

ήματα



Raúl Gutiérrez (editor)

ECOS DE FILOSOFÍA ANTIGUA

Capítulo 3

Con la colaboración de
Alexandra Alván



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Μα

Μαθήματα. Ecos de filosofía antigua
Raúl Gutiérrez (editor)

© Raúl Gutiérrez, 2013

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013
Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú
Teléfono: (51 1) 626-2650
Fax: (51 1) 626-2913
feditor@pucp.edu.pe
www.pucp.edu.pe/publicaciones

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: octubre de 2013
Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,
sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2013-14555
ISBN: 978-612-4146-50-3
Registro del Proyecto Editorial: 31501361300780

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

LA DIALÉCTICA SOCRÁTICO-PLATÓNICA COMO EJERCICIO DE DISCERNIMIENTO: LA SOFÍSTICA A EXAMEN

María Teresa Padilla Longoria
Universidad Nacional Autónoma de México

La crítica socrático-platónica a la sofística permea buena parte de los diálogos. Al someter a examen (juicio) a la sofística, Platón realiza un doble trabajo: una autocrítica de sus propias ideas filosóficas y un afianzamiento de su idea de la filosofía como dialéctica frente a otras actividades como lo fueron la sofística, la erística, la antilógica y la retórica. El propósito de este artículo consiste en mostrar tanto algunos de los posibles elementos de defensa de la sofística como tal, basándonos fundamentalmente en los textos (fragmentos y testimonios) de Protágoras y Gorgias, como ciertos elementos críticos que Platón presenta en su contra en varios de sus diálogos.

No cabe duda de que las figuras de los diferentes sofistas impactaron fuertemente a Platón. Pero, asimismo, él era consciente de los riesgos que comportaban algunas de las actitudes y de las tesis de estos personajes para mantener la integridad de la vocación filosófica y de su *ἔθος* constitutivo. De forma que intentaremos presentar un retrato, lo más fidedigno posible, de la sofística con el fin de que se hagan explícitas las virtudes que muchos se han negado reconocerle a lo largo de la historia de la filosofía, pero también los peligros que para el ejercicio del quehacer filosófico nos hizo manifiestos Platón con su evaluación a este respecto.

Destacaremos como línea directriz de la defensa de los sofistas el hecho de que abrieron, epistemológica y lógicamente, nuevas posibilidades de razonamiento, por la vía del silogismo dialéctico o probable y por la vía de la reducción al absurdo, que redundaron en el ámbito ético-político y educativo como proyecciones a nuevos caminos y vetas para la enseñanza y la discusión pública. Valdría la pena preguntarse si es posible hacer una presentación de los sofistas en términos neutrales, y que se les conozca y reconozca simplemente como *filósofos* sin adjetivos.

PROTÁGORAS

Los sofistas llenaron un vacío significativo de su tiempo, a saber, la necesidad de poder contar con educación superior cuando no había propiamente educación formal, más allá de la educación elemental primaria. En este sentido, fueron maestros de materias eminentemente prácticas. Se sabe que a pesar de que Protágoras tenía amplios conocimientos en diversas ramas, tal y como consta en sus escritos y de acuerdo con los testimonios platónicos, se ciñó a la enseñanza de la oratoria, la ciencia política y la administración de fincas —la cual es considerada como un antecedente importante de la economía—. Asimismo, se tiene conocimiento de que fue un docente innovador en tanto fue de los primeros en enseñar a los estudiantes cómo argumentar los dos lados/sentidos de un caso, lo que le valió el apodo de «Mercenario» y la reputación de desplegar sus habilidades en clase sobre la base de interrogatorios. El Abderita se consideró a sí mismo como un heredero de la gran tradición intelectual. De hecho, y de acuerdo con el testimonio de Diógenes Laercio, Favorino decía en sus *Estudios misceláneos* que a Protágoras se le apodaba Σοφία, es decir, «Sabiduría».

Si comenzamos, entonces, con el caso de Protágoras, vemos que objetivamente, y sobre la base de los fragmentos y testimonios con los que contamos, se pueden asentar varios puntos en su defensa:

- a) Su máxima del «*homo mensura*» implica, epistemológicamente, una recuperación del sujeto cognoscente frente al objeto de conocimiento.
- b) De esta primera afirmación se deriva que, a juicio del Abderita, el parecer propio es percibir; por ende, como *aparece/se presenta* cada cosa para mí, así es para mí e, igualmente, como *aparece/se presenta* para ti, así es para ti, porque ambos somos hombres. Esta aserción resalta una verdad de hecho: la experiencia individual es intransferible, pero comunicable en tanto compartimos la misma condición humana, aunque no es garante de que lleguemos a un acuerdo intersubjetivo.
- c) Según el testimonio de Sexto Empírico, Protágoras sostuvo que como la materia está en constante flujo y lo que es emitido es reemplazado por nuevo material, nuestros sentidos se ven alterados por las diferentes condiciones del cuerpo. Asimismo, afirma el Abderita que los fundamentos para todas las apariencias/manifestaciones están contenidas en la materia subyacente. De forma que

la materia, por propio derecho, es capaz de ser todas las cosas que ella parece ser a cada uno. Las percepciones varían de acuerdo con los diferentes tipos de disposiciones (διαθέσεις): condición, edad, en estado de sueño o en estado de vigilia. De estas afirmaciones de Protágoras podemos inferir a su favor que al hablar de las alteraciones que generan las circunstancias propias de los sujetos y de las cosas (objetos) —edad, sentidos, movimiento—, en la captación de las mismas pone en tela de juicio la idea de una objetividad «absoluta» o «ingenua». Se cuestiona el hecho —que se daba por descontado— de que realmente podamos captar las cosas como realmente son. El hombre también es *mensura*, ya que Protágoras afirma que las cosas existen en la medida que aparezcan ante un hombre que sea susceptible de captarlas; lo que ante ningún hombre aparece, no existe. De ahí que sus seguidores aseveraran que *el ser de las cosas que son* consiste en ser manifiesto para alguien en particular y que, en consecuencia, no hay aprehensiones de las cosas que sean evidentes por sí mismas. A nuestro juicio todo lo anterior constituye un antecedente importante de las propuestas escépticas y empiristas antiguas y modernas, así como de Kant. Y, en el caso del escepticismo antiguo, sería antecedente de la formulación de los τρόποι, en tanto estructuras argumentativas que ponen de relieve las irregularidades y desacuerdos del mundo nouménico y fenoménico que conducen a actitudes epistemológicas que buscan evitar el dogmatismo o las peticiones de principio, a saber, la suspensión del juicio (ἐποχή), la no pronunciación (ἀφασία) o los estados aporéticos en lo referente a la demostración causal. Este último punto es también clave en el escepticismo de Hume. Esta tesis protagórica también puede ser una especie de protoformulación del axioma de Berkeley en relación con los objetos físicos: *esse est percipere et percipi* (ser [existir] es percibir y ser percibido). Asimismo, es clara la influencia que estas actitudes epistemológicas ejercerán en Descartes y Husserl. Como se ve, Protágoras, vía los escépticos, también desplegará, sin duda, un influjo en la magna propuesta epistemológica de Kant, sobre todo en lo relativo a la idea del «en sí», las antinomias y la verdad probable. E incluso, como Guthrie ha asentado en relación con el rechazo de una teoría naturalista de la percepción: «No natural philosopher went as far as this, for it is a denial of the very meaning of physis» (1995, p. 186).

Más aún, Protágoras ha tenido una influencia importante en el mundo contemporáneo —aunque los economistas y los estadísticos no sean conscientes de ella—, puesto que ahora se habla con toda naturalidad de los índices de percepción, ya sea de seguridad, de pobreza y de cuanto se quiera, e incluso de la percepción o no percepción de daños.

d) Protágoras también sostuvo la tesis de los argumentos opuestos en una doble vertiente complementaria:

- A un argumento dado se le puede oponer cualquier argumento; es decir, es posible argumentar para toda posición el pro y el contra con igual plausibilidad —incluyendo esta misma cuestión de que cada posición puede ser argumentada en sus pros y sus contras—.
- Seguidamente, se puede hacer del caso más débil el más fuerte por medio del argumento contencioso (polémico o disputable). Con respecto a esta tesis protagórica se puede argumentar en su defensa que, en ocasiones, de dos opiniones o posturas que parecían discutirse de manera antitética se puede desprender la verdad. Bien dice el proverbio francés: «De la discussion jaillit la lumière» («De la discusión aflora/se hace la luz»).

e) De acuerdo con los testimonios de Eusebio y de Diógenes Laercio:

Protágoras, un seguidor de Demócrito, tuvo la reputación de ser un ateaísta. Pues se dice que él empezó su tratado *Sobre los dioses* con esta introducción: «En lo referente a los dioses, no puedo determinar si existen o no, o qué forma tienen; porque hay muchos obstáculos para conocer, incluyendo la oscuridad de la cuestión y la brevedad de la vida de los hombres» (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, Protágoras B4.1-7; Eusebio de Cesarea, *Praeparatio evangelica* XIV 3.7 y Diógenes Laercio, *Vitae philosophorum* IX, 51 [II 253, 28])¹.

Nuevamente la actitud cuestionadora y controvertida de Protágoras se hace patente. Él no solo lleva a cabo una crítica de la religiosidad griega tal y como lo hizo Jenófanes, pues el de Colofón centra su

¹ «Ὁ μὲν γὰρ Δημοκρίτου γεγονῶς ἐταῖρος, ὁ Πρωταγόρας, ἄθεον ἐκτίσατο δόξαν· λέγεται γοῦν τοιαῦδε κεκορηθῆναι εἰσβολῇ ἐν τῷ Περί θεῶν συγγράμματι· “Περί μὲν θεῶν οὐκ οἶδα [...] ἰδέαν”. [...] περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι οὔθ’ ὡς εἰσὶν, οὔθ’ ὡς οὐκ εἰσὶν οὔθ’ ὅποιοι τινες ἰδέαν. πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι ἢ τ’ ἀδηλότης καὶ βραχύς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου».

juicio en el antropomorfismo que genera —a su entender— una falsa piedad. Empero, acaba por sostener un henoteísmo y no hay atisbo alguno de que niegue la existencia de los dioses. Lo mismo puede decirse incluso en relación a Demócrito y Epicuro, quienes como filósofos materialistas aseveran la perfección de los dioses y los conciben en términos igualmente materialistas, puesto que están constituidos de los átomos más sutiles. Asimismo, Epicuro hace la primera formulación del argumento de la existencia de los dioses y que —tomado posteriormente por los estoicos— es bien conocido como el argumento *ex consensu gentium* («por el consenso universal de los hombres»): que no hay ni pueblo o comunidad humana, independientemente de su grado de cultura o educación, que no posea alguna noción elemental de los dioses. El Abderita, por su parte, muestra una actitud filosófica claramente agnóstica, ya que declara que es inaccesible al entendimiento humano el conocimiento de lo divino, debido a que este trasciende el ámbito de la experiencia y que, por eso, él se rehúsa a especular si los dioses existen o no.

- f) Protágoras destaca también que en relación con la enseñanza-aprendizaje (διδασκαλία) se requieren tanto habilidad natural (φύσις) como práctica (ἀσκησις) y que se debe empezar a aprender desde la niñez. De ahí que infiera que la práctica, como cuidado de sí (μελέτη), y el arte (τέχνη) se impliquen mutuamente. Por eso el proceso de educación no puede originarse en el alma y, literalmente, *brotar*, si uno no penetra hasta lo más profundo de esta.

De acuerdo con el testimonio de Platón en el *Teeteto*, Protágoras gozó de buena reputación hasta el final de sus días. Esto contradice la versión de que fue condenado en Atenas —por asentar sus tesis sobre los dioses— y apresado. En este sentido, es más plausible y fidedigna la fuente de Filocoro y que, efectivamente, el Abderita haya muerto en un naufragio cuando iba camino a Sicilia, pero sin rastro alguno de que fuera un fugitivo. Su pensamiento de corte liberal desató controversias, y probablemente la condena y quema de sus libros pudo haber sido o *in absentia* o póstuma.

GORGIAS

La figura de Gorgias es proporcionalmente controvertida como retadora para su estudio. La radicalidad de sus propuestas en su tratado filosófico

que llegó a ser denominado *Sobre la naturaleza o Sobre lo que no es* (Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως) concentra todas sus baterías en atacar y hacer mofa de la tesis eleática que afirma que únicamente «lo que es, es». Al parecer, el de Leontino pone en tela de juicio la que se consideraba como prominente e intocable posición eleática y, sin asumir una postura filosófica definida, nos lleva por los senderos del escepticismo, el relativismo e incluso el nihilismo. Se sabe que fue un hombre longevo —que vivió entre 108 y 109 años— y que conservó la lucidez hasta el final de sus días. Asimismo, fue un escritor prolífico. No sobra mencionar que fue discípulo de Empédocles y maestro de Isócrates. Hagamos notar que fue el embajador en jefe en la misión enviada a Atenas en la guerra contra Siracusa cuando se solicitó ayuda para rescatar a la ciudad de Leontino. De acuerdo con el testimonio de Diodoro de Sicilia, Gorgias deslumbró a los atenienses en la Asamblea por su habilidad para el discurso y por el uso de figuras del lenguaje artísticas, exóticas y variadas: persuadió a los atenienses a que efectuaran una alianza con los leontinos y logró regresar a casa con la satisfacción de haber cumplido su misión.

Gorgias se ganó la reputación de ῥήτωρ por su bien conocido estilo rimbombante y ampuloso. Sus figuras retóricas prevalecieron y formaron parte del repertorio de la oratoria. Indudablemente fue un personaje singular que destacó por su habilidad para improvisar discursos casi sobre cualquier tema y para responder preguntas, ya que se presentaba a sí mismo como un conocedor de todo. El de Leontino tenía claro el papel fundamental que el sofista aleccionado tenía, pues este se constituía en el líder que ejercía el mayor influjo y poder en la polis. Asimismo, no tuvo duda alguna de que, a su juicio, el discurso persuasivo era el medio por antonomasia para ejercer influencia en los ámbitos sociopolíticos y de ahí que se preciara de formar a sus alumnos en la comunicación efectiva.

¿Qué podemos decir para sustentar la defensa de su caso?

- a) De acuerdo con los datos biográficos que Filóstrato nos proporciona, a Gorgias se le atribuye la paternidad de la τέχνη del sofista, asimismo Filóstrato parangona las innovaciones que el de Leontino introdujo con lo que Esquilo hizo por la tragedia. Se le atribuye que les proporcionó a los sofistas los efectos de la contundencia, de las expresiones inesperadas, de la inspiración, de las representaciones de hazañas grandiosas, de las interrupciones y adiciones, que hacen que el discurso se torne mucho más agradable de lo que

era y mucho más majestuoso; igualmente, que dotó al discurso de la dicción poética y así lo hizo elegante y digno. Su influencia fue de tal envergadura que incluso se dice que el poeta trágico Agatón «gorgizó» (γοργιάζει) permanentemente el metro yámbico. No en vano se consideró que el siciliano proporcionó al estilo retórico de educación su poder verbal y su rigor técnico (δύναμιν τε φραστικὴν καὶ τέχνην ἔδωκε), ya que introdujo elementos clave y figuras retóricas como metáforas, alegorías, desacuerdos, usos incorrectos artísticos de términos, transposiciones, repeticiones, reasunciones, alusiones personales y anáforas/paralelismos.

b) De acuerdo con el testimonio de Sexto Empírico:

Gorgias de Leontino perteneció a la misma compañía de aquellos que rechazaron el criterio [de verdad], pero él no usó la misma estrategia que la de los del círculo de Protágoras. Pues en su libro titulado *Sobre el no-ser o Sobre la naturaleza* presenta tres secciones en orden: la primera, que nada existe, la segunda, que incluso si existiera, sería incomprendible/incognoscible para el hombre, y la tercera, que incluso si fuera comprensible/cognoscible, seguramente no podría ser expresado o comunicado a otro.

Que nada existe él lo argumenta de la siguiente manera: si «algo» existiera, o es lo que es o lo que no es es, o lo que es y lo que no es son conjuntamente. Pero ni lo que es es, como él lo mostrará; ni es lo que no es, como él lo establecerá; ni son lo que es y lo que no es conjuntamente, como él lo explicará; por lo tanto nada existe.

En efecto, lo que no es no es. Ya que si lo que no es es, será y no será al mismo tiempo. Pero en la medida en que es pensado como no-ser no será; y en la medida en que es no-ser, se volverá ser. Pero todo es absurdo, ya que algo es y no es al mismo tiempo. Por lo tanto, lo que no es no es. Más aún: si lo que no es es, lo que es no será; puesto que estas dos cosas son contrarias la una a la otra, y si el ser es una propiedad de lo que no es, el no-ser será una propiedad de lo que es. Pero no es de hecho el caso de que lo que es no es; ni entonces será lo que no es» (*Adversus Mathematicos* VII, 65-67; *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Gorgias B3.1-18)².

² «Γοργίας δὲ ὁ Λεοντίνος ἐκ τοῦ αὐτοῦ μὲν τάγματος ὑπῆρχε τοῖς ἀνηπιηκόσι τὸ κριτήριον, οὐ κατὰ τὴν ὁμοίαν δὲ ἐπιβολὴν τοῖς περὶ τὸν Πρωταγόραν. ἐν γὰρ τῷ ἐπιγραφομένῳ Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως τρία κατὰ τὸ ἐξῆς κεφάλαια κατασκευάζει, ἐν μὲν καὶ πρῶτον ὅτι οὐδὲν ἔστιν, δεῦτερον ὅτι εἰ καὶ ἔστιν,

Gorgias juega su carta filosófica fuerte en estos y en los siguientes desarrollos de dicha obra. Indudablemente el de Leontino fue un maestro de la reducción al absurdo e incluso, válgaseme esta expresión, un mago de ella, pues fue capaz de obrar prodigios a partir de dicha reducción. Su afirmación radical inicial de que nada existe hubiera sido suficiente para manifestar sus proyecciones al nihilismo, pero el proceso de demostración de esta y de las dos tesis subsecuentes, a saber, que si algo existiera sería incognoscible y si fuera cognoscible incomunicable, nos revelan que quería llegar hasta la últimas consecuencias ontológico-epistemológicas e, incluso, podríamos decir, antropológicas, pues no le teme ni al subjetivismo ni al relativismo, ni al escepticismo ni al solipsismo. Podríamos afirmar, en términos más sutiles, que Gorgias fue un filósofo explorador, amante de rutas extremas o de la práctica de deportes de alto riesgo que, como bien sabemos, siempre entrañan peligros y eventualidades que él, a su modo, corrió. No tenemos certeza de que cuanto haya expuesto Gorgias fueran, efectivamente, las tesis que él sostuviera, pero con esta manera tan peculiar de argumentar sobre la base de reducciones al absurdo concatenadas abrió caminos a otras formas de razonamiento.

- c) Tanto en el *Encomio a Helena* como en la *Defensa de Palamedes* Gorgias hará gala de cómo los diferentes tipos de persuasión pueden ser la mejor o la peor acompañante de las razones que sustenten a todo discurso refutatorio, apologético, legal o filosófico y, a su vez, abrir con ello las puertas al razonamiento probable. Insiste, así, en el *Encomio*, en que quiere liberar a Helena de su reputación denigratoria, transmitida casi de manera unánime por la tradición poética, y, recurriendo a razonamientos lógicos (λογισμός), demostrar lo contrario y revelar la verdad:

ἀκατάληπτον ἀνθρώπων, τρίτον ὅτι εἰ καὶ καταληπτόν, ἀλλὰ τοί γε ἀνέξοιστον καὶ ἀνεργήνευτον τῶι πέλας.

ὅτι μὲν οὖν οὐδὲν ἔστιν, ἐπιλογίζεται τὸν τρόπον τουτον· εἰ γὰρ ἔστι τι, ἦτοι τὸ ὄν ἔστιν ἢ τὸ μὴ ὄν, ἢ καὶ τὸ ὄν ἔστι καὶ τὸ μὴ ὄν. οὔτε δὲ τὸ ὄν ἔστιν, ὡς παραστήσει, οὔτε τὸ μὴ ὄν, ὡς παραμυθήσεται, οὔτε τὸ ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν, ὡς καὶ τοῦτο διδάξει· οὐκ ἄρα ἔστι τι.

καὶ δὴ τὸ μὲν μὴ ὄν οὐκ ἔστιν. εἰ γὰρ τὸ μὴ ὄν ἔστιν, ἔσται τι ἅμα καὶ οὐκ ἔσται· ἦ μὲν γὰρ οὐκ ὄν νοεῖται, οὐκ ἔσται, ἦ δὲ ἔστι μὴ ὄν, πάλιν ἔσται. Παντελῶς δὲ ἄτοπον τὸ εἶναι τι ἅμα καὶ μὴ εἶναι· οὐκ ἄρα ἔστι τὸ μὴ ὄν. καὶ ἄλλως, εἰ τὸ μὴ ὄν ἔστι, το ὄν οὐκ ἔσται· ἐναντία γὰρ ἔστι ταῦτα ἀλλήλοις, καὶ εἰ τῶι μὴ ὄντι συμβέβηκε τὸ εἶναι, τῶι ὄντι συμβήσεται τὸ μὴ εἶναι. οὐχὶ δὲ γε τὸ ὄν οὐκ ἔστιν, <τοίουν> οὐδὲ τὸ μὲ ὄν ἔσται».

[...] En el momento presente, pasando por alto en el discurso el tiempo pasado, procederé desde el principio de la explicación futura y expondré las razones por las cuales el viaje de Helena a Troya probablemente (εἰκός) tuvo lugar:

Ella hizo lo que hizo, ya sea por los caprichos de la Fortuna/Suerte, los consejos de los dioses y los decretos del Destino, ya sea raptada por la fuerza, o persuadida por palabras, «o cautivada por amor». Ahora, si ella fue impelida por la primera causa, el acusador merece ser acusado. Puesto que es imposible frustrar la predestinación divina con las previsiones humanas. Es natural para el más fuerte no ser sometido por el más débil, sino para el más débil ser gobernado y conducido por el más fuerte y que el más fuerte guíe y que el más débil lo siga. Dios es más fuerte que el hombre en poder, en sabiduría y en todo lo demás. Si, entonces, la causa es atribuida a la Fortuna/Suerte y a Dios, hay que descargar a Helena de su mala fama.

Pero si ella fue violentamente raptada e ilegalmente constreñida e injustamente ultrajada, es evidente que su raptor es culpable por haberla ultrajado, mientras que la raptada sufrió agravio al ser ultrajada. Entonces el bárbaro que cometió y va a cometer lo que fue un acto bárbaro de palabra, de acción y de ley, merece sufrir el cargo de culpable de palabra, la condenación de ley y la pena por la acción. Y ella fue ultrajada, privada de su patria y alejada de sus amigos y familia, ¿cómo no sería verosímilmente (εἰκότως) más digna de compasión que de vituperio? El uno comete ultraje, la otra lo padece; por tanto, lo justo es compadecer a esta y aborrecer a aquel.

Pero si las palabras la persuadieron y engañaron su alma, tampoco es difícil defenderla en este caso y absolverla de su culpa. La palabra es un poderoso soberano, quien por medio del más pequeño e invisible cuerpo logra los resultados más divinos. En efecto, es capaz de disipar el temor, mitigar el dolor, infundir alegría y evocar compasión. De forma que yo demostraré que esto es así. Uno debe dar pruebas ante la perspectiva de la audiencia» (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, Gorgias B11, 5.2-9.1)³.

³ «Τὸν χρόνον δὲ τῶι λόγῳ τὸν τότε νῦν ὑπερβάς ἐπὶ τὴν ἀρχὴν τοῦ μέλλοντος λόγου προβήσομαι, καὶ προθήσομαι τὰς αἰτίας, δι' ἃς εἰκός ἦν γενέσθαι τὸν τῆς Ἑλένης εἰς τὴν Τροίαν στόλον.

(6) Ἡ γὰρ τύχης βουλήμασι καὶ θεῶν βουλευμάσι καὶ ἀνάγκης ψηφίσμασιν ἐπραξεν ἃ ἐπραξεν, ἢ βία ἀρπασθεῖσα, ἢ λόγοις πεισθεῖσα, [ἢ ἔρωτι ἀλοῦσα]. εἰ μὲν οὖν διὰ τὸ πρῶτον, ἄξιος αἰτιάσθαι ὁ αἰτιώμενος· θεοῦ γὰρ προθυμίαν ἀνθρωπίνῃ προμηθίαι ἀδύνατον κωλύειν. πέφυκε γὰρ οὐ τὸ κρεῖσσον ὑπὸ τοῦ ἥσσονος κωλύεσθαι, ἀλλὰ τὸ ἥσσον ὑπὸ τοῦ κρεῖσσονος ἄρχεσθαι καὶ ἄγεσθαι, καὶ τὸ μὲν κρεῖσσον ἡγεῖσθαι,

El meollo del *Encomio a Helena* reside en que Gorgias pone énfasis sobre el poder de la persuasión que gobierna y aunque este no tenga la forma de la necesidad sí tiene su poder. El discurso que convence al alma la compele, de forma que acepta tanto su mensaje como accede a sus acciones. El que persuade comete error al compeler y el persuadido, al ser compelido por el discurso, adquiere mala reputación injustamente. De ahí que el de Leontino insista en que la persuasión procedente del discurso modela —en tanto impacta y causa una impronta— el alma a voluntad. Gorgias lanza, a este respecto, tres dardos:

- El primero contra los cosmólogos presocráticos y, principalmente, contra la escuela eleática, pues nos dice que sus explicaciones tan solo producen una opinión seguida de la otra y sustituyen una mediante la imposición de otra, haciendo que cosas increíbles e inescrutables se presenten como evidentes ante los ojos de la opinión.
- El segundo va dirigido contra las argumentaciones persuasivas (convincentes) en los discursos judiciales. Afirma que, aunque sea falso, un solo discurso captura y fascina a una multitud y persuade a todos, porque ha sido compuesto hábilmente.
- El tercero se dirige contra las competencias verbales de los filósofos. En ellas se despliega un pensamiento ágil y se muestra qué tan cambiante (labilidad) es una creencia en opinión. Hay por eso una analogía entre el poder del discurso en relación con la disposición del alma y el poder de los medicamentos con respecto al estado

τὸ δὲ ἦσσαν ἔπεσθαι. θεὸς δ' ἀνθρώπου κρείσσον καὶ βίαι καὶ σοφαίαι καὶ τοῖς ἄλλοις. εἰ οὖν τῇ τύχῃ καὶ τῷ θεῷ τὴν αἰτίαν ἀναθετέον, [ἦ] τὴν Ἑλένην τῆς δυσκλείας ἀπολυτέον.

(7) Εἰ δὲ βίαι ἠρπάσθη καὶ ἀνόμως ἐβιάσθη καὶ ἀδίκως ὑβρίσθη, δηλον ὅτι ὁ [μὲν] ἀρπάσας ὡς ὑβρίσας ἠδίκησεν, ἡ δὲ ἀρπασθεῖσα ὡς ὑβρισθεῖσα ἐδυστύχησεν. ἄξιος οὖν ὁ μὲν ἐπιχειρήσας βάρβαρος βάρβαρον ἐπιχείρημα καὶ λόγῳ καὶ νόμῳ καὶ ἔργῳ λόγῳ μὲν αἰτίας, νόμῳ δὲ ἀτιμίας, ἔργῳ δὲ ζημίας τυχεῖν· ἡ δὲ βιασθεῖσα καὶ τῆς πατρίδος στερηθεῖσα καὶ τῶν φίλων ὀρφανισθεῖσα πῶς οὐκ ἂν εἰκότως ἐλεηθεῖ ἢ μᾶλλον ἢ κακολογηθεῖ; ὁ μὲν γὰρ ἔδρασε δεινά, ἡ δὲ ἔπαθε· δίκαιον οὖν τὴν μὲν οἰκτίραι, τὸν δὲ μισῆσαι.

(8) Εἰ δὲ λόγος ὁ πείσας καὶ τὴν ψυχὴν ἀπατήσας, οὐδὲ πρὸς τοῦτο χαλεπὸν ἀπολογήσασθαι καὶ τὴν αἰτίαν ἀπολύσασθαι ὧδε. λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὅς μικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ· δύναται γὰρ καὶ φόβον παῦσαι καὶ λύπην ἀφελεῖν καὶ χαρὰν ἐνεργάσασθαι καὶ ἔλεον ἐπαυξῆσαι. ταῦτα δὲ ὡς οὕτως ἔχει δεῖξω· (9) δεῖ δὲ καὶ δόξῃ δεῖξαι τοῖς ἀκούουσι· [...].»

del cuerpo: así, ciertos medicamentos son benéficos y otros letales; unas palabras producen o infunden estados positivos en el alma y otras, por la persuasión perniciosa, la envenenan.

En consecuencia, la figura y los argumentos de Gorgias deben ser tomados en serio. Incluso si su tratado filosófico *Sobre el no-ser o Sobre la naturaleza* fue escrito en tono de burla, lo que ahí expresa pone en tela de juicio varias de las tesis parmenídeas, en particular la referente a que solo lo que es puede ser pensado. Y más aún: con su afirmación de que finalmente nada puede ser comunicado, Gorgias también presenta el problema del carácter tanto expresivo como representativo de las palabras en relación con las cosas y de la posibilidad de que transmitamos nuestros pensamientos y, efectivamente, nos comuniquemos.

LA CRÍTICA SOCRÁTICO-PLATÓNICA A LOS SOFISTAS

Esta crítica la encontramos principalmente en el *Protágoras* (309a-328e) y en el *Teeteto* (161b-172b) de Platón.

En el *Protágoras*, Platón introduce, en boca de Sócrates, al Abderita y nos hace ver la forma en que él hechizaba verdaderamente a sus oyentes y cómo se presentaba abiertamente a sí mismo y sin embozos como sofista. Asimismo, en este diálogo Sócrates encara al joven Hipócrates con la pregunta sobre quiénes dicen ser los sofistas. Su respuesta es que cree que son los concedores de las cosas más sabias. Sócrates pondrá en entredicho su respuesta contestándole con otra pregunta: ¿acerca de qué hace, el sofista, hablar más hábilmente? Le increpa a Hipócrates que cómo es posible que sin saber lo que es un sofista y sin conocer a Protágoras pretenda encomendarle el cuidado de su alma. Sócrates manifiesta, entonces, la forma en que él define al sofista: como traficante o tendero de las mercancías de las que se nutre el alma. Toda esta presentación del Abderita le sirve a Platón para que, sin dejar de admitir que Protágoras era reconocido como un hombre sapientísimo, él realice parte de su crítica a la sofística basada en lo que ellos decían enseñar a sus discípulos y en lo que prometían convertirlos: no solo en los más aptos administradores de bienes familiares y políticos sino también en los más capaces en el obrar y en el decir dentro de la ciudad, lo que de hecho se veía en dichos pupilos.

Con respecto al *Teeteto*, la evaluación socrático-platónica se centra en el *Sobre la verdad* del Abderita:

–En efecto, Teodoro, ¿sabes qué es lo que me sorprende de tu amigo Protágoras?

–No, ¿qué es?

–Pues, ciertamente, yo estaba encantado con su afirmación general de la teoría acerca de que cada cosa es para cualquier individuo lo que le parece ser para él; pero lo que más me sorprende es la forma en la que él comenzó. Estaba sorprendido que él no declarara al principio de su *Sobre la verdad* que «el cerdo es la medida de todas las cosas» o el «cinocéfalo» o incluso alguna otra criatura extraña que tenga percepción. Entonces nos hubiera empezado a hablar muy imponente y condescendentemente. Él nos hubiera dejado en claro de inmediato que, mientras nosotros nos hallamos admirados ante su sabiduría como si fuera dios, no era, en realidad, superior en inteligencia a un renacuajo ni a cualquier otro hombre. ¿O qué vamos a decir a todo esto, Teodoro? Si todo cuanto el individuo juzgue por medio de la percepción es verdadero para él; si ningún hombre puede juzgar la experiencia de otro, ni puede solicitar autoridad para examinar la opinión de otro hombre y ver si es correcta o equivocada; y, como hemos dicho repetidamente, solo el individuo por sí mismo puede juzgar sus propias opiniones, y cuanto él juzga es siempre verdadero y correcto, ¿cómo podría entonces, mi querido amigo, ser Protágoras un hombre sabio, tan sabio como para pensar ser el maestro de otros hombres a cambio de grandes honorarios? ¿Mientras que nosotros unos ignorantes en comparación con él, necesitamos ir a sentarnos a sus pies, nosotros quienes somos cada uno la medida de nuestra sabiduría? ¿Podríamos evitar la conclusión de que Protágoras no está actuando más que para la multitud cuando dice esto? No digo nada sobre mi propio caso y el arte de partear y qué tan ridículos nos vemos. Y en la misma situación queda la totalidad del ejercicio dialógico. Pues dedicarnos a examinar e intentar someter a prueba los pareceres y las opiniones de unos y otros, teniendo en cuenta que siempre son correctos los de cada uno, ¿no es una tontería en grado sumo si el *Sobre la verdad* de Protágoras es verdadero y no meramente un oráculo que habla en broma desde este impenetrable santuario del libro? (161b9-162a3)⁴.

⁴ «–Οἷσθ' οὖν, ὦ Θεόδωρε, ὃ θαυμάζω τοῦ ἐταίρου σου Πρωταγόρου;

–Τὸ ποῖον;

–Τὰ μὲν ἄλλα μοι πάνυ ἠδέως εἴρηκεν, ὡς τὸ δοκοῦν ἐκάστῳ τοῦτο καὶ ἔστιν: τὴν δ' ἀρχὴν τοῦ λόγου τεθαύμακα, ὅτι οὐκ εἶπεν ἀρχόμενος τῆς Ἀληθείας ὅτι 'πάντων

Tanto Sócrates como Platón siempre mostraron un sano escepticismo y prueba de ello es que el núcleo del método de investigación filosófica de ambos es el sometimiento a prueba o examen dialógico y que la unanimidad nunca se erige como criterio de verdad. La preocupación que ambos muestran ante la tesis protagórica del hombre-medida es que si esta erige como criterio de verdad a la percepción individual, la falsedad sería imposible, tanto lógica como epistemológica, ontológica y lingüísticamente hablando y, por ende, el ejercicio *elenjético* dialéctico sería no solo inútil sino francamente ridículo. En consecuencia, lo que uno experimentaría siempre sería verdadero. Más aún, Sócrates insiste en que ya fuera Protágoras o cualquier otro quien afirmara todo esto, implicaría abandonarnos a razonamientos esgrimidos sobre la base de fórmulas del lenguaje meramente persuasivas y probables, *πιθανολογία τε καὶ εἰκόσι* (162e), que dejan de lado el *para qué* de la filosofía dentro del proyecto socrático-platónico, es decir, la búsqueda amorosa o desinteresada de una verdad objetiva e impersonal. Así, si el Abderita sostiene que cada cosa es para cada quien según le aparece/parece, el relativismo y el subjetivismo epistemológico son insoslayables y ninguna cosa tendría por naturaleza una realidad propia, sino que la opinión individual o de una comunidad determinada se harían verdaderas a discreción, a saber, en el momento en que a ellos les pareciera y durante el tiempo que les pareciera.

La crítica socrático-platónica a la sofística es también un examen de autoconciencia de la esencia del acto de filosofar. Platón retrata la actitud de los sofistas como la del erístico o polemista que es amante de la disputa y de la victoria (*φιλονικία*) y que más que dar razones (*λόγον διδόναι*)

χρημάτων μέτρον ἐστὶν ὅς' ἢ 'κυνοκέφαλος' ἢ τι ἄλλο ἀτοπώτερον τῶν ἐχόντων αἰσθησιν, ἵνα μεγαλοπρεπῶς καὶ πάνυ καταφρονητικῶς ἤρξατο ἡμῖν λέγειν, ἐνδεικνύμενος ὅτι ἡμεῖς μὲν αὐτὸν ὥσπερ θεὸν ἐθαυμάζομεν ἐπὶ σοφίᾳ, ὁ δ' ἄρα [161δ] ἐτύγχανεν ὢν εἰς φρόνησιν οὐδὲν βελτίων βατράχου γυρίνου, μὴ ὅτι ἄλλου τοῦ ἀνθρώπων. ἢ πῶς λέγωμεν, ὦ Θεόδωρε; εἰ γὰρ δὴ ἐκάστῳ ἀληθὲς ἔσται ὁ ἂν δι' αἰσθήσεως δοξάζῃ, καὶ μῆτε τὸ ἄλλου πάθος ἄλλος βέλτιον διακρινεῖ, μῆτε τὴν δόξαν κυριώτερος ἔσται ἐπισκέψασθαι ἕτερος τὴν ἑτέρου ὀρθὴ ἢ ψευδῆς, ἀλλ' ὁ πολλακίς εἴρηται, αὐτὸς τὰ αὐτοῦ ἕκαστος μόνος δοξάσει, ταῦτα δὲ πάντα ὀρθὰ καὶ ἀληθῆ, τί δὴ ποτε, ὦ ἐταῖρε, Πρωταγόρας μὲν σοφός, ὥστε καὶ ἄλλων [161ε] διδάσκαλος ἀξιοῦσθαι δικαίως μετὰ μεγάλων μισθῶν, ἡμεῖς δὲ ἀμαθέστεροί τε καὶ φοιτητέον ἡμῖν ἦν παρ' ἐκείνου, μέτρῳ ὄντι αὐτῷ ἐκάστῳ τῆς αὐτοῦ σοφίας; ταῦτα πῶς μὴ φῶμεν δημοῦμενον λέγειν τὸν Πρωταγόραν; τὸ δὲ δὴ ἐμόν τε καὶ τῆς ἐμῆς τέχνης τῆς μαιευτικῆς σιγῶ ὅσον γέλωτα ὀφλισκάνομεν, οἶμαι δὲ καὶ σύμπασα ἢ τοῦ διαλέγεσθαι πραγματεία. τὸ γὰρ ἐπισκοπεῖν καὶ ἐπιχειρεῖν ἐλέγχειν τὰς ἀλλήλων φαντασίας τε καὶ δόξας, ὀρθὰς ἐκάστου οὔσας, οὐ μακρὰ μὲν καὶ διωλύγιος φλυαρία, εἰ ἀληθῆς ἢ Ἀληθῆια Πρωταγόρου ἀλλὰ μὴ παίζουσα ἐκ τοῦ ἀδύτου τῆς βίβλου ἐφθέγατο».

—que se imponen a las convicciones y que es la tarea propia del filósofo— siempre quiere tener razón.

Sócrates, por eso, les insiste a Teeteto y a Teodoro que la gran diferencia entre el erístico y el dialéctico es que el primero solo busca confundir y ponerle traspies a su interlocutor llevando a cabo el interrogatorio injustamente, con afán de disputa, de refutar por refutar y ocasionándole un odio a la filosofía por la actitud que mostró para con él. En cambio, el segundo, el verdadero filósofo, tiene una buena disposición de ánimo, ya que plantea las preguntas con equidad y buscando investigar, efectivamente, el examen del asunto en cuestión, la verdad al respecto y el mejoramiento de quienes llevan a cabo la búsqueda dialógica. Así, quienquiera que sea el interlocutor regresará con el auténtico filósofo por los beneficios que el proceso de examen dialógico le generó.

De otra parte, Platón le da un tratamiento respetuoso a Gorgias en el diálogo epónimo y lo muestra como un orador hábil y capaz. Pero, asimismo, hace ver que los dos discípulos de Gorgias, Polo y Calicles, hacen uso de esa educación retórica de manera dudosa.

Gorgias es presentado por Platón como este solía hacerlo por sí mismo: como alguien que podía responder a cualquier pregunta, improvisar discursos sobre cualquier tema y a quien nadie le había presentado durante años una cuestión nueva. Más aún, Gorgias se ufanaba de ser no solo orador, sino buen orador, y de ser capaz de formar oradores o de hacer oradores a otros.

Sócrates pregunta directamente a Gorgias por la esencia del arte que dice profesar, a saber, la retórica. El de Leontino define que el objeto fundamental de su arte es la persuasión, en los tribunales y en otras asambleas, respecto de lo justo e injusto, de la que nace la creencia sin el saber. Sócrates toma esta respuesta como una de las claves para poner en entredicho la retórica que Gorgias dice practicar. Por ello, una vez que Polo toma la estafeta —pues se indigna porque considera que Sócrates ha hecho caer a su maestro en una aparente contradicción—, Sócrates será quien le responda y defina a la retórica no como un arte, sino como una *ἐμπειρία* que tan solo produce cierto agrado y placer, puesto que exige espíritus sagaces, decididos y aptos por naturaleza para las relaciones humanas con el fin fundamental de adular. Sócrates calificará entonces a la retórica como un simulacro de una parte de la política, *πολιτικῆς μορίου εἶδωλον* (463d). Por eso, Platón será incisivo y no será sino hasta la conversación con Polo que abrirá las perspectivas para una retórica positiva, siempre y cuando esta tenga propósitos éticos, es decir, que promueva la práctica de la justicia y de las demás virtudes.

La columna vertebral de la crítica socrática-platónica a los sofistas es, a nuestro juicio, la incapacidad de estos para definirla como una τέχνη, es decir, que son incompetentes para aclarar su razón o fundamento (λόγος), su naturaleza (φύσις) y su causa (αίτία), y porque su práctica es una simulación (φανταστική) que comporta una falsa pretensión de sabiduría (δοξοσοφία) y una falsa pretensión de educación (δοξοπαιδευτική). Platón, consciente de la envergadura de todo esto, quiere hacernos manifiesta la crisis interna que genera la sofística, pues de esta manera se atenta contra la naturaleza del acto de filosofar. Así pues, hace manifiesta la implosión que la sofística generó en el seno de la filosofía: su ruptura interna y estruendosa ante la presencia de una práctica que parecía ser lo mismo, pero que no lo era, y que puso en entredicho el ἔθος del filosofar. El sofista es un imitador — más aún, un simulador, puesto que no posee competencia epistémica (científica) ni conciencia respecto de aquello que está imitando—. Por ello, no puede dar una explicación ni a sí mismo ni a los demás de lo que mimetiza.

Dejo, entonces, a su consideración las dos caras de una misma moneda: la de los sofistas presentados por sí mismos y la de Sócrates y Platón que manifiestan su crítica ante esta nueva práctica. Ustedes juzgarán si los sofistas merecen o no merecen ser denominados *héroes* o *antihéroes* de la filosofía y si Sócrates y Platón fueron equilibrados en su juicio.

BIBLIOGRAFÍA

- Balaudé, Jean-François (1996). *La philosophie comme mise à l'épreuve. Les mutations de l'elenchos de Socrate à Platon*. En Pierre-Marie Morel (comp.), *Platon et l'objet de la science* (pp. 17-38). Burdeos: Presses Universitaires de Bordeaux.
- Cole, Thomas (1991). *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*. Baltimore-Londres: The Johns Hopkins University Press.
- Diels, Hermann & Walther Kranz (1996). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Volumen II. Zúrich: Weidmann.
- Evans, John David Gemmill (2010). *Aristotle's Concept of Dialectic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Graham, Daniel W. (ed.) (2010). *The Texts of Early Greek Philosophy. The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*. Segunda parte. Traducción de Daniel W. Graham. Cambridge: Cambridge University Press.

- Guthrie, William Keith Chambers (1995). *History of Greek Philosophy*. Volume III: *The Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Irwin, Terence (1995). Plato's Objections to the Sophist. En Anton Powell (ed.), *The Greek World* (pp. 568-590). Londres-Nueva York: Routledge.
- Kennedy, George Alexander (1963). *The Art of Persuasion in Greece*. Princeton: Princeton University Press.
- Kerferd, George Briscoe (1993). *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nicol, Eduardo (1977). *La idea del hombre*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Padilla Longoria, María Teresa (2002). Dialéctica y retórica: algunas aproximaciones al Gorgias de Platón y a las condiciones para una retórica positiva. *La lámpara de Diógenes*, 3, 23-30.
- Padilla Longoria, María Teresa (2004). Cazando al Sofista: aproximaciones a la dialéctica en el *Sofista* de Platón. En Alejandra Vigueras (coord.), *Jornadas Filológicas 2002. Memoria* (pp. 421-437). México DF: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Padilla Longoria, María Teresa (2007). Zenón de Elea y compañía. Platón y Aristóteles frente a la erística y la sofística. *Tópicos*, 33, 119-140.
- Padilla Longoria, María Teresa (2009). Dialéctica y retórica: algunas aproximaciones al *Gorgias* de Platón y a las condiciones para una retórica positiva. El caso de Polo. En Helena Beristáin & Gerardo Ramírez (comps.), *Ensayos sobre la tradición retórica* (pp. 15-33). México DF: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Platón (1995). *Platonis Opera*. Tomo I: *Tetralogias I-II*. Edición crítica, introducción y notas de E. A. Duke, W. F. Hicken, W. H. S. Nicoll, D. B. Robinson y J. C. G. Strachan. Oxford: Clarendon Press.
- Platón (1988). *Platonis Opera*. Tomos III y IV. Edición crítica, introducción y notas de John Burnet. Oxford: Clarendon Press.
- Robinson, Richard (1962). *Plato's Earlier Dialectic*. Segunda edición. Oxford: Clarendon Press.
- Rowe, Christopher J. (1983). Plato on the Sophists as Teachers of Virtue. *History of Political Thought*, 4, 409-427.
- Sichirrollo, Livio (1966). *Διαλέγεσθαι-Dialektik. Von Homer bis Aristoteles*. Hildesheim: Georg Olms.
- Wardy, Robert (1999). *The Birth of Rhetoric. Gorgias, Plato and Their Successors*. Londres-Nueva York: Routledge.