

Retórica, moral y naturaleza humana en la sofística del mundo griego antiguo

Rhetoric, Moral and Human Nature in the Sophistic of the Ancient Greek World

Padilla Burgos, Cristian Andrés

 Cristian Andrés Padilla Burgos [*]
c.padilla09@ufromail.cl
Universidad de La Frontera, Chile

Revista Filosofía UIS
Universidad Industrial de Santander, Colombia
ISSN: 1692-2484
ISSN-e: 2145-8529
Periodicidad: Semestral
vol. 21, núm. 1, 2022
revistafilosofia@uis.edu.co

Recepción: 02 Marzo 2021
Aprobación: 19 Mayo 2021

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/408/4082493012/>

DOI: <https://doi.org/10.18273/revfil.v21n1-2022011>

Forma de citar (APA): Padilla, C. (2022). Retórica, moral y naturaleza humana en la sofística del mundo griego antiguo. *Revista Filosofía UIS*, 21(1), <https://doi.org/10.18273/revfil.v21n1-2022011>

Resumen: El objetivo del presente artículo es doble; por un lado, se cuestionan las concepciones sobre la historia de la filosofía que insisten en partir por Platón, y, por otro, se enfoca en el movimiento filosófico conocido en la Grecia antigua como sofística, con el fin de reconocer y reflexionar sobre los aportes de este movimiento para el desarrollo posterior del pensamiento filosófico y científico occidental. En tal sentido, se explica el contexto de su origen y desarrollo en la Grecia antigua, la importancia de sus enseñanzas —en especial la retórica y el estudio del lenguaje— para la reflexión posterior en educación, política, derecho, psicología y antropología modernas, su redefinición de la moral centrada en una naturaleza humana constitutiva de sí misma, así como las críticas de que fueron objeto —principalmente por parte de Platón— y que en parte construyeron y consolidaron la imagen peyorativa que, durante siglos, acompañó su nombre. ¿En qué se fundamentaban estas críticas? ¿Eran fundadas estas críticas?

Palabras clave: sofística, retórica, naturaleza humana, Platón, filosofía antigua, Grecia antigua.

Abstract: The objective of this research is twofold; On the one hand, the conceptions on the history of philosophy that insist on starting with Plato are questioned, and, on the other hand, it focuses on the philosophical movement known in ancient Greece as sophists, in order to recognize and reflect on the contributions of this movement for the later development of western philosophical and scientific thought. In this sense, it explains the context of its origin and development in ancient Greece, the importance of its teachings —especially rhetoric and the study of language— for later reflection on education, politics, law, psychology and modern anthropologies, his redefinition of morality centered on a self-constitutive human nature, as well as the criticisms to which they were subjected —mainly by Plato— and which partly built and consolidated the pejorative image that, for centuries, accompanied his name. On what were these criticisms based? Were these criticisms founded?

Keywords: sophistry, rhetoric, human nature, Plato, ancient philosophy, ancient Greece.

1. INTRODUCCIÓN

La preeminencia de figuras como Platón en la historia de la filosofía occidental ha quedado de manifiesto en conocidas y repetidas frases, como la expresada por el matemático y filósofo inglés Alfred North Whitehead (1978), quien sostuvo: “La caracterización general más segura de la tradición filosófica europea es que consiste en una serie de notas a pie de página a Platón [traducción propia]”^[1] (p. 39). En tal sentido, tampoco es extraño reencontrarse con estas ideas en filósofos contemporáneos, como el pensador español Fernando Savater, quien, en su Best seller *La aventura del pensamiento*, comienza su viaje por la historia de la filosofía de la siguiente manera:

¿Qué es la filosofía? Alguien ha dicho que todas las obras filosóficas que se han escrito son simplemente notas al pie de páginas de los diálogos de Platón. De modo que, para hablar de filosofía, de manera inevitable, tenemos que empezar por Platón. (Savater, 2014, p. 13)

Sumado a lo anterior, diversos especialistas sobre el mundo griego antiguo (Jaeger, 2002; Guthrie, 1994; Romilly, 1997; Melero, 1996; Calvo Martínez, 1986) sostienen que el punto de vista tradicional sobre la sofística está fuertemente caracterizado por el pensamiento antagonista de Platón sobre este movimiento, el que se halla reflejado en sus diálogos a través de sus personajes. En este sentido, el filólogo español Antonio Melero Bellido (1996) dice que subyacen dos críticas fundamentales en los prejuicios que durante siglos han caracterizado la opinión sobre estos filósofos y sus ideas, a saber: 1) “los sofistas no eran pensadores serios, sino una suerte de charlatanes sin ningún conocimiento serio de materia filosófica alguna”, y 2) “eran profundamente inmorales” (p. 53). Con todo, nos preguntamos ¿en qué se fundamentaban estas críticas? ¿Eran fundadas estas críticas?

El objetivo de este artículo es poner en seria duda tanto la afirmación de Whitehead y Savater como los imaginarios y representaciones peyorativas que, como se ha mencionado, durante siglos ha acompañado la opinión sobre los sofistas. A la vez, este artículo busca reconocer y reflexionar sobre algunos de los aportes de este movimiento para el desarrollo posterior del pensamiento filosófico y científico occidental.

Para tal efecto, teniendo en cuenta que las tensiones entre el pensamiento platónico y la sofística ha sido materia de estudio de distintos autores dedicados a la filosofía clásica griega (Romilly, 1997; Jaeger, 2002; Guthrie, 1994; Calvo Martínez, 1986; Melero, 1996; entre otros), se consideran dichos estudios, a lo que se suma la revisión y análisis de fragmentos sofistas y diálogos platónicos como fuentes primarias^[2]. Adicionalmente, se incluye también en la revisión una selección de artículos de bibliografía secundaria sobre dichas tensiones.

La argumentación se expone en cinco partes. A continuación, en la sección dos, titulada “¿Quiénes fueron los sofistas?”, se presentan brevemente los antecedentes que se consideran más importantes sobre este movimiento, destacando el contexto histórico, filosófico y político de su surgimiento en la Grecia antigua, así como algunas interpretaciones acerca de sus intereses filosóficos y objeto de estudio.

En la tercera sección, titulada “Educación sofística y retórica”, se explica el contexto del surgimiento del interés de los sofistas por ampliar la educación aristocrática tradicional griega, con enfoque en una formación intelectual sistemática, cuyo objetivo consistía en conferir competencia intelectual. En este contexto, se destacan dos dimensiones de la educación sofística: la retórica y la ética y política.

La cuarta sección, titulada “Sofística y relativismo moral”, aborda los argumentos y contraargumentos del que quizás sea el punto de mayor crítica sobre este movimiento en la Grecia clásica, a saber: su relativismo

NOTAS DE AUTOR

[*] Chileno. Licenciado en Antropología de la Universidad Católica de Temuco y candidato a magíster en Ciencias Sociales de la Universidad de La Frontera, Chile.

moral. En tal sentido, se distingue entre sofistas de “primera” y “segunda” generación y se revisan argumentos platónicos (*Gorgias* y *República*) y fragmentos sofistas (*Discursos dobles* y *Protágoras*) en torno a este tema.

La sección quinta, titulada “Poder y naturaleza humana”, versa sobre la pregunta por aquello que constituye la naturaleza humana. Se describen y analizan aspectos claves del debate conocido como oposición entre *physis* y *nómos* en la argumentación sofística. Entre estos, se encuentran las conversaciones sobre los fundamentos de la justicia, el poder y la naturaleza humana, presentes en el diálogo entre Sócrates y Trasímaco en el libro I de la *República*; la intervención de Calicles en el *Gorgias* y la narración de Tucídides, conocida como *Diálogo de Melos*; así como también en escritos de Antífonte sobre este debate.

En la sexta sección, que se titula “Mito y realidad en la concepción peyorativa de los sofistas”, se vuelve sobre las preguntas planteadas al inicio de este escrito ¿en qué se fundamentaban las críticas hacia los sofistas? ¿Eran fundadas estas críticas? En tal sentido, se recuperan parte de los argumentos antes planteados, exponiendo la disputa entre filósofos y sofistas, así como las razones aducidas por algunos expertos para explicar el triunfo de la palabra “filosofía” en esta contienda. Asimismo, se reflexiona sobre la diferencia de los argumentos y perspectivas en esta disputa y se argumenta en favor de una lectura sobre la sofística, basada en la valoración de sus ideas para el mundo contemporáneo.

Por último, se ofrece una breve conclusión en donde se recogen los principales temas y argumentos expuestos a modo de resumen.

2. ¿QUIÉNES FUERON LOS SOFISTAS?

Según el filósofo español Tomás Calvo Martínez (1986) la palabra “sofista” (*sophistés*) se relaciona con *sophos* y *sophía*, términos que en la actualidad se traducen como “sabio” y “sabiduría”, respectivamente (p. 69). Además, el mismo autor sostiene que la expresión “sofista” señala usualmente a un conjunto de pensadores que protagonizaron la intelectualidad ateniense durante la segunda mitad del siglo V en la Grecia antigua, período caracterizado por la instauración definitiva de la democracia y conocido a menudo como ilustración griega (p. 69).

Con todo, resulta importante considerar desde un inicio que no estamos en presencia ni de una escuela ni de un movimiento homogéneo. En tal sentido, Melero (1996) realiza la siguiente aclaración:

[...] aunque desde la Antigüedad es habitual hablar de la Sofística o de los sofistas, estos no constituyeron nunca una escuela filosófica, en el sentido tradicional del término, ni siquiera un movimiento unitario; más bien se trató de un talante intelectual y de un movimiento de renovación pedagógica, que detectamos no solo en los sofistas, sino también en otros filósofos, artistas o escritores. (p. 7)

En este contexto, la filósofa colombiana Lina Cadavid Ramírez (2014) sostiene que, para comprender el contexto del surgimiento y desarrollo de la sofística se deben tener presentes tres cambios intelectuales y una alteración en la dimensión política; en específico, “la aparición de la Medicina, el cambio que se da en la literatura trágica griega, los intereses a los que se inclinó la historia y al surgimiento de la democracia” (p. 42). Adicionalmente, para la misma autora:

Los tres primeros cambios marcan el inicio de un tipo de pensamiento según el cual el hombre y sus problemas empezarán a ocupar el centro. Estos cambios son producto de una nueva posición que ya se había iniciado con los presocráticos, y que en el ámbito de la filosofía natural lleva a posiciones de orden racionalista frente a la explicación de los fenómenos naturales, y que, en los otros campos, como la medicina, la tragedia y la historia, llevan a la explicación racional de las leyes de la ciudad y de los actos humanos. (Cadavid, 2014, p. 42)

Respecto a sus intereses filosóficos, según algunos autores (Palazzo, 2016; Cadavid, 2014), por un lado, se tiene la interpretación que dice que este periodo de la Grecia clásica corresponde a uno “en el que la pregunta por el hombre desde la dimensión ética-política reemplaza la antigua pregunta de los presocráticos sobre la realidad física” (Cadavid, 2014, p. 40). En ese sentido, el cambio y la distinción observada desde perspectivas

filosóficas y políticas no sería tanto cronológica como temático. Como apunta el filósofo italiano Sandro Palazzo (2016): “con Sócrates (pero ya con los sofistas) la filosofía aborda el problema del hombre, mientras que el objeto de investigación de los presocráticos es la naturaleza” (p. 10).

Por otro lado, para el filólogo español Antonio Melero Bellido (1996), “El esquema tradicional que asignaba a los filósofos la naturaleza como objeto de estudio, frente a los sofistas que se habrían ocupado exclusivamente del hombre, es sencillamente falso” (p. 8). En este sentido, dice:

Los sofistas se ocuparon de cuestiones naturales. Gorgias, por ejemplo, se ocupó de la naturaleza del color. Los filósofos, por otro lado, se ocuparon de lo que podríamos llamar “Filosofía de la razón” o Gnoseología. Entre unos y otros hubo, sin duda, mucha más continuidad e influencia mutua de lo que puede parecer en un principio. (Melero, 1996, p. 8)

En este contexto, es importante considerar que no existe una interpretación única o no problemática acerca de sus intereses filosóficos u objeto de estudio, pues se advierten al menos dos posturas que podrían considerarse complementarias o incluso antagónicas.

A su vez, resulta igualmente importante mencionar que, si bien los sofistas fueron producto de su tiempo (Guthrie, 1994, p. 32), su participación en los procesos descritos de transformación de la Grecia antigua no fue secundaria ni su importancia relativa. La helenista francesa Jacqueline de Romilly (1997) describe su rol de esta manera:

Todo parece, en efecto, haberse llevado a cabo bajo su influencia y con su participación. Todo el mundo reconocía su importancia, todos los escritores de la época fueron discípulos suyos, todos aprendieron algo de los sofistas, los imitaron o discutieron con ellos. (p. 8)

Adicionalmente, y desde un punto de vista histórico, resulta fundamental considerar la afirmación del filólogo germano-estadounidense Werner Jaeger (2002), quien sostiene que “la sofística constituye un fenómeno tan importante como Sócrates o Platón. Es más, no es posible concebir a éstos sin aquélla” (p. 267).

De modo que, frente a la pregunta ¿quiénes fueron los sofistas?, se reitera el propósito, el que consiste en analizar, defender y reconocer los aportes de este movimiento frente a las interpretaciones y acusaciones de que fueron objeto, así como revelar su importancia capital para la historia del pensamiento.

3. EDUCACIÓN SOFÍSTICA Y RETÓRICA

Diversos autores (entre ellos Guthrie, 1994; Romilly, 1997; y Jaeger, 2002) destacan la importancia de la aparición de la democracia en la Atenas de la Grecia antigua —con su ideal de ciudadano libre y capaz de gobernarse a sí mismo (Jaeger, 2002, p. 383)— como contexto para el surgimiento de la sofística. En este sentido, Romilly (1997) explica esta relación de la siguiente manera:

Semejante experiencia, semejante espíritu de libertad tenía que atraer a todos aquellos a quienes irritaba, en su país la opresión de la tiranía o el rigor de las oligarquías. Asimismo tendría que atraer a todos aquellos que, interesados en los problemas políticos, se preocupaban por comprender las posibilidades de la libertad y los medios para garantizarla; debía atraer incluso a quienes ya se inquietaban por los riesgos de una libertad demasiado grande. Y ante todo, naturalmente, debía atraer a aquellos cuya actividad misma se justificaba por el nuevo papel conferido a los ciudadanos: los sofistas que enseñaban a distinguirse por la palabra, encontraban en Atenas un lugar privilegiado para su actuación. (pp. 36-37)

Los representantes de la naciente sofística lograron advertir y convertir las dificultades de esta incipiente democracia en temas de reflexión e interés filosóficos, temas que también se reflejaron en un interés particular por el ámbito social y humano de su época. En este contexto, la solución de estos problemas requería de nuevos aprendizajes que habilitaran al ciudadano de un juicio práctico con el cual desenvolverse en los espacios de deliberación, conocimiento que no estaba siempre disponible para quien quisiera aprenderlo. En efecto, Cadavid (2014) explica que la “educación tradicional estaba inclinada hacia el deporte, la guerra y el atletismo, con alguna instrucción intelectual guiada por la lectura y memorización de las obras de los poetas” (p. 47).

Sin embargo, como se ha visto, el auge democrático pronto “hizo sentir la necesidad de una nueva educación que satisficiera a los ideales del hombre de la *polis*” (Jaeger, 2002, p. 264). En este contexto, los sofistas comienzan a ofrecer una especie de formación erudita que, dejando atrás la formación tradicional, enseña un conjunto de saberes cuyo objetivo consistía en conferir competencia intelectual (Melero, 1996, p. 11). Esta nueva educación es descrita por Romilly (1997), de la siguiente manera:

Enseñan a hablar, a razonar, a juzgar, tal como el ciudadano deberá hacerlo toda su vida. Y lo enseñan a jóvenes ya provistos de la instrucción tradicional. Les aportan algo más que el deporte y la música, algo más, incluso, que los poetas de los tiempos pasados: los arman para el éxito y para un éxito que no se basa en la fuerza y el valor, sino en el uso de la inteligencia. (p. 48)

Llegados a este punto, en términos generales, es necesario decir que la educación sofística puede comprenderse desde dos dimensiones paralelas: la retórica —encargada de entregar la preparación necesaria para persuadir en los debates públicos— y la política y ética —ocupada en asegurar la correcta administración de los asuntos propios y los de la ciudad— (Melero, 1996, p. 10).

Para el primer caso, la importancia de la retórica en la enseñanza sofística probablemente no puede ser exagerada. El mismo Platón —en voz de Sócrates— reconoce que la retórica “exige un espíritu sagaz, decidido y apto por naturaleza para las relaciones humanas”^[3] (Platón, 1987; *Gorgias*, 463a). En efecto, es a través de este método o técnica que los representantes de este movimiento intervienen con sus discípulos y se dan a conocer en la vida pública^[4] (Cadavid, 2014, p. 48). A este respecto, habría que decir que el sentido de ocasión y oportunidad era esencial en la retórica, entendida a grandes rasgos como el poder, arte o herramienta de persuasión fundamental para salir airoso en cualquier ámbito. En tal sentido, el concepto clave es *Kairós*, que es definido como el “arte de aprovechar la ocasión y adaptarse a la oportunidad” (Romilly, 1997, p. 78).

A lo anterior se puede sumar el hecho de que la sistematización de la retórica fue posible en el contexto y como consecuencia de estudios que los sofistas efectuaron sobre variados asuntos, entre estos: “el uso correcto del lenguaje, la gramática, el poder persuasivo del lenguaje, la ontología del lenguaje, el aspecto formal de la discusión, el análisis de los argumentos, etc.” (Cadavid, 2014, p. 49). Sobre este tema, Melero (1996) explica que los sofistas se interesaron por los inicios y fundamentos del lenguaje. Extendiendo con esto una antigua reflexión en cuyo debate habían participado Heráclito y Parménides: la cuestión de “si el lenguaje es algo natural (*physei*) o fruto de la convención humana” (p. 22).

Adicionalmente, y desde un punto de vista metodológico, Melero (1996) comenta que puede resultar confuso intentar discernir claramente las diferencias entre conceptos afines con la argumentación de los sofistas, tales como: erística, antilógica y dialéctica^[5]. Con todo, por un lado, el mismo autor explica que la erística, cuyo fin consistiría en la “búsqueda de la victoria en la argumentación, por cualquier medio y con independencia de la verdad” (Melero, 1996, p. 28), suele diferenciarse más fácilmente que las demás, debido a la interpretación despectiva con que acostumbra citarse. Mientras, por otro lado, encontramos la antilógica, relacionada más cercanamente a lo que podríamos llamar el procedimiento o técnica desarrollada propiamente por los sofistas. En este contexto, Ayala Blanco (2009) dice que la idea de que en todo debate existan siempre dos lógicas o juicios recíprocamente contradictorios se debe a Protágoras (p. 132). En efecto, Melero (1996) confirma lo anterior, diciendo: “A él se debe el desarrollo del método antilógico, consistente en defender dos puntos de vista opuestos: elogio/censura; acusación/defensa” (p. 27). De esto puede que se desprenda —sobre todo para sus críticos— que los sofistas no tenían un interés particular por la filosofía o la reflexión filosófica; es decir, su búsqueda no tenía relación con la verdad ni el conocimiento, sino con el desarrollo de la persuasión.

Respecto al segundo caso de la dimensión política y ética, resulta clave la interpretación de Jaeger (2002), para quien el fin de la educación sofística consistía en la formación del espíritu. En tal sentido, esta nueva educación va más allá de lo puramente formal, material y de una concepción de humanidad en abstracto, para considerar al hombre en tanto miembro de una sociedad que ataca “los problemas más profundos de la moralidad y del estado” (p. 269).

De considerar también en este tema es la afirmación, presente en los escritos de Calvo Martínez (1986) y Romilly (1997), de que los sofistas se presentaban como maestros de *areté*, entendida no como el concepto contemporáneo de virtud, sino en el sentido de excelencia y plenitud de desarrollo de las cualidades y potencialidades propias de cada persona (Calvo Martínez, 1986, p. 69), presente en la sociedad griega de la época de los sofistas.

Un ejemplo sofista de esta actividad se encuentra en el texto conocido como *Discursos dobles*. En este texto el autor anónimo, frente al argumento que intentaba refutar de que no habían aparecido maestros de la virtud, escribe: “¿qué otra cosa enseñan los sofistas, sino sabiduría y virtud? [...] Es preciso que quien pretenda hablar rectamente conozca los asuntos que trate y enseñe correctamente a la ciudad a hacer el bien y evitar el mal” (Anónimo, 1996; *Discursos dobles*, 6, 7-8; 8, 6-7). Otro ejemplo, no tan problemático, considerando quien escribe, se halla en el *Protágoras*, en donde el sofista del mismo nombre afirma de quien a él acuda, que progresará continuamente hacia lo mejor (318a). El diálogo con Sócrates continúa:

- 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 capaz de la ciudad, tanto en el obrar como en el decir.
- ¿Entonces, dije yo, te sigo en tu exposición? Me parece, pues, que hablas de la ciencia política y te ofreces a hacer a los hombres buenos ciudadanos.
- Ese mismo es, Sócrates, el programa que yo profeso”. (Platón, 1985b; *Protágoras*, 318e-319a)

Con todo, un aspecto frecuentemente problemático para muchos de la educación sofística es que enseñaban por dinero. Según Melero (1996), en este reproche subyace la preocupación por convertir la formación en asuntos de virtud y sabiduría en una mercancía. Dicho de otra manera, “la verdadera razón del escándalo radicaba en el hecho de que los sofistas vendían sabiduría a cualquiera que pudiera pagarles” (p. 12). Ayala Blanco (2009) explica que algunas personas tomaron esta práctica como un grave riesgo para la continuidad de la democracia ateniense y, quizás por este motivo, entre otros, en este contexto pudo surgir la visión característicamente negativa con relación al término sofista^[6] (p. 128).

4. SOFÍSTICA Y RELATIVISMO MORAL

Otras de las críticas que explica la posterior fama de los sofistas —quizás la más problemática para sus contemporáneos— es que no tenían una postura moral sobre las cosas; es decir, no hay verdades, sino solo lo que podemos persuadir. Este tipo de relativismo^[7] era interpretado por algunas personas, especialmente por Platón^[8], como una corrupción de las verdades más sagradas.

Sin embargo, el tema es complejo. En este sentido, a la hora de hablar de la moral sofística, es necesario diferenciar primero lo que autores como Melero (1996) y Ayala Blanco (2009) llaman “dos clases de sofistas” —aunque, como advierte Melero, los esfuerzos para justificar esta distinción pudieron originarse en una posición conservadora de algunos autores modernos—. Estas “dos clases de sofistas” corresponderían, sucesivamente, a dos generaciones de filósofos. Según esta visión:

Los sofistas de la primera generación (Protágoras de Abdera, Gorgias de Leontinos, Pródico de Ceos e Hipias de Elis, entre los más destacados) mostraron gran interés en transformar a los hombres en ciudadanos virtuosos^[9]. Además, considerando a una ciudadanía que es parte del nuevo Estado democrático, buscaron afanosamente educarla a través de la *areté* política. Esta última se entendió no únicamente como observancia de las leyes, sino como conocimiento de los medios con los que el ciudadano puede lograr el éxito en la administración de sus bienes y poder entre el pueblo, siempre y cuando se elija el camino de lo justo [...] Por el contrario, los sofistas de la segunda generación (Calicles, Antifonte, Trasímaco y Critias, entre los más conocidos) sólo admitieron el éxito, el poder y la satisfacción de los instintos y ambiciones puramente personales. (Ayala, 2009, p. 128)

Al parecer, según explica Melero (1996), puede que algunos seguidores o sucesores banalizaran o redujeran las enseñanzas de los primeros representantes de este movimiento, las que mostraban originalmente “un profundo respeto por la moral, defendiendo los valores morales y la virtud” (p. 44).

Con todo, lo cierto es que algunos de los sofistas, a partir del análisis y atención por la variedad y complejidad de las conductas humanas, transformaron las bases de la moral común en la Atenas de su época, cuyos efectos, con relación a los fundamentos del derecho y la moral, se han sintetizado en las ideas que siguen: 1) los dioses no son el fundamento de la justicia, 2) lo legal no coincide siempre con lo justo y, en todo caso, se trata de convenciones cambiantes y 3) lo justo e injusto no tiene existencia objetivable (Melero, 1996, p. 44).

El último de estos puntos es probablemente el que representa el mayor problema desde un punto de vista platónico de moral. Como queda en evidencia en el *Gorgias*, donde el sofista del mismo nombre, requerido por Sócrates, acepta que la retórica sofística puede servir para el bien y para el mal, en tanto su fin es persuadir:

Sóc. — Luego la retórica, según parece, es artífice de la persuasión que da lugar a la creencia, pero no a la enseñanza sobre lo justo y lo injusto.

Gor. — Sí.

Sóc. — Luego tampoco el orador es instructor de los tribunales y de las demás asambleas sobre lo justo y lo injusto, sino que únicamente les persuade. (Platón, 1987; *Gorgias*, 455a).

Lo anterior es también corroborado en el anónimo tratado sofístico de los *Dissoi logoi* (Discursos dobles), donde se explicita esta relativización tanto en el ámbito moral y ético como estético. Sobre este importante texto se cita el siguiente fragmento:

[...] unos sostienen que el bien es una cosa y otra distinta el mal. Otros, en cambio, que son idénticos y que lo que para unos puede ser bueno, para otros, es malo y que incluso para una misma persona, unas veces es bueno y otras, malo. Yo mismo me uno a la opinión de estos últimos. (Anónimo, 1996; *Discursos dobles*, 1, 1-2)

En este punto, la preocupación de Platón radicaba en que, si la verdad no existía, ¿dónde quedan los valores, las verdades universales y lo sagrado? Además, si la realidad es relativa y los valores también, entonces todo es una construcción social. Todo esto recuerda la tesis principal de Protágoras: “El hombre es la medida de todas las cosas”^[10] (Protágoras, 1996; *Discursos demoledores*, A, 1).

En definitiva, es este relativismo de los sofistas lo que molestaba a Platón, porque para él lo que hacían se reducía a una instrumentalización del lenguaje. Cabe recordar que para Platón el referente obligado del lenguaje debía ser la verdad, cuestión que ejemplificó en el libro V de la *República*, en donde Sócrates realiza una diferenciación radical entre el verdadero filósofo, quien contempla la esencia de la verdad de las cosas y se aferra al verdadero conocimiento (*episteme*), y el filodoxo o “amante de la opinión”, quien no puede conocer la verdad, ni lo bello ni lo justo, porque solo contempla la opinión superficial de las cosas (*doxa*). El mismo Sócrates lo plantea de esta manera:

– ¿Y no añadiremos que éstos dan la bienvenida y aman aquellas cosas de las cuales hay conocimiento y aquéllos las cosas de las que hay opinión? ¿O no nos acordamos de que decíamos que tales hombres aman y contemplan bellos sonidos, colores, etc. pero no toleran que se considere como existente lo Bello en sí?

– Sí, lo recordaremos.

– ¿Y cometeremos una ofensa si los denominamos 'amantes de la opinión' más bien que 'filósofos'? ¿Y se encolerizarán mucho con nosotros si hablamos así?

– No, al menos si me hacen caso; puesto que no es lícito encolerizarse con la verdad.

– Entonces ha de llamarse 'filósofos' a los que dan la bienvenida a cada una de las cosas que son en sí, y no 'amantes de la opinión'. (Platón, 1988a; *República*, V, 480a)

Como vemos, una consideración importante para comprender la crítica platónica al movimiento de la sofística subyace en este *logos* cerrado sobre sí mismo, en el que la consideración por el problema de la verdad no se encuentra en el centro del pensamiento y que se sostiene sobre la convicción en la evidencia de una verdad metafísica^[11]. En este sentido,

[...] el preguntar socrático-platónico no es un verdadero preguntar, no es un indagar abierto sino el método para mostrar la verdad sabida de antemano por Sócrates. Porque si el preguntar estuviera en el centro no habría lugar para la verdad metafísica. (Cuadros Contreras, 2013, p. 82)

Llegados a este punto, se observa que la importancia, tanto de la educación sofística como de sus implicancias éticas y morales, pueden comprenderse solo en el contexto de sus prácticas propias. En tal sentido, es posible sostener que la relativización de la moral tradicional en la sofística tiene su origen en la consideración por los contextos y la contingencia que rodea a las valorizaciones que otorgamos a las ideas morales, en contraposición con las ideas preconcebidas, inmutables y universales.

Más aún, los textos revisados parecen sugerir que es esta contingencia, esta consideración por la realidad fáctica lo que dota de sentido a las ideas sobre el bien y el mal. Esto no debe interpretarse, sin embargo, como un abandono de las ideas del bien, de lo bueno, de la excelencia y la plenitud del *areté* por parte de los sofistas, sino más bien como un cambio de ruta; es decir, una búsqueda de su sentido y utilidad que transita desde una convicción anclada en principios metafísicos hacia el reconocimiento del poder constitutivo de las acciones humanas.

5. PODER Y NATURALEZA HUMANA

Como se ha visto, los descubrimientos de los sofistas los llevaron a comprobar que la conducta humana no es homogénea ni estática, sino que, en cambio, se modifica de acuerdo a las circunstancias y los contextos. Según explican algunos autores, este asunto condujo posteriormente al descubrimiento y estudio de la psicología general y colectiva (Melero, 1996, p. 3; Ayala Blanco, 2009, pp. 133-134).

Un aspecto de suma importancia en este sentido es la pregunta por aquello que constituye la naturaleza humana. En este contexto se puede identificar el planteamiento de preguntas principales, tales como: ¿en qué consiste la naturaleza humana? ¿Qué mueve al ser humano? Y también, ¿qué papeles juegan en esto el poder y el interés propio a la luz de cada circunstancia concreta?

A su vez, estas preguntas están atravesadas por una reflexión teórica sobre las normas de conducta y temas político-morales, así como por la discusión filosófica sobre el determinismo y la libertad. En consecuencia, parece importante plantear consideraciones clave como, por ejemplo, la diferencia entre el azar y la contingencia, la libertad y el libre albedrío, la necesidad y el determinismo, y la influencia del poder en las decisiones y acciones humanas.

Para el abordaje de estos temas y su posterior discusión, los sofistas necesitaron desarrollar una distinción entre las exigencias de la naturaleza y las imposiciones de las costumbres y reglas humanas, participando activamente en el debate conocido como oposición entre *physis* y *nómos*. Estos términos, cabe recordar, fueron de suma importancia en el pensamiento griego de los siglos V y IV A. C. (Guthrie, 1994; Calvo Martínez, 1986; Bieda, 2008), y se pueden encontrar en casi todos los textos de los sofistas, en general, con el objetivo de liberar a la mente humana de marcos tradicionales demasiado estrechos (Romilly, 1997, p. 121).

A grandes rasgos, el significado de *physis* se traduce generalmente por “naturaleza”, aunque el filólogo británico William K. Guthrie (1994) aclara que, usado en contraste con *nómos*, el término “realidad” puede dar una mayor claridad (p. 64). Respecto a la palabra *nómos*, en un sentido amplio, se asocia a significados distintos pero relacionados. Por un lado, significa opinión, creencia y costumbre; entendidas, respectivamente, desde sus características colectivas, estables y normativas. Por otro lado, significa también ley, entendida como las normas (o los *nomoi*, en plural) “legalmente sancionadas, que expresan y codifican la vida de la *polis*” (Calvo Martínez, 1986, pp. 74-75).

Entre los temas que caracterizaron el debate en torno a estos términos, la cuestión del poder es, sin duda, fundamental. Este asunto es descrito por Melero (1996) en las siguientes palabras:

Una de las cuestiones que con mayor interés debatieron los sofistas y sus oponentes fue el origen de las leyes, instituciones y costumbres sociales; en último término también, la legitimidad del poder. La cuestión fue examinada desde un doble punto de vista. Por un lado se interrogaron los sofistas, para dar respuesta a la organización social, sobre el origen mismo de la sociedad y la civilización humanas, suscitando, indirectamente, la cuestión del progreso humano.

Por otro lado cuestionaron las fuentes de legitimidad del poder establecido. Frecuentemente ambos enfoques aparecen implicados. Y, por lo general, el análisis de las instituciones o costumbres es reducido a la cuestión de si son por naturaleza o por convención. (p. 35-36)

Como ejemplos de esta importancia se presentarán a continuación, sucintamente, algunos escritos platónicos y sofistas en los que se discute sobre este tema. El primero de ellos se halla en la discusión sobre la justicia y el poder que protagonizaron Sócrates y Trasímaco en el libro I de la *República* (Platón, 1988a; *República*, 337a-338c-). La trama del diálogo es la siguiente: luego de terminada la discusión entre Polemarco y Sócrates sobre la justicia se encuentra la airada intervención de Trasímaco, quien desafía a este último a una conversación sobre los fundamentos de la justicia. Una vez convenido, el debate se abre con la famosa frase de Trasímaco: “Afirmo que lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte”^[12] (Platón, *República*, I, 338c), a lo que más adelante agrega:

[...] cada gobierno implanta las leyes en vista de lo que es conveniente para él: la democracia, leyes democráticas; la tiranía, leyes tiránicas, y así las demás. Una vez implantadas, manifiestan que lo que conviene a los gobernantes es justo para los gobernados, y al que se aparta de esto lo castigan por infringir las leyes y obrar injustamente. Esto, mi buen amigo, es lo que quiero decir: que en todos los Estados es justo lo mismo: lo que conviene al gobierno establecido, que es sin duda el que tiene la fuerza, de modo tal que, para quien razone correctamente, es justo lo mismo en todos lados, lo que conviene al más fuerte. (Platón, 1988a; *República*, I, 339a)

Como puede verse, Trasímaco asume el punto de vista de un sofista que justifica la ley del más fuerte. Este asunto Platón también lo desarrolla en el *Gorgias* (Platón, 1987; *Gorgias*, 482c-483d), en donde se advierte una intervención similar a la de Trasímaco, protagonizada esta vez por Calicles, aunque con algunos matices que se intentará precisar.

La conversación comienza con la intervención enérgica de Calicles, luego de que Sócrates lograra que Polo admitiera que cometer injusticia a otros es menos deseable que ser objeto de la misma (Platón, 1987; *Gorgias*, 480e-482e). En su argumentación, Calicles explica que la demostración de Sócrates no toma en cuenta la distinción entre *nómos* y *physis*. Acto seguido, Calicles continúa diciendo que por naturaleza lo peor y más desventajoso es sufrir injusticia, ya que esta no “es propia de un hombre” (483b), pero son las leyes las que imponen lo contrario. En este sentido, comenta:

[...] según mi parecer, los que establecen las leyes son los débiles y la multitud. En efecto, mirando a sí mismos y a su propia utilidad establecen las leyes, disponen las alabanzas y determinan las censuras. Tratando de atemorizar a los hombres más fuertes y a los capaces de poseer mucho, para que no tengan más que ellos, dicen que adquirir mucho es feo e injusto, y que eso es cometer injusticia. (Platón, 1987; *Gorgias*, 483b-c)

Como se ve, y según explica Melero (1996), indudablemente las relaciones que se desprendieron de la asociación entre *physis* y *nómos* fueron utilizadas por los sofistas como una poderosa y peligrosa herramienta de investigación y de comprensión (p. 28). En tal sentido, un ejemplo sofista, clásico y notable, que se presenta para abordar el tema del poder y la naturaleza humana, se encuentra en la descripción que hace Tucídides de lo que se ha llegado a conocer como el *Diálogo de Melos*. El filósofo español Antonio Hermosa Andújar (2004) narra el contexto del diálogo de esta manera:

[...] una legación del mayor imperio marítimo de la época, el imperio ateniense, irrumpe en la isla de Melos y conmina a sus gobernantes a “deliberar acerca de la salvación de vuestra ciudad”; los términos son tajantes, el tono perentorio: los melios tienen que decidir, aquí y ahora, sobre qué futuro quieren, o mejor: si quieren tener futuro o no. Se les concede, con otras palabras, la posibilidad de elegir si desean formar parte del imperio ateniense o si desean otra cosa, con las anunciadas consecuencias. (Tucídides, citado en Hermosa Andujar, 2004, p. 49)

El diálogo que se desarrolla luego, descrito a modo general, representa una lucha de argumentos que buscan persuadir al otro, una lucha en el campo de la retórica y el uso del lenguaje en donde se plantea, por un lado, el uso de argumentos contrafácticos (morales y teológicos) por parte de los melios, y, por otro lado, argumentos estrictamente fácticos (rationales y materiales) por parte del imperio ateniense.

Según interpreta Hermosa Andújar (2004), la importancia de la asimetría de poder, incluso en el ámbito de la argumentación —pero también la complejidad y distancia de las dos posturas allí expuestas acerca del proceder humano—, queda en evidencia en el siguiente pasaje: es por todos conocido, alegan los atenienses, “que en las cuestiones humanas las razones del derecho intervienen cuando se parte de una igualdad de fuerzas, mientras que, en caso contrario, los más fuertes determinan lo posible y los débiles lo aceptan” (Tucídides, citado en Hermosa Andújar, 2004, p. 51). Adicionalmente, la filosofía del imperio —que refleja la supremacía de las circunstancias concretas por sobre los argumentos morales— queda manifestada en las siguientes líneas:

Pensamos, en efecto, como mera opinión en lo tocante al mundo de los dioses y con certeza en el de los hombres, que siempre se tiene el mando por una imperiosa ley de la naturaleza, cuando se es más fuerte. Y no somos nosotros quienes hemos instituido esta ley ni fuimos los primeros en aplicarla una vez establecida, sino que la recibimos cuando ya existía y la dejaremos en vigor para siempre habiéndonos limitado a aplicarla, convencidos de que vosotros, como cualquier otro pueblo, haríais lo mismo de encontraros en la misma situación de poder que nosotros. (Tucídides, citado en Hermosa Andújar, 2004, p. 55)

En este punto puede ser útil tomar en cuenta la opinión del filósofo chileno-estadounidense Alfonso Gómez-Lobo (1991), quien sostiene que, a partir de que el término griego *nómos* significa también “ley”, hay escritores modernos que interpretan que los griegos están exponiendo el principio conocido como “la ley del más fuerte”, cuya característica principal consistiría en la autoridad de dominio del más fuerte sobre el más débil (p. 257). Gómez-Lobo explica que, de estarse presentando aquí una proposición de orden normativa por parte de los atenienses, estos estarían invalidando las circunstancias establecidas por ellos mismos una vez iniciado el diálogo (p. 257). Por este motivo, Gómez-Lobo (1991) se orienta por una interpretación distinta:

Creo, por lo tanto, que el axioma formulado por los atenienses no es normativo sino exclusivamente fáctico. No dice que los fuertes tengan derecho a dominar a los más débiles, sino que esto es simplemente lo que ocurre y lo que ocurre siempre e invariablemente. De allí que sostengan que ellos no han establecido esta costumbre ni que sean los primeros en proceder de acuerdo con ella. Es algo que ha existido y que existirá siempre, a tal punto que si las relaciones de poder cambiaran y los melios llegaran a ser poderosos, éstos harían exactamente lo mismo

[...]

la teoría [sofística del uso del poder] por su pretendido carácter descriptivo o fáctico, es decir, por su pretensión de describir el mundo tal como es y no como debería ser, queda también inmunizada frente a cualquier objeción moral. No se trata de que sea bueno o justo que los fuertes dominen a los débiles. Es sencillamente lo que sucede invariablemente. (pp. 257, 261)

En el diálogo exhibido Tucídides presenta un escenario privilegiado para pensar y analizar los intereses más profundos que movilizan a la naturaleza humana, ya que, al deducir las repercusiones éticas del mismo, de alguna manera se descubre una extensión de la mente comúnmente escondida o prohibida cuando las comunidades humanas gozan de paz y de algún nivel de bienestar (Hermosa Andújar, 2016, p. 35).

Otro ejemplo de la reflexión sofística sobre el poder y la naturaleza humana, se encuentra en un escrito de Antifonte. En efecto, este escritor sofista expuso un elaborado contraste entre las obras de *nómos* y las de *physis* (Guthrie, 1994, p. 33), identificando a la primera con restricciones innecesarias y artificiales impuestas a la naturaleza por convenciones socialmente construidas:

La justicia consiste en no transgredir las normas legales vigentes en la ciudad de la que se forma parte. En consecuencia, un individuo puede obrar justamente en total acuerdo con sus intereses, si observa las grandes leyes en presencia de testigos. Pero si se encuentra solo y sin testigos, su interés reside en obedecer a la naturaleza. Pues las exigencias de las leyes son accidentales; las de la naturaleza, en cambio, necesarias. Los preceptos legales son fruto de la convención, no nacen por sí mismos; sí lo hacen, por contra, los de la naturaleza, ya que no resultan de una convención [...] la mayor parte de los derechos que emanan de la ley están en oposición a la naturaleza. (Antifonte, 1996; *Sobre la verdad*, 44, fr. I, A, col. I-II)

Del fragmento citado se desprenden consecuencias de suma importancia. En primer lugar, que el mandato legal no mueve la acción, sino la búsqueda de beneficios o el temor a sufrir daño producto del castigo o la venganza^[13]. Y, en segundo lugar, que el *nómos* solo gobierna efectivamente en presencia de testigos; de otro modo, quien dirige es la *physis*. ¿En dónde se halla lo natural, pues, en Antifonte? Si las leyes sociales encadenan a las leyes naturales y, por tanto, a la misma naturaleza humana, lo natural corresponde a lo que resulta beneficioso. En este sentido, continúa:

Pues bien, en nada son más afines ni más próximos a la naturaleza aquellos fines de los que las leyes apartan a los hombres, que aquellos otros hacia los que los encaminan. El vivir y el morir sí son naturales y el vivir les viene a los hombres de aquello que les resulta útil^[14]. (Antifonte, *Sobre la verdad*, 44, fr. I, A, col, III)

Uno de los aspectos más inquietantes de lo planteado hasta aquí, y que quizás pudo —y puede— hallarse en la mente de muchos detractores de este segundo grupo de sofistas se relaciona con la siguiente pregunta: para los sofistas, ¿solo entre los débiles o en tiempos de paz, los principios morales y éticos cobran sentido?

A pesar de esto, cabe mencionar que los argumentos expuestos en el debate *nómos* y *physis* —que destacan por su carácter realista, pragmático o amoral de la “común actitud por lo que a la conducta humana se refiere” (Guthrie, 1994, p. 106)— no deberían despertar ningún tipo de censura *a priori*, puesto que no representan en sí mismo nada siniestro o maligno desde un punto de vista ético o moral. Más bien, habría que pensar algunos de sus resultados, entre los que hallamos: “ruptura con los valores tradicionales, búsqueda racional del propio interés y exigencia de la autonomía de la voluntad y rechazo de la dependencia ciega” (Melero, 1996, p. 37), reconociendo sus características positivas a partir de una perspectiva contemporánea.

Adicionalmente, vemos también cómo las reflexiones sobre este debate, relacionadas a la naturaleza de la justicia y al problema de la convivencia pacífica producto de la búsqueda del interés propio como constitutivo de la naturaleza humana, encuentra una solución en el compromiso basado en un “pacto social”. En efecto, Glaucón en la *República* (Platón, 1988a; *República*, 359a) habla de este pacto como teoría sobre el origen de la ley. Por tanto, es en estas ideas donde encontramos “la esencia de la teoría del pacto o contrato social que fue desarrollada, especialmente, en la Europa de los siglos XVII y XVIII” (Guthrie, 1994, p. 33).

6. MITO Y REALIDAD EN LA CONCEPCIÓN PEYORATIVA DE LOS SOFISTAS

Llegados a este punto, es hora de retomar algunas preguntas planteadas al inicio de este artículo, a saber: ¿en qué se fundamentaban las críticas hacia los sofistas? ¿Eran fundadas estas críticas? Para abordar estas preguntas es necesario aclarar que, siguiendo al filólogo mexicano Gerardo Ramírez Vidal (2003), al parecer, el concepto relacionado con la sofística adquirió un sentido negativo^[15] durante la Guerra del Peloponeso, sobre todo en el ámbito de la comedia, y posteriormente se especificó y generalizó a finales del siglo V, “de modo que los autores del siguiente siglo se referirán casi de manera unánime a la sofística con una fuerte carga peyorativa, que reproduce las ideas del Cleón de Tucídides y de Aristófanes” (Ramírez Vidal, 2003, p. 85). Por lo tanto, por paradójico que parezca, no fue Platón quien dio a la sofística esa carga negativa que tuvo tanto éxito en el siglo IV y que, a pesar de posteriores intentos por redimirla de las absurdas acusaciones, ya no pudo quitársela de encima (p. 85).

Con todo, y como se ha visto, la visión habitual que se tiene sobre este movimiento filosófico ha estado fuertemente caracterizada por el juicio antagonista que Platón demostró hacia ellos, cuestión que queda en evidencia en las representaciones que el filósofo griego construye en sus diálogos de algunos sofistas^[16].

Hecho el alcance, Melero (1996) dice que, respecto a los prejuicios que durante siglos han caracterizado la opinión sobre este movimiento, es posible sintetizarlos en dos importantes críticas que son transversales a sus acciones y argumentos, “a saber: a) los sofistas no eran pensadores serios, sino una suerte de charlatanes

sin ningún conocimiento serio de materia filosófica alguna y b) eran profundamente inmorales” (Melero, 1996, p. 53).

Adicionalmente, el filósofo colombiano Raúl Cuadros Contreras (2013) describe algunos aspectos fundamentales que diferencian la forma de “hacer filosofía” de los sofistas y que pueden ayudar a comprender la posición antagónica que tomaría luego Platón —y otros pensadores— respecto a ella:

[...] es preciso reconocer que la sofística representa, desde el comienzo, la posibilidad de que la filosofía adquiera la forma de una filosofía práctica, no metafísica, una filosofía en la que lo central sean los asuntos referidos a la vida pública, a la educación, a la ética y a la política. Es decir, la sofística indica el camino de un modo de hacer filosofía contrario al que se impondría bajo la égida de Platón. (Cuadros Contreras, 2013, p. 89)

Según el mismo autor, lo que subyace a esta confrontación entre sofistas y filósofos es una competencia entre dos autoridades que se disputan el privilegio y la idoneidad necesaria para enseñar a los jóvenes (Cuadros Contreras, 2013, p. 77), cuestión que puede entenderse también en un sentido político más amplio. En este sentido, Cadavid (2014) nos invita a no menospreciar la opinión de Platón, aunque de ella se desprendan a veces imágenes deformadas de los sofistas. Sostiene que

[...] su apreciación pueda situarse en el contexto histórico que devela las razones de la férrea oposición de Platón a los sofistas, en su tarea por definir la verdadera vida filosófica, sin sustraerse al principal debate que está en juego: el de dos visiones sobre la *polis*. (Cadavid, 2014, p. 38)

Sumado a lo anterior, no es anecdótico que, en paralelo al sentido negativo del concepto sofista, hallemos una cierta fama peyorativa también acerca de los filósofos y la palabra filosofía^[17]. Esto es importante, pues al final, explica Ramírez Vidal (2003), la “carga positiva de la palabra filosofía resultará triunfante, y a ello se debe que tengamos esa palabra y no la de sofística” (p. 90). En este caso, la influencia de Platón^[18] se mostró sin duda como decisiva.

Así, a la sofística se relaciona y consolida más adelante una valoración de rechazo u oposición, vinculada a una destreza reducida a una competencia práctica y desinteresada por la “búsqueda de la verdad” (Ramírez Vidal, 2003, p. 91). Sin embargo, esto no deja de ser cierto, debido a la “conciencia que tenían los sofistas acerca de la inexistencia de las verdades universales, lo que Platón resaltó con el propósito de desprestigiarlos en el plano moral” (p. 91). En este sentido, resulta importante explicitar que este desinterés por la verdad dio paso a una atención por la importancia de prepararse con el fin de saber defender una idea a través de una argumentación lógica y razonada. Esta cuestión revela la centralidad de la sofística atribuida a la utilidad (Ortega, 1999, p. 71).

Adicionalmente, el tema de la virtud resulta de suma importancia en la comprensión de la visión antagónica que reflejan los personajes de los textos platónicos acerca de los sofistas. En efecto, ya se ha hecho mención del problema que supone el *logos* platónico, en tanto *logos* cerrados sobre sí, que se sostiene, en gran parte, sobre la convicción en la evidencia de una verdad metafísica.

En tal sentido, además de cuestionar los mitos sobre la sofística, habría que desmitificar también al Sócrates platónico: el que no sabe, pero, al menos “sabe que no sabe”^[19]; el amigo del arte de preguntarse por, y de cuestionar, las verdades que nos habitan; el eterno indagador que, supuestamente, introdujo en el mundo la reflexión sobre los asuntos humanos y cuya “honestidad intelectual” ha inspirado a generaciones, pero que, sin embargo, parte de un preguntar anclado en un “intelectualismo moral”^[20] que reduce la virtud al saber (Calvo Martínez, 1986, p. 130), a un conocimiento *a priori* en la existencia de la esencia de lo que se pregunta (la verdad, la justicia, etc.).

En la sofística, en cambio, se observa el aporte a una adquisición diferente de la virtud y del camino para alcanzarla. En primer lugar, habría que destacar la importancia de su aporte en el asentamiento de los fundamentos de una ética basada en principios democráticos. En tal sentido, de su enorme labor educativa podemos concluir que la virtud o *areté* deja de ser un atributo que se recibe por la vía del origen social o el linaje

para convertirse en una agrupación de cualidades y saberes que se pueden descubrir y practicar por medio de la enseñanza (Ayala Blanco, 2009, p. 140). En este sentido, el filósofo español-uruguayo Jesús Caño-Guiral (2004) afirma que las tesis sofistas sobre la virtud se sostienen originalmente en la idea de que, “la excelencia se adquiere por cualquier individuo normal que se aplique al estudio y se ejercite lo suficiente como para obtener el conocimiento máximo y la habilidad necesaria para transmitirlo a otros en modo convincente” (Caño-Guiral, 2004, p. 53).

En segundo lugar, esta enseñanza va acompañada por una preocupación y defensa de una adquisición racional —y terrenal— de virtud, es decir, del reconocimiento de la “utilidad” (perseguir, consciente o inconscientemente, el interés propio) como rasgo constitutivo —y válido— de las relaciones humanas. Ahora, hemos mencionado también que en esta nueva moral no hay nada siniestro o maligno *per se*, puesto que no representa una declaración de principios basada, necesariamente, en un egoísmo a ultranza^[21] (como a veces es presentada en los diálogos de Platón); sino más bien, en la búsqueda del interés propio como forma de desarrollo que nos lleve a la excelencia, a través del obrar de manera justa con los demás (Romilly, 1997, p. 210).

En resumen, y siguiendo al filólogo mexicano Gerardo Ramírez Vidal (2003), resulta razonable pensar que

[...] en el fondo, Platón tenía razón al acusar a los sofistas de desinteresarse de la verdad, pues partía de su creencia en las verdades eternas e inmutables; pero los sofistas simplemente pensaban diferente de Platón, no se basaban en el ideario platónico, sino en concepciones menos elevadas y más humanas. De cualquier modo, gracias al manejo que Platón hizo del lenguaje, con la introducción de nuevos conceptos, y la divulgación y propaganda de su enseñanza por medio del estupendo instrumento que es el diálogo, estableció en la cultura occidental una disciplina que logró a la postre desplazar a la sofística, aunque el golpe final le correspondió a su mejor discípulo, Aristóteles, que dio a la palabra sofística el sentido de razonamiento aparente, que nada tenía que ver con el sentido original de la palabra. (p. 91)

Por último, se destaca también la importancia que supone la relación entre mito y realidad en la concepción peyorativa de los sofistas con la relevancia desmedida, otorgada al pensamiento platónico (y post-socrático) en el mundo moderno y contemporáneo^[22]. Esta distinción deviene de la comprobada adopción de sus planteamientos y valores relacionados durante el proceso de cristianización medieval forzada en el mundo occidental, a partir del siglo IV de nuestra era. En efecto, este sincretismo entre pensamiento griego^[23] y cristianismo primitivo/medieval encuentra —primero, en los planteamientos de Plotino y San Agustín, y posteriormente en Tomás de Aquino, aunque no exclusivamente— puentes entre mundos en principio distintos y en constante conflicto^[24], pero que, sin embargo, comparten posiciones ontológicas y epistemológicas de suma importancia en la comprensión de su síntesis final.

En este sentido, conviene preguntarse ¿en qué medida la posición ontológica (apriorismo metafísico), presente en la *Teoría de las ideas*^[25] de Platón, pudo servir de justificación para la consolidación de un pensamiento metafísico^[26] cristiano que resultaría largamente hegemónico para la historia del pensamiento y con quien comparte —recordémoslo— curiosas similitudes?

A nuestro juicio, entre estas similitudes destacan, en primer lugar, la creencia en la certeza del acceso a una verdad metafísica más allá de toda duda, es decir, un *logos* cerrado sobre sí mismo, trascendente y profundamente antihumanista. En segundo lugar, que estos *logos* comparten la imposibilidad de pensar seria y honestamente —en un sentido de convivencia/diálogo entre iguales— otras formas de pensar y hacer filosofía donde haya cabida para cuestionar las certezas que nos habitan, es decir, para un preguntar abierto al descubrimiento de verdades no conocidas, sin garantías ni seguridades metafísicas, cuya característica principal se encuentre en el interés por la consideración, apertura y redescubrimiento de los problemas comunes, contingentes y profundamente humanos.

Quizás en esto último se halle el aporte más significativo y peligroso de una sofística poco conocida y a menudo incomprendida, pero que, sin embargo, mantiene toda su importancia como movimiento capital del pensamiento humano y de la historia de la filosofía.

7. CONCLUSIÓN

El objetivo de este artículo ha sido cuestionar aquellas visiones reduccionistas de la historia de la filosofía que, al insistir en la idea de partir de Platón, omiten o menosprecian los aportes de otros movimientos que caracterizaron los debates filosóficos en el mundo griego antiguo. En este sentido, se ha presentado — de manera general— una de las contribuciones sustanciales del pensamiento y la sabiduría griega para la modernidad occidental: el movimiento filosófico conocido como sofística.

Más allá de las críticas de Platón y de los imaginarios y representaciones que estos cuestionamientos pudieron construir en torno a los intereses filosóficos y las prácticas de los sofistas, es posible advertir un conjunto de temas filosóficos tratados por este movimiento que representan verdaderos aportes al desarrollo de la historia de la filosofía y de la ciencia modernas.

En primer lugar, se examinó cómo el fenómeno de la sofística en la Grecia clásica puede y debe comprenderse en relación con la aparición y expansión de la democracia ateniense. En este contexto, y como complemento de la formación aristocrática tradicional, el interés de los sofistas por una educación erudita y práctica a la vez encuentra en la reivindicación de la retórica^[27] su arte por excelencia.

En segundo lugar, y junto a la retórica, se analizó la importancia asignada por la educación sofística al tema de la virtud, en donde se diferencian de Platón, debido a que no parten de un intelectualismo moral que reduce la virtud al saber, sino en una enseñanza práctica y racional que reconoce la motivación del interés propio como constitutivo y válido de la acción humana. A la vez, no deja de ser importante el ejercicio democratizador en torno a la *areté*, la que deja de recibirse por medio del origen social o el linaje, para expandirse por medio de la enseñanza de los sofistas a cualquiera que quiera aprenderla.

En tercer lugar, se revisó que el relativismo moral de la sofística no contiene en sí mismo nada maligno o siniestro, sino que representa, más bien, un cambio de perspectiva. A diferencia del apriorismo metafísico universal de la moral platónica, este relativismo moral parte del reconocimiento de la importancia de los cambios históricos, de la constatación de la diversidad cultural y del poder persuasivo de la palabra, así como de su inevitable codependencia con los procesos de construcción de “leyes”, de “verdades” y de “significados” morales que, por lo demás, no dejan de ser convenciones humanas y cambiantes.

Por último, si es aceptable asegurar razonablemente —como sostiene Cadavid (2014)— que los sofistas son los agentes de una corriente de pensamiento en donde la habilidad del entendimiento va dejando de lado la certeza del acceso a verdades metafísicas —como la presente en la ciencia de Platón—, y comienza a mirar más allá de la carencia, la suerte, la fortuna o la deidad y, más tarde, sobre la costumbre, el linaje y la creencia, entonces debe tomarse en serio la afirmación de Melero (1996), quien sostiene que es a estos pensadores a quienes debemos la distinción de conceder al género humano el privilegio de una existencia y un pensamiento exclusivamente humanos. ¿Es posible concebir un mundo en la actualidad sin este derecho?

REFERENCIAS

- Anónimo (1996). Discursos dobles. En *Sofistas. Testimonios y fragmentos* (pp. 459-484) (A. Melero, trad.). Gredos.
- Antifonte (1996). Sobre la verdad. En *Sofistas: testimonios y fragmentos* (pp. 327-394) (trad. A. Melero). Gredos.
- Ayala Blanco, F. (2009). Reflexiones en torno a la sofística. *Estudios Políticos*, 9(16), 125-147. <http://dx.doi.org/10.22201/fcpys.24484903e.2009.0.18778>
- Bieda, E. (2008). Antifonte sofista. Un utilitarismo naturalista. *Méthexis*, 21, 23-42. <https://doi.org/10.1163/24680974-90000529>
- Cadavid, L. (2014). Los sofistas: maestros del areté en la paideia griega. *Revista Perseitas*, 2(1), 37-61. <https://doi.org/10.21501/23461780.1128>
- Calvo Martínez, T. (1986). *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*. Editorial Cincel.

- Caño-Guiral, J. (2004). Sofística Y Sofistas. Para leer a Platón. *Humanidades: Revista de la Universidad de Montevideo*, 4(1), 49-88. <http://revistas.um.edu.uy/index.php/revistahumanidades/article/view/133>
- Cuadros Contreras, R. (2013). Sofística, retórica y filosofía. *Praxis Filosófica*, 37, 75-93. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i37.3454>
- Gómez-Lobo, A. (1991). El diálogo de Melos y la visión histórica de Tucídides. *Estudios Públicos*, 44, 247-273. <https://www.cepchile.cl/cep/estudios-publicos/n-31-a-la-60/estudios-publicos-n-44/el-dialogo-de-melos-y-la-vision-historica-de-tucidides>
- Guthrie, W. K. C. (1994). *Historia de la filosofía griega III. Siglo V. Ilustración*. Gredos.
- Hermosa Andújar, A. (2004). El Diálogo de Melos o la conservación del Imperio. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 6(11), 48-61. <https://idus.us.es/handle/11441/45918>
- Hermosa Andújar, A. (2016). La felicidad del mal. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 19(1), 35-47. https://doi.org/10.5209/rev_RPUB.2016.v19.n1.52204
- Jaeger, W. (2002). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Fondo de Cultura Económica.
- Melero, A. (1996). Introducción. En *Sofistas. Testimonios y fragmentos*. Gredos.
- Ortega, D. (1999). Los valores de la polis en la sofística y en Platón. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 16, 57-83. <https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/ASHF9999110057A>
- Palazzo, S. (2016). *Heráclito y Parménides. El Uno y lo múltiple*. Bonal letra Alcompas S.L.
- Platón (1985a). Apología. En *Diálogos I* (pp. 137-186) (J. Calonge Ruiz, trad.). Gredos.
- Platón (1985b). Protágoras. En *Diálogos I* (pp. 487-589) (C. García Gual, trad.). Gredos.
- Platón (1987). Gorgias. En *Diálogos II* (pp. 7-145) (J. Calonge Ruiz, trad.). Gredos.
- Platón (1988a). República. En *Diálogos IV* (C. Eggers Lan, trad.). Gredos.
- Platón (1988b). Teeteto. En *Diálogos V* (pp. 137-318) (A. Vallejo Campos, trad.). Gredos.
- Platón (1988c). Fedón. En *Diálogos III* (pp. 7-142) (C. García Gual, trad.). Gredos.
- Protágoras (1996). Discursos demoleadores. En *Sofistas. Testimonios y fragmentos* (pp. 77-140) (A. Melero, trad.). Gredos.
- Ramírez Vidal, G. (2003). El sofista y el filósofo en la Grecia Clásica. *Nova Tellus*, 21(2), 77-91. <https://revistas-filologicas.unam.mx/nouatellus/index.php/nt/article/view/118>
- Ramírez Vidal, G. (2016). *La invención de los sofistas*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Romilly, J. (1997). *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles. Una enseñanza nueva que desarrolló el arte de razonar*. Seix Barral.
- Savater, F. (2014). *La aventura del pensamiento*. Debolsillo.
- Villar, F. (2021). El retrato platónico de los sofistas del siglo V a. C. *Revista de Filosofía*, 46(1), 81-98. <https://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/view/65879>
- Whitehead, A. (1978). *Process and reality*. En D. R. Griffin y D. W. Sherburne (Ed.). The Free Press.

NOTAS

[1] El texto original de 1929 dice: “The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato” (Whitehead, 1978, p. 39).

[2] El contraste entre la presentación de los sofistas construida en los diálogos platónicos y el examen de las propias posturas de los sofistas presente en sus escritos nos parece de suma importancia, tanto para nuestro propósito como para el estudio de la sofística en general, puesto que reconocemos la dificultad que surge (al igual que con los presocráticos) al “tratar de reconstruir las ideas de hombres cuyos escritos no están ya en su mayor parte disponibles, y que nuestra fuente de información más rica la constituye su propio oponente filosófico, Platón” (Guthrie, 1994, p. 21). Más aún, considerado que los textos de este último no se caracterizan por reflexionar sobre las disputas que Platón entabló con pensadores de su tiempo, sino, más bien, en destacar su antagonismo frente a figuras del pasado, siendo los sofistas quienes ocupan el lugar más notorio (Villar, 2021, p. 97; Caño-Guiral, 2004, p. 49).

[3] Es a partir de la enseñanza superior impartida por Gorgias cuando la educación sofística deja de ser considerada como un conocimiento de dudoso origen, y comienza a ser reconocida “como un saber basado en la habilidad oratoria para la persuasión (péithos)” (Caño-Guiral, 2004, p. 57).

[4] Resulta ineludible destacar la íntima relación entre la sofística y el entorno de la *polis* ateniense. En efecto, es este espíritu de naciente democracia en la esfera pública –en donde la natural y originaria participación de todos en los asuntos comunes y espirituales se hallan en el centro del interés público (Jaeger, 2002, p. 306)– donde el arte de la palabra, la oratoria y el discurso se descubren como indispensables para el buen ciudadano y para el estadista, y el escenario donde los sofistas darán un paso central en su desarrollo (Ortega, 1999, p. 67).

[5] Melero (1996) explica que, si bien Platón no define el concepto de dialéctica, ésta se desarrolla, a diferencia de la antológica, a partir de un criterio divisorio y clasificatorio: “Generalmente el método dialéctico supone una aproximación a las Formas platónicas. Frente al mundo cambiante y contradictorio de la antológica, el verdadero conocimiento debe ser firme e inmutable y, en consecuencia, necesita de objetos de la misma naturaleza que él” (p. 30).

[6] Las referencias a los sofistas en este sentido son frecuentes en los diálogos platónicos. Tanto es así que Guthrie (1994) menciona que se han identificado al menos 31 referencias platónicas a las ganancias de los sofistas (p. 46).

[7] Puede resultar útil considerar, para la postura platónica frente al relativismo moral de los sofistas, la interpretación de Caño-Guiral (2004); quien sostiene que, si bien Platón era un fiel ateniense y conocía y respetaba los valores tradiciones de la ciudad, los valores que defiende no son los mismos de ésta: “A Platón no le interesa Atenas, sino lo Absoluto, y los sofistas son para él criticables, no porque no sean atenienses o porque vayan contra las tradiciones de Atenas, sino porque son relativistas” (Caño-Guiral, 2004, p. 75).

[8] Desde el punto de vista de Melero (1996) “fue Platón quien captó el peligro para la moral que la enseñanza sofística implicaba y lo ejemplificó en las figuras de Calicles y Polo” (p. 45). En un sentido parecido, Cadavid (2014) explica que, desde la imagen de los sofistas en los diálogos de Platón, “la educación pierde todo su sentido ético y la política se convierte en un juego de poderes e intereses deshonestos” (p. 38).

[9] La *areté* en griego se extiende a la idea de la perfección en el sentido de llevar al máximo desarrollo las capacidades y potencialidades. Ejemplo de esto lo vimos en la cita del *Protágoras* (Platón, 1985b; 318e-319a).

[10] Cadavid (2014) advierte sobre una interpretación potencialmente errada de esta frase de Protágoras, así como del resto del trabajo intelectual de otros sofistas, nos dice: “todo el esfuerzo intelectual que acompaña este movimiento ligado a la sofística tiene su razón de ser en el seno de la sociedad y no en el mundo del sujeto. Es decir que, si bien se da en el siglo V a.C. una secularización de la vida ateniense, se sigue conservando la idea, muy arraigada en el mundo griego por lo demás, de que la vida de la polis sólo se garantiza a través de la cohesión social. La famosa máxima protagórica que posiciona al hombre como medida de las cosas es más una reafirmación de que la medida sólo puede ser el hombre en sociedad que la apología de un individualismo a ultranza, que, aun con las profundas transformaciones propiciadas por los sofistas, no hubiese sido nunca propuesto por ellos” (p. 41).

[11] Según Cuadros Contreras (2013), en el *logos* platónico hallamos también un fondo místico muy poderoso. El siguiente fragmento, extraído del *Teeteto* (Platón, 1988b; 176c), puede servir de ejemplo: “Y hay que decir la verdad. La divinidad no es injusta en modo alguno; al contrario, representa el grado más alto de la justicia, de manera que ninguno de nosotros se le asemeja más que quien ha logrado llegar a ser lo más justo posible. En relación con esto es como hay que valorar la verdadera habilidad de un hombre o su insignificancia y falta de virilidad. Pues la sabiduría y la verdadera virtud no son otra cosa que el conocimiento de la justicia, y su desconocimiento es ignorancia y maldad manifiesta”.

[12] El jurista y catedrático español David Ortega Gutiérrez (1999) sostiene que, posiblemente, son los sofistas quienes primero separan, de forma argumental, la ética de la política. En este sentido, se puede sugerir que la “la sofística instaure un cierto realismo político que, siglos más tarde, verá su concreción decisiva en el Príncipe de Maquiavelo” (p. 71).

[13] Al respecto, el filósofo argentino Esteban Bieda (2008) expone la siguiente interpretación: “No se debe olvidar que cuando Antifonte habla del castigo resultante de transgredir los *nómoi* no se trata sólo de una pena legal-formal sino también de la “vergüenza” (*aischýne*) resultante: los *nómoi* no dejan de ser convenciones, lo cual implica que transgredirlos puede traer sanciones vinculadas con la fama (*dóxa*) que ese individuo tiene en su comunidad” (p. 7).

[14] Para Antifonte lo característico de la naturaleza se halla claramente vinculado con lo beneficioso, “en el sentido de que el hombre tiende ‘naturalmente’ a buscar el mayor beneficio y a evitar el mayor daño. De allí que lo justo sea precisamente eso: obtener beneficios y evitar daños” (Bieda, 2008, p. 17).

[15] Melero (1996) explica que este sentido negativo es en cierto modo reafirmado en la época moderna por Hegel, quien, en sus *Lecciones de Filosofía de la Historia*, incorpora a los sofistas en la Historia de la Filosofía (p. 54).

[16] Según Melero (1996) en los distintos diálogos encontramos a Platón describiendo al sofista continuamente como: “a) un cazador a sueldo de jóvenes pudientes; b) un mercader de *paideia*; c) un detallista del conocimiento; d) un vendedor de bienes que el mismo ha fabricado; e) un individuo que mantiene controversias del tipo de las que cultivaba la Eristica; f) alguien que mediante el *elenkhos* libera al alma del vano concepto de sabiduría; g) una falsa réplica del filósofo, por cuanto construye contradicciones basadas más en apariencias y opiniones que en la realidad” (Melero, 1996, p. 10). Una lista complementaria de acusaciones puede leerse en Caño-Guiral (2004).

[17] Sobre este asunto, Ramírez Vidal (2003) da un par de ejemplos que demuestran esta fama, diciendo: “También los filósofos, en particular, recibían crudos ataques. Así, según Diógenes Laercio (IX, 1 = Heraclit., fr. 40), Heráclito había escrito que “la acumulación de conocimiento (*polimathia*) no enseña a tener inteligencia, pues, de ser así, hubiera enseñado a Hesíodo, a Pitágoras e incluso a Jenófanes y a Hecateo”. Del mismo Heráclito se decía que se había convertido en un misántropo, retirado en los montes y alimentándose de hierbas y plantas. Cuando se le preguntó a Pitágoras para qué vivía, contestó que para considerar el cielo y las estrellas. A Anaxágoras se le acusaba de descuidar a su familia y a su patria, a lo que él respondió, señalando hacia el cielo: “Allí está mi patria”. Ya en la comedia nueva, Anaxipo afirmaba tajante: “A los filósofos los encuentro reflexionando sólo en los razonamientos, pero veo que no tienen inteligencia en los hechos” (p. 90).

[18] Al respecto, Ramírez Vidal (2016) explica lo siguiente: “es Platón de quien se sabe con certeza que, al establecer una oposición entre sofística y filosofía, modifica el sentido común de la palabra *philosophos*, que hasta entonces se había utilizado a menudo como un insulto, para designar con ella a la persona inclinada a la búsqueda de la verdad. En sentido contrario, σοφιστής ya no es ahora el ‘experto’, el ‘perito’, sino un maestro embustero bien identificable, una persona que simula tener la competencia política, pero no es sino un embaucador cualquiera” (p. 387).

[19] Con el fin de no quedarnos con el común parafraseo de esta declaración, la cual es imprecisa, citamos el texto platónico: “Es probable que ni uno ni otro sepamos nada que tenga valor, pero este hombre cree saber algo y no lo sabe, en cambio yo, así como, en efecto, no sé, tampoco creo saber (Platón, 1985a; *Apología*, 21d).

[20] De manera general, el intelectualismo moral explica el mal como resultado de la ignorancia. En este sentido, se sostiene que para obrar con rectitud, o ser capaz de realizar acciones justas, primero se debe conocer qué es lo justo. De ahí la herencia socrática, legitimada por Platón, de que el “conocimiento es parte esencial de la virtud” (Calvo Martínez, 1986, p. 131; Guthrie, 1994, p. 63).

[21] Si bien la preocupación por defender racionalmente a la virtud es compartida por la mayoría de los sofistas (Romilly, 1997, p. 210), es necesario no perder de vista que algunos miembros de este movimiento fueron indiferentes a esta visión o incluso amoralistas. Como hemos mostrado previamente a través de los argumentos de Trasímaco, Calicles, Tucídides y Antífonte.

[22] Al respecto, Caño-Guiral (2004) se refiere a la importancia del prestigio de Platón en la antigüedad y en la Edad Media para comprender el impacto inevitable de su figura en la eras moderna y contemporánea (p. 49).

[23] Nos referimos a las tradiciones surgidas de los planteamientos de Platón y Aristóteles.

[24] Al respecto, es importante mencionar que el vasto proceso histórico de transformación de la *paideia* griega helenística en la *paideia* cristiana, estuvo caracterizado por un “fugoso y secular pugilato reñido entre el espíritu griego y la religión cristiana, cada uno de los cuales se esforzaba en señorear o asimilar al otro” (Jaeger, 2002, p. 375).

[25] Expuesta en el *Fedón* (Platón, 1988c; 96a-101c) y la *República* (Platón, 1988a; 476d-480a), entre otros diálogos, la Teoría de las Ideas representa, a grandes rasgos, un conjunto de argumentos éticos y políticos en los que subyace una concepción metafísica idealista de la conformación del universo y del lugar del hombre en él. En tal sentido, de ella se deriva la preexistencia e inmortalidad del alma y la división radical entre el mundo sensible y el mundo inteligible. Respecto a esto último, Platón reconoce la existencia de entidades inmutables, inmateriales y universales (la justicia, la bondad, etc.) cuya subsistencia debe entenderse como independientes de las subjetividades y como algo distinto de los particulares a los que comúnmente aplicamos el mismo nombre (Calvo Martínez, 1986, p. 127).

[26] Jaeger (2002) comenta que la figura de Sócrates puede entenderse como el padre de la metafísica occidental, en el sentido de que es a través de sus palabras (en los diálogos de Platón) donde se presentan “la teoría de las ideas, de la teoría del retorno del saber como recuerdo del alma de su preexistencia y de la teoría de la inmortalidad y del estado ideal” (p. 401).

[27] Ayala Blanco (2009) sostiene que Nietzsche confirmó la importancia y profundidad de la función adjudicada por el mundo griego a la retórica, cuestión que valoró como un “hecho de civilización” (p. 138). En este sentido, cuando Nietzsche dice que el

ser humano “es un animal político y retórico”, en tanto existe como miembro de la ciudad y se relaciona con sus conciudadanos, reconoce la eficacia de la retórica como una de las características más consolidadas de la cultura griega.