejercicios retóricos.⁴

3.4. *Las sofísticas política y erística.*

La sofística cultural, tan dignamente mantenida por Protágoras, y que Pródico cultivara hasta esbozar un análisis del lenguaje, se descompone pronto en una enseñanza para la disputa, para la controversia oral o, inclusive, la mera diversión de la gimnasia de la palabra para desarmar los argumentos del otro en una discusión sin trascendencia.

Se entiende así cómo simultánea y naturalmente se superponen la sofística retórica y la política. Un hecho ya previsible a partir de su máximo exponente, Gorgias. Y se entiende también cómo se produce con facilidad el deslizamiento de esta última, en fin, hacia la erística. El verbo ερίζω (= erídsō) significa “disputar”, discutir con habilidad; el adjetivo εριστικός (= eristikós) se aplica al que ama la discusión hábil, al que gusta de discutir por la discusión misma.

La bifurcación en ambas direcciones (política / erística) –que, como digo, se perfila en germen en Pródico y Gorgias– se acelera por la dinámica propia del fenómeno sofístico: relación maestro-alumno, atractivo del conocimiento enkýklios para los jóvenes, profesión liberal rentable para los docentes. Todo ello, en un mercado laboral –como diríamos hoy– que resulta coyunturalmente propicio. Y se ve fomentado, a su vez, con las doctrinas que difunde el agudo sofista Hippias de Elis.

A *Hippias* (-443 /?), en efecto, le cabe el papel de haber incentivado, quizá sin proponérselo, las etapas política y erística del movimiento sofístico. La época que habrá que considerar “decadente” en el proceso cronológico que ese movimiento es, si se compara objetivamente con lo que había comenzado por ser: un novedoso experimento en enseñanza superior. Pero no si se compara con lo que significó en cuanto adelanto de ideas socio-políticas positivas en una sociedad esclavista como la griega y la de todo el mundo antiguo, en general.

Si nos atuviéramos a la imaginación biográfico-doxográfica, tendríamos que admitir que Hippias fue *otrc* sofista centenario. Se ha acumulado, además, sobre su vida no sólo esta leyenda de su longevidad, sino una copiosa enumeración de vacuidades. Desde que “nadie le igualó en elocuencia” (alabanza prodigada

4 De todo esto se sigue que Gorgias es escéptico, y que por tanto, la imagen que de él nos trasmite Platón es fiel en este aspecto, que es esencial. Respecto de la “comunicación”, no parece posible en el escepticismo estricto que se desprende del dicho atribuido a Gorgias. No podría haberla acerca de la verdad de las cosas, obviamente. ¿Sí al menos en cuanto a lo que cada uno experimenta de las cosas? Pero la experiencia es, por definición, intransferible, incomunicable. Además, la comunicación presupone la existencia de otras mentes, tesis difícilmente sostenible en el escepticismo total de Gorgias, para el cual “nada existe” (ni siquiera, por tanto, la propia mente, el propio yo). El discurso de Gorgias, además, es autorrefutante, pues si nada existe, nada puede ser conocido y nada puede ser comunicado, entonces sobra esta misma comunicación.

frecuentemente entre los griegos: se le atribuye a Demóstenes, a Empédocles, a Pericles, a Protágoras, a Gorgias, y a tantos otros que no se sabe cómo decidir quién de entre ellos era efectivamente el más elocuente...) hasta sostener que “ningún otro” le igualó en poseer tan sorprendente memoria como la suya. Esta última habilidad, producto del estudio y la práctica, la transmitía a sus discípulos, ejercitándolos en ella. (*Jenofonte: BAN 4, 62*). Lo curioso es que esta memoria prodigiosa se debía, según algunos –entre ellos, Filóstrato– a la mnemotecnia que había desarrollado por sí mismo (*Diels-Kranz: FV II, 330 A 16*), pero, según otros –como Ammiano Marcelino– a *la ingestión de filtros mágicos (!)* (*Diels-Kranz: FV II, 330 A 16*).

Que Hippias fuese una figura popular en toda la Hélade lo testimonia el hecho singular de que “muchas póleis, grandes y pequeñas” le nombrasen ciudadano honorífico. (*FV, ibid.*) Lo cual explicaría por qué no sólo su Elis nativa, sino otras ciudades helenas le nombraran emisario oficial ante las autoridades del Ática. Finalmente, que Hippias le haya parecido a Platón el sofista más peligroso entre todos, resalta en los diálogos. Aunque Hippias era trece o catorce años mayor que Platón, al menos, éste prefiere siempre avejentarlo algo más, haciéndole contemporáneo de Sócrates. A su vez, Hippias se transforma en el blanco constante de la desprestigianste sátira que teje Platón, tanto en los dos diálogos que le dedicara expresamente (dudoso honor que ningún otro sofista conseguiría) como en los otros en que lo menciona y en los que no escatima referencias injuriosas. Desde convertirlo en un insoportable propagandista de sus propios méritos (*HMA: 281a; HME 363c, 364a, et passim*), hasta insinuar sutilmente cuán altamente lo estiman y qué grande es su popularidad...*en Esparta*; es decir, la nación más detestada por los atenienses en ese momento. (*HMA 285b-286a*)

A Platón debe haberle producido cierto escozor la presencia en la ciudad de un hombre popular, representante diplomático de otras póleis ante las autoridades del Ática y al que todos ensalzaban por la lógica de su elocuencia y su pasmosa erudición. Esta última cualidad era la celebrada *πολυμαθεια* (= *polymátheia*), la polimatía, el saber enciclopédico, reconocido en Hippias por sus contemporáneos, pero que Platón se esfuerza por hacer desaparecer como simple “baladronada”.

Si no fuese por que la tradición filosófica siempre ha situado a Platón en una suerte de trono imperial donde está a salvo de estas miserias de la carne, al releer algunos pasajes en sus diálogos se tendría la impresión de que ese sofista al que el fundador de la Academia ataca de cien maneras solapadas o directas – y al que se supone que combate únicamente porque es un sembrador de ideas nocivas para sus innumerables seguidores– se ha convertido en un motivo secreto de envidia. Tal vez la recién fundada Academia se podría haber nutrido con algunos de esos jóvenes descarriados que seguían a Hippias... Pero ¿quién se atrevería a pensar así de Platón?

Si se examinan las ideas *nocivas* y *disolventes* que esparcía Hippias por Atenas y –probablemente en sus viajes– por toda Grecia, diría que son las que *se desprenden* de su tesis más relevante y no las de la tesis en sí: *Existen (i) lo bueno en sí, y (ii) lo bueno válido*.

(i) Es lo que φύσει (fýsei = por naturaleza) es incambiablemente bueno en sí; (ii) lo que convencionalmente “se tiene por” bueno; lo que equivale a decir que se “valida” o es “válido” como bueno hoy, pero no se consideró así ayer tal vez, ni tenemos certeza de que se vaya a considerar “bueno” mañana.

La tesis tiene connotaciones legales y éticas innegables. Jenofonte ha conservado en forma dialogada las que más preocupaban a los atenienses si se admitía tal doctrina. (*Jenofonte: MEM iv, 4, 5-7; FV II 329-330 A 14*, Los sectores conservadores atenienses habían ensalzado desde los comienzos de la pólis la estructura jurídica que ésta se había dado: el νόμος (nomos = ley) como la quintaesencia del civismo en una sociedad civilizada. Se afirmaba que gracias a la ley se fijaron antaño las condiciones que permitieron el paso crucial de la barbarie a la civilización, de la monarquía a la tiranía, de la tiranía a la democracia. Por lo menos, en el caso de Atenas y sus constituciones, los defensores de ese supuesto tradicionalmente incuestionado lo defendían no sólo porque la estabilidad de la pólis democrática dependía de él, sino porque las consecuencias impredecibles de una tesis contraria destruirían la sociedad helena misma y –consecuentemente– el propio concepto de civilización. Los jóvenes educados por Hippias y otros sofistas formados por él que se familiarizaran con la frágil noción de lo bueno convencional y transitorio, perderían el respeto por la endiosada abstracción “ley” y no tardarían mucho en inferir conclusiones y corolarios peligrosos.

La inferencia más inmediata (que ya asoma su cabeza “revolucionaria” en el diálogo de Jenofonte) confrontaba la intocable imagen de la justicia. El derecho positivo, producto humano, es “válido” (esto es, legalmente “bueno”) sólo en tanto las leyes presentes no sean revocadas o modificadas (lo que, en una democracia podría ocurrir en cualquier momento) y otras normas jurídicas tomaran su lugar. Existen, en cambio, otras leyes naturales (derecho natural) que todo ser humano conoce y debe respetar. Estas leyes naturales son buenas en sí y por eso permanecen incambiables e incambiadas a través del tiempo y las naciones. Frente a ellas, la venerada Ley de la pólis –ley humana– resulta tan relativa y efímera como cualquier otra producción artificial humana (una vasija, un dibujo...).

El Hippias del diálogo de Jenofonte define las leyes humanas decididamente con estas palabras que pautan la firme posición del sofista de Elis:

Las leyes son normas que se establecen por acuerdo entre los ciudadanos acerca de lo que debe hacerse o no debe hacerse. (Barrio: GF 43-55)

Y como Hippias defiende la ley natural (“creo que han sido los dioses quienes la dieron a los seres humanos”), el Sócrates del diálogo –que se aproxima bastante al Sócrates que Platón pone al comienzo de *República*– trata por todos los medios de forzar a Hippias a admitir la proposición “Los dioses admiten que lo

justo y lo legal se identifican". Pero Hippias no cae en el lazo. Esa identificación (justo = legal) es, precisamente, lo que el sofista no admitiría jamás.⁵

Con esa inocente distinción inicial entre lo bueno en sí y lo bueno válido, Hippias y los suyos abrían un frente de inquietudes para el pensamiento conservador ateniense en general y para el novel establecimiento educativo (Academia) en particular. Al amparo de la presencia e influencia de Hippias y seguidores, se entienden tanto el temor por la vida de la flamante Academia y el desconcierto del conservadurismo ático –ambos unidos en Platón– por debates públicos que permitían ventilar simultáneamente cuestiones tales como

- La posición extremista de *Trasímaco*, colega de Hippias, que escandalizara a Platón y sus discípulos con su definición de justicia: "Lo justo no es sino aquello que sea útil (=válido) para los más fuertes"; (*REP 338 c*)
- La actitud ultranegativa para la pólis de *Licofrón*, quien centraba su enseñanza en demostrar la total ineficacia de las leyes y osaba sostener (*Aristóteles: POL 1280 b 8*), que la sociedad era el resultado de una convención humana; de un "acuerdo" entre los seres humanos, tanto como lo eran las leyes y no algo natural, como se había sostenido hasta entonces; (*Untersteiner: IS, 148*)
- Un radicalismo social como el de *Antifón* quien, haciendo suya las tesis de Hippias, distingue también entre *nomos* (ley humana) y *fýsis* (naturaleza) para derivar de ello la "fantástica" noción de que la desigualdad entre los seres humanos era totalmente artificial; (*cf. Bignone: SPA*)
- El peculiar, aislado caso del sofista *Alcidamas* que clamaba –con las mismas razones y argumentos que Antifón– por la abolición de la esclavitud, pues la naturaleza "no ha hecho esclavo a nadie"; (*Untersteiner: ibid., 418-421*)
- La síntesis hecha en *Sobre las leyes* por un sofista anónimo sintetizando finalmente todas estas doctrinas subversivas para el antiguo orden político en que destruía el tratamiento convencional de la deificación que ese mismo orden hacía de la ley. (*ibid., f. II, 148-191*)

Pero, Platón y el academicismo incipiente no apuntan sus andanadas críticas hacia ellos tanto cuanto contra una presa más fácil. Porque, junto a los avances

5 La tesis atribuida aquí a Hippias y a sus discípulos coincide con la del iusnaturalismo clásico en la afirmación de un derecho natural distinto del derecho positivo, pero se distancia de ella, al parecer, en la negación de toda dependencia o relación del último respecto del primero. En la afirmación de un derecho natural, por tanto, no se distancia tanto de la filosofía de Platón, para quien el orden moral y jurídico se basan justamente en el orden ontológico de las Ideas o esencias de las cosas, anterior a toda decisión y convención humana. La diferencia está, ahora, en que al parecer, y como se verá más adelante, Platón no considera la posibilidad, al menos para su estado ideal tal como lo pinta en el "República", de que la ley positiva sea otra cosa que una expresión de la "ley natural", en lo cual difiere a su vez de un Santo Tomás de Aquino, por ejemplo, que afirma que la ley positiva, si va contra el derecho natural, no es ni siquiera ley. Aún así, nos parece evidente que el mismo Platón consideraría las leyes de hecho vigentes en su tiempo en las ciudades griegas como contrarias, muchas veces, al orden natural y objetivo que dimana de las Ideas.

innegables en el pensamiento político-social producido por esas ideas que sacudían a Atenas y a la sociedad esclavista misma en todo el mundo antiguo donde llegaran su voz o sus escritos proliferaba asimismo ya avanzado el siglo -IV el mensaje insustancial de los aprovechados que invocaban dudosos antecedentes pretendiendo haber sido discípulos de algún sofista famoso. Verdaderos buscadores de fortuna en muchos casos estos individuos arribaban a Atenas para obtener provecho pecuniario inmediato y hasta prebendas políticas, amparados en su oratoria deslumbrante.

La erudición de Hippias no era imitable por cualquiera. Pero, aparentar una copia fiel de su oratoria lógica sí lo era. Pronto, individuos como Eutidemo, su hermano Dionisodoro (o Dionisodoro) y otros ensayaban la mera **erística** verbal; la perorata en el ágora con la sola finalidad de impactar al público. Admitida, en principio, como una práctica retórica usual, todavía los *Discursos Dobles* (Untersteiner: IS 148-191) recogen esa línea intencional de ejercicios prácticos. Con ellos, el futuro orador profesional debía aguzar técnica y estilo. Como curiosidad he aquí algunos ejemplos:

...la enfermedad es un mal para los enfermos; para los médicos, un bien. La muerte es un mal para los difuntos; para los funebreros y enterradores, un bien (...). En la guerra (y hablo principalmente de hechos recientes, la victoria de los espartanos, vencedores de los atenienses y sus aliados es un bien, y un mal para los atenienses y sus aliados...

De esta lista inconsecuente al juglarismo verbal en que degeneró la erística media muy poco. "Argumentos" como los siguientes comenzaban a oírse por doquier:

**Nadie ofrece un predicado para beber;
Es así que "beber ajeno" es un predicado;
Por tanto, nadie ofrece ajeno para beber.**

**A lo que diriges la mirada existe;
Es así que diriges tu mirada a algo ardiendo,
Por tanto, "a algo ardiendo" existe. (Caño-Guiral: FG 87-88)**

Hora sí comenzaba, lamentablemente, la era del **sofisma**. Desde la casi inocente lista de los *Argumentos Dobles* donde todo parece un juego familiar de "puntos de vista", de "todo es según el color del cristal con que se mira", a estas triquiñuelas con los términos de un silogismo expresamente armadas para dejar boquiabierto, ridiculizado y vencido al oponente inexperto en lógica media también poco tiempo. Había comenzado el tiempo del engaño a propósito. Aquel tiempo que llevaría, siglos después, a esta generalización indiscriminada de Clemente de Alejandría:

El arte de la sofística que los griegos practican con ardor, es una potencia que actúa sobre la imaginación por medio de meros juegos de palabras y da pie a opiniones falsas que se disfrazan de verdades. De ella provienen la retórica o arte de persuadir, la erística o arte de disputar. Ahora bien: estas artes, practicadas sin fundamento filosófico, son peligrosas para todos. (ST I 39, 1-5)⁶

En su expansión natural, el movimiento sofístico había dado pie a que se confundieran los auténticos docentes con sus burdos imitadores. El sano proyecto del movimiento inicial, cuestionador y renovador del saber y la tradición, daba ahora en esa etapa motivos suficientes para que se lo fustigara como un vacuo productor de sofismas y nada más. En apenas unas décadas, este increíble juego de palabras parece estar ya a años luz de aquellos hombres que, casi un siglo antes, habían tratado de instaurar una verdadera *enkýklios paidéia*. Esa corriente sofística originaria a la que la historia de la filosofía –academizada por una tradición secular impregnada de idealismo platónico, y de “espiritualidad” neoplatónica y judeo-cristiana– ha visto perderse sin mucho desasosiego, o ha preferido marginar cómodamente –sin discriminar etapas, en su totalidad, como decíamos al principio de este trabajo– como un episodio accesorio en el proceso cultural.

IV. Platón ataca.

En cuanto fiel ateniense, el relativismo de la sofística choca frontalmente con el pensamiento de Platón. Particularmente, con la invariabilidad de los valores éticos que la tradición de sus mayores había considerado siempre espacio-temporalmente objetivos y a los que el apriorismo de su doctrina platónica defendería contra la concepción de un universo mudable, sólo cambiante en apariencia.⁷

4.1. La estrategia de Platón (i): xenofobia y delincuencia.

- 6 Nótese sin embargo la moderación de Clemente: esas artes no son malas tampoco en forma absoluta, sino cuando se las practica “sin fundamento filosófico”, que es más o menos lo mismo que viene diciendo el autor.
- 7 Comienza aquí una interpretación de la filosofía platónica como racionalización, por así decir, de las posturas del conservadurismo ateniense. El “aticismo” sería el fundamento último del platonismo en el plano propiamente filosófico. Nos parece que aquí se quiere explicar lo más por lo menos, lo superior por lo inferior, lo que trasciende los tiempos, por lo efímero de una coyuntura histórico-cultural. A Platón no le interesa Atenas, sino lo Absoluto, y los sofistas son para él criticables, no porque no sean atenienses o porque vayan contra las tradiciones de Atenas, sino porque son relativistas. La Ciudad ideal que Platón dibuja en la República no es tampoco una consagración de la sociedad ateniense tradicional ni mucho menos. La aristocracia platónica, por ejemplo, es una aristocracia del intelecto, de filósofos, que no se ve que pueda corresponder a la aristocracia ateniense tradicional. La comunidad de hijos y de mujeres no parece que sea tampoco “tradicional” ni del agrado de la “tradicición”. No alcanza decir que Platón defiende la inmutabilidad de los valores de modo más o menos semejante a como la consideraría la tradición ateniense, si resulta que no se trata tampoco de los mismos valores.

Platón cree, pues, que a los sofistas hay que desenmascararlos ante sus compatriotas atenienses. Sus ataques se tiñen con el colorido de su atractivo estilo literario. La enumeración de la perversidad de los sofistas refuerza la xenofobia latente en todo orgulloso nativo del Ática.

- Los sofistas son en su totalidad *extranjeros*; individuos ajenos, por consiguiente, a las tradiciones, leyes e historia gloriosa de Atenas. (*PRO 309c, 312a-b, 313b, 315a-d; HMA 281a y ss.*)
- Los sofistas son, consecuentemente, algo que debe repugnar al verdadero patriota: *individuos sin patria estable* (*APO 19e; HMA 281b, 282b-c...*)
- Los sofistas *conquistán con sus trucos y engaños* a los que les prestan atención (*EUT 288b; MEN 91e; TEE 161; SOF 263a y ss; LEY 980a-e...*)
- Los sofistas, sobre todo, conquistán con esos trucos y engaños *a la mejor juventud ateniense* (*APO 20c; PRO 315^a, 316c...*)
- Los sofistas, en fin, *se enriquecen en forma escandalosa* con su falsa enseñanza (*SOF 223a-c; EUT 34b-c; HMA 282d, 300c; CRA 384b-c; TEE 161d; PRO 328b-c, 310b, 313b...*)

Todo este cúmulo de acusaciones (y **túmulo** también para toda la sofística en los siglos siguientes) desembocaría luego en las leyendas, infundios y habladurías sin sentido que recogen para la historia oficial Diógenes Laercio, Eusebio, Filóstrato, Ammiano Marcelino, etc. (*cfr. Diels-Kranz: FV II 25 A 1; 256 A 4; 308 A 1 a; 330 A 1 b*)

El impacto mayor de la embestida denigratoria platónica se encuentra, como se sabe, en *Sofista*. En ese diálogo, Platón se ve forzado a admitir entre los géneros supremos o generalísimos, el que trasciende a todos: la *diferenciabilidad*, el “ser diferente a”. Pero la admisión persigue un fin: denunciar, una vez más, el gravísimo delito que cometen los sofistas. Porque éstos, de hecho, trastocan el ov (ón = ser) en $\mu\eta\text{ov}$ (mé on = no-ser) y viceversa; esto es, “el ser en lo que no es (ser)” y “el no-ser en lo que es (ser)”. Si no se demuestra, pues, que el no-ser existe como género supremo trascendente, los sofistas lograrían escabullirse de su delito alegando que su discurso es un mero malabarismo verbal, un ejercicio erístico que para nada atenta contra la verdad ni la realidad del ser mismo.

Así, la explotación de la xenofobia de la sociedad ateniense y la acusación de la delincuencia moral de los sofistas se basa en usar –tanto en los que suponemos escritos últimos como en sus primeros diálogos– tan sólo aquellas nociones que le atrajeran la simpatía de la pólis. Con ello, Platón muestra ser el estratega intelectual más capacitado de la época. Y poco a poco, Atenas y el hemisferio occidental aceptaron como autóctona y propia la institucionalización del saber platónico. De ese saber “seguro”, **enraizado en la tradición** (e incuestionado hasta la aviesa incursión de la sofística) con el que Platón volvía a tranquilizar los ánimos. Volvía como salvador **para re-instaurar la “solidez” de los antiguos supuestos**, ahora defendidos con la nueva “solidez” de su dialéctica y su estilo. Y tan brillantemente desarrolló su programa el director de la Academia

que Atenas aceptó inclusive la santificación tardía que Platón hiciera de una figura controvertida antes: **la figura de Sócrates**.⁸

En términos de efectividad, por tanto, resultaría contrafáctico minimizar o negar el triunfo de Platón. A largo plazo, el desprestigio académico que ha caído sobre todo el proceso intelectual sofístico en bloque, el desconocimiento que se ha tenido de él históricamente, y la depreciación generalizada del movimiento se planearon en sus comienzos cuidadosamente desde la Academia. Las cuatro pruebas más consistentes para fundamentar esta tesis se encuentran fácilmente en la historia misma de la filosofía en occidente:

- Los nombres de sofistas que nos ha transmitido esa historia son, casi exclusivamente, los que Platón menciona en sus diálogos; todos ellos aparecen repetidos dócilmente en la historiografía posterior sin otra aclaración ni ampliación ulterior sobre sus doctrinas que las pautadas por Platón en sus diálogos.
- Las proposiciones principales atribuidas tradicionalmente a cada uno de esos sofistas transcriben en sustancia aquellas “tesis” que Platón les adjudicara.
- Desde las acusaciones platónicas en adelante, ni los puntos débiles ni las argumentaciones falaces que observara Platón varían un ápice.
- La Academia ha sido la única institución de la antigüedad que perduró lo suficiente (-387 a 529) como para conservar la memoria infausta de la sofística, transmitirla, y destruir, ignorar o suprimir los nombres y –sobre todo– obras, que la historiografía contemporánea trata penosamente de recobrar.

4.2. *La estrategia de Platón (ii): indiscriminación consciente.*

Los repetidos embates a que Platón y seguidores someten a los sofistas continúan nutriendo los argumentos que utilizarían las generaciones siguientes para rebatirlos y encallarlos fuera de la historia del pensamiento occidental “trascendente”. Hasta en Aristóteles se encontrará el eco de la victoria platónica, como puede comprobarse si se examinan los ejemplos que aduce en *Refutaciones de los sofistas*.

La pregunta inmediata que formula espontáneamente cualquier interesado en el movimiento sofístico consiste en saber a **quiénes** fustigan Platón y sus adeptos concretamente.

Si fijamos la fundación de la Academia en -387 como la fecha más temprana en que pudieron aparecer las primeras críticas contra el movimiento (tal vez las clases de Platón mismo, las discusiones, simposios, etc. llevados a cabo en la novel institu-

8 Es muy relativo el “enraizamiento tradicional” del pensamiento platónico, como ya dijimos, fuera de compartir con la “tradicón” ateniense el rechazo del relativismo sofístico. Véase por ejemplo la distinta actitud de Platón y Aristófanes (representante, este sí, o al menos, mucho más que Platón, del “pensamiento tradicional”) ante la figura de Sócrates. Mientras que para Platón, Sócrates es el héroe y el santo de la filosofía, para Aristófanes es un sofista más, o si se quiere, el peor de todos. Cfr. “Las Nubes”.

ción), se observará que los “grandes” sofistas escasean. Al instituir la Academia, en efecto, Platón tendría alrededor de cuarenta años. Protágoras había muerto veinticuatro años antes, al menos. Y si vivían aún Gorgias y Pródico –según pretendían esos doxógrafos que los convierten en centenarios, quizá para no dejar a Platón en la incómoda posición de haber atacado a sofistas ya fallecidos– no podían tener mucho menos de setenta y ocho y ochenta años, respectivamente. El interesante poeta y sofista Diágoras de Melos, apodado “el ateo” por sus versos “impíos” y condenado en Atenas por negar que los dioses existiesen, había huido hacía años a Corinto y allí murió en -400. En fin, muertos también Antifón y Critias en -404 o -403, ¿qué “nombres” ejercían el profesorado sofístico en Atenas hacia el -387? Los anticonvencionalistas Hípías y Trasímaco, desde luego; ambos cercanos a los sesenta años. Y, a su sombra, la perturbadora línea de los “antisociales” relativamente más jóvenes: Licofrón y Alcidas. Tal vez Jeniades, el riguroso escéptico, discípulo de Gorgias, hundido en el olvido de apenas dos referencias en Sexto Empírico (*CM: vii 43; 388*). Tal vez Polos que, en su juventud había argüido con calor ante Sócrates (*GOR 461 b y ss*) y podría ser algo mayor que Platón mismo. De no estar de regreso en su Agrigento natal, Polos podría haberse establecido como profesor de retórica en Atenas por el -387. Quizá también la inauguración de la Academia fuese un acontecimiento que presenciara Calicles, el enfático defensor de que las leyes sólo manifiestan la expresión de los temores cívicos que acucian a las mayorías débiles en una sociedad. (*Untersteiner: IS 397-402*) Junto a estas combativas generaciones intermedias, francamente dedicadas a temas socio-políticos, hay que situar a las camadas más endebles de los sofistas *exclusivamente erísticos* que he nombrado en otra parte de este trabajo: Eutidemo y Dionisidoro de Quíos, probablemente Antímero de Mende, y otros muchos que ni siquiera mencionan los doxógrafos, pero a los que tienen que deberse esos ejemplos de ridículos sofismas verbales también ya ejemplificados en estas mismas páginas.

En pocas palabras: adversarios atacables con facilidad. Los anticonvencionalistas porque, a poco que se descubriesen ante el público timorato las conclusiones “subversivas” que se inferirían de sus ideas, se autodestruirían en su propia impopularidad. Los otros –los *erísticos netos*– porque, una vez descubierta la poca preparación formal que escondían sus juegos terminológicos, se convertirían en presa fácil para el humor.⁹

9 Como ya señalábamos, lo que Platón ataca ante todo es el relativismo ontológico, epistemológico y moral de los sofistas, no los juegos de palabras ni tampoco solamente su convencionalismo jurídico.

v Acerca del absurdo del sofisma y los aspectos humorísticos a que podía llevar, narra Sexto Empírico lo siguiente: “Y se cuenta una divertida anécdota atribuida a un médico por nombre Hierófilo, contemporáneo de Diodoro. Solía éste jugar con sus argumentos dialécticos y construir sofismas contra el movimiento y otras muchas cosas y los repartía por todas partes. Y en cierta ocasión se dislocó un hombro; y vino a curarse a la casa de Hierófilo. Y entonces éste le dijo en son de broma: “O tu hombro ha sido colocado fuera del lugar donde estaba o donde no estaba; es así que no fue colocado ni donde estaba ni donde no estaba; por tanto, no ha sido colocado fuera de lugar”-. Y Diodoro le imploró que le aplicase el tratamiento prescrito por el arte médico tal como lo requería el caso...” (Esbozos pirrónicos II, 245-46; cfr. Caño-Guiral: FG, 89)

Pero, aunque deba admitirse que Platón y la Academia hacían frente a un movimiento sofístico objetivamente muy debilitado ya e intelectualmente, muy inconexo, no por ello deja de admirar su proceder. Con un esquema táctico hábilmente dosificado, Platón aumenta discretamente la carga de sus andanadas. Vale la pena puntualizar la estrategia perfecta de su –en términos militares de hoy– “escalada”.

Primeramente, Platón *separa al enemigo en bandos*:

- (a) Protágoras, Gorgias,
- (b) Pródico, Hípias y los oradores antisociales;
- (b) los erísticos.

Luego, *planifica los ataques*. Por ejemplo, evitando la confrontación directa con el Grupo (a), deja entrever que esos pensadores son relativamente aceptables, pues *aunque* sus tesis sean muy discutibles, sus intenciones parecen honestas, etc.

No se ve bien este primer paso de la supuesta estrategia platónica. Los ataques al relativismo de Protágoras son frontales. A Gorgias se le dedica todo un diálogo del que sale muy mal parado. Por otra parte, recordemos que de lo que se trata es de las filosofías, no de los filósofos. Si Platón logró “marginar” a la sofística, es al pensamiento sofístico al que logró marginar, y no a sus autores como tales, que fueron pronto “marginados”, al igual que todos, por la vía natural.

Después, *se lanza a fondo*, con ironías y sutiles indicaciones, *contra el modo de vida* de ese Grupo (a), *lamentando* que hayan vendido su saber; pero no arguye seriamente contra las tesis en sí mismas. (cfr. PRO 210d y ss; HMA 282c y ss; SOF 225e y ss; TEE 161d...) ¹⁰

A los del Grupo (b) los pinta simplemente como fanfarrones, oradores insustanciales y los ridiculiza tanto como se lo permite su elegante prosa. Esto

10 No se ve bien cómo es que Platón no argumentaría seriamente contra las tesis mismas de Protágoras y Gorgias, que no pueden ser otras que las tesis relativistas y escépticas que el autor mismo les ha asignado, cuando se puede decir que toda la filosofía platónica es un combate contra estas formas de relativismo derivadas de Heráclito. En los diálogos respectivos, “Protágoras” y “Gorgias”, se trata principalmente de la virtud, si puede ser enseñada (“Protágoras”) y en qué consiste (“Gorgias”). No es solamente en ellos donde se ha de buscar la actitud de Platón ante la filosofía de estos dos pensadores. En el “Protágoras”, Sócrates somete a examen la tesis de que la virtud puede ser enseñada, que es la de Protágoras, pero que es también la del mismo Sócrates-Platón. Luego pasa al tema de qué es la virtud en sí misma, si es una o múltiple, para llegar a una consecuencia aporética. Lo que queda claro es que Protágoras no sabe qué es la virtud ni por tanto si se puede enseñar o no, cuando su profesión autodeclarada consiste justamente en enseñarla. En el “Gorgias”, Sócrates enfrenta sucesivamente a tres adversarios cada vez uno más radical e irreductible que el anterior, pero Gorgias es el primero y el más inocuo de los tres, a la vez que, por eso mismo, es el que hace el papel más deslucido. Luego vienen Polo y Calicles. La pregunta de Sócrates es qué es la retórica, y si es necesario que el retórico conozca lo que es justo e injusto en sí mismo. Esto deriva en una discusión con Polo y Calicles acerca de si lo justo se identifica o no con el interés del más fuerte, como sostienen éstos.

es notorio en los casos de Pródico (*cf.* *PRO 315d y ss*) y de Hippias de cuya vestimenta se burla, al par que denigra su engraimiento y su pretendida omnisciencia. (*HMA 291a; 368b; 286a. etc...*) En otras ocasiones, se sirve de ellos como de comparsas que, al hacer reír al lector, pierden credibilidad.

Finalmente, Platón desnuda todo **su poder ofensivo completo e indiscriminado** para todos los del Grupo (c), los erísticos. Aunque no menciona específicamente a ninguno de ellos, los acusa de *vender mentiras* a sabiendas, pescar jóvenes incautos, cazarlos con trapacerías por mera *ambición pecuniaria* bajo traza de educarlos, etc. (*SOF, passim*). Y para revestir de verosimilitud el estereotipo que presenta, emplea la caricatura. Porque nada más que eso –caricatura– son esos dos grotescos personajes (Eutidemo y Dionisodoro o Dionisodoro) tal cual los hace aparecer para someterlos a una estudiada sátira. (*EUT 294 y ss*) ¿No podría incluso sospecharse que esta reticencia a incluir más nombres de este Grupo (c) en su guerra contra los sofistas se deba a que *son precisamente los erísticos los que pululaban en vida de Platón?* Y, como contemporáneos vivos y audaces ¿podría haber temido Platón sus represalias y por eso no los nombra sino genéricamente?¹¹

En una relectura de los diálogos como afirmación y proclama antisofística, se puede trazar el conjunto de proposiciones “positivas” que Platón sostiene contra cada una de las “negativas” en los sofistas. Para completar nuestra relectura, creo oportuno anotar sumariamente las pautas argumentales de que se sirve Platón.

(1) A la incitación para adquirir la *polimatía enciclopedista y humanística* que el movimiento sofístico desplegara en Atenas, Platón contrapone el pensamiento intensivo, sólido y organizado que se encuentra en “las técnicas hipotéticas” de las ciencias matemáticas, practicadas en su Academia. (*REP 510c y ss; 511c; 526c y ss; 527a...*; *LEY 818-819 y ss; MEN 86e y ss...* et al. loc.)

Si los sofistas –subraya Zeller (*SS 86*)– *son los ilustrados de la época, los enciclopedistas de Grecia* y, como añade Peters (*HH: 190-191*), la metodología de los sofistas había introducido *calidades pioneras*, {pues} *probablemente se empezaron a usar por primera vez {con ellos} paradigmas, ejercicios y manuales*, también hay que convenir con este último historiador que *a pesar de todos estos ingredientes revolucionarios, {la enseñanza sofística} parece haber estado altamente desorganizada*.

11 Al parecer no es fácil encontrar ejemplos de ese ataque “completo e indiscriminado” de Platón a la sofística del tercer grupo, erística. El “Eutidemo” no es de los más importantes entre los diálogos platónicos. Del hecho de que se nombre “sólo genéricamente” a los miembros de este grupo podría sacarse la duda de si se refiere a ellos después de todo. Las acusaciones que reseña el autor en este párrafo son también genéricas y no parecen exigir ser adjudicadas exclusivamente al “tercer grupo”.

De hecho, esto conforma el punto débil *de la erística*. Pero Platón lo extrapola a *todo* el movimiento sofista, desestimando como básicamente falaz lo que pudiera haber de valor en la metodología sofista.

...es increíble que {Protágoras} embaucase a toda Grecia, corrompiendo a sus discípulos y despidiéndolos peor que cuando habían llegado a él. Y esto lo llevó a cabo por más de cuarenta años, pues creo que andaba cerca de los setenta cuando murió. (MEN 91e)

La misma idea del engaño que significa para Platón el saber enciclopédico se repite en *Sofista* (233c, y otros diálogos).

(2) El modo de vida que implicaba el *cosmopolitismo* de los maestros sofistas, tan atractivo para los jóvenes atenienses de aquellos años críticos, era un aviso en sí mismo de que los tiempos demandaban horizontes más amplios que los de las viejas póleis: la inminente noción de la oikuméne alejandrina –el ancho mundo del helenismo. A esa concepción del helenismo sin fronteras, Platón opone el *sedentarismo patriótico*. Y con él, la “institucionalización” del saber tradicional, propio del Ática. Y así advierte:

-¿Qué título esperas obtener al asociarte con Protágoras?

-(...) el de sofista.

-¿Y no se avergonzaría un hombre como tú de dar la cara a sus compatriotas como sofista? (PRO 312a-b)

En otras ocasiones, la advertencia toma visos de supervisión, inquisición y censura temática. (Cfr. *ibid.*, 313b y ss; LEY 793a y ss; TEE 172a y ss; 177...)

(3) Al *antropocentrismo* que Platón entiende, a su manera –es decir, como un peligroso subjetivismo gnoseológico extremo, lo combate con la *inmutabilidad de las formas ideales* cuyos contenidos incambiables, absolutos, eternos “objetivan” y garantizan el conocimiento verdadero a salvo del cambio de épocas y seres humanos.

No vale la pena que me extienda sobre este punto, el aspecto más conocido de todo el platonismo. Considero suficiente anotar los pasajes donde las tesis se manifiestan claramente. (Cfr. FED 75a y ss; PAR 129a y ss; 132b y ss; SOF 254c, et al. loc.)²

(4) Que la ley (nomos) y la justicia (Díke) no constituyan más que *convenciones humanas* según la mayoría del movimiento sofístico y, por consiguiente, sean variables y relativas a la época, región y

12 Entendemos que si este punto es el más conocido, es justamente porque es el principal.

circunstancias histórico-sociales, tampoco es algo a lo que Platón resista aplicarle todo el rigor de sus formas ideales y su *conservadurismo institucionalista*.¹³

La mayor parte de las veces, con argumentos que, paradójicamente, incurren en *sofismas*. Un ejemplo curioso es aquella prolongada discusión que sostiene Sócrates con Trasímaco (*REP 338a-339e*) donde se pretende probar al final que *“los débiles ejecutan órdenes {que los fuertes les dan} que son claramente desventajosas para los fuertes mismos”*. El triunfalismo verbal de Sócrates junto al coro de los presentes que asiente a esta conclusión no oculta la debilidad argumentativa. *“Si”* fuese cierto que **alguna vez** las leyes que impusieron los fuertes redundasen en beneficio de los débiles, de ello no se desprende que **siempre** sea así, que es lo que ha *“demostrado”* (i.e., intentado demostrar) Sócrates.¹⁴

- 13 Como ya dijimos, precisamente la filosofía de las “formas ideales” habría debido llevar necesariamente a Platón a distinguir entre lo “justo natural” y lo “justo legal”, a la vez que a fundamentar el segundo en el primero. Los reyes filósofos del “República” deben contemplar primero las Ideas para luego establecer las leyes, y ante todo, lo hacen Sócrates y sus amigos precisamente en ese diálogo. Pero eso mismo quiere decir que los gobiernos existentes en el momento de escribir la obra no hacen nada parecido, y por tanto, sus regulaciones no son “según naturaleza”, exactamente como decían los sofistas. Es evidente el lado “revolucionario” que tiene la utopía platónica en el contexto de las tradiciones de su tiempo.
- 14 Sin embargo, lo que ocurre en el diálogo es que Trasímaco ha definido la “justicia” como “aquello que es provechoso para el más fuerte”. También ha dicho que los poderosos hacen las leyes en beneficio suyo y declaran que lo justo, para los demás, consiste en obedecer esas leyes: “¿No hace cada cual de ellos leyes en provecho suyo: el pueblo, leyes populares; el monarca, leyes monárquicas, y parejamente los demás? Y, una vez hechas esas leyes, ¿no declaran sus autores que la justicia, para los gobernados, consiste en observar esas mismas leyes?”. A esto, el diálogo continúa así:
 “...¿no dices que la justicia consiste en obedecer a aquellos que gobiernan? –Sí –Pero los que gobiernan en los diversos Estados, ¿pueden equivocarse, o no? –Pueden equivocarse, en efecto. –Así, cuando instituyan leyes, unas serán bien instituidas, y otras mal. –Tal creo –Es decir, que unas serán provechosas para ellos, y otras perjudiciales. –Desde luego –Y, con todo, los súbditos habrán de observarlas, y en eso consiste la justicia ¿no es así? –Sin duda –Según eso, ¿es justo, en tu opinión, hacer no sólo aquello que es provechoso, sino aquello que redunde en perjuicio del más fuerte? –¿Qué estás diciendo?...”
 Sócrates, por tanto, no pretende probar que los débiles ejecutan órdenes que son perjudiciales para los poderosos, ni mucho menos que las órdenes de los poderosos puedan ser a veces o deban ser siempre beneficiosas para los débiles. Lo que quiere probar Sócrates es que no es verdad que la justicia esté bien definida como “lo que es provechoso para el más fuerte”. Y lo hace mostrando que según la tesis de Trasímaco, también sería justo que los gobernados hicieran a veces lo que es perjudicial a los poderosos y gobernantes. Pues según esa tesis, es justo que los gobernados (débiles) obedezcan a los gobernantes (poderosos), pero a la vez éstos se pueden equivocar, de modo que prescriban algo que en realidad les es perjudicial. No hay aquí la más mínima sombra de apología socio-conservadora, sino que lo que hay es la crítica de la definición cínica y pragmatista de la “justicia”. No es una cuestión de declamación política, sino de lógica.

No menos interesante al respecto es el pasaje en *Critón* (50e-51e) en el que las Leyes le hablan. Sócrates les hace decir

-... ¿No nos estás agradecido por haberte educado? ¿No nos agradeces que algunas de nosotras hayamos sido instituidas para criar y educar a los niños? ¿No nos agradeces que hayamos obligado a tu padre a darte educación física e intelectual?

- Diría que sí.

-... Y puesto que has sido educado y criado por nosotras, ¿negarás que eres nuestro hijo y sirviente, tanto tú como tus antepasados {que también se sometieron a estas leyes tradicionales}?

El *non sequitur* del argumento salta a la vista. ¿Por qué “hijo” y “sirviente” de las leyes debido al mero hecho de haber sido educado por ellas? ¿Es éste el sentido último de toda educación –que el educando se someta y “sirva” al maestro? ¹⁵ Pero, léase la secuela:

-¿Crees poder tener permiso de tu país y sus leyes para alzarte contra él y contra ellas e intentar destruirlas sólo porque nosotras tratemos de condenarte a muerte? Como verdadero seguidor del Bien, ¿dirías que se justifica lo que haces? (...) ¿No sabes (...) que si no puedes persuadir a tu patria debes cumplir lo que ella te ordena y someterte, pacientemente, a cualquier castigo que te imponga, sea flagelación, sea cárcel?

La lista de preguntas capciosas que “las Leyes” hacen a Critón continúa. Baste, sin embargo, lo anterior para ilustrar la tesis positiva de Platón contra la noción de convencionalidad de la justicia. La visión se completa con otras lecturas. (cfr. *LEY 793 y ss; MXN 247a...*)¹⁶

15 En realidad, no se trata solamente de haber sido “educado” en un sentido intelectual, sino también “criado”: las leyes aparecen aquí como participando en cierta forma de la paternidad de los progenitores y ayudando a la misma, de modo que Sócrates resulta, no solamente “sirviente” o “servidor” de las mismas, sino también “hijo”.

16 Aquí sí parece evidente que Platón se opone a lo que luego dirá por ejemplo Santo Tomás de Aquino, que la ley injusta ni siquiera es ley, sino solamente corrupción de la ley, y que por tanto, no obliga en conciencia. Pero no se sigue de esto tampoco que la filosofía platónica pueda reducirse a una defensa conservadora de la institucionalidad ateniense. El principio de que parte Platón aquí es el mismo que el autor asigna a Hippias: la existencia de una ley natural. Es a título de “servidor del Bien” que Sócrates no debe alzarse contra las leyes, por lo que es claro que para Platón la ley positiva tiene valor en tanto expresión de la ley natural. Pero Platón habla aquí como si necesariamente la ley positiva debiese estar de acuerdo siempre, de hecho, con la ley natural.

Por otra parte, la “convencionalidad de la justicia” no es un tema menor ni es un simple juego de palabras: entra dentro del relativismo ético como consecuencia inmediata del mismo y se entiende entonces que Platón lo combata sin que por ello deba necesariamente tratarse ante todo y en primer lugar de una defensa del “aticismo” como tal, ni mucho menos de la Academia...

(5) Ante el *libre examen*, en fin, que el movimiento sofista defendía explícita o implícitamente y por el que los sofistas sometían a debate cualquier tema, Platón construye laboriosamente la muralla de su *dogmatismo metafísico*. La tesis “positiva” –estrechamente ligada al conservadurismo institucionalista y a la hipótesis apriorística de las formas ideales– se encuentra desde luego esparcida por todo el *Corpus*. Pero, aunque ya se encuentra en *Protágoras* (318d; 325b y ss), en *Fedón* (263d y ss), y en *Gorgias* (461e; 469) es en *República* y en *Leyes* donde alcanza su exposición más acabada.¹⁷

En *República* el pasaje que mejor delimita la tesis (377e -401d) prescribe

Lo primero será establecer una censura sobre nuestros autores de leyendas y fábulas, reteniendo lo que esté bien y rechazando lo que esté mal (...) Pero la mayor parte de lo que se oye y ve entre nosotros habrá que descartarla.

Ahí, pues, nos notificamos que Platón considera un peligro no sólo a los ocasionales fabulistas sino también “a Hesíodo y Homero y otros poetas nuestros”. ¿Su “pecado”? Que representan “falsas historias” acerca de los héroes y los dioses pues los adulteran ante el público convirtiéndolos en seres de caracteres cambiantes, inesperados, temperamentales. Por si esto fuese poco,

tanto los poetas como los narradores pintan a los malhechores como felices, y a los justos y honrados como sufriendo una vida miserable; enseñan {así} que la injusticia y la maldad benefician, siempre que uno no sea descubierto.

La censura cubre también a los artistas y artesanos de todo tipo. En la conclusión a que llega Platón, todos ellos deben ser asimismo estrechamente vigilados. Nadie se escapa:

No sólo a los poetas habrá que someter a supervisión y forzarlos a incluir en sus poemas los rasgos del carácter virtuoso, so pena de expulsarlos de entre nosotros, sino que también hay que vigilar cuidadosamente a todos los artesanos y artistas y prohibirles que representen en manera alguna la disposición maligna, la desvergüenza, la avaricia, la falta de elegancia, tanto en la produc-

17 Sigue aquí una exposición de los métodos represivos que Platón entendía necesarios en su Ciudad ideal contra los que difundían filosofías contrarias a los fundamentos de la misma. Independientemente de la valoración que se haga de tal actitud, es claro que lo que la inspira es el rechazo del relativismo sofístico como forma de pensamiento disolvente de la convivencia humana, y no en primer lugar el “patriotismo” de Platón. La “República” platónica se entiende fundada en la verdad filosófica y por esa razón es que Platón, cree necesario excluir tanto las “fantasías poéticas” como las relativizaciones sofísticas.

ción de imágenes como en la construcción de edificios o en cualquier otro producto de sus artes; de lo contrario, si no obedecen, se les expulsará y prohibirá ejercitar esas artes entre nosotros.

Ese es el Platón de *República*; que todavía se contenta con la censura y la expulsión de su pólis ideal de cualquier individuo-riesgo para la estabilidad nacional. En el Platón del diálogo *Leyes* muchos comentaristas quieren ver un Platón *suavizado* por la edad y la experiencia. Yo veo en ese diálogo, no obstante, una obra rígidamente propensa al castigo de todo aquel que el autor considera **delincuente intelectual**. En oposición a la apreciación crítica de un Platón suavizado hacia el fin de su vida, la inflexible inquisición que se propone en *Leyes* contra el que piense y quiera expresar su pensamiento libremente, haga caso omiso de la religión oficial, se permita discrepar con la ley y así lo exprese en público, con la costumbre establecida, o con la moral decretada por los gobernantes, más bien describiría a un Platón anquilosado; que ha endurecido su concepción de esa sociedad ideal que, según él, debe calcar la perfección de las formas ideales

Léase, si no, la tesis que defiende. Estructura ésta con unas proposiciones muy concretas. Nada *suaves*, por cierto. El estado debe establecer normas y decretarlas. Tales normas de conducta ciudadana abarcarán todo lo concerniente al individuo, incluyendo **su** pensar mismo, el cual deberá adaptarse en público al pensamiento colectivamente permitido. De esta manera, el ciudadano se someterá a la normativa en cualquier actividad que desempeñe. La casuística punitiva llega a establecer una minuciosa escala de penas para los culpables del crimen de libre expresión, precisamente (*cf.* LEY 694b; 735d y ss; 793a y ss; 870c y ss; 881a; 934a; 944d; 964b...). La inadaptación, el no sometimiento a lo establecido por ley equivaldrá al delito de *asebéia*; y, en cuanto tal, merece un castigo *in crescendo*: exilio forzoso, prisión temporal, prisión perpetua, muerte a manos del verdugo de la ciudad.

No puede menos que pensarse en un Platón antisofista a ultranza cuando en este *Leyes* postrero expresa:

En caso de que el culpable sea convicto, el magistrado impondrá una pena particular por cada acto de impiedad que haya cometido. La prisión formará parte del castigo siempre (...) {Habrán} tres prisiones: la cárcel común (...), la correccional, y una tercera que deberá situarse en el lugar más solitario e incivilizado que se pueda (...)

Los tipos de ofensa dan pie a seis delitos que Platón discrimina y diagnostica con precisión. Pero, lo interesante, es leer cómo admite que en el peor de los delitos de *asebéia* (el ateísmo) se dan dos especies de delincuente: el ateo "*pero honesto*" y el ateo "*deshonesto*". El primero quizá no crea en los dioses, pero puede ser que posea una disposición natural que lo habitúe a actuar con rectitud y ecuanimidad. Ahora bien, los ateos deshonestos, es decir,

aquellos que están convencidos de que no existen los dioses y unen a esta la incontinencia hacia los placeres y una buena memoria y una aguda inteligencia (...) ciertamente que van a ser mucho más perniciosos {para la sociedad} que los otros.

Si se duda de a quién o quienes apunta Platón con esta descripción (dados a los placeres, buena memoria, aguda inteligencia), unas líneas más adelante se disipa el enigma:

El segundo (...) ése que popularmente llama la gente un hombre completo, un sujeto lleno de sutilezas y astucias, es el tipo que incrementa la muchedumbre de adivinos y fanáticos e impostores que llueven sobre nosotros como plaga; a veces, de ellos provienen también los dictadores, los demagogos, los militares tiránicos, los inventores de misterios religiosos privados y, en fin, las artes y los trucos de los llamados sofistas.

Por si algo faltaba, pues, aquí hallamos a los sofistas de nuevo. Platón estima que estos individuos son ateos e hipócritas y, por ello, sus crímenes o delitos merecen –dice– **“más que una o dos muertes”**.

Lo que parecería indicar que, hacia el final de su carrera, Platón seguía siendo fiel al impulso patriótico que le hiciera emprender con todo celo su campaña orquestada desde la Academia contra el movimiento sofista.

Algo menos de celo patrio por su parte, más objetividad crítica para discriminar entre sofista y sofista y bastante más amplitud para admitir que otros podían no comulgar con el apriorismo metafísico de sus hipótesis quizá nos permitieran hoy conocer mucho mejor el fenómeno que representaron los sofistas en la cultura helena y de cuántas de sus ideas revolucionarias o simplemente fructíferas se apropiaron otros movimientos y escuelas posteriores. El triunfo de Platón sobre la historia consiste, en último término, en haber conseguido marginar como pensamiento filosóficamente *heterodoxo* a todo el movimiento sofístico sin discriminar tiempos ni nombres cuando *habría podido hacerlo*. Naturalmente –se implica con ello– que la *ortodoxia* filosófica, la filosofía auténtica, está exclusivamente en las *verdades* que alcanzaron sus especulaciones.¹⁸ ♣

18 Esta adjudicación de “patriotismo” a Platón, entendido además como principio explicativo de toda su filosofía, nos parece excesiva e injustificable. Concedemos que en Platón haya la dosis normal de “orgullo helénico” esperable en todos o casi todos los filósofos griegos y en la cultura griega en general. Pero nos resulta extraño que se quiera basar en el patriotismo ateniense de Platón su afirmación de una filosofía de las verdades y valores eternos y absolutos, inmutables. El razonamiento atribuido a Platón parecería ser el siguiente:

“Los valores patrios han de mantenerse inmutablemente. Luego, sólo una filosofía para la cual la verdad y el valor sean inmutables, es verdadera.”

Esta atribución nos parece errónea por tres razones:

1. El talante espiritual de Platón está orientado primordialmente a lo eterno y absoluto. No se trata en él de algo derivado, casi como una opción estratégica al servicio de un valor previamente asumido, que sería el patriotismo.

2. Como ya dijimos, la filosofía platónica está lejos de absolutizar y eternizar las formas concretas de la cultura ateniense de los tiempos de Platón o de los tiempos anteriores a Platón. La "República" platónica, en la que los filósofos son reyes, las mujeres y los niños comunes al menos para la casta de soldados, etc., está lejos de ser la justificación del sistema históricamente vigente en tiempos de Platón o en tiempos anteriores a él. Si algo, se parece más al sistema espartano (por el cual Platón sentía ciertamente admiración) que al ateniense. Por el contrario, se puede decir que para la cultura ateniense, sea la monárquica anterior a Pericles o la democrática posterior a él, la propuesta de Platón es ciertamente "revolucionaria".

3. Platón hace varias veces afirmaciones que encuadran mucho mejor en el marco de un cosmopolitismo, o mejor aún, "cosmismo", que en el del patriotismo ático o el patriotismo de cualquier tipo que sea. Véase por ejemplo en el "Teeteto", la descripción del filósofo:

"Los verdaderos filósofos ignoran desde su juventud el camino que conduce a la plaza pública. Los tribunales, donde se administra justicia, el paraje donde se reúne el Senado y los sitios adonde se reúnen las asambleas populares, les son desconocidos. No tienen ojos ni oídos para ver y oír las leyes y decretos que se publican de viva voz o por escrito, y respecto a las facciones e intrigas para llegar a los cargos públicos, a las reuniones secretas, a las comidas y diversiones con los tocadores de flauta, no les viene al pensamiento concurrir a ellas ni aún por sueños. Nace uno de alto o bajo nacimiento en la ciudad, sucede a alguno una desgracia por la mala conducta de sus antepasados, varones o hembras, y el filósofo no da más razón de estos hechos que del número de gotas de agua que hay en el mar. Ni sabe él mismo que ignora todo esto, porque si se abstiene de enterarse de ello no es por vanidad, sino que, a decir verdad, es porque está presente en la ciudad sólo con el cuerpo. En cuanto a su alma, mirando todos esos objetos como indignos y no haciendo de ellos ningún caso, se pasea por todos los lugares, midiéndolo, según la expresión de Píndaro, lo que está por debajo y lo que está por encima de la tierra, se eleva hasta los cielos para contemplar allí el curso de los astros, y dirigiendo su mirada escrutadora a todos los seres del Universo, no se baja a objetos que están inmediatos a aquélla (...) En cuanto a los que alaban la nobleza y dicen que es de buena casa, porque puede contar siete abuelos ricos, cree que semejantes elogios proceden de gente que tiene la vista baja y corta, a quienes la ignorancia impide fijar sus miradas sobre el género humano todo entero, y que no ven con el pensamiento que cada uno de nosotros tenemos millares de abuelos y antepasados, entre quienes se encuentran muchas veces una infinidad de ricos y pobres, de reyes y esclavos, de helenos y bárbaros, y mira como una pequeñez de espíritu el gloriarse de una procedencia de veinticinco antepasados, hasta remontar a Heracles, hijo de Anfitrión."

Es cierto, entonces, que la prédica disolvente del relativismo sofístico minaba las bases de la sociedad ateniense, y que Platón se enfrentó con dicha prédica también por esa razón, pero no porque la sofística fuese contraria a lo específicamente ateniense, a lo cual habría salido a defender Platón, sino porque el relativismo sofístico es disolvente y deletéreo para cualquier sociedad humana, y lo que Platón salió a defender ante la sofística no fue a Atenas, sino al espíritu humano, pura y simplemente, en su afán natural y eterno de la verdad absoluta.

Referencias bibliográficas (i): *Autores, obras, ediciones*

(LCL = Loeb Classical Library: London / Cambridge, Mass.)

- BAN. Jenofonte. *Banquete o Symposio* (LCL, 1952)
 CM. Sexto Empírico. *Contra los matemáticos o Contra los físicos*, Vol. III: en *Obras de—*, 4 Vols. (LCL, 1953)
 EP. Sexto Empírico. *Esbozos Pirrónicos*, (Madrid: Gredos, 1993)
 FG. Caño-Guiral, J. *La Filosofía griega entre los siglos -VI y -IV: Textos y Escuelas*. (Montevideo: Amesur, 1991)
 FV. Diels, H. / Kranz, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 2 vols. (Berlín: Weidmannsche V., 1954)
 GF. Barrio Gutiérrez, J. *Gorgias - fragmentos y testimonios*. (Buenos Aires Aguilar Argentina, 1966)
 HH. Peters, F.E. *The Harvest of Hellenism*. (New York: Simon & Schuster, 1970)
 IS. Untersteiner, Mario *Sofista - Testimoniazze e Fragmenti*, 4 fascioli. (Firenze, 1967)
 LS. Dupréel, E. *Les Sophistes: Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*. (Paris : Éds. du Griffon, 1948)
 MEM. Jenofonte. *Memorabilia*. (LCL, 1953)
 PA. Mondolfo, R. *El pensamiento antiguo*, 2 vols. (Buenos Aires: Losada, 1952)
 PE. Eusebio. *Praeparatio evangelica*; en (*Patrología Latina* de Migne, t. XXI).
 PH. Barrio Gutiérrez, J. *Pródico e Hippias*. (Buenos Aires: Aguilar, 1973)
 POL. Aristóteles. *Política*. (Madrid: Gredos, 1994)
 SPA. Bignone, E. *Studi sul pensiero antico*. (Roma: L'Erma di Bretschneider, 1965)
 SS Zeller, E. *Sócrates y los sofistas*. (Buenos Aires: Nova, 1955)
 ST. Clemente de Alejandría. *Les Stromates. (Strómata)*, 2 vols. (París : Éds. du Cerf, 1951)
 VF. Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de filósofos ilustres*, en *Obras de—*, 2 vols. (LCL, 1950)
 VP. Plutarco. *Vida de Pericles*, vol. III; en *Obras de—*, 11 vols. (LCL, 1951-1954)

Referencias bibliográficas (ii): *Diálogos de Platón citados en el texto.*

- APO Apología de Sócrates
 CRA Cratilo
 CRI Critias
 EUT Eutidemo
 FED Fedón
 GOR Gorgias
 HMA Hippias mayor
 HME Hippias menor
 LEY Leyes
 MEN Menón
 MXN Menexeno
 PAR Parménides
 PRO Protágoras
 PRD Pródico
 REP República
 SOF Sofista
 TEE Teetetos.