

Los sofistas y el artificio del saber

«Protágoras ha dicho: esfuerzo, trabajo, instrucción, educación y sabiduría son la corona de la gloria, que se teje con las flores de un lenguaje elocuente y se coloca sobre la cabeza de los que la aman».

Inédito Siriaco

«Decía Gorgias que es preciso destruir la seriedad de los adversarios con la jocosidad, y la jocosidad con la seriedad. Y lo decía con razón».

Arist., Ret., III, 18, 1419 b 3

I. SENTIDO FILOSÓFICO, HISTÓRICO Y CULTURAL DE LA SOFÍSTICA

Lo primero que encontramos al ocuparnos de los sofistas del siglo V es la mala fama y casi universal condenación que los acompaña desde Platón y Aristóteles: si bien *sophisma* significa en principio habilidad o estratagema, en términos filosóficos los sofistas serían

quienes practican la logomaquia y la erística, es decir, traficantes de una sabiduría aparente y no real fundada en la falsedad de sus premisas¹. Dicho con otras palabras, la sofística es un saber que no es natural ni da cuenta de la naturaleza de las cosas, por lo cual finge, engaña y resulta *sofisticado*. Pues bien, nuestra intención es indagar —sin entrar en imposibles detalles— este trasfondo que denota ausencia de naturalismo (correlación indubitable *physis/logos*), por lo demás gustosamente asumido por sus protagonistas. Y es que quizá esos reproches pierdan fuerza al ver que los sofistas se sitúan por principio en otro terreno: no el de la verdad, sino el del arte². Más exactamente en el ámbito del *artificio*, cuya definición en nuestra lengua nos parece aplicable: dispositivo o procedimiento ingenioso o hábil para conseguir cierto efecto o substituir o simular una cosa (p. ej., en teatro), lo cual se contrapone al mero artilugio, que es dispositivo sin perfección o refinamiento. He aquí parte de lo esencial para centrar el tema: los sofistas practican un saber artificioso —como artificioso es todo lo humano—; por tanto, el único posible, caracterizado por un pragmatismo cualificado, no falto de excelencia. Su posición global (aunque haya gran variedad entre los autores) es sin duda discutible, pero no por ello carente de coherencia y envergadura.

Es conocido, y la presentación anterior abunda en ello, el giro desde la cosmología hacia la antropología que se atribuye a la sofística. Recordemos que *la polis*, en particular Atenas, goza en ese momento de una esfera de publicidad institucional y legal para el juego de los intereses contrapuestos, así como de relativas libertades. La pujanza se da en todos los órdenes: gran expansión comercial,

1 Cf. Aristóteles, *Argumentos sofísticos*, I, 165 a 20 ss., y *Tópicos*, 100 b 23.

2 «Protágoras decía que nada era el arte sin el ejercicio, ni tampoco el ejercicio sin el arte», Estobeo, *Florilegio*, III, 29, 80 (DK, II, 80, B 10). La palabra arte en castellano resulta ilustrativa: «Cualquier actividad humana encaminada a un resultado útil, que tiene un carácter más práctico que teórico -Por oposición a naturaleza, intervención del hombre en la realización de un efecto grato», cf. M. Moliner, *Diccionario de uso del español*.

industrial y de obras públicas de cariz protoburgués y democrático, que rebasa las viejas estructuras agrarias de la oligarquía y genera una creciente complejidad social y política, amén del florecimiento de la cultura. Afluyen plurales perspectivas y nuevos problemas, acordes con una sociedad en evolución: la secularización progresiva basada en el relativismo cultural producido por el conocimiento de otros pueblos (según certifican Píndaro, Jenofonte y Herodoto, entre otros), al igual que en la emergencia de un paradigma político cifrado en el cálculo racional de la acción, previamente discutida, encarnado por Pericles (cf. Tucídides, II, 40, 2-3); y, en definitiva, el establecimiento de nuevas relaciones entre saber y poder. Así, en el marco de la llamada «ilustración» griega y su corriente de optimismo laico y afirmador del mundo³, el pensamiento de los sofistas efectúa una profunda crítica de la cultura —quizá por primera vez consciente de sí misma— al anteponer el *nómos* a la *physis*, porque la cultura es la dimensión radical de lo humano en interacción con sus pasiones⁴. Se trata, pues, de articular y expresar de manera inteligente las pasiones humanas en el contexto de una sociedad, siempre en evolución y perfectible. Y es que, a la postre, la concepción que de la naturaleza y de las propias pasiones se tenga no deja de ser cultural, estableciéndose así un círculo dinámico entre los elementos.

Los sofistas se presentan —en la línea de los poetas y no en la de la especulación jonia— como maestros de la cultura y la virtud, de la educación y la excelencia (*didáskolos paideias kai aretés*), lo cual no tiene carácter acumulador de conocimientos, sino formador

3 Por contraste con otra pesimista y negadora del presente en función de ciertas formas de trascendencia, cf. M. Detienne, *Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica*, Taurus, Madrid 1982; y C. García Gual, *Prometeo: mito y tragedia*, Alianza, Madrid 1980. En el mito de Prometeo narrado por Protágoras se trasluce esa confianza en las capacidades humanas, cf. Platón, *Protágoras*, 320 c ss. (DK, II, 80, C).

4 Para el tópico *physis/nómos*, cf. F. Heinemann, *Nómos und Physis*, Reinhardt Verlag, 1945. Según Plutarco (*Sobre la ejercitación*, 178, 25 - DK, II, 80, B 11), «Protágoras ha dicho: no brota la cultura en el alma si no se va muy al fondo». Y es Quintiliano (III, 1, 12) quien afirma que los sofistas son los que estudian por primera vez las pasiones.

de hombres de carne y hueso, solventes en todos los planos de su vida: *eubulia* que abarca desde los asuntos domésticos a los del Estado, pues se busca un saber práctico y eficaz, desenvuelto y resolutivo, «tanto con la acción como con la palabra»⁵. La perfección (no disciplinar) que Protágoras garantiza a sus discípulos, consistente en reconocer los intereses varios y en dar un sentido integral al ejercicio de la ciudadanía, no es de recibo para quienes abogan por un saber puro y desvinculado del poder. Pero quizá algunos tampoco podían perdonar que los sofistas más notables fueran hombres de larga y respetada vida, famosos e influyentes a pesar de sus orígenes humildes, ni la buena remuneración —ajustada con el beneficiario y condescendiente con los que en ese momento no podían pagar— que recibían por el éxito de su trabajo («ya que damos más valor a lo que nos cuesta dinero que a lo gratuito», según sentencia Filóstrato).

Del principio según el cual la actividad humana se orienta con esfuerzo a la solución de las necesidades existenciales, sin sublimes nostalgias ni abandono a míticos paraísos, deviene la concepción racional de la *tecné* social: teoría general del saber codificada para su transmisión y plasmada en unas técnicas instrumentales de la acción, métodos y estrategias lógicas que operan por analogía a como la mecánica enfrenta la fuerza superior de la *physis*, taumaturgia de la palabra y astuta inteligencia llena de recursos. Los sofistas «proponen normas totalmente humanas, positivas, racionales que reemplacen el azar ciego o las luces sobrenaturales del oráculo, para la conducta general de la vida, la actividad política y las relaciones humanas. Bien es verdad que pretenden regular y codificar la acción, enseñar técnicas del éxito. Pero para el griego del siglo V actuar no es fabricar objetos ni transformar la

5 Cf. Platón, *Protág.*, 317 b ss. (DK, II, 80, A 5). Añádase a la capacidad deliberante la de escuchar y comprender a un interlocutor, así como la práctica de un discurso claro y conciso, las cuales son dotes poco comunes que adornan a Protágoras según Sócrates, cf. 329 b (ibid., A 7). Hippias desarrollará, por dar otro ejemplo, un ideal enciclopédico de *polimatía* a través de la nemotecnia.

naturaleza: es tener los medios de obrar sobre los hombres, vencerlos, dominarlos. En el marco de la ciudad, el instrumento necesario de la acción, aquél cuya maestría concede poder sobre otro, es la palabra»⁶.

Es, en efecto, el producto retórico de la dialéctica y de la lógica el que define el arte del sofista: saber-decir-poder se prolongan entre sí al modo de un circuito retroalimentado, por contraste con el isomorfismo supuestamente desinteresado de *logos* y *physis*. Antes de comentarlo con algún detalle, vale la pena fijar el tipo de pensador que subyace a esta peculiar forma de lo que hoy llamaríamos «saber narrativo»: no busca la ciencia esencial de todas las cosas, ni tampoco la especialización erudita, sino el conocimiento intermedio entre lo universal y lo particular propio del «hombre libre y cultivado» (opuesto por igual al rey-filósofo y al polímata) que no es competente en nada, pero quiere «tocarlo todo con medida» cual atleta de pentathlon⁷. Las posibilidades están diseñadas, aunque es pronto para emitir juicios; no se olvide que el sofista asume consciente y críticamente este papel —aun con los riesgos y objeciones inherentes— como el único medio de cualificarse: no cree en el primer modelo totalizador y desdeña la unilateralidad del segundo, según veremos. Podemos preguntarnos, por último, si no hay algún parecido entre esta propuesta y otras de nuestro tiempo, para ampliar el debate sobre la llamada postmodernidad y acaso eliminar algunas simplificaciones: ¿Se trata de puro diletantismo manipulador o es la exigencia de un tiempo abigarrado y sin dogmas? ¿No será que los pensamientos «duro» y «blando» responden a dos situaciones/necesidades complementarias e inextirpables?

6 J. P. Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia clásica*, Ariel, Barcelona, 1985, p. 301.

7 Cf. P. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, Taurus, 3.^a ed., 1987, pp. 259 ss., donde se toma como materia de discusión el diálogo *Los Rivales*.

II. ARTIFICIO, SABER Y PODER

1. POSICIÓN DEL PENSAMIENTO

La tradición sitúa a Protágoras en la estela de Heráclito y Demócrito y apunta con ello a la necesidad de pensar el devenir y la pluralidad, a su vez desde nuevos planteamientos. En lugar de buscar la unidad inmutable de lo idéntico según la razón inmanente al discurso, se impone la percepción de una materia fluyente (*reystén*) de acuerdo a normas que son fruto de la creación humana y de sus intereses consensuados. Para evitar la predicación tautológica del ser parmenídeo y substituir al inexistente fundamento natural, el saber gira hacia una *física* de/desde lo humano. Por otro lado, nos parece nuclear el agnosticismo de Protágoras como vertebrador de su pensamiento: «Con respecto a los dioses no puedo conocer si existen o no, ni cuál sea su naturaleza, porque se oponen a este conocimiento la oscuridad del problema y la brevedad de la vida humana» (Diógenes Laercio, *Vita*, IX, 51). Más acá del posible deísmo de Demócrito, la empírica cautela protagórica le aboca al relativismo de las opiniones humanas y a la constatación del inconmensurable cambio ontológico, puesto que falta «la divinidad como naturaleza inmutable, como fundamento de una ordenación axiológica universal y necesaria»⁸. Para el sofista la religión es un dato positivo de la cultura, cuya importancia no puede olvidarse por su valor social y educativo, pero no sobrenatural. Inaugurando una larga tradición explicativa de doble signo, Pródico la vinculará a los orígenes agrícolas de la sociedad en relación con los fenómenos naturales, y Critias destacará su profunda función —por interiorizada— al servi-

8 J. Barrio Gutiérrez, *Protágoras y Gorgias: fragmentos y testimonios*, Orbis, Barcelona 1984, *Introducción*, p. 35 (tomamos de este comentarista la mayoría de las traducciones). No en vano Aristóteles, tras refutar al sofista respecto al principio de contradicción, añade: «Pediremos además a estos filósofos que admitan también entre los seres alguna otra esencia a la que no pertenezca en modo alguno ni el movimiento, ni la corrupción, ni la generación», *Metafísica*, XI, 5, 1009 a 36 ss.

cio del poder⁹. La religión, pues, como otro producto humano de gran alcance. Gorgias, por su parte, va a ser el otro protagonista del presente comentario: suele ser asociado a Parménides y Empédocles, pero aquí interesa en especial su negación global de la ontología como disciplina cierta y su énfasis en la retórica como *ars artium* no necesariamente sometida a una ética civil. En cierto modo, ambos autores se enfrentan en sutil confluencia: expresan dos perspectivas distintas en su origen y fin, pero coinciden en presupuestos básicos como la autonomía y la plasticidad que definen al pensamiento humano, por lo que los resultados no quedan tan lejanos.

2. UN SABER SIN ONTOLOGÍA

Es conocido el tópico según el cual Protágoras afirma al hombre como medida de todo lo real, y que lo real es de suyo cambiante y autotransformativo. Dicho de otra manera, la materialidad del mundo se expresa en múltiples manifestaciones fenoménicas que son percibidas por cada uno según sus diferencias individuales (estado y circunstancias), de donde la fluidez de las cosas se corresponde con la sucesión de sensaciones en el ser humano. Así, todas las representaciones y juicios son ciertos en la medida en que la verdad es relativa a cada cual¹⁰. No hay identidades sustanciales ni en la realidad ni en los sujetos, lo que se traduce en un fenomenismo funcional de la conciencia. Y es que la teoría del *homo mensura* implica también la negación de cualquier causalidad o legalidad universales: no aparece una estructura natural fija que sustente el pretendido objetivismo, y en este sentido no cabe hacer un discurso ontológico al modo tradicional (otra cosa es que esta posición heterodoxa conlleve

9 Cf. A. Alegre, *La sofística y Sócrates. Ascenso y caída de la polis*, Montesinos, Barcelona 1986, pp. 45 s. y 76 s.

10 Cf. Dióg., IX, 50 ss. (DK, II, 80, A 1); y Sexto Empir., *Hipotip. pir.*, I, 216 ss. (DK, II, 80, A 14) y *Contra matemát.*, VII, 60.

ciertos presupuestos ontológicos en sentido amplio de índole justamente disolvente). Todo lo cual no infringe el principio de contradicción como denuncia Aristóteles (*Metaf.*, XI, 6, 1062 b, 12), ya que el sofista no admite juicios opuestos al mismo tiempo y bajo la misma relación, es decir, para el mismo hombre, sino una pluralidad de perspectivas simultáneas. Es verdad que el teorema matemático es unívoco y necesario, pero no pertenece al orden real de las cosas, sino al ideal, con lo que Protágoras apunta más lejos y refuta la identificación (de raíz pitagórica) de geometría, aritmética y física¹¹; cabe decir, lo que luego será central en la ciencia moderna (a su vez de tintes platónicos). Por consiguiente, si llevamos las consecuencias al límite habrá que resumir con Aristóteles diciendo que la práctica de esta consciente equivocidad imposibilita toda ontología, pues sólo hay accidentes infinitos, contingentes, reducidos al no-ser en cuanto cesa el discurso¹² en el que adquieren sentido pasajero.

Gorgias llega a conclusión semejante por vías distintas cuando asegura que nada existe puesto que —destilando al máximo sus argumentos— el ser debería ser eterno e infinito (carente de determinaciones), lo cual es imposible dados los parámetros espacio-temporales y cuantitativos del pensamiento (la *metábasis eís állo génos* que se le achaca es deliberada). Esta restrictiva posición de principio se completa con la tesis de que en caso contrario el ser no sería cognoscible: «si lo pensado no es existente, lo existente no puede ser pensado», luego la clave está en la imposibilidad de lo real y lo ideal una vez más. Y es corolario suyo la indigencia de la palabra (sonido convencional) para comunicar «ideas» o estados de conciencia entre sujetos «materiales» diferentes, a su vez constituidos por sensaciones variables e intransferibles¹³. Dejando de lado por ahora la teoría del lenguaje y el tema de la retórica, hay que certificar la crítica reno-

11 Cf. Barrio, *op. cit.*, pp. 21 y 27 s.

12 Cf. Aristóteles, *Metaf.*, VI, 2, 1026 b, 14 ss. Aubenque (*op. cit.*, pp. 131 ss.) hace un detallado análisis de los textos del Estagirita al respecto.

13 Cf. Sexto Empir., *Contra matem.*, VII, 65 ss. (DK, II, 82, B 3); y *De Melis.*, *Xenoph.*, *Gorg.*, V-VI, 979 a 12.

vada al pretendido saber universal, a lo que podríamos denominar —paradójicamente y desde el ángulo inverso— antropomorfismo idealista: las cosas tienen su naturaleza propia y no la que nosotros queremos, y nuestra alma se modela mediante la percepción visual (como prototipo sensorial), no al revés, dirá Gorgias en el *Elogio de Helena*. La relatividad no arranca aquí del devenir del ser, sino de la mutación de los sujetos; y si en Protágoras todo es «verdad» bajo el punto de vista particular, ahora todo es «mentira» desde la óptica del conjunto. Es una cuestión de acentos, dado que ambos autores rechazan el lazo seguro entre ser y pensar, es decir, la garantía de una verdad absoluta. La apariencia cobra precisamente carta de naturaleza y ya ninguna referencia es inmovible: nada será modelo ni objeto de traición, todo queda abierto al designio humano; no hay «pecado original» y el único paraíso posible es artificial¹⁴.

3. EL ARTIFICIO SOCIAL Y ÉTICO DEL SABER

El sentido crítico se torna constructo civil y retórico en un segundo momento. Protágoras no deja al puro arbitrio de cada sujeto las decisiones epistemológicas y éticas, sino que las enmarca en los límites de las convenciones y conveniencias sociales. Las relaciones subjetivas se transforman en relaciones culturalmente mediadas, de donde lo verdadero o falso se convierte en lo útil o nocivo, al igual que lo justo/injusto y el resto de valores; dependiendo del poder de cada Estado para legislar (en el sentido más amplio) al respecto: «Esta doctrina se resuelve en estas palabras: sobre lo justo y lo injusto, lo santo y lo no santo estoy dispuesto a sostener con toda firmeza que, por naturaleza, no hay nada que lo sea esencialmente, sino que es el parecer de la colectividad el que se hace verdadero

14 Mario Untersteiner afirma que los sofistas más que discutir la existencia de una naturaleza desvalorizan su papel, y en todo caso podría hablarse de una ontología trágica inspirada en los grandes autores literarios, cf. *I sofisti*, Einaudi, Turin 1949.

cuando se formula y todo el tiempo que dura ese poder»¹⁵. No hay, pues, derecho ni moral naturales y es la opinión general hecha ley la que dicta los criterios axiológicos; lo que implica, además del relativismo cultural, la importante posibilidad de evolución socio-política a lo largo de la historia y cierto sentido democrático de la misma. Existen entonces ciertas normas objetivadoras que hacen a unos razonamientos mejores que otros (*orthos lógos*), de acuerdo al contexto y la ocasión (*Kairós*), luego una vez más hay que conjugar con flexibilidad la estructura y el devenir, la autoridad y la innovación.

Y es ahí donde tiene lugar, según Protágoras, la gran labor de la educación (*psicagogía*): en el mismo texto platónico nos dice que lo importante es «producir una conversión desde un estado a otro mejor», como hace el médico con medicamentos y el sofista con discursos; es decir, hacer pasar al alma de una «disposición perniciosa», con sus opiniones correlativas, a otra «disposición conveniente», más sabia, con independencia de la verdad o falsedad (cf. *Teet.*, 166 a, 168 c). Luego la sabiduría se mide por los efectos y resultados «saludables» que produce, y no por cuestiones de principio, acaso más teóricas. La utilidad pública y privada es la que sanciona la validez de las diversas posturas. La socialización progresiva del sujeto, junto a la penetrante sugestión del sofista —Antifonte, p. ej., pasa por ser precursor del psicoanálisis—, consigue transmutar los afectos más íntimos del ser humano y generar en él una actitud abierta y constructiva. Tanto en lo personal como en lo colectivo hay que estar dispuestos a renovarse lúcida y pacíficamente, para lo que resulta crucial ser consciente de las situaciones y optar por la vía más beneficiosa con coraje. No se trata de mero oportunismo aprovechado, ni de un voluntarismo dudoso, sino de cierto egoísmo racional que permite e incluso promueve la solidaridad en orden al bien común que

15 Platón, *Teetetes*, 166 d ss. (DK, II, 80, A 21 a). «El bien es, por tanto, complejo y multiforme», según las especies vivas y dentro de cada una según los casos y situaciones particulares, cf. *Protágoras*, 333 d (ibid., A 22). Sobre la relevancia decisiva de la impronta social, véase E. Dupréel, *Les sophistes*, Ed. du Griffon, Neuchâtel-Paris 1948.

a todos interesa. Y quien rompa esas reglas del juego será castigado con ánimo de disuasión ejemplarizante, pero no de venganza¹⁶. En conclusión, podríamos decir que las pasiones dichas, el saber productivo y la eficacia social parecen ir de la mano en términos de tolerancia frente al «idealismo» proclive a la rigidez.

Gorgias ofrece una doble faz sobre el tema: en primer lugar, radicaliza el carácter contingente y casuístico de la moral, circunstancial a todos los efectos: «la virtud varía según cada actividad y según cada edad, respecto a cada acción y para cada uno de nosotros. E igualmente creo, Sócrates, sucede con el vicio» (cf. Platón, *Menón*, 71 e). Sólo unos pocos atinan con la mejor conducta, sin que la atomización resultante permita sentar leyes universales y transmisibles en forma doctrinal. De nuevo se trata de algo discutible, pero coherente con los presupuestos conocidos y no tan ajeno a la matriz social de la moralidad que en parte rescatará Aristóteles: éste rechaza la definición general de la virtud o «buena disposición del alma», para coincidir con Gorgias en la plural enumeración de las virtudes. Por eso el sofista hará una contundente afirmación de la autonomía individual —ahora desde el otro polo—, como cuando al ser preguntado por la causa de su longevidad responde que no haber hecho nunca nada por causa de otro¹⁷. De hecho, la vertiente externa e interna van de la mano una vez salvados los elementos diferenciales de cada sujeto, es decir, cabe proponer ejemplos de excelencia para el conjunto de los ciudadanos y ensalzar algunas virtudes capitales.

Así, en el elogio de los atenienses caídos en combate, Gorgias aprecia más «la bondad de la epiqueia que la arrogancia del derecho positivo, la rectitud del razonamiento que el rigor de la ley,

16 Cf. Platón, *Protág.*, 324 a-b, 325 a-b (DK, II, 80, c). En la *Defensa de Palamedes* Gorgias dirá que los hombres actúan para obtener un provecho o evitar un castigo. Por otro lado, las semejanzas con la *virtú* y la *occasione* renacentistas parecen claras.

17 Cf. Aristót., *Política*, I, 13, 1260 a 27; y la respuesta de Gorgias en Atenágoras, XII, 548 c-d (DK, II, 82, A 11). El que esta expresión (*hetérou* o *entérou hénéken*) sea dudosa y pueda traducirse como dominio frente al placer no desmiente el sentido general de independencia.

pensando que la más divina y universal de las leyes es la siguiente: hablar y callar, hacer y no hacer lo debido en el instante debido. Y especialmente practicaron... la prudencia y la fuerza, deliberando según la primera y actuando con la segunda, para ayudar a los que injustamente padecen desgracias y castigar a los que contra toda justicia son afortunados; arrogantes respecto a lo útil, apasionados en la virtud, dulcificando con la sensatez de la prudencia la insensatez de la fuerza, violentos con los violentos, sabios con los sabios, valientes con los valientes, temibles en las situaciones temibles»; y en general amantes de la belleza, respetuosos y piadosos, igualitarios con los conciudadanos y leales a los amigos¹⁸. Parece evidente, por tanto, la intención de equilibrio y medida, así como la capacidad humana de juzgar y reajustar las conductas sin sujeciones transcendentales y según la mejor inteligencia de los hechos concretos. La concordia (*homónoia*), en fin, como la garantía de la libertad personal y la defensa de ésta como salvaguarda de aquélla.

4. RETÓRICA Y POLÍTICA

A) La interacción del presente binomio es la culminación del saber en la sofística y debe entenderse, claro está, desde el polimorfo relativismo anterior. La preocupación por el lenguaje (estructuración gramatical y semántica: tiempos verbales, géneros, etc.), en la que los sofistas dieron pasos importantes, no obedece sólo al afán de poder, legítimo en principio, sino que se incardina en el perspectivismo del conocimiento y en la variedad de los pueblos. Así, frente a la práctica anterior, lengua y realidad se disocian cuando la primera se define como un entramado de signos dotado de significación propia y sin virtualidad ontológica, pero no por ello carente de rigor

18 Planudio, *Ad Hernog.*, V, 548 (DK, II, 82, B 6). Clemente recogerá en sus *Stromata* la síntesis de fortaleza y sabiduría, cf. I, 51 (ibid., B 8).

y precisión en un contexto dado¹⁹. No extrañará entonces que un argumento débil pueda convertirse en fuerte bajo otra relación o punto de vista, ni que las normas de uso del lenguaje obedezcan a ciertas convenciones particulares, tal como afirma Protágoras. La dialéctica, pues, no debe entenderse siempre como manejo de contrapuestas apariencias verosímiles cuyo único fin es el engaño. Aunque lo cierto sea que el lenguaje sofista es más persuasivo que expresivo y tiende a una inmanentización semiótica sin proyectarse con significados hacia las cosas; por lo que «el discurso no revela nada, no expresa nada por sí mismo —a menos que el artificio humano establezca una relación extrínseca entre tal palabra y tal cosa—. De un lado, el *lógos* es 'el' ser; del otro, el *logos* es 'un' ser y por eso el ser en su integridad es incomunicable», luego la retórica sólo tiene sentido en las relaciones humanas y no en la ciencia del ser²⁰.

Gorgias es paradigmático al respecto: ya se dijo que la palabra es un signo indigente por su equivocidad y por la heterogeneidad radical de los hablantes, lo cual se funda en la diferencia intrínseca entre las palabras y los seres, así como entre aquéllas y los estímulos sensoriales que las provocan. Dicho de otra manera, la palabra es un ser distinto de otros y ningún objeto expresa la naturaleza de los demás, a lo que se añade la incapacidad de «traducir» las percepciones, de suyo variables e individualizadas²¹. Aprehender la realidad en el tapiz de las imágenes verbales y conceptuales es como intentar coger el agua en una cesta. Lo que importa es la codificación cultural que aporta los elementos intencionales y simbólicos. Por eso la retórica será el arte supremo que auxilia a los demás al hacerlos valer

19 Cf. Alegre, *op. cit.*, pp. 32 s. y 87 s., con apoyo en los estudios de E. Ganguita Elícegui, *Teorías semánticas en la Antigüedad*, en *Introducción a la lexicografía griega*, Madrid, CSIC, 1987; y E. R. Adrados, 'Lengua, ontología y lógica en los sofistas y Platón', *Revista de Occidente*, 96 (1971). Véase, p. e., el esfuerzo de claridad semántica de Pródico, cf. Platón, *Protág.*, 337 a - 337 d.

20 Cf. Aubenque, *op. cit.*, pp. 103 y 101 s.

21 Cf. Gorgias, *Acerca del no-ser*, en *Sex. Emp., Contra matem.*, VII, 80 ss. (DK, II, 82, B 3).

y obtener reconocimiento: en el ámbito humano de las opiniones la retórica es la mediadora entre éstas y las ciencias, puesto que la verdad no se impone por sí misma, ni el sabio tiene por qué ser el mejor dotado para los asuntos públicos. «Gorgias había intentado sustituir la universalidad ilusoria de un saber pretendidamente real por la universalidad real de un saber aparente»²².

En efecto, para Gorgias el arte de persuadir es superior porque todo se somete a ella, aunque debe hacerse de manera voluntaria y sin violencia (cf. Platón, *Filebo*, 58 a). El hombre «libre y culto» puede manipular y falsear, pero también puede cumplir un papel beneficioso. No se trata de hacer un juicio de intenciones, por mucho que Gorgias se centre en el poder de la erística y se reserve la opinión sobre los fines de *su uso*, según Platón (cf. *Gorgias*, 457 a-458 b). Una vez reconocido el carácter artificioso del saber, las cartas están boca arriba y cada cual jugará las suyas. Así, la palabra es un invisible pero poderosísimo agente que puede «eliminar el temor, suprimir la tristeza, infundir alegría, aumentar la compasión»; su fuerza persuasiva fascina y encanta al punto de llevar a «opiniones inciertas e inconsistentes», de imponer obediencia —lo que es injusto si la persona es privada de libertad— y convencer, como atestiguan las prácticas filosóficas, judiciales y políticas (cf. *Elogio de Helena*, DK, 82, B 11, 8 ss.). En vez del anatema moralizante ante tales potencialidades y riesgos (otra cosa es el derecho intersubjetivo a reclamar la limpieza de esas operaciones), sería más eficaz establecer contrapesos en los poderes y el respeto a unas leyes y normas de convivencia efectivas, según parecen indicar las consideraciones éticas ya comentadas. Todo lo cual sin olvidar que esto no deja de ser un «juego», en la más profunda acepción, próximo a una consideración estética de la vida: según Gorgias, los mitos y pasiones propios de la tragedia son ejemplo de un útil engaño literario porque promueven la justicia y

22 Aubenque, *op. cit.*, p. 264 y antes 252 ss. Aristóteles suscribirá el carácter empírico y persuasivo de la retórica allí donde no caben demostraciones, p. ej., en la ética, cf. *Et. Nic.*, I, 1, 1094 b, 23-27; probabilismo bien distinto de la dialéctica platónica propia del sabio-rey.

la sabiduría, amén del placer estético que ofrecen; y en otro orden la indudable belleza oculta de las cosas resulta huidiza incluso para las mejores pinceladas del artista²³. Si a la postre la vida está hecha de ilusiones, no será vano el intento de embellecerla para posibilitar mejor su gozo.

B) Desde otro ángulo, cabe incidir en la esfera política aludiendo a su lazo íntimo con el mundo de la opinión —que es el de todos— y no con el de la ciencia de unos pocos, por lo que la organización social que proponen Protagoras y Gorgias es la democracia. El primero deja claro en su exposición del mito de Prometeo que Hermes, mensajero de Zeus, reparte entre todos por igual el sentido del respeto y de la justicia que ordenan la sociedad, con independencia de las profesiones particulares (cf. Platón, *Protag.*, 324 e-325 a). Naturalmente, no cabe aquí el gobierno de los «mejores» al modo platónico, y es que los presupuestos diferentes en todos los órdenes aquí se proyectan sobre la pugna entre el partido democrático y el aristocrático. Para estos sofistas vale la pena correr el riesgo de la demagogia populista y aun de la mediocridad, a condición de poder disfrutar de las ventajas mayores de un sistema más flexible, participativo y autocrítico. Sin embargo, en este terreno hay una diversidad de opiniones que vamos a bosquejar, en la medida en que reflejan el sentido histórico-filosófico del imperialismo ateniense y proporcionan un descarnado retrato del poder.

Dos breves apuntes a modo de ejemplo sitúan el tema: por un lado, Tucídides (V, 89 y 105) deja sentado, a propósito de un episodio bélico, lo implacable de un poder mayor que se impone de hecho y de derecho sobre uno menor; y por otro, el propio Gorgias considera designio de la naturaleza que el más fuerte domine al más débil (cf. *Elogio de Helena*, B 6). Se constata sin ambages, por tanto, el carácter *realista* de la discusión política: lo decisivo es el balance de fuerzas en juego y no el mero voluntarismo, bien intencionado o no. En sentido general —y es lo relevante— cabe añadir que la naturale-

23 Cf. Plutarco, *De glor. Athen.*, 5, 348 c y DK, II, 82, B 28.

za recupera en este ámbito el protagonismo perdido en los anteriores, por su carácter de trasfondo ontológico del curso histórico del poder y como argumento polémico o legitimador de las fuerzas enfrentadas. Así, en la línea citada es obligado referirse a Trasímaco, contemporáneo y rival de Gorgias, para quien la necesidad natural dictamina la ley del más fuerte: el *nómos* expresa en todas partes el interés de los poderosos que gobiernan, hasta el punto de que la injusticia hecha tiranía resulta más radical e incontenible que cualquier otra forma política; lo cual, por muy lamentable que sea, es una realidad palmaria que ni los dioses —caso de ser algo más que ficción instrumental del poder— se molestan en cambiar²⁴.

Pesimismo que en Caliclés (¿Alcibíades, Critias?) se transforma en apoyo al legítimo derecho natural de los hombres superiores para sojuzgar a los débiles y satisfacer sin límites sus deseos de placer, es decir, a liberarse del legalismo defensivo de la masa impotente y resentida; lo cual es complementario, más que opuesto, con el discurso de Trasímaco, pues ambos enuncian una dialéctica negadora de un poder equilibrado²⁵. Aparte de las resonancias protonietzschianas (vigentes por lo demás en otros asuntos), conviene reparar en esta concepción casi sadomasoquista y siempre opresiva del poder, sea por el lado de la mayoría o de la minoría. Y es que aquí el artificialismo de lo social negaría una supuesta espontaneidad natural, o bien ésta se impone en forma de tiranía: no parece haber salida. En definitiva, los deseos y normas naturales son prioritarios a cualquier otra consideración, sea de la mano de la audacia o el temor.

De nuevo a partir de tal premisa cabe llegar a conclusiones diferentes: para Antifonte hay un conflicto entre las necesidades naturales de cada uno (es bueno lo que produce placer y bienestar en grado moderado, y malo lo contrario) y el establecimiento posterior e ineludible de leyes que articulen la sociedad (a menudo constrictoras

24 Cf. respect. Platón, *República*, I, 338 e - 9 a, 344 c (DK, 85, B 8 y B 1, 26).

25 Cf. Platón, *Gorgias*, 438 b-c, 491 d, 492 c, y T. Calvo, *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*, Cíncel, Madrid 1986, pp. 81 ss.

de esos impulsos espontáneos e incapaces de garantizar niveles suficientes de justicia y seguridad). Lo paradójico es que el autor ensalza la igualdad de todos los hombres a la vez que es pesimista respecto a sus inclinaciones —piensa, como Platón, que uno transgrediría la ley si pudiera quedar impune—, y reivindica cierto individualismo a la par que defiende la oligarquía²⁶. Parece claro que no caben lecturas simplistas, puesto que las posiciones ideológicas se entrecruzan y la complejidad de relaciones entre lo privado y lo público reclama muchos matices. Por otro lado, un apunte sobre Hipias para decir que prolonga la idea de que las leyes positivas (contingentes y siempre limitadoras) deben recoger las normas naturales (eternas y avaladas por los dioses); lo cual da cabida a un amplio margen de autonomía individual e incluso a la autosuficiencia del polímata, por lo que obtendrá la dura réplica del comunitarismo platónico en los diálogos que llevan su nombre.

Lo cierto es que ningún autor parece aceptar las formas vigentes o conocidas del poder, cualesquiera que sean, y muchos coinciden en denunciar el insuficiente reconocimiento de los derechos individuales, aunque desde posiciones bien distintas. En este sentido, Alcidas de Elea, discípulo de Gorgias, y Licofrón llegaron muy lejos: la naturaleza hace libres e iguales a todos los hombres, sin distinción de clase o rango, por lo que debe impugnarse la esclavitud. Hay además en Alcidas un respaldo teológico para su frontal oposición a la estructura social y legal de su tiempo²⁷. Ni que decir tiene que semejante revolución era inaceptable (incluido el lúcido Aristóteles), por más piadosa y democrática que se presentase. Da la impresión, en resumen, de que esta impugnación de las organizaciones políticas en nombre de los mandatos naturales puede legitimar todas las opciones. Lo cual redundará en la tesis inicial de los grandes sofis-

26 Cf. *Sobre la verdad*, DK, 87 a 44 a, cols. I-II, B 44 B, I-II. La coincidencia con Platón en *Repub.*, 359 b. Es Filóstrato quien le denosta como tirano, aunque hay dudas sobre su personalidad.

27 Cf. Aristótel., *Retórica*, III, 3, 1406 b 4; y W. K. C. Guthrie, *The Sophists*, Cambridge Univ. Press, 1971. Respecto a Licofrón, véase Estobeo, *Florilegio*, IV, 29.

tas respecto al carácter social, ideológico y cultural de la noción de naturaleza y sus derivados. Al final, los argumentos trascendentes (es notable la asociación entre lo natural, lo moral y lo teológico) deben resolverse en la propia dinámica de fuerzas de los agentes y parece claro que la única vía es el perfeccionamiento progresivo de las instituciones públicas para aliviar los conflictos y las injusticias de todo signo. Se cierra así este esquemático abanico de posiciones, el cual muestra, al menos, la variedad de unos enfoques que serán recurrentes a lo largo de la historia.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Destacamos en conjunto el crudo realismo —digno de Maquiavelo en asuntos políticos— del que los sofistas hacen gala, lo que parece fundar en buena medida su pesimismo antropológico. No hemos de olvidar, empero, que los más grandes no caen en lo que hoy llamaríamos nihilismo y menos aún en la nostalgia por las nociones absolutas perdidas; al igual que su aceptación de lo convencional conserva un matiz crítico y progresivo, así como la independencia última del ser humano. Desde otro ángulo más laxo en términos históricos diremos que el uso, incluso abuso, de la retórica podría militar también contra la entronización excesiva de la palabra y el bloqueo consiguiente de las dimensiones inefables de la vida; sin dejar de ser un juego siempre abierto y no excluyente, orgulloso de su fecunda «superficialidad»²⁸. Porque, más allá de los excesos,

28 Cf. F. Savater, *Apología del sofista*, Taurus, Madrid, 2.ª ed., 1981, pp. 35 y 39. «El sofista es siempre esa voz que vuelve a través del tiempo que no respeta, voz de todos, voz de nadie, afirmando siempre la subjetividad que en aquel momento se expresa en ella. Es la voz del azaroso momento en que la razón deja de buscar coartadas al mundo y afirma un fulgor insostenible que lo niega todo, las viejas urdimbres que el resentimiento tramó, la sensata dimisión del goce más pleno, mas sin nombre, la perpetua sumisión a miseria, trabajo y muerte que los cañones imponen y los teólogos defienden. ¿Es imaginable un día en que tal voz sea la verdadera voz de una comunidad racional? A tal imagen llamamos: *superhombre*», 32.

queda la franqueza con que los primeros sofistas plantan cara a la profunda crisis desacralizadora de su tiempo, sin buscar subterfugios no reconocidos de antemano: el hombre está solo y debe crear, mediante su esforzado artificio, las ficciones más útiles, hermosas y vitales, sin manchar con ello la feroz inocencia del devenir que le engendra y le destruye. Al fin y al cabo, se trata de un ejercicio de estilo.

LUCIANO ESPINOSA RUBIO