

ήματα



Raúl Gutiérrez (editor)

ECOS DE FILOSOFÍA ANTIGUA

Capítulo 14

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 ESCLAVITUD TIRÁNICA DEL SOFISTA

Martín Forciniti

Universidad de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

INTRODUCCIÓN

El sofista es uno de los personajes más importantes de toda la obra platónica, principalmente porque sirve como un elemento de contraste para identificar el sistema valorativo de Platón: preliminarmente, es posible afirmar que todo aquello que es adjetivado como «sofístico», en cualquiera de los diálogos, es negativo y pernicioso. En este sentido, resulta lícito preguntarse si el sofista es efectivamente un personaje con características definidas o si, por el contrario, se trata de un mero significante vacío del cual Platón se vale indiscriminadamente para (des)calificar al enemigo de turno, sea quien sea. A lo largo de este trabajo intentaré ofrecer algunos elementos para sustentar la primera posibilidad, a saber, que existe un núcleo de significación implícito del término *sofista*, ya vigente antes de la definición explícita que se alcanza en el tardío diálogo homónimo. Cabe aclarar que los posibles vínculos entre esta definición implícita y la definición explícita serán meramente sugeridos, ya que exceden en gran medida los objetivos de este escrito.

En lo que sigue, abordaré tres tipos de relaciones que se desarrollan en la πόλις ateniense y que son concebidas, en los primeros diálogos, en términos del binomio conceptual amo-esclavo. Estas son: la relación pedagógica entre los ciudadanos; la del ciudadano con la ley, y la del ciudadano con el pueblo. En cada caso identificaré una formulación paradigmática, es decir, la sujeción de un esclavo a un amo presentada como natural y legítima en virtud de la superioridad del segundo con respecto al primero. A continuación, consideraré el efecto que produce en esta relación de esclavitud la aparición del personaje sofístico.

Mostraré que cada vez que el sofista participa en los dos primeros vínculos, opera la subversión de las *jerarquías naturales* platónicas, ocupando de manera *ilegítima* el lugar del amo y produciendo consecuentemente una esclavización reprobable. El caso del tercer vínculo resultará más complejo, pues el sofista se ubica en una zona ambigua, entre el amo y el esclavo; sin embargo, su análisis nos brindará la oportunidad de introducir el fundamental concepto de *μίμησις*, ya supuesto en toda la actividad subversiva previa y de capital importancia para vincular estos desarrollos con los del diálogo *Sofista*. Sobre esta base, estaremos en posición de definir el mencionado núcleo implícito de significación que otorga cierta unidad a las diversas apariciones de este multifacético personaje.

Para comenzar, definiré de manera general las nociones de *amo* y *esclavo*, tal como aparecen formuladas en los primeros diálogos platónicos.

SOBRE AMOS Y ESCLAVOS

La metáfora del amo y el esclavo es utilizada por los personajes platónicos para referirse a un sinnúmero de relaciones binarias: la del pedagogo con el niño (*Lisis* 208e-209a), la del general con los soldados (*Eutifrón* 13d-14b), la de los dioses con los hombres (*Eutidemo* 302d), etcétera. A pesar de su recurrencia, esta metáfora no ha sido suficientemente atendida por los comentaristas de la obra de Platón. Desde mi punto de vista, la misma constituía una de las claves de interpretación de la realidad no solo para este filósofo, sino para una gran cantidad de pensadores de la Grecia Antigua, presumiblemente debido a que la generalizada naturalización de la esclavitud tornaba al vínculo amo-esclavo particularmente disponible para la comprensión y conceptualización de las relaciones del ser humano, consigo mismo y con sus otros.

Sobre la base de las múltiples apariciones de este binomio en la obra platónica es posible proponer un sentido general para ambas categorías, del cual nos valdremos a lo largo de todo este escrito. Afirmo que se llama *esclavo* a un sujeto individual o colectivo al que, por un lado, se le prohíbe hacer ciertas cosas que desearía hacer y, por el otro, se lo obliga a hacer otras que no necesariamente desea. Correlativamente es *amo* aquel sujeto que posee la capacidad y el poder (*δύναμις*) de dictar y hacer cumplir tanto las prohibiciones como las obligaciones del *esclavo*. En la siguiente cita del *Lisis* hallamos un claro ejemplo de estas ideas:

–¿Es que son estos, los maestros (διδάσκαλοι), quienes te gobiernan (ἄρχουσιν)?

–Pienso que sí.

–Muchos son pues los amos (δεσπότες) y gobernantes (ἄρχοντας) que a tu padre le ha venido a bien imponerte.

[...]

–Pero, ¿por qué causa ponen entonces trabas para tu felicidad y para hacer lo que quieras (ὅτι ἂν βούλη), y durante todo el día te tienen siempre esclavizado (δουλεύοντα) y, en una palabra, no haces nada de lo que deseas (ὧν ἐπιθυμεῖς)? (208c7-e7)¹.

En esta conversación, Sócrates compara al joven Lisis con un esclavo, dado que se encuentra bajo las órdenes de sus maestros (entre otros) y, en consecuencia, no puede llevar a cabo aquello que quiere y desea. En general, todas las prohibiciones y obligaciones que el amo imponga al esclavo serán consideradas «legítimas» si este es estimado «inferior» a aquel, en el campo específico en que se ejerce la dominación. En el ejemplo citado, la esclavitud del alumno está justificada por la superioridad de su maestro en lo que respecta a los conocimientos que el joven debe aprender. El mandar y el obedecer, que caracterizan al vínculo entre amo y esclavo, aparecerán en los diálogos con diversos grados de violencia, siendo más sutiles en algunos casos y más compulsivos en otros; veremos a continuación cómo operan en las relaciones a las que nos abocaremos.

LA ENSEÑANZA TÉCNICA ENTRE CIUDADANOS

Nuestro primer caso paradigmático de una relación política entre ciudadanos atenienses conceptualizada mediante el binomio amo-esclavo es el de la enseñanza de una técnica. Según lo dicho, tal esclavitud resulta perfectamente legítima, ya que el maestro posee una τέχνη de la cual el alumno carece y la única manera que tiene este de adquirirla es ponerse bajo las órdenes de aquel, esclavizando su voluntad. Al ejemplo ya referido del *Lisis*, podemos agregar el siguiente: «[...] no es vergonzoso, Clinias, ni indigno, volverse siervo (ὑπηρετεῖν) o esclavo (δουλεύειν) [...] deseando volverse sabio (σοφὸν)» (*Eutidemo* 282b3-6).

¹ Todas las traducciones del griego corresponden a la edición de los *Diálogos* de Gredos, levemente modificadas cuando se considera necesario.

Partiendo de este caso paradigmático, consideremos la manera en que el sofista puede participar de una relación de enseñanza, tomando en cuenta que una de las características centrales de este personaje en los diálogos tempranos es su carencia de una verdadera τέχνη. En principio, en su carácter de maestro privado, el sofista se vincula pedagógicamente con los jóvenes a quienes imparte sus lecciones. Tal vínculo queda prefigurado ya en la *Apología*, en la que se afirma de Protágoras, Gorgias, Hípias y Eveno (llamados todos «σοφισταῖς», 20a4) que: «Cada uno estos, atenienses, yendo de una ciudad a otra, persuaden (πείθουσι) a los jóvenes —a quienes les es posible recibir lecciones gratuitamente del que quieran (ὧ ἄν βούλωνται) de sus conciudadanos— a que abandonen la compañía de estos por la de ellos, pagándoles dinero y debiéndoles agradecimiento» (19e4-20a2).

Lo primero que merece ser resaltado es que la actividad pedagógica del sofista ya es presentada como una usurpación, puesto que se sustenta en el desplazamiento de los maestros «naturales» de los jóvenes (cualquier ciudadano). A su vez, esta usurpación se produce mediante la persuasión por la palabra que modifica la voluntad de los alumnos, quienes ya no quieren recibir lecciones de sus conciudadanos. Podemos distinguir dos momentos en esta relación. En primer lugar, los jóvenes resultan persuadidos para convertirse en alumnos del sofista: generalmente, este lleva a cabo algún tipo de demostración o exhibición de sus habilidades oratorias que los cautiva (ver, por ejemplo, *Hípias mayor* 282c-d y *Eutidemo* 277d-e). En un segundo momento, se desarrolla la enseñanza propiamente dicha, que supuestamente versa sobre la virtud (ἀρετή) humana y política (*Apología* 20b4-5). Sostengo que estos dos momentos constituyen dos esclavizaciones sucesivas que lleva a cabo el sofista. La primera, evocando lo sostenido por Gorgias en su *Encomio de Helena*, consiste en una persuasión que es asimilada a un encantamiento, es decir, implica una cierta compulsión violenta. Al respecto, es elocuente un pasaje del *Protágoras*, según el cual a este personaje lo sigue un coro que «conduce desde todas las ciudades por donde transita, encantándolos (κηλῶν) con su voz como Orfeo, y ellos lo siguen hechizados (κεκηλημένοι)» (315a7-b1). Lo mismo se afirma en el *Eutidemo*: la composición de discursos es una parte del arte, más abarcativo, del encantamiento (ἐπωδή τέχνη) (290a), y tal es su poder que, ante una demostración sofística, incluso el propio Sócrates afirma que «esclavizado (καταδουλωθεῖς) por esa sabiduría [...] me volví hacia ellos para encomiarlos» (303c2-3).

Resulta fundamental identificar el sustento de esta primera esclavización, es decir, la causa de que los jóvenes resulten persuadidos para iniciar un camino de educación con los sofistas. Recordemos que estos prometen la enseñanza de la ἀρετή humana y política. En el *Crátilo* se sostiene lo siguiente: «Dime: la cadena (δεσμὸς) que retiene a un ser vivo cualquiera en un lugar cualquiera, ¿cuál es más poderosa, la necesidad o el deseo (ἐπιθυμία)? — En mucho prevalece el deseo, Sócrates» (403c1-4). Y luego se agrega que de todos los deseos, el más poderoso es el de convivir con alguien de quien se espera aprender a volverse un hombre mejor, es decir, el «deseo de virtud» (ἀρετὴν ἐπιθυμία, 404a3-4). Más aún, se afirma que Hades es un «sofista» (σοφιστής), pues se aprovecha de este deseo para retener en sus moradas con sus palabras (λόγους) incluso a las Sirenas, pues a todos deja «hechizados» (κατακεκληθῆσθαι) (403d7-e5). En suma, podemos afirmar que esta primera esclavización persuasiva, este encantamiento de la voluntad de los jóvenes, que hace aparecer a los sofistas como maestros más sabios que el resto de sus conciudadanos, apunta al deseo (ἐπιθυμία), específicamente a aquel que es el más poderoso para los mortales. Este se ve inflamado y se convierte en una cadena (δεσμὸς) esclavizadora cuando el sofista es capaz de proyectar en sus exhibiciones, mediante palabras y gestos, la apariencia de poseer efectivamente esa ἀρετή que el joven naturalmente desea, así como de ser capaz de enseñarla.

A esta primera esclavización (encantamiento/encadenamiento) le sigue otra que no la suplanta, sino que se le superpone: la de la educación, es decir, el efectivo establecimiento de una relación maestro-alumno entre el sofista y el joven. Como vimos, toda relación pedagógica era ya concebida por Platón en términos del binomio amo-esclavo. Así, el joven ha sido esclavizado en un primer momento para serlo nuevamente a continuación. Como anticipamos, esta segunda esclavitud es profundamente ilegítima para Platón, a diferencia del caso del maestro técnico y su aprendiz. En primer lugar, porque el que ha decidido convertirse en alumno no lo ha hecho del todo voluntariamente, sino ya hechizado por una apariencia de sabiduría que lo compele, prometiéndole satisfacer su deseo naturalmente más fuerte. En segundo lugar, porque el sofista «no necesita conocer las cosas [que enseña] como son, sino haber descubierto un mecanismo de persuasión (μηχανὴν [...] πειθοῦς) de modo que aparezca (φαίνεσθαι) ante los que no saben como más sabio que los que saben» (*Gorgias* 459b8-c2). Es decir, que es incapaz de enseñar la ἀρετή humana y política (si acaso es enseñable) porque él mismo no la conoce;

solo aparenta ser un sabio al respecto. En este punto se insinúa una capacidad característica del sofista platónico que será desarrollada posteriormente: la simulación, cualidad que lo asemeja a un actor representando su papel ante un público.

Ahora bien, a pesar de no enseñar la verdadera ἀρετή, el sofista enseña, sin lugar a dudas, algo que su joven alumno toma por el objeto de sus deseos. ¿Qué es, entonces, lo que este aprende? No otra cosa que el poder de la palabra esclavizadora del sofista, asumiendo que en eso radica la virtud. En ese sentido, el personaje de Protágoras sostiene que: «al acudir a mí aprenderá solo aquello por lo que viene. Mi enseñanza es la buena administración de los bienes familiares, de modo que pueda él dirigir óptimamente su casa, y acerca de los asuntos políticos, para que pueda ser él el más poderoso (δυνατώτατος) de la ciudad, tanto al actuar como al hablar (λέγειν)» (*Protágoras* 318e4-319a2). Tanto la capacidad de dirigir la casa, como el poder (δύναμις) político en la ciudad son, indudablemente, conseguidos mediante el poder persuasivo del λόγος. Por esto, en otro pasaje del mismo diálogo podemos leer: «¿El sofista, respecto de cuál de las cosas sabias lo es? –¿Qué podríamos decir que es, Sócrates, más que un conocedor en hacer hablar hábilmente (ποιῆσαι δεινὸν λέγειν)?» (312d4-7). En suma, enseñando la ἀρετή —entendida como el poder de dominar al otro mediante la palabra tanto en el ámbito público como en el privado— el sofista asegura su propia reproducción como sujeto social con poder persuasivo y esclavizador. De esta manera, el alumno/esclavo puede convertirse en maestro/amo. Examinaremos a continuación cómo aplica este ex esclavo su poder de dominación en el ámbito público, por fuera de las relaciones pedagógicas.

OBEDIENCIA Y DESOBEDIENCIA DE LA LEY

Comenzaremos el análisis del comportamiento de los ciudadanos en el campo político a partir del caso específico de la obediencia a los mandatos de la ley. Al respecto, la obra de Platón ofrece como caso paradigmático la figura de Sócrates. En el *Critón*, Sócrates hace decir a las leyes que «en la guerra, en el tribunal y en todas partes hay que hacer lo que la ciudad (πόλις) y la patria (πατρίς) ordenen, o persuadirlas de lo que es naturalmente justo; pero no es legítimo violentar (βιάζεσθαι) ni a la madre ni al padre» (51b9-c2). Las asociaciones πόλις/madre y πατρίς/padre se justifican a partir del rol de las leyes en la crianza y educación de los ciudadanos,

que las habilita a preguntarle a Sócrates: «¿podrías decir, en principio, que no eras nuestra descendencia (ἔκγονος) y nuestro esclavo (δοῦλος), tú y tus ancestros?» (*Critón* 50e3-4). De esta manera queda prefigurada la relación normal y legítima entre un ciudadano y las leyes de su ciudad: se trata de una relación de esclavitud, en la cual al esclavo/ciudadano le está terminantemente prohibido rebelarse violentamente frente a su amo, ya que le debe el mismo respeto que un hijo a sus padres. Tal concepción justifica la aceptación de Sócrates de su condena a muerte.

Resulta evidente que el sofista no se comporta de esta manera y el *Gorgias* constituye el testimonio más contundente al respecto. En este caso nos encontramos con el sofista ya no como maestro privado, sino en la arena pública, desarrollando sus discursos retóricos en tribunales y asambleas democráticas. A pesar de esta diferencia, su actividad sigue consistiendo en la esclavización de los oyentes, de acuerdo a las enseñanzas recibidas. Por esto, al preguntársele a Gorgias cuál es el bien que otorga a los hombres, este responde:

-[...] [E]l mayor bien y la causa tanto de la libertad (ἐλευθερίας) para unos hombres, como de dominar (ἄρχειν) a los otros, en la propia ciudad de cada uno.

-¿Qué quieres decir?

-Volverse capaz de persuadir, por medio de las palabras (λόγοις) en el tribunal a los jueces, en el Consejo a los consejeros y en la Asamblea a los asambleístas y en toda otra reunión en la que se trate sobre asuntos políticos. En efecto, en virtud de este poder (δυνάμει) tendrás por esclavo (δοῦλον) al médico y al maestro de gimnasia (452d5-e6).

Esta capacidad de persuadir a cualquier auditorio político implica, respecto de la obediencia al mandato de la ley, que el sofista puede cometer una injusticia y, a pesar de ser llevado ante los tribunales, persuadir falazmente a los jueces de su inocencia:

¿No es este precisamente el que, cometiendo los mayores de los delitos y viviendo en la mayor injusticia, consigue de esta manera no ser amonestado ni castigado ni pagar su culpa, como tú dices que se encuentra Arquelao y los demás tiranos, oradores y hombres poderosos? [...] Por lo cual hacen todo lo posible para no recibir castigo y para no librarse del mayor mal, procurándose riquezas y amigos y tratando de volverse más persuasivos (πιθανώτατοι) al hablar (478e6-479c4).

De acuerdo con la conceptualización platónica previa, este comportamiento consiste en un parricidio y en un matricidio y, por tanto, en una ilegítima y violenta autoemancipación del esclavo/ciudadano de su legítimo sometimiento a sus amos y progenitores naturales. Ahora bien, esta subversión vuelve patente que en la πόλις democrática toda relación con la ley está ya mediada por el pueblo (δῆμος) y sus diversos representantes, ante quienes los ciudadanos se dirigen con sus discursos. Se vuelve necesario, entonces, reflexionar de manera más general en torno al vínculo ciudadano-pueblo, para determinar el particular accionar político del sofista.

FILÓSOFOS, SOFISTAS E INSTITUCIONES DEMOCRÁTICAS

El mencionado vínculo resulta mucho más complejo de analizar que los anteriores, dado que la democracia ateniense poseía numerosas instituciones en las que los ciudadanos participaban, cumpliendo alternativamente funciones ejecutivas, legislativas y judiciales; las principales eran la Asamblea (Ἐκκλησία), el Consejo (βουλή) y los tribunales (δικαστήρια). Esta institucionalidad es constantemente criticada en los diálogos platónicos, fundamentalmente debido a que en ella las decisiones son tomadas por una multitud (más o menos grande, según el caso) considerada ignorante y susceptible de ser persuadida engañosamente por los oradores. ¿Cuál debe ser, entonces, el comportamiento ejemplar de un ciudadano ante ellas? Dos diálogos nos proporcionan la clave para identificarlo, nuevamente a través de la figura de Sócrates. Por un lado, el *Gorgias* escenifica a un Sócrates que propone alejarse de estas instituciones, promoviendo como «verdadero arte de la política» las relaciones dialógicas de índole interpersonal (521d-e). Por el otro, en la *Apología* vemos que Sócrates, obligado a presentarse en los tribunales para defenderse de la acusación que lo conducirá a la muerte, se comporta ante los jueces como si se encontrara, una vez más, dialogando filosóficamente. A su vez, el filósofo refiere aquí su única participación formal en la política ateniense: el ejercicio de la pritanía de su tribu en el Consejo, decidida por sorteo (32a-c). En suma, la enseñanza platónica acerca de la manera apropiada de vincularse con las multitudes reunidas parece ser la siguiente: hacerlo lo menos posible y, en caso de ser obligatorio, asumir las mismas prescripciones que rigen para los diálogos filosóficos: no recurrir a artilugios persuasivos, hablar de manera llana y tratar de decir la verdad, no siendo juzgado por la belleza de las palabras, sino por su justicia (17a-18a).

Nuevamente la conducta sofística resulta absolutamente contraria a la ética filosófica. El sofista no se compromete con ninguno de los principios mencionados, ya que acude constantemente a los órganos de poder democráticos y compone largos y ornamentados discursos, preocupándose más por reforzar su capacidad persuasiva mediante la producción de placer en la audiencia que por la verdad o justicia de lo dicho. De acuerdo con lo adelantado en el apartado anterior, la relación del sofista/orador con el pueblo ateniense reunido sería en principio la misma que el sofista/maestro privado mantenía con su alumno, a saber, implicaría igualmente una esclavización del oyente. Es esta actividad la que le permitiría al sofista escapar de su esclavitud ante la ley. Pues bien, es necesario agregar que esta facultad persuasiva/esclavizadora del orador sofístico lo erige también en el hombre más influyente de la Asamblea, el Consejo y los tribunales, estableciéndose como el principal consejero de las diversas multitudes reunidas, lo cual le otorga un paradójico poder tiránico en la ciudad democrática. En ese sentido, Polo afirma que los oradores «pueden, como los tiranos, condenar a muerte al que quieran (ὄν ἄν βούλωνται) y despojar de sus bienes y desterrar de las ciudades al que les parezca (ὄν ἄν δοικῆ)» (*Gorgias* 466b-c). Nuevamente la sofística se justifica a sí misma en función del poder que brinda a los ciudadanos para hacer realidad sus deseos y voluntades, en función de sus pareceres y opiniones (δόξαι).

En este punto, y a partir de las tres relaciones analizadas, estamos en condiciones de proponer una versión preliminar de la *definición implícita* del sofista platónico en los primeros diálogos: se trata de un esclavizador ilegítimo de su audiencia, sea esta un individuo o una multitud. De manera más detallada, podemos afirmar que el sofista es un ex esclavo de su maestro (en el ámbito privado) que se rebela de su esclavitud ante las leyes e instituciones de la πόλις (en el ámbito público); esta rebelión parricida y matricida se lleva a cabo con el objetivo de usurpar el lugar del amo, erigiéndose como tirano, es decir, como esclavizador del resto de los ciudadanos. A su vez, esta esclavización se diferencia de la que establece la ley en tanto la voluntad tiránica es caprichosa y voluble e impone como norma «lo que quiere/desea» y lo que «le parece» bueno. Por último, la simulación desempeña un rol fundamental en este derrotero que conduce desde el esclavo al tirano: el sofista no modifica abiertamente la constitución democrática de la ciudad, sino que se vale de ella subversivamente, presentándose engañosamente ante el pueblo como un sabio y como un demócrata, para erigirse así en un tirano «legalizado».

LA ESCLAVITUD TIRÁNICA DEL SOFISTA

Sócrates se opone a esta autoproclamada tiranía de los sofistas en la πόλις democrática. El punto de partida de su crítica es la producción de placer que la retórica sofística admite perseguir. Esto habilita a Sócrates a definirla como una mera «práctica» (ἐμπειρία) de «adulación» (κολακεία) más que como una verdadera τέχνη (*Gorgias* 462c-463b). Esta caracterización configura una nueva relación de tipo amo-esclavo, en la cual tocará al sofista el rol del esclavo. Pues si la retórica sofística es adulación, siempre dirá aquello que la audiencia quiere oír. Y entonces, cuando la opinión del sofista se imponga, lo que triunfará no será su propia opinión, sino la del pueblo. En otras palabras, en una ciudad democrática en que el pueblo es el agente de las decisiones políticas existe un sentido común preexistente con el que los oradores deben armonizar; de lo contrario no serán escuchados, tal como le ocurrió a Sócrates. De manera que el pueblo se revela como el verdadero tirano/amo de la ciudad democrática, mientras que el sofista resulta ser el esclavo que se preocupa por complacerlo y no ofenderlo para evitar ser castigado (510a-511a)².

¿Qué sucede, entonces, con nuestra definición previa que caracterizaba al sofista como un esclavo rebelado frente a la ley y a las instituciones, un virtual amo/tirano de la πόλις, si ahora él mismo se ve sujeto a la esclavitud que le impone el δῆμος? Mi propuesta es que esta nueva relación, que surge de la crítica socrática a la pretensión de poder absoluto de los sofistas, no niega aquella definición preliminar, sino que la matiza. Efectivamente, según lo dicho, el sofista desarrolla su actividad pública rebelándose de su esclavitud ante la ley, pretendiendo suplantarlo su imperio por un poder tiránico, esclavizador, que le impida ser castigado por cometer injusticias y le permita influenciar las decisiones ejecutivas, legislativas y judiciales. Lo que la idea de su esclavitud ante el δῆμος agrega es que todo este periplo sofístico, desde el encantamiento de los jóvenes hasta la tiranía en la ciudad, solo puede llevarse a cabo si su palabra se mantiene en sintonía con el sentido común del pueblo, es decir, si no propone algo contrario a lo que el pueblo ya considera bueno,

² Por su parte, el filósofo ateniense sería otro esclavo del pueblo, pero más rebelde que el sofista en la cotidianidad (ya que combate su sentido común en lugar de adularlo) y más obediente en las situaciones límites (ejemplo de esto es la ya mencionada aceptación de Sócrates de su condena a muerte, que un sofista intentaría evitar recurriendo a la retórica, como se afirma en el *Gorgias*).

placentero y verdadero. El sofista/maestro privado no podría encantar a los jóvenes si estos no adhirieran previamente a su concepción de que la ἀρετή consiste en dominar al otro mediante la palabra, y el sofista/orador público no podría torcer la ley a voluntad si los jueces no fueran susceptibles a ceder ante el placer de una bella composición discursiva. En suma, lo que Platón identifica al reflexionar sobre la actividad sofística es que toda persuasión debe apelar a la precomprensión del mundo propia de la comunidad a la que se dirige, si es que quiere ser efectiva. En consecuencia, la tiranía del sofista en la πόλις democrática se ve relativizada, ya que su capacidad (δύναμις) para imponer decisiones políticas tiene como límite la cosmovisión y las valoraciones populares, dentro de las cuales se halla el apoyo al régimen democrático de gobierno. Se trata de una restricción a la libertad absoluta de hacer lo que quiere/desea/le parece, pretensión máxima de la sofística en los diálogos. La esclavitud tiránica del sofista radica, en consecuencia, tanto en la prohibición de hacer todo lo que desea como en la obligación de dirigir adulatoriamente sus acciones políticas en un sentido popular.

Ahora bien, este análisis de la relación sofista-pueblo solo resulta completo cuando se toma en cuenta la noción de μίμησις, pues la adulación que el esclavo dedica a su amo es explicada por Sócrates en términos de «acostumbrarse desde joven a alegrarse y disgustarse con las mismas cosas que su amo (δεσπότη) y procurar ser lo más semejante (ὅμοιος) posible a aquel» (*Gorgias* 510d6-8), por lo que, una vez cumplido este proceso, «a este le sobrevendrá el mayor mal, puesto que su alma es perversa y está corrompida por la imitación (μίμησιν) de su amo (δεσπότη) y por el poder (δύναμιν)» (511a1-3). Así, la imitación que lleva a cabo el esclavo le otorga poder, pero vuelve su alma cada vez más semejante a la de su amo. Aplicando esta idea al caso del sofista, si su pretensión es efectivamente la de convertirse en el amo absoluto de la πόλις, sin restricción alguna a su libertad y deseos, entonces deberá identificarse progresivamente con el δῆμος ateniense, llegando al punto límite de ya no poder distinguirse de él. Pues es evidente que la multitud es siempre concebida por Platón como una masa indiferenciada, sin voluntades individuales discordantes en su interior. Por consiguiente, la paradójica consecuencia de este proceso es que alcanzar la máxima δύναμις política equivale a resignar la identidad e individualidad, pues las instituciones del sistema democrático ateniense brindan este poder al pueblo, entendido como masa.

A esto parece apuntar Sócrates cuando afirma que «pues no un imitador (μιμητήν), sino que es necesario ser por naturaleza (αὐτοφυσῶς) semejante (ὅμοιον) a ellos, si quieres realizar algo genuino para adquirir la amistad del pueblo de los atenienses» (513b3-5). Esta mención de una «semejanza por naturaleza» indica, por contraposición, que la mimesis del sofista, su simulación actoral, produce una semejanza «artificial» que no logra camuflarlo completamente como un miembro más del pueblo, un demócrata convencido.

De todas maneras, es evidente que el sofista, si bien pretende congraciarse con el pueblo para alcanzar el máximo poder posible, no desea realmente asimilársele al punto de ya no distinguirse de él; por el contrario, como dijimos, aspira a jugar el papel de consejero de la democracia, lo cual implica una importante cuota de influencia política (no equivalente al poder absoluto) y permite a la vez mantener la individualidad. Es decir que la mimesis, a pesar de su «artificialidad», es la herramienta que más apropiadamente se adapta a sus fines. Esta mimesis es doble: por un lado, es una *mimesis del pueblo*, que pretende reducir la distancia con el δῆμος, en tanto toma en cuenta el horizonte de la cosmovisión popular y trata de no enfrentarlo, adecuando a él sus opiniones; por el otro, es una *mimesis del sabio*, que amplía aquella distancia, puesto que el sofista debe proyectar la apariencia de poseer una sabiduría superior a la común y a la del resto de los técnicos si es que quiere convertirse en el más influyente de los consejeros políticos. En este punto el sofista/maestro privado y el sofista/orador público se muestran como dos caras de la misma moneda: el primero se ocupa principalmente de aparentar sabiduría, pero en esta imitación no puede evitar mantenerse dentro del horizonte del deseo de ἀρετή de sus jóvenes oyentes; el segundo imita prioritariamente al pueblo, pero necesita igualmente mostrarse como un sabio diferente de él. En suma, la mimesis sofística, que completa la *definición implícita* de nuestro personaje, se encuentra tensada entre dos ficcionalizaciones: la de la pertenencia del sofista al pueblo democrático (como modo de ocultamiento de su tiránica voluntad de poder individual) y la de su superioridad con respecto a él (como modo de ocultamiento de su falta de conocimiento técnico). Mientras la primera trae aparejado el peligro de la pérdida de la individualidad, la segunda pone en constante riesgo su aceptación popular y, consecuentemente, su capacidad de acceder al poder político.

CONCLUSIONES

Luego de este largo recorrido podemos afirmar que la μίμησις es, ya desde los diálogos tempranos, el eje articulador de la praxis sofística. Pues, según lo dicho, la esclavización de la audiencia que caracteriza al sofista (tanto al maestro privado como al orador público) se apoya en la μίμησις. En consecuencia, propongo la siguiente formulación final de la *definición implícita*: el sofista es un esclavo subversivo y usurpador, que se rebela constantemente ante sus amos «legítimos» (los sabios técnicos, la ley, el pueblo democrático) y pretende ocupar su lugar para convertirse en un esclavizador; pero el camino que elige no es el de una rebelión abierta, sino el de la *mímesis del amo*, cuya potencia es la del disimulo, el ocultamiento y el camuflaje.

Como vimos, esta *mímesis* asemeja al sofista a sus dos polos de referencia: el sabio y el pueblo, o el individuo excepcional y el ciudadano común. A su vez, el hecho de no ser ninguna de las dos cosas, o el de parecer ser ambas a la vez, por un lado permite que la rebelión sea posible, pero, por el otro, la torna incumplible. Cabe aclarar que no podría ser de otra manera, pues al no decidirse por una rebelión abierta para alcanzar el máximo poder político, al sofista solo le queda valerse de las instituciones democráticas que si bien le permiten exhibir libremente la potencia esclavizadora de su λόγος, al mismo tiempo erigen al sentido común popular como un límite infranqueable para sus discursos.

La posterior *definición explícita* del *Sofista* no hará más que enfatizar algunos de los elementos aquí esbozados (se insistirá en que este personaje no conoce aquello que imita, sino que solo posee opiniones al respecto); formular con mayor precisión conceptual otros (las apariencias falsas y engañosas proyectadas por el sofista a partir de su uso del λόγος serán llamadas «φαντάσματα», el cuerpo adquirirá un rol relevante y específico en la actividad mimética), y, finalmente, reservar el nombre de *sofista* para el maestro privado, distinguiéndolo del orador público a quien denominará *demagogo*. A pesar de estas sutiles diferencias, creo haber presentado argumentos para sostener que el término *sofista* posee un núcleo de significación característico y relativamente unitario que subyace a sus múltiples encarnaciones en los más diversos personajes y textos platónicos. De todas formas, la cuestión está lejos de ser saldada, y requerirá nuevos y más amplios estudios.

BIBLIOGRAFÍA

- Balot, Ryan K. (2006). *Greek Political Thought*. Oxford: Blackell.
- Fredal, James (2006). *Rhetorical Action in Ancient Athens: Persuasive Artistry from Solon to Demosthenes*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Morgan, Kathryn (ed.) (2003). *Popular Tyranny: Sovereignty and Its Discontents in Ancient Greece*. Austin: University of Texas Press.
- Morrow, Glenn Raymond (1939). Plato and Greek Slavery. *Mind*, 48(190), 186-201.
- Ober, Josiah (1989). *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*. Princeton: Princeton University Press.
- Platón (1959). *Gorgias*. Edición y traducción de Eric Robertson Dodds. Oxford: Clarendon Press.
- Platón (1979). *Gorgias*. Edición y traducción Irwin Terence. Oxford: Clarendon Press.
- Platón (1981-1988). *Diálogos*. Volúmenes I y II. Madrid: Gredos.
- Rhodes, Peter John (1986). *The Greek City States: A Source Book*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Rodgers, Raymond S. (1984). The Wasps in Court: Argument and Audience in the Athenian Dicasteries. *The American Journal of Legal History*, 28(2), 147-163.
- Schiappa, Edward (1991). Sophistic Rhetoric: Oasis or Mirage? *Rhetoric Review*, 10(1), 5-18.
- Vlastos, Gregory (1941). Slavery in Plato's Thought. *The Philosophical Review*, 50(3), 289-304.