

LOS SOFISTAS

Del no—ser a la palabra

Alfonso López Martín

INTRODUCCION

Durante siglos, los sofistas fueron objeto del olvido y de la maledicencia de la humanidad. El mismo nombre de sofista llegó a cargarse de una buena dosis de insulto.

La actitud hacia aquellos pensadores está cambiando desde hace algún tiempo. La acaparadora sombra de Sócrates se ha replegado un poco para dejar ver la naturaleza y la función de aquéllos que fueron incluso sus maestros.

Pero, ¿qué es lo que hace que en nuestros días se pueda comprender mejor a los sofistas de lo que lo fueron en centurias pasadas? ¿No será que nuestros tiempos se parecen mucho a los días en que ellos vivieron? ¿No asistimos nosotros como ellos a una crisis sin precedentes en la estimación de todos los valores humanos?

Sea como sea, el hecho es que los viejos sofistas tienen ahora mucho que decirnos y, tal vez, poseen el desciframiento de ciertas claves que pueden ayudar a entender los problemas actuales.

Nuestro modesto cometido consiste en tratar de situar a los sofistas en las verdaderas metas que ellos se impusieron, y de valorar la función que desempeñaron, en la medida que ello es posible a través de un trabajo tan breve como éste.

I. DESPRESTIGIO Y REIVINDICACION DE LOS SOFISTAS

Marco histórico

Las victorias griegas sobre los bárbaros a lo largo del siglo V crearon en casi todos los ámbitos de la Hélade una conciencia de que era posible una cultura democrática, más allá de las minorías aristocráticas. Si el reducido pueblo griego había sido capaz de vencer a las ingentes tropas enemigas gracias al poder de su inteligencia, ello significaba que, si esta inteligencia se cultivaba de manera adecuada, su poder y eficacia serían cada vez mayores.

El pensamiento estrictamente filosófico también experimenta una profunda transformación: la reflexión sobre la naturaleza se hace a un lado para dar paso a la reflexión sobre el espíritu.

Cosa parecida ocurre con las visiones políticas. La democracia derriba las trabas legales tradicionales y la gente se forma nociones exageradas sobre la soberanía popular y la igualdad civil. Pero, por más que se perdió el respeto por la tradición, la gente que se sentía superior a la masa en inteligencia quería manejar legalmente a la masa ignorante (1).

El espíritu de revolución y de progreso es la característica más notoria de toda esta época. Si los eléatas ponen en tela de juicio el testimonio de los sentidos, ¿por qué no dudar también de la facultad cognoscitiva? Y si el hombre es la medida de todas las cosas, ¿no lo será también de lo lícito y de lo ilícito?

Claro está que, a la postre, todas estas corrientes terminarían en una suerte de escepticismo y que el paso siguiente sería la aparición de algún pensador que emprendería la tarea de distinguir lo esencial de lo inesencial y, por consiguiente, que salvara el pensamiento.

Los principales protagonistas en el impulso de las corrientes progresistas fueron los sofistas, y Atenas, donde afluyeron los más importantes, experimentó durante esta época un desarrollo extraordinario. El político ateniense que hizo posible este desarrollo fue Pericles, un seguidor de las ideas de los sofistas y un aristócrata partidario de la democracia.

La educación en la sofística

En lo que se refiere al tema del hombre, los sofistas continuaron la tradición jónica, pero a su modo. Para los jonios, el hombre interesa sólo como parte de la naturaleza; para los sofistas, en cambio, el hombre interesa en sí mismo y se estudia el mundo humano, la cultura, precisamente en cuanto se opone a la naturaleza.

Según Nestle, las teorías de los sofistas sobre la educación se reducen a la formación de la infraestructura para la eficacia práctica, para la vida cotidiana (2). Por eso se interesan por la educación de la juventud y así fundan la pedagogía. La educación había sido hasta entonces un quehacer familiar, y las familias adineradas encargaban a un esclavo la tarea de enseñar a los niños la lectura, escritura, cálculo, gimnasia y música, además de la literatura homérica. Los aristócratas procuraban, además, que algún estadista transmitiera a sus hijos sus conocimientos sobre las leyes y la política.

Los sofistas se empeñaron en trazar programas para la educación de la juventud. Se proponían enseñar la *areté*, la cual la interpretaban como dominio de la vida y arte de vivirla. Por eso preparaban a los jóvenes para la administración de los negocios privados y públicos y para el aprendizaje de la retórica y de la lingüística. El objetivo era desarrollar en los jóvenes la capacidad de pensar, hablar y obrar correctamente.

Pero los sofistas no se contentaron con educar a los jóvenes, sino que se dirigían también a los adultos sobre temas políticos, científicos o éticos. Estos discursos se llamaban *epideixis* (3).

A pesar del ambiente democrático que condicionó e hizo posible la sofística, estos pensadores no se interesaban por la masa como tal, sino que lo que buscaban era la formación de minorías directoras que hicieran posibles sus ideales en el campo político. Según Jaeger, estos ideales se plasmaban en la *kalokagathía*, esto es, la suma perfección de alma y cuerpo (4).

Nunca antes los atenienses tuvieron tantas oportunidades para educarse. Los

-
- (1) Zeller, E., *Sócrates y los sofistas*, Buenos Aires, 1955, págs. 39 y ss.
 - (2) Nestle, W., *Historia del espíritu griego*, Barcelona, 1959, págs. 113 y ss.
 - (3) *Idem*, pág. 115.
 - (4) Jaeger, W., *Paideia*, Méjico, 1957, págs. 265 y ss.

atenienses que estaban llamados a gozar de estas oportunidades son los que en su día serían los rectores del Estado, los cuales no sólo tendrían que ser capaces de cumplir las leyes, sino también de crearlas.

El desprestigio de la sofística

Durante los siglos que median entre Platón y Hegel, lo típico fue hablar mal de los sofistas. Se les acusaba de cobrar por la enseñanza y el vulgo llegó a creer que recibían sumas fabulosas. Lo cierto es que, salvo raras excepciones, no pasaron de ser modestos profesionales. Es más, el hecho de cobrar honorarios por la enseñanza, piedra de escándalo para ciertos autores de la época y de épocas posteriores, parece tener plena justificación:

1^o. Porque la mayor parte de los sofistas no eran personas acomodadas como Platón y Aristóteles y, por consiguiente, tenían necesidad de vivir de su actividad docente.

2^o. Normalmente eran sumas pequeñas las que cobraban porque la gente de esa época no apreciaba la enseñanza como para pagarla bien. El testimonio de Isócrates es contundente en este sentido, pues ridiculiza a los sofistas precisamente por el hecho de recibir sumas bastante módicas por su trabajo.

3^o. Por otra parte, un autor como Filostrato justifica los honorarios de los sofistas, "pues apreciamos más lo que cuesta que lo que recibimos gratuitamente" (5).

Hay testimonios de que, a pesar de tener que pagar la entrada por escuchar una conferencia de los sofistas, la gente acudía más a ellos que a las graderías de la comedia y de que los sofistas eran muy estimados por sus discípulos (6). También Platón (7).

La reivindicación de la sofística

Para Zeller, los sofistas fueron los ilustrados de la antigua Grecia, con todas las cualidades y defectos que esa posición supone. Y así como sin la ilustración moderna no hubiera surgido Kant, también sin los sofistas no hubieran aparecido Sócrates ni Platón (8).

Gran parte de la mala reputación que sufrieron los sofistas es debida a Platón, el cual combatió principalmente a Protágoras y a Gorgias. Para combatir a sus enemigos, Platón radicalizaba sus doctrinas hasta llegar a las últimas consecuencias y a los absurdos que se derivarían de ellas. Respecto a Protágoras y a Gorgias, estas consecuencias serían la destrucción del hombre, dado que se rompe en él el lazo de identidad y de estabilidad. Pero no se trata de combatir a Platón, dice C. Ramnoux, sino de reivindicar a sus adversarios, de quienes Platón mismo fue seguidor durante algún tiempo (9).

Nietzsche sostiene la tesis de que es necesario examinar a los sofistas en sus propias raíces helénicas. Los griegos habían sublimado la tradición por medio del discurso, y la *antilogía* sofista sería un transferir al discurso el sentido antagónico que encontramos en la naturaleza y en los dioses. Estos hacen valer sus derechos incluso contra los otros dioses, siendo el hombre el escenario de estos conflictos. Tales fenómenos se manifiestan claramente en la *Iliada* y en el *Hipólito* de Eurípides.

(5) Philostr., *V. Soph.*, I, 10, 4.

(6) Aristófanes, *Nubes*, 1054.

(7) Platón, *Apología*, 19e.

(8) Zeller, E., *Op. Cit.* págs. 86 y ss.

(9) Ramnoux, C., *Nouvelle réhabilitation des Sophistes*, "Révue de Métaphysique et de Morale", No. 73, 1, 1968, págs. 1 y ss.

Semejante juego de antagonismos se presenta también en la naturaleza: día—noche, invierno—verano, frío—calor... Es más, estas alternativas las concibe el griego como una exigencia de la justicia cósmica.

Incluso el hombre mismo se convierte en un foco de antagonismos: en su intimidad combaten entre sí lo divino y lo demoníaco, hecho que ilustra la historia de la religión griega. Esta misma religión no es sino una mezcolanza de tradiciones mediterráneas y de ideologías indoeuropeas, en la que se dan dioses vencedores y dioses vencidos, así como dioses yuxtapuestos. Las instituciones patriarcales rivalizan con las matriarcales y ello obliga a que las diosas madres de la tradición mediterránea tengan que contraer matrimonio con los dioses machos del panteón indoeuropeo.

En la tragedia sucede lo mismo: se da en ella la acusación y la defensa, y el genio de los sofistas consiste precisamente en elevar a la categoría filosófica este debate (10). Los discursos de los sofistas son "antilogias" y ello hace que no se pueda entender el *Perí tou mè óntos è perí physeos* de Gorgias sino a la luz de las controversias con Parménides y Meliso. Por su parte, Protágoras se había propuesto enseñar a los hombres a dominar el juego. Pero de lo que se trata no es del mejor partido para el presente, sin excluir el complicado tejido de las relaciones humanas ni los más insignificantes acaeceres cotidianos (11).

II. PROTAGORAS

Para Windelband, Protágoras es la cabeza espiritual de la sofística y Nestle lo considera como el sofista más genial (12).

Protágoras era de la ciudad bárbara de Abdera, donde había nacido también Demócrito y donde había ejercido la medicina Hipócrates.

Durante la primera estancia de Protágoras en Atenas, conoció a Pericles, quien le tuvo tanta confianza que le confió la educación de sus hijos y le encargó una constitución para la ciudad colonial de Turios, recién fundada. En esta constitución se estipulaba la educación obligatoria para todos los hijos de los ciudadanos.

Entre los poetas trágicos, Sófocles lo cita en la *Antígona*, y Eurípides tuvo amistad personal con él. En casa de Eurípides fue donde Protágoras leyó su tratado *Sobre los dioses*, lo que dio lugar a que Pitodoro lo acusara de impiedad y el sofista encontrara la muerte cuando, al querer huir de Atenas, la nave en que se hizo a la mar naufragó.

Para Protágoras, lo típico del hombre es hablar (13). Por medio del lenguaje, el hombre puede dominar los acontecimientos: contándolos, recordándolos, reviviéndolos, acortándolos o alargándolos, y, finalmente, mezclándolos.

La única fuente de conocimiento que admite Protágoras es la percepción (14). No puede haber conocimiento alguno sobre el ser, pues la realidad se identifica con los objetos, de donde se deriva una actitud decididamente positivista. Lo que Protágoras busca es esclarecer psicogenéticamente las representaciones humanas y, para ello, le niega al pensamiento todo rango de valor superior al de la representación. Reconoce, empero, la unidad psicológica entre el pensar y el percibir, fundando así una especie de sensualismo. La conciencia no se da sin objeto alguno y no conoce las cosas tal como ellas son, sino como se le aparecen en el momento de la representación.

De esta forma, renuncia Protágoras a toda suerte de validez universal y se queda con

(10) *Ibidem.*

(11) *Ibidem.*

(12) Op. cit., pág. 116.

(13) Ramnoux, C., Op. cit., pág. 8.

(14) Windelband, W., *Historia general de la Filosofía*, Méjico, 1960, pág. 93.

una especie de fenomenalismo en el que todo posible conocimiento se reduce a la representación momentánea y cambiante del individuo.

La obra fundamental de Protágoras tal vez se llamaba *La Verdad*. No la reseña Diógenes Laercio, pero hay hipótesis en el sentido de que los títulos que el mencionado autor reseña no son sino capítulos de esta gran obra.

Lo que se habría propuesto Protágoras sería combatir por igual el realismo ingenuo del hombre de la calle como el realismo inmutable de Parménides.

La única frase literal que ha llegado hasta nosotros es “Pántòn chrèmátòn ánthropos métron”, esto es, “El hombre es la medida de todas las cosas”. Pero, ¿qué significa exactamente esta frase? Tradicionalmente se ha entendido en el sentido de un relativismo subjetivo, pero en la actualidad se la entiende en otra perspectiva.

Para Nestle, lo que ella enfoca no son los juicios existenciales, sino los de valor. Por ejemplo, el hombre no es la medida de la existencia de la miel, sino de que ésta sepa dulce. Claro que esta valoración se aplica sobre todo a los juicios éticos o estéticos. Las sensaciones (*aisthéseis*) y las representaciones son todas verdaderas, pero cada una de ellas tiene distinto valor. Al educador le corresponderá modificar el criterio que tiene cada individuo sobre cada una de las sensaciones (15).

De aquí se deriva que una costumbre o una ley es buena o mala mientras la gente la tenga como tal.

Por consiguiente, ¿cómo se puede entender “chrèmata”? No son las cosas concretas, sino las cualidades de las cosas, las instituciones y las ordenaciones sociales.

¿Y qué se entiende por *ánthropos*? No se trata del hombre en general, pero tampoco del individuo. Parece seguro que *ánthropos* hay que tomarlo en sentido colectivo: un grupo de hombres. Aquello que un grupo de hombres considera bueno o malo en determinada época, esa es la medida para ellos en esa época. Por consiguiente, el bien y el mal son relativos. Incluso aquellas cosas que son inútiles o dañinas para el hombre, son buenas para los animales y viceversa. No hay un absoluto detrás del mundo de los sentidos o del de los valores.

Con respecto a los dioses, Protágoras profesa un agnosticismo radical, pues no hay pruebas suficientes para demostrar la existencia de ellos o su providencia.

En el mito de Prometeo, da Protágoras una explicación acerca del origen de la cultura humana en la que los únicos recursos que quedan al hombre son el decoro y la justicia. Si un hombre carece de ellos, es preciso expulsarlo de la comunidad.

La cultura es la más alta manifestación de la finalidad del hombre. Aquí hace contacto con Heráclito, para quien el núcleo íntimo de la naturaleza es el *lógos* divino, *lógos* que no se realiza plenamente sino en el hombre. Los efectos de este *lógos* son el lenguaje articulado, las representaciones religiosas y las invenciones. Al hombre le es permitido desarrollar esas capacidades en sociedad y no en la soledad individual.

III. GORGIAS

Llegó en misión diplomática a la ciudad de Atenas en 427. Por consiguiente, es imposible que conociera y subyugara a Pericles, muerto dos años antes, como dice Filostrato (16).

Su ciudad natal, Leontini (Sicilia), se prestaba muy bien en aquellos días para el desarrollo del arte oratorio debido a que eran frecuentes los pleitos judiciales por tenencia de tierras.

(15) Op. cit., págs. 118 y ss.

(16) Op. cit., I, 9, 3.

Para Filostrato, Gorgias ocupa en la retórica un lugar parecido al que Esquilo ocupa en la tragedia. Gomperz dice que Gorgias tenía un estilo viril y enérgico, de atrevida y desacostumbrada expresión, grandilocuente, dado a las improvisaciones, transiciones e interrupciones. Hizo avanzar el arte oratorio y forjó el dialecto ático como lengua literaria. Sus discursos estaban llenos de elevación y colorido, arreglándose para encadenar el alma por la armonía acariciante de los períodos, y a los sentidos por la grandeza y osadía de las imágenes (17).

Gorgias como filósofo

Varios autores niegan que Gorgias sea un filósofo en sentido estricto. Nestle, por ejemplo, le niega las aptitudes de pensador. Dice que en *Sobre la Naturaleza* Gorgias se despidió para siempre de la filosofía con una radical condena para dedicarse en lo sucesivo a la retórica (18).

Jaeger, por su parte, asegura que Gorgias no pasó de ser un retórico y que no enseñó cosa alguna (19). Más benigno es el juicio que hace Windelband cuando dice que, aunque Gorgias fue un retórico, laboró ocasionalmente en la esfera de la filosofía (20).

"Sobre el no-ser o sobre la naturaleza"

De esta obra se conservan dos resúmenes: el de Sexto Empírico y el de un pseudoaristotélico que se conoce como *De Melisso, Xenophane et Gorgia*. Windelband advierte que este último documento hay que usarlo con mucha cautela, pero, sea como sea, corrobora el primero. Diels atribuye la obra del pseudoaristotélico a un ecléctico del siglo I, mientras Gigon piensa que se debe a un peripatético más antiguo. Diels publicó un estudio sobre el citado documento, que no ha vuelto a incluirse en las últimas ediciones del *Die Fragmente der Vorsokratiker*.

Suele plantearse el problema de cuál de las dos versiones refleja mejor el pensamiento del autor. Para Gomperz, ambas versiones habrían tomado como fuente a Teofrasto, lo cual explica su fundamental coincidencia y las divergencias de detalle (21). Pero la tesis más general defiende que ambas obras se inspiraron en fuentes distintas, imprecisables en el día de hoy. Pero Untersteiner defiende que las fuentes fueron dos discípulos del propio Gorgias, lo cual daría valor de antigüedad a las dos redacciones (22). Por consiguiente, el problema no está resuelto aún satisfactoriamente.

Otro problema que se suele plantear es el de cuál de las dos obras es más valiosa. Apelt, Calogero y Gigon consideran que el texto anónimo refleja mejor el pensamiento de Gorgias, mientras que Gomperz, Natorp y Dupréel consideran que el texto más fiel al pensamiento del sofista es el de Sexto Empírico. Por su parte, Mondolfo y Untersteiner optan por la integración de ambos textos.

Sexto Empírico interpreta a Gorgias en sentido escéptico y extrae de él la conclusión de que no existe criterio de verdad. Pero es claro que traduce al lenguaje de su escuela y en pleno siglo II un texto que es anterior a Platón. Por esto, para interpretar la obra de Sexto, hay que despojarla del interés catequético del autor.

En el texto anónimo aparece más clara la crítica contra los eléatas. Contra Meliso,

-
- (17) Gomperz, Th., *Les penseurs de la Grèce*, Paris, 1928, pag. 524.
 (18) Nestle, *Historia de la literatura griega*, Barcelona, 1959, pág. 156.
 (19) Op. cit., pág. 269.
 (20) Op. cit., pág. 69.
 (21) Gomperz, Th., *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig, 1912, pág. 33.
 (22) Untersteiner, *The Sophists*, Oxford, 1954, pág. 96.

rehabilita Gorgias la ciencia de la opinión, pues el devenir es algo y la multiplicidad ha de insertarse en algún contexto que la mente debe descubrir.

Sexto Empírico interpreta a Gorgias en el sentido de que no hay criterio de verdad y, a partir de él, la mayor parte de los historiadores de la filosofía han visto en las paradojas sobre el *no-ser* una falta de seriedad en los sofistas. Según éstos, Gorgias habría negado el valor de la idea de realidad, el valor del conocimiento y la posibilidad de transmitir la verdad. Pero la tesis de un nihilismo radical convence cada día menos a los historiadores del presocratismo.

Gomperz, por ejemplo, piensa que se trata de un juego retórico en el que Gorgias se propuso demostrar que era capaz de vestir de visos de verosimilitud las tesis más absurdas.

Grote explica las paradojas de Gorgias en el sentido de una oposición radical al ser absoluto de los eléatas, pero que de ninguna manera se niegan las verdades fenoménicas.

Pero el mayor de los contrincantes es Calogero, para quien Gorgias se funda en un relativismo psicológico según el cual el conocimiento no se funde con lo conocido, sino que es la combinación de la percepción y del sujeto percipiente. Algo así le sucede a Protágoras.

A semejante conclusión llega Dupréel, aunque partiendo de distintos supuestos (23). Por su parte, Mondolfo parte de la tesis de que para los presocráticos la conceptibilidad es criterio de verdad. Lo verdadero es aquello que la mente puede concebir y expresar. Lo que niega Gorgias es que nuestras representaciones mentales puedan fundamentar la verdad de lo representado y que lo irreal sea irrepresentable: inconcebible, es decir, que la realidad sea igual al pensamiento. No basta la conceptibilidad para demostrar lo real, aunque la no conceptibilidad de algo sí sirve para probar su no existencia. El tránsito del pensamiento a la realidad no tiene validez positiva, pero sí negativa (24).

Untersteiner piensa que el tratado de Gorgias es un análisis teórico de la experiencia lograda en la tragedia. Lo mismo ocurre en los dos discursos de Gorgias. Se trataría de una serie de ataques polémicos a las doctrinas de los racionalistas que se oponían al pensamiento trágico por considerarlo irracional. Lo que intentaría el sofista sería fundar una doctrina de lo trágico (25).

En esta misma línea, C. Ramnoux gusta de plantear los tres principios del tratado del *no-ser* en un orden inverso:

1º. Si algún conocimiento es posible, no habría medio de comunicarlo.

2º. Pero todo conocimiento es imposible.

3º. Además, nada existe.

La experiencia encierra al hombre en la soledad de una visión de las personas y de las cosas insuperables. Pero, si trata de expresarla, entonces lo hace por medio del discurso común, discurso despojado de toda individualidad. Incluso el que escucha hará dentro de sí otro discurso que, a su vez, no podrá comunicar. Por tanto, el hombre se encuentra encerrado en la soledad de sus ilusiones, desgarrado entre los elogios y las injurias, tal como les sucede a Palamedes y a Elena (26).

Gorgias, por consiguiente, no constituye una farsa grotesca que no merece ni siquiera que se la tome en serio, como pretende Windelband (27), sino que, lo mismo que Protágoras, es un filósofo de la tragedia. Ahí reside su dificultad y su grandeza.

(23) Dupréel, E., *Les Sophistes*, Neuchatel, 1948, pág. 63.

(24) Mondolfo, R., *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, 1968, págs. 81 y ss.

(25) Op. cit., pág. 161.

(26) Op. cit., pág. 10.

(27) Op. cit., pág. 82.

CONCLUSION

Platón ataca a los sofistas, pero ese ataque va más contra su época que contra los sofistas mismos, pues ellos son el exponente del tiempo en que vivieron. Pero, incluso, es lo suficientemente generoso como para reconocer los méritos de la sofística, en especial, los de los grandes sofistas.

Lo que hace difícil la captación del sofista es que se refugia en el no-ser. Pero el no-ser es indispensable para que exista pensamiento y lenguaje. El no-ser hace posible el tránsito del reposo al movimiento y del movimiento al reposo. Si hubiera movimiento absoluto, no podríamos decir nada: ni siquiera señalar con el dedo, como Cratilo. Pero tampoco, si el reposo fuera absoluto, como pretendía Parménides, porque se haría imposible la facultad de pensar, que es pasar de una idea a otra. Si todo fuera lleno, no podríamos pensar y, menos, hablar.

La comunicación se realiza con dificultad y es en sí misma deficiente, pero es el único medio que tenemos. De aquí la necesidad de cultivar la palabra: Gorgias cultiva la gramática y la retórica.