

Los sofistas al pancracio. Lenguaje y agonismo para la transformación de los valores ciudadanos

David Delgado Esquivel
Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen

El siguiente artículo pretende llevar a cabo un análisis de la compleja relación entre Platón y los sofistas ubicada en el contexto de la Ilustración ateniense. El interés particular de la investigación gira en torno a la búsqueda de un discurso adecuado para la formación ciudadana y la construcción del espacio político. Para ello era necesario cierto tipo de aptitudes y valores que habrán de ser inculcados en la población por vía del logos.

Palabras clave: Sofística, Platón, educación, ciudadanía, discurso, agonismo.

Abstract

The next article is an approach to the long and complex relationship between Plato and the Sophists in the context of Athenian Illustration. Our special interest on this topic deals with the search of an appropriate discourse for civic education and construction of the political ground. In order to define that space, Plato and the Sophists struggle with aptitudes and values that will be instilled on the citizens via the logos.

Keywords: sophists, Plato, Education, Citizenship, Discourse, Agonism.

Las cigarras cantan uno o dos meses sobre las ramas, mientras que los atenienses cantan en los pleitos toda la vida.

ARISTÓFANES

La relación de Platón con los sofistas es sin duda complicada. LA lo largo de la historia del pensamiento, los intérpretes de la obra platónica han inclinado la balanza hacia el lado de Platón o de los sofistas en numerosas ocasiones. Para algunos la animadversión del filósofo hacia los maestros ambulantes queda de inmediato justificada en la lectura de los *Diálogos*. La tendencia más evidente dentro de la escuela platónica fue la de asignar a la retórica sofística un papel más centrado en generar agrado y ciertas emociones en el público, dejando a un lado la construcción de un verdadero arte del discurso con fines educativos. Esta postura como menciona Arturo Ramírez Trejo, no es constante a lo largo de la obra platónica. Así, como podemos ver en *Gorgias*, Platón lleva a cabo una dura crítica a la labor de los sofistas, mientras que en *Fedro* hace algunas concesiones, para luego, en *Político*, reconocer a medias a la retórica como ciencia (*episteme*), una actividad necesaria para convencer al populacho mediante la mitología o el relato de opinión (*doxa*) o de lo verosímil (*eikos*), pero nunca mediante la enseñanza de la verdad (Ramírez, 2002: XXVI). La complejidad del tema que nos interesa coincide con la descripción de Jaqueline de Romilly cuando afirma que Platón es nuestro mejor guía para entender a los sofistas, mas paradójicamente, es un guía evidentemente parcial; porque si él introduce a los sofistas en escena es para hacer que sus doctrinas sean refutadas por Sócrates. Ante esto la inquietud que permanece es el sentimiento de que los sofistas nos fueron presentados bajo un enfoque engañoso (Romilly, 2004: 10).

La descripción platónica de la sofística

Si pensamos en Sócrates como figura emblemática del filósofo y, al mismo tiempo, nos percatamos del papel que el sistema democrático y el abuso retórico impulsado por los sofistas jugaron en su condena, resulta sumamente sencillo coincidir con Platón en que los sofistas son una clase perniciosa para la polis. Pero es conveniente ir más despacio y quizás hacer una descripción más a fondo del fenómeno sofista para luego enumerar algunas de las razones por las cuales Platón no ve con buenos ojos a la sofística. Respecto al estatuto histórico de los sofistas dentro del mundo griego, Robert Wardy nos dice lo siguiente:

La situación en el siglo V a. C. era intelectualmente fluida en comparación con la rigidez posterior. En este momento temprano, “sofista” simplemente significaba “hombre sabio”, en principio un poeta, en contraste con la designación platónica de un cierto tipo de (sub-)filósofo. En este tiempo no existía tal cosa como una “filosofía” opuesta a una “retórica”, solo, lo que serían muy diferentes tipos de “hombres sabios” que fueron genéricamente aislados mucho tiempo después del hecho (1996: 6).

La historiografía filosófica da el nombre de Sofistas a un grupo heterogéneo de personajes que desarrollaron una labor eminentemente educativa durante el periodo de la llamada Ilustración griega en Atenas y hasta bien entrado el helenismo. Respecto a la definición de sofista, María Concepción Ginger nos dice lo siguiente:

Nunca dejó de haber sofistas en el mundo griego, desde el siglo V a. C. hasta el final del helenismo, identificados por su actividad más característica, la educación de la juventud, y por su habilidad en la composición de discursos. Desde que renunciaron a algunas de sus más altas pretensiones intelectuales, el título de

sofista designaba al maestro de elocuencia que se ocupaba de los últimos niveles de la *paideia*. Las críticas de la Academia amortiguaron el brillo que nimbaba esta designación de elocuencia, no obstante, prefirieron ser llamados rétores (1999: 27-28).

Gran parte de los datos que tenemos sobre estos personajes provienen del discurso dominante de la filosofía de Platón y Aristóteles, lo que implica ya de inicio una mediación particular en la descripción de las características propias de un sofista y de su papel en la sociedad. Por suerte los datos que los filósofos nos proporcionan para describir a los sofistas no son únicos. Aunque ciertamente exiguos, se han conservado algunos fragmentos y, en el mejor de los casos, obras completas escritas por sofistas, como el *Encomio a Helena*, la *Defensa de Palamedes* o *Del no ser* de Gorgias (Solana, 2013: 145). A pesar de que la obra sofística ha llegado a nosotros a través de testimonios y fragmentos, es posible afirmar que estos personajes jugaron un papel muy importante en la educación, la política, la filosofía y la vida de Atenas.

Consideramos que hay una gradación respecto al valor e importancia de estos maestros ambulantes que depende en gran parte de la relevancia de sus obras en términos de productividad filosófica o bien del papel que Platón, su más grande crítico, les haya asignado al interior de los *Diálogos*. Así, el sofista Hippias llega a nosotros vapuleado por la pluma de Platón y la ironía socrática, convirtiéndose en un personaje risible y contradictorio, cuyas ideas, aunque probablemente respetadas por algún sector de la élite de su tiempo, carecen de sentido y sustento cuando se miden frente a la labor dialéctica privilegiada por Platón. Un caso aparte es el de Gorgias de Leontino. Éste, a diferencia de Hippias, a quien Platón se da el lujo de descartar sin demasiados trámites, es un sofista de otra categoría. Mucho más respetado en su entorno, cercano a las esferas del poder y habiendo escrito textos reconocidos, Gorgias es un digno representante de la acción sofista. Tal como nos dice

María Teresa Padilla, el elemento central de la *techné* que Gorgias dice profesar es la persuasión por vía de la retórica, que trata sobre los discursos y se realiza a través de las palabras (Padilla, 2002: 4). En capacidad para el despliegue oratorio y el refinamiento de la palabra hablada y el texto, Gorgias compite al mismo nivel con muchos otros pensadores de su tiempo, incluido Platón. Dada la importancia que el sofista de Leontino tenía para la vida pública, Platón lo invita al diálogo convirtiéndolo en un personaje literario con todas las licencias del caso. A este respecto Carlos García Gual comenta lo siguiente:

Gorgias definió la retórica como artífice de la persuasión (*peithous demiourgos*). Para Platón ese maestro de la retórica, en cuanto dominador de las técnicas de persuasión, a quien no le preocupa descubrir la verdad, sino hacer triunfar en la discusión la tesis propia, mediante sus palabras trucadas, es uno de los personajes más peligrosos de su tiempo (1999: 54).

De un modo parecido al del comediógrafo Aristófanes, quien ha descrito a Sócrates en *Las Nubes* como el director de un pernicioso “pensadero”, Platón ubica a Gorgias junto a sus discípulos. En el diálogo, el filósofo ateniense reconoce a Gorgias sus virtudes como sabio orador, pero la crítica fuerte tiene lugar en el momento en que se presenta a sus discípulos. Pervirtiendo al hombre por vía del logos, Gorgias ha engendrado a un Calicles. Viéndolo a él, sopesando su argumento donde afirma que la virtud y la felicidad son valores relativos que pueden alcanzarse a través de la molicie, la intemperancia, el libertinaje o la fuerza (*Gorgias*, 492 c), no queda otro remedio que coincidir con Platón: He aquí la tragedia y el destino oscuro de la polis si se permite que los sofistas continúen educando a lo mejor de la juventud. A propósito de los cargos que Platón podía dirigir a un sofista como Gorgias, María Teresa Padilla nos dice lo siguiente:

El orador puede hablar sobre cualquier materia ante las multitudes con más persuasión que cualquier hombre, sea cual sea su profesión. [...] Gorgias hace énfasis en que el uso de la retórica entraña el uso de medios combativos o agonísticos. Gorgias entra así en una zona peligrosa de la cual va a ser imposible escapar indemne. Insiste en que el orador es capaz de producir en las multitudes mayor persuasión que sus adversarios sobre lo que él desee, pero, como cualquier medio de combate, la retórica debe ser empleada con justicia. Si el discípulo habilitado en la oratoria hace mal uso de la *dúnamis* de esta *téjne* y obra injustamente, no es razón para que se desprecie y destierre a quien lo instruyó en ella, sino quien lo empleo de manera injusta (2002: 5).

Al interior de la sociedad Ateniense podían localizarse diversos grupos que compartían una característica esencial, a saber, el uso de la palabra o *logos*. Dentro de estos grupos que se encuentran bajo la mirada aguda de Platón, además de los poetas, están sin duda los sofistas, personajes tradicionalmente antagónicos de filósofos como Sócrates y Platón, también usuarios del *logos*, particularmente en su manifestación dialéctica. De acuerdo con Arturo Ramírez, la retórica difundida por Gorgias e Isócrates hizo énfasis en el papel que debía tener el orador como guía de la sociedad en aras de alcanzar ciertos ideales nacionales; de esta forma, la retórica en el mundo griego surge como una práctica literaria con repercusiones éticas y sociales. Las técnicas y doctrinas de la retórica fueron poco a poco ganando terreno convirtiéndose en una disciplina indispensable en diversos círculos políticos (Ramírez, 2002: XII). A decir de Elizabeth Asmis, la lucha entre las facciones que ejercían la palabra iba más allá del antagonismo propio de filósofos y sofistas. En una peculiar triangulación de descalificaciones surgen también aquellos sofistas que, como Protágoras, consideran que la poesía, hasta entonces responsable de la educación, debe ser sometida a un exhaustivo análisis de su forma y contenido. Junto al

examen de las virtudes de la poesía, los sofistas también proponen una nueva forma de expresión que, a su parecer, se adapta mejor a los fines educativos que ellos persiguen. En palabras de Asmis:

La visión platónica del conflicto entre poesía y filosofía involucra un tercer grupo, los sofistas. Su mote de hombres sabios (*sophistai*), que pronto se convertiría en un término despectivo, muestra la propia consideración de los sofistas como herederos y rivales de los poetas. En el *Protágoras* de Platón, Protágoras, líder de la primera generación de sofistas, se proclama a sí mismo como merecedor de un lugar entre los principales educadores de la tradición griega. Como rival de los poetas, él considera que la parte más importante de la educación es la crítica a la poesía (338e-339a), e ilustra su intención atacando un popular poema de Simónides. En su crítica a la tradición poética, los sofistas usan una nueva arma, la prosa. Por una parte, los sofistas descubrieron las nuevas posibilidades del lenguaje en prosa, y, por otra, intentaron capturar el poder de la poesía adaptando su prosa al modo usual de la poesía (1992: 340).

Aunque puedan encontrarse al interior de la obra de Platón múltiples fragmentos en los cuales el filósofo busca desmarcarse efectivamente de los sofistas, la labor de Protágoras respecto a la poesía hermana a sofistas y a filósofos gracias a un enemigo común. Efectivamente, detrás de la crítica formal a la poesía tradicional, puede rastrearse una lucha encarnizada y antigua entre poetas, filósofos y sofistas por la ocupación de un nicho ciertamente privilegiado dentro de toda sociedad, el de la educación. Los sofistas también tomaron a su cargo la labor educativa de los ciudadanos en Grecia formando un gremio altamente especializado de preceptores profesionales. Según diversos testimonios de la época, el método sofístico estaba centrado en el desarrollo de las habilidades argumentativas. Un ejemplo del programa educativo de los sofistas puede encontrarse en el siguiente fragmento del *Gorgias*:

Sócrates: ¿Cuál es el bien que según dices, es el mayor para los hombres y del que tú eres artífice?

Gorgias: El que en realidad, Sócrates, es el mayor bien; y les procura la libertad y, a la vez permite a cada uno dominar a los demás en su propia ciudad.

Sócrates: ¿Qué quieres decir?

Gorgias: Ser capaz de persuadir, por medio de la palabra, a los jueces en el tribunal, a los consejeros en el Consejo, al pueblo en la Asamblea y en toda otra reunión en que se trate de asuntos públicos. En efecto, en virtud de este poder, serán tus esclavos el médico y el maestro de gimnasia, y en cuanto a ese banquero, se verá que no ha adquirido la riqueza para sí mismo, sino para otro, para ti, que eres capaz de hablar y persuadir a la multitud. (*Gorgias*, 452e)

Como nos dice Álvaro Vallejo, la retórica sugiere siempre una reflexión sobre el poder. La persuasión, de la que Gorgias es artífice, procura libertad y el dominio de la ciudad a quien se acerca a sus enseñanzas. La sustitución del programa educativo tradicional griego, basado en la poesía, coincide con el auge del sistema democrático, particularmente en Atenas, en donde tiene lugar el surgimiento de un grupo con poder económico y aspiraciones políticas que ve en la formación lógico-agonística un medio efectivo para ascender en la escala social (Vallejo, 1993: 21). Respecto a las modificaciones que paulatinamente se fueron dando en el sistema educativo griego y el papel que los sofistas jugaron en ello, Hegel nos dice lo siguiente:

No existían aún, por aquel entonces, establecimientos de enseñanza ni libros en que pudiera basarse ésta. “Lo fundamental para la cultura (*paideias*) consistía —entre los antiguos, según Platón— en ser fuerte (*deinón*) en los poemas”, lo mismo que, hace cincuenta años, la enseñanza fundamental del pueblo, entre nosotros, consistía aún en la historia sagrada y una serie de pasajes de la

biblia. Pues bien, los sofistas fueron los primeros que sustituyeron el conocimiento de los poetas por la iniciación en la actividad del pensamiento (2002: 28).

Son los sofistas, a decir de Platón, quienes aprovecharon esta coyuntura en la polis para convertirse en proveedores de una aparente sabiduría con aplicaciones prácticas muy lucrativas. Tal como menciona Platón en el diálogo *Gorgias* (467 a), el gran error de esta educación gira en torno a la confusión entre el placer y el bien. Los elementos que brillan por su ausencia son justamente la inteligencia y la comprensión racional, que hacen del poder algo más que un mero instrumento para la satisfacción inmediata del deseo. Sócrates no ve en el lenguaje de los sofistas un instrumento que tienda hacia la verdad exponiendo cabalmente lo real (*Gorgias*, 453 c), sino más bien una técnica de engaño que atrapa al interlocutor envolviéndolo en las redes de sus palabras (*Eutidemo*, 295 d). En el *Protágoras* por su parte, Sócrates se enfrasca con Protágoras en una larga discusión acerca del carácter advenedizo de los sofistas, quienes prefieren, cuando les conviene, hacer uso de largos discursos no para despertar una inteligencia entumecida sino para reducir a sus adversarios condenándolos al silencio.

Las diferencias y similitudes entre ambos sofistas se hacen evidentes cuando Gorgias se define, en Platón, como un maestro de retórica y Protágoras como aquel que enseña la política. Uno habla (en el *Gorgias*, 449 a) del arte retórico (*rhetorike techné*), para admitir a fin de cuentas, que tal arte versa sobre los debates en los tribunales y en la asamblea. El otro admite que él enseña el arte política (*politike techné*): Es en el *Protágoras* de Platón (319 a) donde el sofista precisa que se trata de saber administrar bien los asuntos de la ciudad; pero además el arte de convencerse a sí mismo y de aconsejar al resto para apoyarse en la capacidad de argumentar. Tal como nos dice Jaqueline de Romilly: es cierto que la diferencia en estas definiciones marca una orientación diversa

entre estos dos hombres, mas es igualmente cierto que retórica y política están estrechamente ligadas, la primera con el objetivo de guiar a la segunda y la segunda al proporcionar todas sus armas. La retórica forja para la política las reglas, las recetas, una técnica: La palabra *techne*, empleada en los dos casos, refleja bien la ambición de sus propósitos y el sentimiento de haber elaborado un método (Romilly, 2004: 23). Siguiendo a Álvaro Vallejo, el balance que Platón hace del movimiento sofístico puede resumirse en la liberación de las fuerzas irracionales contenidas en el escepticismo, el convencionalismo y la relativización de los conceptos morales y políticos tradicionales, haciendo de la polis el espacio para el enfrentamiento y la búsqueda de los propios intereses (Vallejo, 1993: 44). El lugar donde ya no reina la concordia sino la mala *Eris*, la discordia. De ahí que el discurso y la enseñanza de los sofistas, a diferencia de los de Sócrates, sea considerado por Platón como erística y no dialéctica.

Una mirada distinta

A nuestro parecer, la productividad de este trabajo radica en apreciar la importancia que tuvo la labor sofista en muchos ámbitos de la cultura de su tiempo: desde su interés por el lenguaje, pasando por su colaboración en el ámbito de la *paideia*, hasta la construcción de un nuevo espacio democrático que tiene como punto medular el ejercicio del lenguaje. Así coincidimos entonces con lo que Alfonso Reyes señala, al decir que: “Para apreciar [a los sofistas] hay que cerrar los oídos a las burlas de la Academia: son los primeros humanistas. Los produjo la necesidad de superar la limitada educación del gimnasio y extenderla a todas las artes liberales [...] Entre los sofistas hubo de todo, pero los anima cierto afán revolucionario, fruto de la época” (Reyes, 1998: 55). A propósito de la

labor educativa de los sofistas y de la forma en que se insertaron en la sociedad griega, Hegel nos dice lo siguiente:

La necesidad de educarse por medio del pensamiento, de la reflexión, habíase sentido en Grecia antes de Pericles: comprendíase que era necesario formar a los hombres en sus ideas, enseñarlos a orientarse en sus relaciones de la vida por medio del pensamiento y no solamente por oráculos o por la fuerza de la costumbre, de la pasión o del sentimiento momentáneo [...] Los sofistas, al aspirar a este tipo de cultura y a su difusión, se convierten en una clase especial dedicada a la enseñanza como negocio o como oficio, es decir, como una misión, en vez de confiar ésta a las escuelas; recorren para ello, en incesante peregrinar, las ciudades de Grecia y toman en sus manos la educación y la instrucción de la juventud (2002: 12).

De acuerdo con Carlos García Gual, en aras de modificar el relato platónico de los sofistas, en donde se les considera no más que maestros de retórica y productores de esquemas para aplicar al discurso, habría que considerar en principio que estos personajes pertenecen a una tradición larga en la historia griega que tiene en común una visión crítica de la cultura y encuentra sus precedentes en Jenófanes y en Heráclito (García Gual, 1999: 44). En este mismo tenor, Domingo Plácido nos invita a pensar en los sofistas como los continuadores de aquellos “maestros de verdad” (los intelectuales encargados de establecer la opinión admitida como verdadera en la formación del corpus ideológico), que en su momento se dieron a la tarea de fundar las instituciones griegas. De esta forma, si en el pasado la palabra sagrada sirvió de argamasa para las relaciones sociales y fungió como una armadura simbólica, en los tiempos de la ilustración ateniense ésta se sustituye por una nueva modalidad del logos: la retórica, que ejerce su dominación en las asambleas (Plácido, 2009: 129). Hegel estaría de acuerdo

con lo anterior si nos atenemos a la siguiente frase que de algún modo resume la posición que deseamos destacar: “Los sofistas son los maestros de Grecia, gracias a los cuales, en realidad, pudo surgir en ésta una cultura; en tal sentido, vinieron a sustituir a los poetas y a los rapsodas, que habían sido anteriormente los verdaderos maestros” (Hegel, 2002: 12).

El agonismo

Además de seguir la tradición crítica de la sociedad de su tiempo, los sofistas se vinculan con una práctica antigua y muy propia del pueblo griego: el agonismo. Ya desde la *Iliada* o en los *Trabajos y días*, la lucha es la actitud característica del griego que vive buscando la *areté*. En el poema de Hesíodo la buena *eris* (que puede traducirse como: lucha, disputa, discordia o contienda) hace a los hombres más rápidos para trabajar la tierra y por ello más eficientes. Asociado al término *eris* se encuentra también el de *agón*, cuyo significado se vincula al reto que se presenta al oponente, a la provocación de una disputa, una invitación al movimiento y al combate. Quizás el espacio por antonomasia para la dinámica agonística en el mundo griego fueron las competencias físicas en donde se veía cumplida la prescripción griega de que uno no puede llegar a ser virtuoso si no es por vía de la acción, personificando acciones virtuosas en público.

El agonismo era una actitud muy difundida por el mundo griego y su influencia iba más allá de los encuentros atléticos. Así por ejemplo, en el *Sofista* de Platón, los maestros sofistas son comparados con atletas, la única diferencia es que la suya es una competencia de palabras. Otro personaje fascinado con la lucha parece haber sido el mismo Protágoras quien escribió un texto denominado *Kataballontes*, que puede traducirse como “lanzar al oponente a la lucha”, un tratado titulado *El arte del debate* (*Tech-*

ne eristikon) y otro titulado *Sobre la lucha (Peri pales)*, textos que tuvieron la intención de establecer las relaciones entre el arte de la lucha y el de la retórica (Solana, 2013: 69). Sobre este asunto, nos dice Debraa Hawhee:

Platón, más que nadie —tal vez a causa de su propio estatus como campeón luchador— explotó la conexión atletismo/retórica. En la misma línea del texto hipocrático el tratado de Protágoras, *Kataballontes*, aparece dos veces en el diálogo platónico *Eutidemo*, primero cuando Sócrates narra cómo el personaje del título estaba por aplastar retóricamente [al joven Clinias] por la tercera caída (*to triton katabalon*) cuando Sócrates descendió para rescatarlo (277 d), y la segunda cuando él reclama que Eutidemo y su hermano Dionisodoro tienen el problema de derribar a otros (*katabalon*) antes de caer ellos mismos (258a). Este lenguaje por supuesto, tiene sentido en un diálogo situado en un gimnasio y en donde los hermanos Eutidemo y Dionisodoro son descritos como un par de *pankratiastes*. Más poderosos en cuerpo y peleando contra todos, no son sólo habilidosos en la lucha sino que son capaces de impartir sus habilidades por una cuota, y por lo tanto, ellos son más competentes para pelear (*agonisthai*) las batallas en las cortes, para enseñar cómo hablar, o para componer una defensa para otros (2002: 198-199)

Diogenes Laercio afirma que fue Protágoras quien unió la competición y la retórica para dar lugar a lo que se conocería como *logon agones*, o debates competitivos (Diógenes Laercio, 2007: 482). La aparición de los sofistas y su forma de llevar los valores y prácticas del atletismo al campo del discurso dio lugar a un proceso de cambio en donde el antiguo ejercicio de la violencia física va cediendo lugar a la fuerza que se ejerce con el lenguaje, de ahí el término *glattostrophein*, usado por los sofistas y que puede traducirse como “lucha de lengua” (Hawhee, 2002: 202). Siguiendo a Hawhee, es la lucha cuerpo a cuerpo y no la carrera a pie, en carro-

za o el pugilato, el modelo atlético de la práctica sofística, esto se debe a que por tradición, la lucha cuerpo a cuerpo implica la posibilidad frecuente de que un luchador más pequeño y débil derrote a un oponente más grande y fuerte si aplica las técnicas adecuadas. (Y aquí recordamos a Gorgias y al pequeño cuerpo del logos, que realiza grandes obras haciendo fuerte el argumento débil). La lucha de los griegos era un deporte en el que, a diferencia de otros que se practicaban entonces, la fuerza no era garantía de éxito si no se combinaba con la habilidad (Hawhee, 2002: 199). La virtud del atleta y la del sofista son visibles en la medida en que muestran la perfecta combinación de la habilidad y la fuerza, lo que en griego, y siguiendo a Barbara Cassin, tendría el nombre de *epideixis*.¹ La virtud dinámica del luchador y la habilidad para la lucha de palabras que caracteriza a los sofistas son dos manifestaciones similares de *epideixis* en las que el atleta, virtuoso del cuerpo o la palabra, se brinda a su comunidad (Cassin, 2008: 353).

Los sofistas: la educación, la democracia y las formas de vida pública

El éxito de los sofistas en la polis va de la mano con el carácter agonista y competitivo de la cultura griega. Con un discurso centrado en la consecución de la excelencia, los sofistas se ocuparon de cubrir la demanda educativa que exigía el nuevo ambiente cívico democrático. De acuerdo con Hegel, los sofistas no fueron eruditos en estricto sentido, principalmente “porque no existían

¹ *Epideixis* es la palabra que la tradición utiliza para referirse a la discursividad sofística. El término es usado por Platón (en, por ejemplo, *Hippias mayor* 282 c, d86 a, *Hippias menor* 363c, *Gorgias* 477c) y designa el discurso entregado por Pródico, Hippias y Gorgias en oposición al diálogo a través de preguntas y respuestas del cual Sócrates es fundador. Es algo como una “lección” o, incluso, un “performance” en el cual el orador se brinda a sí mismo.

aún, entonces, ciencias positivas sin filosofía, capaces de abarcar, de un modo escueto, la totalidad del hombre y sus aspectos esenciales” (Hegel, 2002: 13). La finalidad de los sofistas, como nos dice el mismo Hegel, versaba en infundir al hombre una conciencia acerca de “lo que es fundamental en el mundo moral y lo que puede procurar una satisfacción al ser humano” (Hegel, 2002: 13). Para Carlos García Gual el interés principal de los sofistas es el de alcanzar la superioridad intelectual y la habilidad en el discurso persuasivo que permita destacar en la vida política (García, 1999: 38). Por la vía de la formación en retórica los sofistas son capaces de adiestrar en elocuencia, una habilidad sumamente útil para un orador público, y aquí habría que incluir también a todas aquellas actividades relacionadas con los tribunales de justicia. Si se considera a los sofistas como personajes revolucionarios de su tiempo, y se toma en cuenta la importancia de sus aportaciones a la cultura occidental, resulta difícil creer que durante siglos cierta historiografía filosófica derivada de la lectura de los diálogos de Platón siguiera condenando su actividad. La paradoja más importante de la educación sofística radica, como nos dice María Concepción Ginger, en la suspicacia con la que, a diferencia de otras ciencias y artes, se veía a la educación retórica:

Los hombres, en las demás ciencias y artes, aprecian a los que sobresalen en cada una de ellas y, así, admiran de los médicos al más capaz frente al menos capaz, admiran en adivinación y música al más entendido, el mismo voto emiten respecto de la carpintería y los demás oficios; en cambio, a la retórica la elogian, sí, pero la miran con suspicacia, como actividad taimada, ávida de lucro y desarrollada con menoscabo de la justicia. Opinan así sobre este arte no sólo la gente común sino incluso los más ilustres de los hombres instruidos. Lllaman, en efecto, oradores hábiles a aquellos tan capaces de elaborar con ingenio un discurso como de pronunciarlo, pero esta calificación que ponen a su superioridad no es favorable (1999: 92).

Es muy probable que la fuente del desprestigio de los sofistas se encuentre en el marcado relativismo de sus afirmaciones. De ahí el impacto vigente y la problemática que implica seguir pensando en el “hombre medida de todas las cosas” de Protágoras. Un aspecto a considerar cuando se habla de los sofistas es su carácter revolucionario. No hay que olvidar que son ellos, junto a Sócrates y Platón, los precursores de la distinción entre *physis* y *nomos* que marcaba el debate filosófico de la época. La distinción entre los productos de la naturaleza y los de la convención social. Tal como nos dice García Gual, son los sofistas quienes aplicaron tal distinción a las instituciones, las leyes, las costumbres, los credos religiosos y políticos. Sin negar la existencia del orden existente en la naturaleza y sus leyes, estos personajes destacaron el carácter convencional y relativo de las leyes y los vínculos sociales humanos (García, 1999: 45). Fundada en las nociones de *Aidos* y *Némesis*, la vergüenza y la justa indignación, los sofistas promovieron también, a decir de Alfonso Reyes, una ética social que en medida alguna defiende la indiferencia frente a la justicia. Acusar de perversión a los sofistas en vistas de los ejercicios que proponían a sus educandos resulta injusto y pueril. Del mismo cargo fueron acusados todos los filósofos antiguos, lo que no es sino la muestra de la necedad frente a la cultura: que abre los ojos al delito (Reyes, 1998: 63). Sobre las acusaciones a los sofistas, José Solana nos dice lo siguiente:

Desde estas posiciones, a los ojos de Platón Protágoras no podía ser sino un *filodoxo*, un enemigo del saber inmutable de realidades inmutables que sólo posee “apariencia de sabiduría y no sabiduría verdadera” (*Fedro* 275a). Pero este universo conceptual platónico no implica que Protágoras negara la verdad, ni la ciencia, ni el universo material. El eje del debate giraba en torno a si debía o no admitirse la existencia de un universo inmutable. En última instancia, por tanto, la disputa es ontológica. Protágoras, en este problema, es un continuador de los jonios, de Heráclito y Parmé-

nides, en el sentido de no reconocer otra realidad que el mundo sensible (2000: 41).

Podemos decir, siguiendo al mismo Protágoras retratado por Platón (*Protágoras*, 349 a), que las intenciones del sofista son justamente la formación de ciudadano y la mejora de su conducta en la vida pública y privada. El uso del lenguaje, la capacidad para argumentar y para construir mejores discursos son, sin lugar a dudas, un aspecto importante de la educación y son relevantes para la formación del ciudadano. Tal como nos dice Carlos García Gual: Protágoras no promete hacer buenos a sus discípulos, sino hacerlos mejores, en consonancia con los valores de su comunidad y en busca del progreso en la *areté*. (1999:40). Respecto a lo que el sofista puede pensar sobre la responsabilidad del educador frente a los frutos de su enseñanza, Alfonso Reyes resume así un decir de Protágoras:

Entretanto, concluye Protágoras, la dignidad de la palabra se aprecia por su capacidad pragmática de hacer verosímil lo inverosímil. El mayor honor corresponde al mayor engaño o más pura creación verbal: tal es la suma jerarquía del poeta. Si otros aplican a fines aviesos esta reivindicación estética de la palabra, tanto peor para ellos (1998: 65).

Algunos autores como José Solana ven en la actitud de Platón hacia Protágoras una obsesión relacionada principalmente con la tendencia sofística hacia la democracia, tal como nos dice a continuación:

La obsesión platónica contra Protágoras se explica por la importancia que le otorgaba como el representante más significativo y más influyente de la tradición que él quería refutar. Una tradición esencialmente relativista y materialista a la que Protágoras añadía,

además, el ateísmo. De otra parte con Protágoras esa tradición sentaba cimientos teóricos firmes en el ámbito de la teoría del estado. Justificando un sistema, el democrático, en que, como en los guerreros homéricos, la palabra era un bien común, puesto en el centro, al alcance de todos sin distinción (2000: 48).

Bárbara Cassin es una estudiosa del fenómeno sofista que ha cuestionado la visión tradicional y la crítica hacia los sofistas fundada en Platón. Por este camino, Cassin ha encontrado una veta distinta para la investigación de los sofistas que no puede dejar de lado la dimensión política de su actividad y el hecho fundamental de que la ciudad griega es una creación en curso del lenguaje. Si grandes intelectuales como Jacob Burkhardt y Hannah Arendt han coincidido en llamar al mundo griego como “el mundo más conversador de todos” (Cassin, 2009: 353), esto se debe justamente a la presencia de los sofistas y su labor creativa. Cassin ve en los sofistas a los principales precursores de un proceso en el que el mundo griego es transformado, se mueve “de la física a la invención de la política” (Cassin, 2009: 355), generando con ello toda una serie de valores comunitarios que tienen como sustento el trabajo sobre el lenguaje. Para Alfonso Reyes, los estudios lingüísticos constituyen, en consonancia con la idea de Cassin, la ruta por la cual los sofistas abrieron un nuevo espacio para la reflexión política:

El sofista interroga los fundamentos del Estado y de la conducta. Si corresponde al pensamiento físico el haber pedido cuentas sobre el concepto del universo al mito y a la poesía, corresponde en cambio al pensamiento sofisticado el haber planteado el problema de los orígenes sociales, que Hesíodo reduce todavía al cuadro paradisiaco de la edad de oro. El sofista inicia la ciencia del espíritu, que le aparece inseparable del instrumento lingüístico en que ella se expresa. Su interés por la demostración mediante la palabra resulta en dos consecuencias principales: por una parte, la figura del razonamiento lleva a la figura del discurso, y de aquí nace la

retórica; por otra parte, la figura del discurso como incorporación del razonamiento lleva a la investigación científica del lenguaje, y de aquí nace la gramática (Reyes, 1998: 56).

Un aspecto a destacar de los sofistas es, siguiendo a Carlos García Gual, el énfasis que pusieron en la promoción de los valores que a la postre definirían a la democracia griega, a saber, la *isonomía*, como igualdad de derechos políticos, la *isegoría*, como derecho a participar de las asambleas, y la *isocratía* o igualdad de poder (García, 1999: 45). Con insistencia, los sofistas defendieron la idea de que la naturaleza había hecho a los hombres iguales y esa igualdad en la razón era la característica que, a la postre, permitirá a los griegos encontrar una base común para la vida en concordia. Como ya habíamos mencionado, los sofistas llevaron a cabo al igual que Platón, una intensa actividad crítica frente a los valores de una tradición fundada en el mito. Tal como nos dice Emilio Lledó, la relativización de los valores emprendida por los sofistas tuvo como principal objetivo la destrucción del modelo sacro del héroe, así como también la transformación de la antigua amistad o *philia*. Este era un valor que en la *Iliada* o la *Odisea* se encontraba asociado al vínculo de consanguinidad y de *areté* poseída, debido a esto, los gobernantes y aristócratas solían conectar su linaje con el de algún héroe de virtud probada. Esta situación vino a transformarse, como nos dice el propio Lledó, a partir del siglo V con la presencia de los sofistas:

La *areté* es, ya en el siglo V, una *areté* plenamente social. Rueda por el ágora y los gimnasios, por las calles de Atenas, y puede aprenderse de la boca de aquellos profesores de la democracia, de aquellos maestros que enseñaban a desechar los privilegios de una aristocracia que, sobre la excelencia y la competitividad, se había convertido en el refugio del poderoso sin poder, del señor inactivo, sostenido por la magia de su *areté* sin tiempo. Este poder

mágico se rompió no sólo con los cambios sociales que experimentaba la vieja sociedad heroica, sino por la presión de un *demos* que hace girar la imagen del poder y de las razones por las que el poder se ejerce. Pero, además, los sofistas, al insistir en este hecho del aprendizaje de la *areté*, alimentada y creada en la *praxis* cotidiana y en la más radical humanización, situaron, en el centro de la sociedad griega, el principio de la emulación hacia el Bien (Lledó, 1999: 107).

Para Protágoras la *areté* del hombre al que él enseña y que vivirá en el nuevo contexto de la sociedad democrática debería estar sustentada no en el fulgor de su linaje sino en su dominio de diferentes técnicas, entre las que destacan sin duda el dominio del lenguaje y de la persuasión fundada en la retórica. Pero como nos dice García Gual, el sofista también es consciente de que la capacidad técnica, la *entechnos sophía* prometeica no es suficiente para un correcto desarrollo de la vida política si carece por completo del sentido moral que le aportan la práctica de *aidos* y *dike*, el pudor y la justicia, fundamentos de la convivencia y la civilización (García, 1999: 47). Si bien es cierto que las habilidades técnicas requieren de una práctica constante y su aprendizaje está mediado por la posibilidad de tener a un sofista como guía, Protágoras será partidario de la idea de que el sentido moral, como mítico don de Zeus, fue otorgado a todos los hombres sin exclusión. De este modo no hay asunto que se dirima en la polis que no concierna a todos.

Tal como señala Leticia Flores Farfán, la posición protagórica en la disputa por el logos más adecuado para la ciudad debe entenderse a la luz de una perenne puesta en juego del discurso. En este sentido el “ciudadano” será aquel capaz de llevar a cabo “acciones parlantes que invocan sentido e interpelan el asentimiento de los otros” (Flores, 2006: 236). La vida en común, la vida en la polis, debe tener como condición, a los ojos del sofista de Abdera, un constante ir y venir de argumentos persuasivos en búsqueda de la

mejor solución de un problema dado. Es por ello que la formación que la capacidad de cada hombre para razonar, justificar y comprender su propio discurso y el de los otros, resulta indispensable:

El enfrentamiento de posiciones rivales para conformar el orden de la ciudad conlleva tanto el compromiso de preservar el orden común como la no neutralidad de los participantes en la lucha que implica la conformación de dicho orden. La ciudad triunfa en el momento en que la sombra de una escisión se desvanece sin que ello implique el sometimiento de ninguno de los contendientes. Lo importante a destacar aquí es que ninguna palabra, ninguna acción, ningún transcurrir cobra sentido si no se enmarca en un campo de significación compartida, es decir, dentro de la lógica del amigo y el enemigo. Por ello cada argumento se enfrentará a su contra argumento, cada tesis a su antítesis, cada apuesta de significación a su contraparte como único medio riguroso de medida y contrastación (*dialéxeis*). El intercambio verbal, el diálogo, salta al espacio de la discusión, la controversia y el debate bajo el principio de que toda controversia, para acertar bien en una decisión (*ebulía*), requiere tener ante sí las dos propuestas juntas y enfrentadas. El diálogo se emplaza bajo el principio de conformarse como un verdadero intercambio de opiniones: en torno a la disposición de aceptar cambiar, o cuando menos, revisar, las propias convicciones si se presentan argumentos mejor fundados y concluyentes. El carácter dialógico y agonial toma entonces mayor fuerza pero envolviendo a la palabra en un *ethos* compartido y en un juego de reglas formales que, como censura preventiva, imposibilite el efectismo, la mentira interesada o el arrebato intimidatorio (Flores, 2006: 219).

La propuesta de Protágoras no es ajena a una actitud que desde mucho tiempo antes formaba parte del ideario griego. El agonismo que en otro tiempo se resolvía bajo los dictados de la moral aristocrática, encuentra en la polis un nuevo espacio de desarrollo en el cual la nueva virtud ciudadana requiere, más que una razón

teórica que busca conocer lo estable, una razón práctica, que tiene como condición la posibilidad de que el ciudadano participe de un juego en el que se busca persuadir pero que también implica ser persuadido.

Bibliografía

- Aristófanes, 2004, *Las nubes, las ranas, Pluto*, Francisco Rodríguez (trad.), Madrid, Cátedra.
- Aristóteles, 2002, *Retórica*, Arturo Ramírez Trejo (intro., trad., y notas), México, UNAM.
- Asmis, Elizabeth, 1992, “Plato on poetic creativity”, en Richard Kraut, *et. al., The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Cassin, Barbara, 2009, “Sophistics, Rhetorics, and Performance; or, How to Really Do Things with Words”, *Philosophy and Rhetoric*, v. 42, núm. 4, Pennsylvania, The Pennsylvania State University.
- De Romilly, Jacqueline, 2002, *The great sophist in Periclean Athens*. Janet Lloyd (trad.), Nueva York, Oxford University Press.
- Di Castro, Elissabetta (coord.), 2009, *Justicia, desigualdad y exclusión, de Platón a John Stuart Mill*, México, UNAM.
- Filóstrato, *Vidas de los sofistas*, María Concepción Ginger Soria (intro., trad., y notas), Madrid, Gredos.
- Flores Farfán, Leticia, 2006, *Atenas, ciudad de Atenea, mito y política en la democracia ateniense antigua*, México, UNAM / UAEM, Seminarios.
- García Gual, Carlos, 1988, “Los sofistas y Sócrates”, en Victoria Camps (ed.), *Historia de la ética*, v. I. De los griegos al renacimiento, Barcelona, Crítica, pp. 35-79.

- Hawhee, Debra, "Agonism and arete", *Philosophy and Rhetoric*, v. 35, núm.3, Pennsylvania, Pennsylvania State University.
- Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre historia de la filosofía*, Wenceslao Roces (trad.), v. II, México, FCE.
- Lledó, Emilio, 1996, *La memoria del logos*, Madrid, Taurus.
- Platón, 2000, *Diálogos I*, Francisco Lisi (intro.), J. Calonge Ruiz (trad., y notas de "Apología" y "Eutifrón"), Carlos García Gual (trad., y notas de "Protágoras"), Madrid, Gredos.
- _____, 2000, "Gorgias", en *Diálogos II*, J. Calonge Ruiz (Intro., trad., y notas), Madrid, Gredos, 2000.
- _____, 2000, "Banquete" y "Fedro", en *Diálogos III*, M. Martínez Hernández y Emilio Lledó (intro., trad. y notas), Madrid, Gredos.
- Reyes, Alfonso, 1981, *La crítica en la edad ateniense; la antigua retórica*, t. XIII, Obras completas, México, FCE, Letras Mexicanas.
- Solana Dueso, José, 2000, *El camino del ágora, filosofía política de Protágoras de Abdera*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza.
- _____, 2013, *Los sofistas. Testimonios y fragmentos*, José Solana Dueso (pról., trad., y notas), Madrid, Alianza.
- Vallejo Campos, Álvaro, 1993, *Mito y persuasión en Platón*, Sevilla, Er revista de filosofía.
- Wardy, Robert, 1996, *The birth of rhetoric, Gorgias, Plato and their sucesors*, Nueva York, Routledge.

(Artículo recibido el 7 de enero de 2014;
aceptado el 25 de febrero de 2014)