

B517
07

Universidad de Los Andes
Facultad de Humanidades y Educación
Maestría en Filosofía

Tesis de Maestría:
**La retórica en el Protágoras
platónico:**
Su concepción de verdad y la crítica de Platón

SERBIULA
Tulio Febres Cordero

Tutor Dr. Lionel Pedrique Orta

Marco Ortiz Palanques

RECONOCIMIENTO

SERBIULA - TULIO FEBRES CORDERO



B517 07

Mérida, enero del 2000

Trabajo presentado como credencial de mérito para optar al título de Magister Scientiae en Filosofía

Jurado

Miembro

Miembro

Tutor: Dr. Lionel Pedrique Orta

RESUMEN

Esta investigación intenta dilucidar ¿Cuál es el basamento de la concepción de Protágoras platónico acerca de la verdad que hace posible el plantearse una lógica de la asamblea y bajo qué argumentos Platón se opone a ella? Sus objetivos son: intentar describir la sustentación teórica, desde el punto de vista de su relación con la verdad, de la lógica argumental en el Protágoras platónico, intentar describir los puntos de oposición de Platón a la filosofía que sustentaba la retórica en Protágoras, y Evidenciar la relación del desarrollo de la lógica argumentativa de Protágoras con el estado político de la Atenas democrática. El argumento hipotético es que la concepción de Protágoras acerca de la verdad fundamenta el modo de discusión en la asamblea. Este quedaría como no verificado en el caso que se encuentre que su concepción acerca de la verdad sea semejante a la de Platón; es decir, que la verdad no es una cuestión de opinión ni de parecer individual o colectivo, sino más bien que pertenece a un plano fuera del individuo y que debe ser descubierta por procedimientos específicos fuera del parecer individual.

Índice

Agradecimientos	6
Introducción	7
Capítulo I. El ambiente político de Atenas con relación al desarrollo de la sofística ..	14
Introducción	14
La Asamblea	16
Los dispositivos institucionales	18
El sorteo	19
El pago	20
Las formas de hacer política	23
Las sociedades secretas	25
Las camarillas	28
El liderazgo	30
Condicionantes sociales	33
1º La tradición	34
2º El ocio disponible	34
3º La capacidad de movilización	35
4º La preparación militar	35
La retórica como consecuencia de esta forma de hacer política	38
Testimonios del impacto	38
Características de la sofística con relación a la retórica	43
Conclusión	49
Capítulo II. Los diferentes argumentos usados en Platón contra los sofistas	51
Las formas personales de refutar	52
El argumento de autoridad (<i>Argumentum ad auctoritatem</i>)	52
El "no darse cuenta"	53
El "querer estar de acuerdo"	54
Los argumentos ante la Asamblea	57
La burla	58
La súplica (<i>Argumentum ad misericordiam</i>)	60
Los discursos largos	62
La distinción del que sabe del resto	66
El papel del discurso	69
El carácter de la disputa sofística	80
Conclusión	82

Capítulo III. Terminología	84
Introducción	84
ἔρις: la discordia	86
'Αντιλογική τέχνη: el arte de la contradicción	90
'Αγών: la lucha	93
σοφιστικῶς: a la manera sofística	95
σκοπεῖν: observar con atención, investigar	96
ἀμφοιβητεῖν: la refutación justa, el rebatir	99
ἀντιδιερχέσθαι: contraponer	100
διαλέγεσθαι: el dialogar	100
Conclusión	102
Capítulo IV. El problema de la verdad en el Protágoras histórico y el establecimiento de la τέχνη retórica	104
Introducción	104
Los textos	105
Discusión	105
El puesto de la τέχνη	110
Conclusión	119
Capítulo V. El problema de la verdad en el Protágoras platónico	121
Introducción	121
La teoría de la verdad de Protágoras en el Teeteto (151d7-186e12)	122
La conformación del Mundo	122
La teoría de la utilidad	128
El papel del lenguaje	132
Conclusión	135
Capítulo VI. De la verdad a la retórica en el Protágoras platónico	137
Introducción	137
Fundamentación del discurso político	142
Conclusión	152
Capítulo VII. La refutación platónica al planteamiento de Protágoras	155
Introducción	155
Refutación de la ciencia como sensorialidad	157
1º Refutación interna del argumento "todo es verdad"	158
2º Refutación de lo útil	159
3º Refutación de la posibilidad de lo sensorial	161
4º Necesidad del alma	162
Sobre el término "doxa" (δόξα)	165
Posición de la Δόξα en la "Teoría de las ideas": el μεταξὺ	168
Planteamiento	168
Los textos	169

República:	169
Lysis	169
Symposium	169
Discusión	170
El puesto de la opinión.....	173
Opinión y política	176
ὁρθὴ δόξα: la opinión correcta.....	178
El Menón	179
El Symposium (202 a).....	181
La δόξα fuera de la teoría de las ideas: el Teeteto (187-210).....	182
Conclusión	196
Capítulo VIII. La "Nueva Retórica" Platónica.....	199
Introducción	199
La diferenciación "arte"- "rutina"	200
La "nueva retórica" en el Fedro	204
El estado de la retórica observado por Platón.....	207
La retórica: ¿definición amplia o estrecha?.....	208
La retórica: ¿persuade o muestra la verdad?.....	210
El modelo de la medicina y el alma como objeto del arte	212
La forma general del discurso.....	219
Conclusión	221
Conclusión.....	224
Lista de abreviaturas	228
Bibliografía	229
I Fuentes primarias en griego	229
II Traducciones.....	231
III Léxicos y diccionarios	231
IV Libros y artículos	232

Agradecimientos

Las personas que ayudaron a dar forma final a este trabajo no pueden ser dejadas de lado. En primer lugar, debo referirme al Dr. José Manuel Briceño Guerrero sin el cual hubiera sido imposible el conocimiento de lengua griega que me permitió llevar adelante esta investigación. Debo agradecer también la paciencia, aliento y observaciones de mi tutor, Dr. Lionel Pedrique Orta, quien revisó varias versiones del proyecto y lo corrigió exhaustivamente. La ayuda bibliográfica y preocupación del profesor Carlos Lantieri Acosta fue invaluable, pues se presentó en el momento más oportuno y con el mayor celo. No puedo dejar de nombrar el apoyo constante y decidido de la profesora Elizabeth Gámez y de mi esposa Marlene Naya Ramírez, las cuales mantuvieron siempre una confianza indeclinable en la culminación de este trabajo. A todos ellos vaya mi más profundo agradecimiento, aclarando que las responsabilidades por los errores que pueda contener la presente tesis son de mi exclusiva responsabilidad.

Marco Ortiz Palanques

Introducción

La constitución de la retórica como una ciencia fundamentada ontológicamente en un punto de la historia de la filosofía es el tema central sobre el cual se levanta esta investigación. El punto histórico particular al cual haremos referencia es precisamente aquel en el cual se inicia la discusión acerca del valor y utilidad de la ciencia de hacer discursos con relación al conocimiento.

Los autores en los cuales nos centraremos para recrear el nacimiento de la retórica desde la ontología y la gnoseología son Protágoras y Platón. A primera vista, la inclusión de Platón parecería extraña, mientras que la de Protágoras demasiado obvia. En efecto, se sabe que la retórica es uno de los puntos fuertes de los sofistas en general, a la vez que es harto conocido el papel de Platón en la lucha contra los principios de éstos. Ciertamente, Platón no compartía muchas cosas con los sofistas, especialmente el valor de un "conocimiento" que podía variar de persona en persona, como ellos sostenían, y que hacía de la obtención de la "verdad" una quimera en tanto que la consideramos como algo sólido e inmutable al vaivén de los asuntos humanos. Desde esta perspectiva Platón proporciona una piedra de toque para sopesar la energía de los pensamientos de los sofistas.

Puesto en esta forma, Platón creó (y recreó a lo largo de su vida) un esquema que pretendía alcanzar la "verdad" más allá de las percepciones meramente sensoriales. Construyó una ontología y gnoseología que se oponía directamente a la retórica y la alejaba del mundo de las cosas deseables para aquel que quiere conocer lo que algo es. Esta construcción, que alejaba a la retórica, no se enfrentaba meramente a una forma de hacer discursos capaces de convencer. En efecto, los más resaltantes sofistas derivaban su ciencia de la persuasión no de unas conclusiones meramente empíricas, por las cuales pudieran decir que un discurso hecho de tal manera era más exitoso que otro. Protágoras, en particular, tal como nos lo presenta Platón, diseñó un sistema completo que, desde la ontología, fundamentaba un modo de conocer

basado en la especificidad de la percepción individual en cada caso. Con este sistema, resumido en su afirmación de que el "hombre es la medida de todas las cosas", era posible concebir a la retórica como un procedimiento válido de la gnoseología en la formación de lo que un hombre podía decir que sabía.

No es vano, por lo tanto, considerar que, aun teniendo la filosofía de Platón un fin independiente en sí misma, uno de sus aspectos era invalidar las propuestas retóricas de Protágoras desde el origen de ellas mismas, vale decir, desde su ontología fundacional y la gnoseología consecuente. La visión de Platón, en este sentido, era global. No se dirigía contra la retórica de su época simplemente porque considerara que el sistema político imperante fuera indeseable o porque creyera que la retórica distorsionaba de alguna manera el desarrollo de la filosofía. Aparte de estos fines, que creo realmente existían para Platón, estaba el más profundo de revisar el fundamento mismo de la filosofía sofística.

Hemos hecho referencia a visiones de totalidad. Esto no es casual pues surge directamente del pensamiento de los filósofos estudiados. Tanto Protágoras como Platón concebían que existía una unidad orgánica entre la forma del hombre, la de la sociedad y el pensamiento. Sus sistemas no estaban alejados del ambiente en que se movían y eran claramente conscientes de los puntos de contacto entre su desenvolvimiento humano como miembros de un grupo social y las consecuencias que un tipo u otro de filosofía podía tener en su entorno, ya sea sosteniéndolo, ya sea enfrentándolo. Esta situación no ha sido obviada en esta investigación. Aquí hemos tratado de dar forma a una línea de continuidad que enlace el pensamiento retórico con la política ateniense de la época, por un lado, y la forma tomada por la ontología de otro.

Puestos a problematizar lo específico de esta investigación nos centramos en dilucidar cuál es la fundamentación de la retórica, como instrumento de convencimiento, en el Protágoras platónico y bajo qué argumentos Platón se opone a ella. Con esta formulación intentamos englobar todos aquellos aspectos que desde la ontología de ambos autores se dirigían a conformar una posición particular de la retórica en sus sistemas de filosofía. Ciertamente, la tarea se hacía más sencilla en cuanto a Protágo-

ras, pues nos basamos únicamente en la presentación que de él hace Platón en diversos diálogos. Del lado de Platón, encaramos la dificultad de seleccionar cuáles de los sistemas filosóficos que él nos presenta a lo largo de toda su vida encararíamos en este ensayo. Finalmente nos decidimos por revisar aquellos diálogos en los cuáles se hacía referencia al estado de la ciencia retórica para su época, los relativos a la Teoría de las Ideas y los más completos en cuanto a la presentación del sistema de Protágoras. Tal como se verá en el mismo ensayo, esto se tradujo en un estudio del Platón joven hasta el maduro que finaliza con el **Teeteto**. Junto a éste nuestros diálogos centrales fueron el **Protágoras**, la **República** y el **Fedro**. Para los aspectos más particulares de la forma adoptada por la retórica, nos apoyamos principalmente en el **Hippias Mayor**, el **Hippias Menor**, el **Cármides** y la **Apología**. Mientras que para algunos aspectos de la Teoría de las Ideas tomamos (aparte de la ya citada **República**, claro está), el **Lysis**, el **Symposium** y el **Menón**. En la exposición de la crítica de la retórica no pudimos dejar de lado el **Gorgias**, aunque no es en modo alguno objeto de nuestra argumentación central. Si bien el **Eutidemo** toca de alguna manera la cuestión de la retórica, lo dejamos de lado en tanto que se centra más que todo en aspectos de técnica lógica y no en lo relativo al logro de la persuasión basada en las características propia del oyente. Esta precisión, necesaria para la elaboración final de la investigación, no pudo obviar, sin embargo, una revisión de la obra completa de Platón, la cual se mantiene en una visión de fondo aunque no citada.

El desarrollo de esta investigación se concentró finalmente en tres áreas. Comenzamos desarrollando los aspectos más generales del desenvolvimiento de la ciencia retórica para el momento del enfrentamiento de Platón con Protágoras. Así, el primer capítulo se centró en exponer la situación política de Atenas y en qué medida ésta favoreció el desarrollo de la reflexión acerca de la retórica. No pretendimos aquí realizar una exposición histórica de la política ateniense, sino únicamente exponer los aspectos que favorecían o entorpecían el desarrollo de esta actividad y la relación de las Asambleas y Tribunales en el fomento de la actividad sofística. Ciertamente, la importancia de este capítulo es que incorpora una visión orgánica al estudio de la retóri-

ca, poniendo de manifiesto los aspectos específicos dentro de los cuales se manejó el estudio de la retórica.

La evaluación que hace el Platón más joven de los instrumentos que utilizaba la sofística de su época es el objeto del segundo capítulo. En éste, se pone de manifiesto que los procedimientos propuestos por los sofistas como válidos para todo tipo de encuentro de ideas no eran considerados por el filósofo como los más idóneos para aquello que él pretendía alcanzar; esto es, un método para alcanzar una verdad independiente de los pareceres de los hombres. Al mismo tiempo, queda clara otra línea maestra del pensamiento platónico y que no variará sea cual sea el esquema en el que se mueva dentro de su biografía del pensamiento. Nos referimos a la posición que hace referencia a que cada hombre debe alcanzar un convencimiento propio, basado en el contrapeso de argumentos que él mismo haga y no aceptar nada de lo cual él no tenga las razones para sustentarlo. Este "individualismo" se contrapone al de los sofistas en general, y al de Protágoras en particular, en que debe haber una "verdad" no dependiente de lo sentidos y que sea válida para todos los hombres.

El tercer capítulo es más específico en lo relativo a la distinción que logra atrapar Platón entre *disputa* y *discusión*, la cual se refleja en la terminología que él mismo usa. Para realizarlo nos basamos en la diferencia existente entre lo que podría llamarse "argumentar para ganar" y "argumentar para llegar a una conclusión". Ganar es mover a un auditorio hacia lo que pensamos y es lo típico de las Asambleas y Tribunales atenienses de la época. Esta práctica llega a la filosofía de manos de los sofistas, pues era el modo argumentativo imperante, y estos pensadores, a su vez, se movían tanto en la política como en la filosofía. Platón, logra ver este embrollo, por el cual la filosofía usa un método apto para la política, e intenta separar las aguas diferenciando situaciones y asignándoles términos diferentes de acuerdo a los fines.

Desde estas perspectivas históricas del desarrollo político y lógico en el cual se movieron Platón y los sofistas se puede pasar a la más específica segunda parte sobre la presentación que hace Platón de antagonista. En ella nos dedicamos exclusivamente a Protágoras, dividiendo su estudio en el Protágoras histórico y el Platónico.

Nuestra intención fue reconstruir un modelo, válido para el Protágoras platónico, que pudiera ir desde la ontología hasta la retórica, pasando por la lógica.

A pesar de que nuestro estudio se limitaba al Protágoras estrictamente platónico no nos podíamos eximir de un estudio de sus fragmentos considerados más auténticos, en orden a tener una "piedra de toque" con que contrastar la exposición hecha por Platón en diversos diálogos. Este estudio de los fragmentos se realizó en el cuarto capítulo. En él expusimos ya ciertas posiciones tendientes a mostrar el pensamiento de Protágoras como algo unitario en sus dimensiones ontológica y retórica, así como algunas reflexiones relativas a la relación de los planteamientos de Protágoras con la ciencia actual.

El quinto y sexto capítulo tratan de construir esa misma continuidad de la ontología a la política pero partiendo de la presentación platónica de Protágoras. Partimos del **Teeteto** en la fundamentación ontológica y en la especificación de lo que llamamos "Teoría de la Utilidad", por la cual se distingue al "sabio" del que no lo es. Posteriormente nos dirigimos al diálogo **Protágoras** y buscando vincular el mito prometeico y sus aspectos razonados con la "Teoría del hombre-medida" y con el sistema político ateniense. Esta realización nos permitió construir una visión orgánica del pensamiento del Protágoras platónico con el sistema político ateniense de su época, cerrando, de alguna manera, el camino que habíamos comenzado a trillar en el primer capítulo.

La tercera (y última) parte de este ensayo incluye los capítulos séptimo y octavo, los cuales se dedican a presentar la contrargumentación hecha por Platón a las posiciones del sofista. Si en Protágoras partimos de su ontología no quedaba otra cosa que hacer lo mismo en Platón. Sin embargo, en lugar de hacer una exposición completa del filósofo, que necesariamente debía ser esquemática, preferimos centrarnos en dos puntos específicos de su filosofía. En primer lugar nos dirigimos a observar los argumentos opuestos por Platón al Protágoras del **Teeteto**. Luego nos pusimos tras la pista del término que, con mayor especificidad, usa Platón para referirse a la actividad persuasiva de los sofistas, esto es, el término $\delta\acute{o}\xi\alpha$. Reconstruimos su significado en lo que podríamos llamar tres etapas. En el **Menón** y el **Symposium**, donde se ha-

bla de la ὀρθὴ δόξα, en la **República**, como manifestación más madura de la "Teoría de las Ideas" y en el **Teeteto**, donde se presenta una concepción de la δόξα posterior a esta teoría y que permite un replanteamiento del tema en torno a las diferentes formas de conocer.

En el último capítulo se hace una reconstrucción de lo que Platón considera debería ser el arte retórico, fundamentándonos esencialmente en el diálogo **Fedro**, aunque muchos aspectos son tomados del **Gorgias**. Su posición al respecto posee un doble carácter. De un lado es obvio que su propuesta de hacer coincidir los discursos con las almas en la elaboración de un método que convenza, toca al centro de la ciencia retórica como hasta ese momento no se había hecho. De otra parte, sin embargo, el método sustenta la forma de hacer un discurso razonado mediante el *análisis* y la *síntesis* que impulsa a la retórica para tener como fin únicamente el conocimiento. De alguna manera Platón intenta hacer que su procedimiento dialéctico, basado en el intercambio de ideas mediante preguntas y respuestas, pueda hilvanarse de tal manera que, creando un discurso similar al del orador de asambleas, no cree una mera *persuasión* sino más bien haga que el oyente capte una "verdad". Este "desvío" de lo que era la retórica de su época sólo es comprensible teniendo en cuenta las ideas platónicas más permanentes de su reflexión y que se centran en la posibilidad de que el individuo alcance una "verdad" por su propio razonamiento.

En la elaboración de este ensayo traté de mantenerme lo más apegado posible a las fuentes mismas, en el entendido de que no se menospreció en ningún momento el valor de las interpretaciones de los demás autores que me fue posible consultar. Estas han sido incorporadas en los puntos pertinentes. Hay lugares, sin embargo, en los cuales necesariamente tuve que acudir a referir directamente lo que otros autores o comentaristas han dicho. El primer capítulo, de interpretación histórica y política, fue uno de ellos, así como también la presentación del modo argumentativo de los sofistas como una situación de "lucha" que es trasladada del mundo político al de la reflexión (capítulo II y III). El resto del trabajo pretendió encarar directamente las fuentes y

del éxito que haya tenido en ello depende el valor que puedan tener los resultados a que he llegado.

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

Capítulo I

El ambiente político de Atenas con relación al desarrollo de la sofística

Introducción

La retórica, tal como la pensaron los griegos, tiene dos caras: la relativa al conocimiento, cuál sea su "verdad", y la relativa a la acción práctica. En este último sentido su reflexión está íntimamente vinculada al propio devenir de la sociedad democrática, que impulsó su nacimiento. No podemos, en consecuencia, entenderla sin tener una visión de cómo funcionaba esa democracia. Sin que ello se constituya en modo alguno en el objetivo central del trabajo, dedicaremos en este primer capítulo a tratar de establecer las líneas más generales que, desde la sociedad y la política, llevaron a la retórica al punto en que se convirtió en objeto necesario de reflexión filosófica. Partiendo de este punto llegaremos, tal como lo hicieron los griegos, a establecer la pregunta de la relación entre retórica y conocimiento, que es el centro de este estudio. De esta manera, develar la forma en que la estructura política de la Atenas democrática favorece el desarrollo de la retórica es el objetivo de este capítulo. En cuanto a los aspectos particulares que contiene, es de resaltar que se pretende hacer una reconstrucción histórica del ya ampliamente conocido proceso por el cual Atenas pasa de un régimen monárquico ancestral a otro de democracia, ni sobre las razones de la decadencia de ésta¹. Sí se pretende, en cambio, resaltar el valor de las instituciones de-

¹ Para los aspectos más generales de la evolución histórica e institucional de la *πóλις* y de Atenas en particular vid. CALVO, Tomás. *De los sofistas a Platón*. Madrid, Cincel-Kapeluz,

mocráticas (en cuanto práctica y estructuras) en el *incentivo* de un modo particular de hacer política: el desarrollo de la retórica como forma de impulsar la toma de decisiones ante la Asamblea. En esto Atenas se diferenciaba de las modernas formas representativas. Para nuestros países la pertenencia a un partido es la determinante en la toma de decisiones en los organismos colegiados, decayendo el papel de la deliberación; mientras que en Grecia, la ausencia o imposibilidad de los partidos dejaron espacio al intercambio de ideas, cualquiera haya sido su finalidad o contenido².

No queremos decir con esto que las formas prevalecientes modernamente y en Grecia (partidismo y retórica) sean exclusivas para cada una de esas formas culturales, en el sentido de que no existían grupos políticos en Grecia, o que en la actualidad la persuasión por la retórica no juegue ningún papel. Ambas formas no son exclusivas entre sí ni incompatibles con respecto a determinado sistema político; más bien, coexisten con diferente amplitud en función de la forma estructural particular de cada sistema, por lo que se puede asignar a la democracia griega un impulso mayor a la retórica como forma de tomar decisiones.

La llamada "democracia ateniense" es una forma de gobierno que comienza con las reformas de Clístenes (508³) y se consolida durante el período de Efiálfes (c. 495-461). Se llegó a ella como único mecanismo aceptable para poner fin a las disputas entre los *ὀλίγοι* y el *δῆμος*⁴, que habían dado origen tanto a las tiranías como a las disensiones civiles conocidas como *στάσις*⁵, y duró hasta la incorporación de Atenas

1992, pp. 21-66 y 44-56 y HELD, David. *Modelos de democracia*. Madrid, Alianza, 1991, pp. 27-51.

² La imposibilidad, o más bien la dificultad de cristalización, de los partidos políticos se encontraba en la forma directa del ejercicio democrático, en las clases activadas políticamente, lo multitudinario de la Asamblea y lo reducido del censo, para resaltar los aspectos estructurales del problema.

³ A menos que se señale lo contrario todas las fechas históricas son antes de la era cristiana.

⁴ "Los pocos y el pueblo". Estos grupos enfrentaban, de un lado, a la aristocracia y a detentadores de riquezas y, del otro, a los ciudadanos comunes. Este clivaje fue fundamental en el desarrollo político de Grecia (en especial de los estados democráticos) tanto en épocas de tranquilidad como de conflicto.

⁵ FINLEY, Moses. *Los griegos de la antigüedad*. Barcelona, Labor, 1992, p. 82. La "stasis" incorpora la idea de conflicto político agudo, que puede llegar a guerra civil, y los grupos mismos que participan en ella. La principal fuente de discordia enfrenta a los pocos con el pueblo; sin embargo, puede incluir una caracterización más amplia, tal como lo hace Heródoto (I, 59-60) al

al ámbito hegemónico macedonio (322). En esos 186 años, la democracia sufrió varias crisis, pero ninguna de ellas amenazó su estabilidad de manera permanente⁶.

Sería cosa fácil componer una lista de los casos de represión, calumnia, comportamiento irracional o brutal conculcamiento del derecho que tuvieron lugar durante los casi dos siglos de gobierno democrático en Atenas. Sin embargo, no pasaron de ser meros incidentes de poca entidad para tan largo espacio de tiempo en el que la ciudad se vio singularmente libre de la epidemia griega de sediciones y guerras civiles. Por dos veces, en 411 y 404, dieron los oligarcas sendos golpes de Estado, pero su poder tuvo corta duración; la primera vez no lograron resistir la prueba de una guerra, que enseguida hubieron de dar por perdida y, la segunda se mantuvieron unos pocos meses, pero sólo merced a la intervención del victorioso ejército espartano⁷.

La Asamblea

El órgano soberano de la democracia ateniense era la Asamblea⁸, que incluía a todos los ciudadanos (con un quórum mínimo de 6.000). Ella concentraba el máximo poder de decisión.

Como la Asamblea hacía la política y tenía control, junto con los tribunales, no sólo sobre los negocios del Estado sino sobre todos los oficiales, militares o civiles, la dirección del Estado dependía de este organismo⁹.

Este dominio de la Asamblea en la toma de decisiones se basaba no sólo en una superioridad formal, sino que iba acompañada de otros mecanismos que impedían a otros órganos, como el Consejo, tomar el poder, a la vez que la práctica políti-

hablar de las revueltas atenienses anteriores al ascenso de Pisistrato y la existencia de tres grupos en conflicto. La stasis suponía una pérdida del valor de las instituciones por parte de uno o ambos de los grupos en conflicto a favor de diversos grados de violencia.

⁶ Vid para ampliar: Aristóteles. **Constitución de los atenienses**. 41-2, donde detecta 11 cambios constitucionales desde la llegada de Ión al Ática, de los cuales 5 son posteriores al realizado por Clístenes: la preeminencia del Areópago, la reforma de Efiltes, el régimen de los Cuatrocientos, el restablecimiento de la democracia, la tiranía de los Treinta y el restablecimiento nuevamente de la democracia.

⁷ FINLEY. *op. cit.* p. 81.

⁸ Sobre los aspectos más generales de la Asamblea vid. CALVO, *op. cit.* pp. 30-32 y HELD, D. **Modelos de democracia**. Madrid, Alianza, 1991, pp. 22-41.

⁹ *Ibid.* p. 79.

ca, fruto del tipo de sociedad particular, canalizaba el tipo de participación hacia la Asamblea y hacia cierto tipo de hombres que guardaban los negocios del estado dentro de ella. El Consejo incluía los mecanismos de rotación y sorteo en períodos muy cortos, por lo que no podían desarrollar intereses propios. La práctica política tenía, en sus inicios, miembros de la aristocracia que canalizaban al δῆμος. A la muerte de Pericles esta situación cesó; pero independientemente de quien "guiara" al pueblo, el punto central de la toma de decisiones era la Asamblea¹⁰.

Hay que tener en cuenta que la Asamblea tenía dos características centrales que la diferencian en esencia de cualquier Congreso actual. En primer lugar, no existía, en la democracia ateniense, la idea de *representación*, por lo que sus miembros no eran "voceros de" ni dependían de la elección de otros para su permanencia en ella. Esto, por supuesto, no pretende negar el hecho de que sí existieron factores que afectaron la "independencia" del voto de un asistente a la Asamblea.

En segundo lugar, no existía el "gobierno" como una estructura permanente, frente a la cual se ubicara una "oposición". Sin embargo, el hecho de que el gobierno y las organizaciones políticas no estuvieran previstas en las "reglas de juego" no era inconveniente para que formas parecidas adquirieran sentido en el juego mismo. Había un conflicto latente entre los ὀλίγοι y el δῆμος que efectivamente imponía tipos de organización política que veremos luego y que, al parecer, sí influían en la toma de decisiones de la Asamblea. Así, la ausencia de "gobierno" y "oposición" en el sentido estricto del término, era reemplazada por un enfrentamiento constante de opiniones, cuyo campo de expresión era la Asamblea misma.

... no existían partidos políticos estructurados y no había un gobierno en el sentido de un grupo fijado o elegido de hombres, a quienes se confiase oficialmente por un tiempo el derecho o el deber de presentar propuestas políticas a la asamblea, y que tuvieran el poder, más o menos ilimitado, de hacer obligatorias las decisiones.

Tampoco existía una oposición oficial. Las alternativas políticas eran formuladas por una pequeña clase política para la que no hay un término técnico porque carecía de existencia organizada. A ellos les

¹⁰ Sobre la relación entre los aristócratas y el δῆμος y su importancia para la política vid. CALVO, *op. cit.* pág. 37.

incumbía la tarea de dirigir sus propuestas a través del consejo y la asamblea, y finalmente esta última era libre de aprovechar, enmendar o rechazar cualquier recomendación, cualquiera que fuese su origen. Una sesión masiva de varios miles de hombres que decidieran estar presentes en esta ocasión, escuchaban a los oradores – hombres que optaban por salir a la palestra, sin desempeñar ningún cargo, sin ningún deber u obligación oficiales- y luego votaban a mano alzada, todo en un día o menos de un día¹¹.

La doctrina democrática ateniense imponía un campo de acción en el cual ventilar opiniones para luego decidir por votación. Los grupos políticos¹² existentes no dispusieron, al parecer, de la fuerza necesaria para ser “mayoría” en la Asamblea o “establecer alianzas mayoritarias”. Es decir, las variables que pueden “imponer” una opinión de modo diferente al uso de la palabra, fueron atenuadas en el desenvolvimiento normal del sistema político ateniense. Quedan factores como la costumbre y la opinión adquirida y éstos sí podían ser cambiados en la Asamblea por un orador. El lograr este cambio por la palabra es *lo retórico* tal como lo entenderemos aquí.

www.bdigital.ula.ve **Los dispositivos institucionales**

La obtención de la democracia, con la ampliación de la participación que conllevaba necesitaba disponer de instrumentos que garantizaran su efectivo cumplimiento para todas las clases. El sorteo de los cargos ejecutivos y el pago por la asistencia a los tribunales y Asambleas cumplían la función de ser considerados mecanismos que aseguraban en el plano real la igualdad de oportunidades en la toma de decisiones.

En el fondo, el eje en torno al cual giraba el mecanismo entero lo formaban la elección por suertes (procedimiento que trasladaba del plano ideal al real la igualdad de oportunidades) y el pago por el desempeño de funciones públicas, cosa que permitía al indigente tomar

¹¹ FINLEY, Moses. **El nacimiento de la política**. Barcelona, Crítica, 1986, p. 102.

¹² Usamos el término “grupo político” para referirnos a cualquier forma de relación entre hombres tendiente a consolidar votaciones comunes en las Asambleas. No existían en la Grecia Clásica partidos políticos ni nada parecido en cuanto a la organización y permanencia; pero los hombres sí se agrupaban en busca de lograr propósitos comunes o individuales y eran liderados, lo cual necesitaba no únicamente del poder de la palabra sino que incluía alguna forma de movilización que debía tener una organización, por muy incipiente que fuera.

asiento en el Consejo y en los tribunales o ejercer su papel de ciudadano en la Asamblea¹³.

El sorteo preexistía en las anteriores constituciones; pero el pago en sí fue una invención de Pericles¹⁴. Pensado originalmente como un modo de combatir las agrupaciones políticas de los *ὀλίγοι*, el pago pronto se convirtió en el sustento del régimen. Esta situación, que trajo como consecuencia la incorporación de nuevos grupos al sistema político, encontró eco en la literatura, quien la criticó con el argumento de que la participación así obtenida no era desinteresada. Aristófanes refiere que cuando era de un óbolo la gente no se sentía "motivada" a participar; pero que al elevarse a tres óbolos acudían a la Asamblea cual albañiles.

Antistrofra: Hay que rechazar también a los que de la ciudad vengan, éstos que cuando solamente daban un óbolo, se estaban charla que charla donde venden las coronas ¡Ahora que altos están!¹⁵

[...]

Ahora viene a recibir un tríobolo, como si fueran albañiles, cuando sirven a la ciudad¹⁶.

En esta sección detallaremos los elementos más importantes de ambos dispositivos institucionales, bajo la consideración de cómo contribuyen al desarrollo de la retórica. Nuestra idea central es que esta contribución se realizó no sólo de manera directa, sino también indirecta, al quitar apoyo al desarrollo de organizaciones políticas destinadas al control de los cuerpos colegiados.

El sorteo

No sólo la forma de trabajar la Asamblea favorecía el desarrollo de instrumentos dirigidos al convencimiento, sino que, además, proveía el único ambiente posible para tal actividad. El aspirante a político o dominaba la Asamblea o se dedicaba a *στρατηγός* (para lo cual necesitaba el voto de la Asamblea), o ambas cosas a la vez, pero no tenía un ambiente ejecutivo tal como el que hoy conocemos. La elección por

¹³ FINLEY. *Los griegos ... op. cit.* p. 78.

¹⁴ Sobre las reformas de Pericles ver SWOBODA, H. *Historia de Grecia*. Barcelona, Labor, 1957, pp. 125-126.

¹⁵ ARISTÓFANES. *Asamblea de mujeres*. 300-303.

sorteo, creada para proporcionar una mayor igualdad de oportunidades, en el reconocimiento del poder del dinero para ejecutar un cargo, eliminaba el incentivo para su aspiración y centraba el poder en el órgano decisor.

En este sentido, la Asamblea, como ya dijimos, no era semejante para nada a un Parlamento actual. Sobre todo porque las decisiones a que allí se llegaban eran reales, no mediatizadas por un poder ejecutivo y ajenas a toda idea de "representantes" para elegir. Esto era así por que a los sorteos en sí se unía la movilidad de los cargos. Esta movilidad incluía al presidente de la βουλή, quien, en una combinación de secuencia de tribus y sorteo, era elegido presidente por un día. En estas condiciones no había oportunidad de consolidar un "ejecutivo" que tuviera control sobre la agenda o fuera particularmente influenciable.

Como [la Asamblea] no tenía una composición fijada de antemano, como nadie era elegido para asistir a ella, no había en su seno partidos políticos, ni una sección que representase al "gobierno" ni ninguna otra organización discriminable. El presidente era elegido cada día por sorteo entre los miembros del Consejo según el orden de turno ordinario; las proposiciones se hacían, se discutían, se enmendaban, y se emitían los votos, todo ello en una misma sesión salvo raros casos¹⁷.

El pago

La garantía de que todos tuvieran igual oportunidad en la participación se lograba también mediante el pago por el desempeño de las funciones públicas. Originalmente había sido creado por Pericles para combatir el poder de Cimón¹⁸. Luego se convirtió en punto importante para lograr la igualdad de oportunidad entre las clases.

Como Pericles era inferior en hacienda [a Cimón] para tales favores, siguió el consejo de Damónides de Oie [...] de que, como en la fortuna personal era vencido, diese a la muchedumbre lo que era de ella, y así dispuso una retribución a los jueces; a esto algunos atribuyen la causa de que fue peor, ya que siempre tomaban más cuidado en

¹⁶ *Ibid.* 308-310.

¹⁷ FINLEY. *Los griegos...* op. cit. p. 79-80.

¹⁸ Acerca del enfrentamiento de Pericles con Cimón ver: SWOBODA, H. op.cit. p.117.

entrar en el sorteo los hombres cualesquiera que los hombres de bien¹⁹.

El incentivar la asistencia mediante un pago debilitó el papel de las organizaciones políticas particulares, instrumento de los ὀλίγοι en el control de las Asambleas, al reemplazar los incentivos particulares con los provenientes del Estado ateniense mismo. El pago permitió ampliar la participación de las clases más bajas, quienes habían adquirido importancia en la defensa de la ciudad a partir de la batalla de Salamina y aspiraban a una mayor importancia política. El volumen del pago no era tan grande, pero permitía, de alguna manera, un mayor ingreso, a la vez que excluía la posibilidad de que cualquiera de éstos se dedicara a la política de forma permanente, que siguió siendo asunto de personas pudientes. El testimonio de Aristófanes es importante a este respecto. El pago no dejaba un plusvalor que permitiera, al que lo recibía, disponer de un excedente, pero cumplía un papel no pequeño en la formación del ingreso familiar.

Niño: Antistrofa.- Ahora bien, papá: ¿si al arconte no se le antoja hoy que se instale el tribunal, con qué vamos a comprar el almuerzo? ¿tienes alguna esperanza para darnos o vas a señalar el camino del precipicio de Helles?

Corifeo: ¡Por Zeus, oh miserable de mí no sé con qué vamos a comer hoy tú y yo!²⁰

[...]

Filocleonte: ... Cuando llego a casa con mi paga bien ganada, todo es festejo y alegría, ¡claro, por el dinerito! Corre mi hija y me recibe y me lava y me perfuma los pies, y se hace arco para darme un beso. Y dando voces de mimo, ¡papacito, papacito!, con su lengua, al darme el beso, me saca la monedita que yo llevaba en la boca. Y entonces mi mujercita, muy halagüeña viene a sentarse junto a mí y me trae una tortita muy bien preparada y me dice muy labiosa: -Anda pruébala, y bebe esto²¹.

Los que asistían a la Asamblea sentían que ante ellos se inclinaban los poderosos de la ciudad, tanto en lo económico como en lo político y percibían ser los que decidían ante las súplicas de los acusados en los tribunales.

¹⁹ ARISTÓTELES. *op. cit.* 27, 3-4.

²⁰ ARISTÓFANES. *Las Avispas*. 304-309.

²¹ *Ibid.* 606-612.

Filocleonte: Allí está Cleonte; ese que con sus grandes gritos cree dominarlo todo y todo piensa morderlo, con nosotros es diferente, pues nos lleva de la mano y está espantando las moscas²².

[...]

Filocleonte: Se me echan a los pies los acusados y comienzan a implorar con dolientes voces: ¡Padre, ten piedad de mi miseria! Recuerda los robitos que hiciste al estar en el ejército, o cuando ibas a comprar los bastimentos para los soldados²³.

La ampliación de la participación a las clases bajas que se logró con el pago fue interpretada por ellas mismas como algo positivo, dotándolas de un poder decisorio que no poseían hasta ese momento. Un crítico del sistema como Aristófanes hace ver que los participantes en asambleas y tribunales, los "amigos de Cleonte", se consideraban semejantes a Zeus, teniendo en sus manos el destino de los demás, sin importar su clase social.

Filocleonte: ¿Vale algo tanto como esto [el pertenecer al tribunal y ser suplicado] la riqueza? Con este poder la desdeñamos toda²⁴.

[...]

Filocleonte: ¿No es eso tener poder? ¿No es eso igualar a Zeus? Cuando yo voy por las calles todos los que van pasando dicen en burla: ¡Ah, qué truenos da el tribunal, oh gran Zeus! Y si lanzo el rayo de mis enojos, con solo chasquear los labios, se espantan ricos y pobres, y hasta se les suelta el vientre²⁵.

El pago, sin embargo, no hizo que todos participaran de las Asambleas, sino sólo aquellos grupos con ocio y necesidad suficiente para ser incentivados. Aristófanes, en **Las Avispas**, los describe como (en el caso de Filocleonte) personas mayores necesitadas de recursos para afrontar sus propios gastos distintos al sostenimiento. Otros, como el Corifeo, sí dependían de estas rentas para sus gastos de mantenimiento.

De esta manera, el pago se constituyó en un incentivo destinado a reforzar la Asamblea como estructura de toma de decisiones, debilitando el papel de las organi-

²² *Ibid.* 596-597.

²³ *Ibid.* 556-558.

²⁴ *Ibid.* 575.

²⁵ *Ibid.* 620-627.

zaciones y favoreciendo el de la discusión, sin importar, por ahora, si esta era "racional" o no.

Las formas de hacer política

Se trata este punto de la forma en que las instituciones, con sus "reglas de juego" impulsaban un tipo de política mientras que entorpecían otro. Tomando como punto de partida el supuesto de que cierto tipo de hombres querían destacar en la actividad política, ¿qué mecanismos, de los que estaban a su alcance históricamente, serían los más idóneos para ello?

Los incentivos no estaban del lado de los cargos electos, como en nuestra democracia actual. En efecto, el cargo más importante dentro de los electos era el de στρατηγός, especie de jefe militar de los cuales había diez en Atenas. Sin embargo, lo que él fuera a hacer en el campo militar era decidido por la Asamblea. No quiere esto decir que su función no le pudiera conceder algún prestigio; pero éste le serviría para lograr un mejor apoyo ante la Asamblea. Históricamente esta relación se dio; quien dominaba la Asamblea ocupaba un cargo de στρατηγός; aunque después de la muerte de Pericles esta relación se atenuó.

Así, aunque fuera electo στρατηγός, no tendría un ámbito de independencia muy amplio en lo político. El acento está puesto, en consecuencia, en el órgano colectivo y su dominio es indispensable. En él, las decisiones son por votación. Dejando de lado la fuerza física, cuya amenaza fue usada con éxito en la instauración de los Cuatrocientos²⁶, el aspirante a dominador de la Asamblea puede disponer de dos instrumentos: 1º tiene un grupo de personas que votan incondicionalmente por él, a semejanza de nuestra actual "disciplina de partido" aunque sustentada en bases sociales totalmente diferentes o 2º puede convencer a un grupo de personas para que voten por él. Por supuesto, estos dos caminos no son excluyentes y se pueden aplicar ambos al mismo tiempo. Los mecanismos de dominio en el primer caso pueden ase-

gurar el dominio de una parte de la Asamblea, pero es difícil pensar que alguna persona haya dispuesto de una camarilla de tal volumen que le permitiera obtener victorias en las votaciones sin tener que recurrir a algún tipo de argumento tendiente a asegurar la votación de aquellos que no pertenecían a la camarilla.

Es de resaltar que las formas de organización política en Grecia eran completamente diferentes a las actuales. Su forma de democracia, el permanente conflicto político entre los *ὀλίγοι* y el *δῆμος* y su propia tradición política eran variables que influían en los diferentes modos de organización que se encuentran. En este sentido, el eje *ὀλίγοι-δῆμος*, sea de conflicto o de cooperación, era decisivo en cuanto a determinar las posibilidades de acción en vista del dispositivo institucional de la asamblea.

El poder no se apoyaba en los cargos o en cualquier otra base oficial, ni derivaba de ellos. Los foros en los que se podía dar a conocer constitucionalmente era corporaciones amplias, consejos o asambleas, que se reunían frecuentemente y tenían pocas restricciones en su derecho de tomar decisiones; de ahí la tensión continua en la vida de los líderes. De ahí, también, la necesidad de construir una red personal, a través de alianzas familiares y todas las formas posibles de patronazgo. Los lugartenientes y agentes cercanos corrían los mismos riesgos que sus patronos y, realmente, a menudo eran las primeras víctimas. La masa de partidarios corría pocos riesgos, a no ser la desilusión, hasta que la guerra civil substituyó a la política²⁷.

Las formas de los grupos políticos en sí eran: la *στάσις*, la *ἐταιρεία* y las familias, con su complemento de camarillas y patronazgos. La *στάσις* se constituía en tiempos de disensión civil, no disponiendo de una acción en los periodos de orden democrático formalmente establecido. Las camarillas²⁸, por su parte, eran una fuente importante de poder, aunque no decisiva, y convivían al lado de otras formas de organización igualmente importantes y con una actividad política más amplia, que podía

²⁶ Vid. Tucídides VIII, 66.

²⁷ FINLEY, M. *El nacimiento de la política*. op. cit. p. 157.

²⁸ Aunque el término es un poco vago se entiende por ellas los grupos conspirativos para sostener posiciones ya sea en las asambleas o en los golpes de estado que propició la oligarquía ateniense al final de la Guerra del Peloponeso. Esto incluye una actuación tanto legal como no legal, sostenida por medio de alianzas entre personas del mismo rango y favores a personas de rango inferior.

rayar en la conspiración: las *familias* y las *ἐταιρίαι*, son citadas por Tucídides en el momento que Alcibiades regresa a Atenas:

Reunida la Asamblea, Alcibiades se quejó y se lamentó de su desgracia y, explayándose ampliamente sobre los asuntos de la ciudad, les dio grandes esperanzas sobre el futuro y aumentó exageradamente su influencia sobre Tisafernes, a fin de que las familias que sostenían la oligarquía le temieran y las sociedades secretas [*ἐταιρίαι*] se disolvieran más fácilmente y a fin también de que los de Samos le honraran más y cobraran mayores ánimos y el enemigo desconfiara lo más posible de Tisafernes y perdiera las esperanzas que tenía²⁹.

Poco se sabe acerca de la organización y funcionamiento interno de estas corporaciones. En términos generales estaban formadas por miembros de los *ὀλίγοι*. Las *familias*, por su parte, disponían de las *camarillas* y *patronazgos*, que actuaban en la Asamblea y eran una fuente importante de poder, aunque no decisiva. Tanto las *familias* como las *ἐταιρίαι* eran importantes y cumplían con una actuación mucho más amplia que la simple formación de la votación en Asambleas y tribunales. Muchas veces se dedicaban a la conspiración de los *ὀλίγοι*, que de manera latente amenazaron siempre la democracia griega.

Revisaremos a continuación, de forma un poco más detallada, las formas de organización política que actuaron en el período democrático, observando en qué cuantía podían impulsar decisiones en la Asamblea. Nos centraremos en las sociedades secretas y las camarillas, como las más relevantes en sus actuaciones ante las instituciones colegiadas atenienses. Luego pasaremos a estudiar el papel del liderazgo en la formación de la opinión como la forma de organización que de manera positiva, impulsó el desarrollo de la retórica dentro de la democracia ateniense.

Las sociedades secretas

La *ἐταιρία* o sociedad secreta tiene un espectro de actuación más amplio que la *στάσις*. No se circunscribe únicamente a períodos de conflicto civil, sino que se en-

²⁹ TUCÍDIDES, VII, 81.

cuentra a todo lo largo del período democrático, a pesar de los esfuerzos por hacerlas desaparecer. Buscaban, según Tucídides no un "beneficio público, guiándose de las leyes en vigencia, sino, violándolas, el abuso de poder"³⁰. Esto debe entenderse como que poseían un carácter poco cónsono con el sistema político en el que existían. Eran organizaciones que, si bien vivían en democracia, su existencia no dependía de ella, y que deseaban, más bien, la vuelta al orden de los ὀλίγοι. Estaban compuestas por los miembros de las "viejas familias"³¹ y su función era, en tiempos de paz, intervenir en los juicios y las elecciones de magistrados³². A pesar de que actuaban en períodos pacíficos, el carácter de secretas que mantenían y su composición de entre las familias aristocráticas previenen acerca del carácter de "sociedades de conjura" (ξύνοδοι) que tomaron en los períodos de crisis ateniense.

Aristóteles³³ anota que ya existían en la época en que se derrocó la tiranía de los Pisistratidas y que eran lideradas por Iságoras. Las ἐταιρίαι se oponían al liderazgo de Clístenes y al establecimiento de la democracia. Éste encontró que el mejor modo de disminuir el poder de las ἐταιρίαι era acrecentar el del pueblo. En parte, sus reformas, pueden ser concebidas como la búsqueda de una forma de estructurar la política ateniense que excluyera, o al menos se contrapusiera, al poder de estas organizaciones, contrapesándolas con un gobierno más directo del δῆμος: "Clístenes, vencido por las asociaciones, se atrajo al pueblo, entregando el gobierno a la multitud"³⁴.

El golpe oligárquico del 411 ejemplifica suficientemente la actuación de estas asociaciones en tiempos de crisis. En él, Pisandro, actuando como portavoz de Tisa-

³⁰ *ibid.* III, 82.

³¹ No está claro nada acerca del fondo de la constitución de estas sociedades secretas. Se supone que las familias aristocráticas eran sus miembros fundamentales y que se oponían al predominio del demos. Vid. Rodríguez Adrados, en TUCÍDIDES, **Historia de la Guerra del Peloponeso** (t.III), Madrid, Biblioteca Clásica Hernando, 1955, 247, n 48 y ZIEBRATH. "ἐταιρία", en Pauly-Wisowa. **Realencyclopädie der Classisches Altertumswissenschaft** (VIII-B), Alfred Druckenmüller, Stuttgart, 1958, pp.1373-1374.

³² TUCÍDIDES, VIII, 54.

³³ ARISTÓTELES. *op. cit.* 20,1.

³⁴ *ibid.* 20, 1-2.

fernes y Alcibiades logró reunir a todas las ἐταίρῳι, las cuales obligaron por la fuerza a que la Asamblea adoptara la constitución de los Cuatrocientos.

Pisandro, después que hubo recorrido todas las sociedades secretas, que ya antes existían en la ciudad, teniendo por fin los procesos y las magistraturas, y las hubo exhortado a que, coaligándose y obrando de común acuerdo derribaran la democracia, y después también de tomar las demás medidas oportunas en aquellas circunstancias, a fin de que no se perdiera más tiempo partió por mar en busca de Tisafernes en unión de los diez atenienses³⁵.

Pisandro y sus compañeros, según costeaban, derribaban la democracia en las ciudades, conforme habían resuelto hacer, y llegaron a Atenas llevando de algunos lugares hoplitas que les apoyaran. Allí se encontraron con que los miembros de las sociedades secretas habían llevado a cabo la mayor parte de la tarea. En efecto, algunos de los jóvenes, puestos de acuerdo, dieron muerte secretamente a un tal Androcles, el principal jefe del pueblo, el cual había contribuido mucho a desterrar a Alcibiades; y le asesinaron con más gusto que a nadie por dos motivos: por ser jefe del partido popular y porque creían que así darían gusto a Alcibiades³⁶.

El gobierno que ellas propiciaron derribó el régimen democrático no sólo en cuanto que estructura de participación amplia, sino que al mismo tiempo terminó con la posibilidad de establecer una institución en la cual hubiera discusión, así fuera de oligarcas. En efecto, no se preocuparon de intentar reemplazar de manera permanente instituciones característicamente democráticas, como la Asamblea, sino que más bien buscaron dominar sobre ellas mediante el terror. Esta situación ilustra bastante bien el hecho de que ellas no favorecerían, ni aun en un régimen restringido, el desarrollo del convencimiento por medio de la palabra. No eran organizaciones concebidas para ello. Es decir, a su carácter de organización, que ya la predispone contra la discusión hacia fuera, se une el hecho de que las vías concebibles para ellas de gobierno poco tenían que ver con alguna que incluyera la discusión o la favoreciera, tal como lo hace ver Tucídides en la forma en que se llevó adelante el golpe de los Cuatrocientos.

³⁵ TUCÍDIDES. VIII, 54.

³⁶ *Ibid.* VIII, 65.

... todavía se reunían la Asamblea y el Consejo del haba [durante la rebelión oligárquica]; pero no aprobaban cosa alguna que no placiera a los conjurados, sino que los oradores eran de este grupo y acordaban de antemano lo que habían de decir. Ninguno de los otros les replicaba, temerosos de ver que los conjurados eran muchos; pero si alguno hablaba en contra, moría al punto de alguna manera conveniente y no se buscaban a los culpables ni, si se sospechaba quiénes eran, se les perseguía judicialmente, sino que el pueblo mostraba tal silencio y tal terror que el que no sufría violencia, aun cuando permaneciera callado lo consideraba una suerte³⁷.

Terminada la inestabilidad, y restaurada la democracia, Ziebrath anota que fueron prohibidas, aunque se tiene noticia de su existencia aun en el siglo IV en Atenas y se "limitaban a operar en forma secreta en los procesos de sus integrantes"³⁸.

Poco se sabe acerca del éxito real de estos grupos en períodos de calma democrática y cuál fuera su importancia en las decisiones que tomaba la Asamblea, parece más bien que tenían un carácter conspirativo dentro de la misma democracia, siendo ésta su función principal. Aristófanes, aunque no desarrolla el papel que desempeñaron en la Asamblea, señala en **Los Caballeros** que Cleón las había combatido por su carácter conspirativo

Pero voy al momento a denunciarlos a todos como conspiradores y esas juntitas nocturnas en la ciudad y la inteligencia que tienen con los medas y el gran rey y las intriguillas con los de Beocia³⁹.

[...]

... Yo sólo he sofocado todas las conspiraciones y estoy con oreja atenta a cuanto pasa en la ciudad y si veo conatos de rebelión, al momento los sofoco, aunque sea a puros gritos⁴⁰.

Las camarillas

Las *camarillas*, por su parte, hacen referencia a los grupos sostenidos por personas de recursos suficientes que, otorgando favores en forma de dinero, bienes o productos agrícolas podían esperar recibir, a cambio, apoyo en la Asamblea. Depen-

³⁷ *Ibid.* VIII, 66.

³⁸ ZIEBRATH. *op. cit.* p. 1374.

³⁹ ARISTÓFANES. *Caballeros*. 475-479.

⁴⁰ *Ibid.* 860-863.



dían del poder que tuviera una familia o individuo. Cimón es el ejemplo más palpable de su existencia. Este personaje, contemporáneo de Pericles, puso a disposición de quien quisiera los productos de su hacienda, con objeto de obtener más ventajas políticas. Pericles lo combate haciendo que el ciudadano no reciba dinero de una persona poderosa, sino del mismo Estado. Con ello lograba no sólo ponerse en un plano de poder desde el cual poder competir con Cimón, sino que además llevaba a los ciudadanos a ver en el Estado mismo una fuente de sus ingresos, lo cual, tal vez, contribuyera a debilitar las camarillas.

Pericles fue el primero que dio una retribución a los tribunales, para hacer frente a la popularidad de Cimón por su riqueza. Cimón, en efecto, en posesión de una hacienda principesca, en primer lugar desempeñaba las cargas públicas con gran esplendor, y además mantenía a muchos de los de su demo: pues todo el que quería de los Lacladas podía ir a su casa diariamente y obtener una moderada provisión; incluso todas sus fincas estaban abiertas, de manera que el que quería podía disfrutar de la cosecha⁴¹.

La introducción del pago por parte de Pericles, que se hizo extensiva de los tribunales a todos los centros de decisión colegiados, hizo de la Asamblea el verdadero centro de decisiones, no únicamente en el plano formal, con todo el contenido material que ello suponía. Quien quisiera ser líder debía lograr convencer a la Asamblea y debía dedicarse continuamente a ella. Por su propia dinámica había personas que destacaban más que otras en el convencimiento (apoyados o no por camarillas, familias o sociedades secretas) y que debían dedicarse por completo a una actividad sin descanso

... los líderes políticos, quienquiera que fuesen y como quiera que hubiesen adquirido su status, se veían obligados no sólo a maniobrar entre sí, sino también a maniobrar de tal modo que se asegurasen el apoyo popular para diversos fines⁴² (Finley, 1986, 88).

⁴¹ ARISTÓTELES. *op. cit.* 27,3.

⁴² FINLEY, M. *El nacimiento de la política. op. cit.* p. 88.

El liderazgo

El liderazgo es una forma generalizada del poder, por lo que su inclusión aquí solo revisará su relación con la Asamblea en la toma de decisiones.

El papel de la Asamblea como ente decisorio y la debilidad de las organizaciones revisadas de controlar de manera continua las decisiones que de ella emanaban, hacía que el liderazgo personal adquiriera una mayor importancia. Quienquiera tener relevancia en lo político y controlar la toma de decisiones, no debía únicamente tener dotes de organizador o intrigante, sino ser capaz de dominar una Asamblea donde no sólo tendrá que convencer un grupo de personas, sino que también debería derrotar a quien propusiera lo opuesto. Finley caracteriza la lucha política como continua y de gran presión, tanto por el número de centros de decisión como por lo importante de las decisiones mismas.

Como había muchos foros para la discusión y educación políticas, es preciso creer que los utilizaban los hombres de ambición política (y sus partidarios), con el fin de lograr ventajas para sí mismos y para sus maniobras políticas. Las campañas y las intrigas políticas fueron sin duda continuas e incansables, de un tipo que nosotros desconocemos, precisamente porque se dirigían en definitiva a la toma de decisiones real más que a la elección de representantes que tendrían el poder de decisión⁴³.

El líder, en una Asamblea, es el orador capaz de convencer a los asistentes de que su posición es la correcta. Las fuentes del convencimiento pueden ser muchas: origen social (ὀλίγοι-δημος), intereses comunes, ideología o cualquier otro. Sin importar la correlación que se pueda establecer entre cualquier factor social u organizacional y la decisión que adopta un individuo frente al discurso del orador, entenderíamos que el liderazgo orientado por la retórica es aquel que hace que el individuo identifique la posición mantenida por el orador con la suya propia. La verificación empírica de la existencia de este concepto requeriría conocer de antemano que el público (o las individualidades que lo componen) mantenía una posición (debido a cualquier circunstancia) que fue cambiada por el orador. Los griegos sintetizaron esta relación en

⁴³ *Ibid.* p. 111.

la expresión "hacer fuerte el discurso débil"⁴⁴, fórmula que sirvió para identificar al orador exitoso.

El mostrarse de esta definición no es una característica permanente de las luchas en la Asamblea, en la que se encuentran mayormente apelaciones a lo que el pueblo desea y ya es fuerte de por sí. Esta fórmula retórica permanece latente hasta que una circunstancia propicia hace que el liderazgo se muestre al podersele imputar la fórmula de que "hizo más fuerte el discurso débil". La aparición de este liderazgo puede aparecer en grados de dificultad creciente, cuanto más débil es el discurso que se hace más fuerte, mayor el liderazgo mostrado. Mientras tanto, las fórmulas ordinarias de llamado a los deseos del pueblo pueden servir.

Aristófanes agudamente señala cómo se muestra un orador ordinario del δῆμος, recurriendo a intereses "obvios" con los cuales producir la identificación. En estos casos, el discurso es fuerte de por sí, pues hay una relación de identificación ya preestablecida.

Agorácrito: Primero, si en la reunión decía alguno: Demos, te amo, te quiero, tú eres mi único cariño y me encargo de tus dones, luego tú te levantabas y galleabas con tus alas y alzabas altos los cuernos, como si fueras un ciervo⁴⁵.

[...]

Agorácrito: ... si venían dos oradores y uno proponía equipar mejor las naves y el otro aumentar los sueldos de los que sirven al tribunal, luego triunfaba éste y el otro se iba con la cola entre las piernas. ¿Es o no? ¿Por qué te agachas? ¿Ves cómo no te aguantas?⁴⁶

⁴⁴ τὸν ἤττω λόγον κρείττω ποιεῖν. El principio retórico por excelencia aparece como fragmento citado por Aristóteles y atribuido a Protágoras en ARISTÓTELES *Retórica*, B24, 1402 a 23 (DK B6). ARISTÓFANES también lo cita, *Las Nubes*. 111-114, y Gorgias lo ejemplifica en sus *Defensa de Palamedes* y *Defensa de Helena*. Su estudio en este primer capítulo no pretende ser, en modo alguno, exhaustivo, sino únicamente mostrar su incorporación a la práctica política. Hay que tener en cuenta que éste principio simboliza, de alguna manera, la interacción entre filosofía y práctica política que caracterizó la incorporación de la sofística a la cultura griega. Sus aspectos gnoseológicos serán tratados con mayor fuerza en capítulos subsiguientes.

⁴⁵ ARISTÓFANES. *Caballeros*. 1340-1354.

⁴⁶ *Ibid.* 214-219.

En el caso anterior ilustra cómo hacer para que el orador se identifique con el δῆμος y no al revés (como lo sería en la fórmula clásica de hacer fuerte el discurso débil). El orador, por otra parte, también puede identificarse con el demos por su actitud. Así, Demóstenes, que quiere que Agorácrito reemplace al Paflagonio, describe a aquél las características del "guía del pueblo":

...Alborota, haz ruedas las tripas y revuelve todos los asuntos. ¿Al pueblo? ¡Ese se gana con palabritas azucaradas y con antojitos de cocina! Y tienes todas las dotes que se requieren para ser un guía de pueblos. Una voz estridente y retumbante, un nacimiento bajo y modales de callejero: tienes todo lo que se necesita para ser un regente de la ciudad⁴⁷.

Esto, obviamente, no es una muestra del liderazgo al cual nos estamos refiriendo. No hay que hacer fuerte ningún discurso, sino, identificarse con el que ya lo es. Esto podría ser la situación cotidiana. Pero, situémonos por un momento del lado del líder. Por su interés personal, de clase o del estado, éste pudiera verse en la disyuntiva de tener que cambiar esta relación de identificación, logrando no que él mismo se identifique con el δῆμος, sino que el δῆμος se identifique con él. El lograr esto supone no sólo el apoyo organizacional, sino que, en una Asamblea multitudinaria, debía recurrir a la oratoria para convencer precisamente a aquellos que no tenían la misma posición del líder. Para cambiar estas posiciones, como veremos, es que se desarrolla la técnica de la sofística. Así, la preeminencia de lo personal sobre lo organizacional se constituye en una fuerza positiva que impulsa el desarrollo de la retórica frente a la debilidad de las organizaciones, provocada por la propia forma en que fue concebido el sistema político ateniense.

Ya vimos los instrumentos que usaron Cimón, Pericles y los miembros de la ἐταιρεία para lograrlo. Ninguno de ellos podía garantizar un control completo, en virtud del número de asistentes. Era necesario, por tanto, recurrir a la capacidad oratoria sin más para que aquellas personas no controladas por ningún tipo de organización tomaran una decisión.

⁴⁷ Ibid. p. 39.

De otro lado, la pertenencia o no a alguno de los grupos sociales en que se diferenciaban los griegos, no garantizaba el éxito en una Asamblea. La política es una actividad que exige recursos y los líderes debían estar en capacidad de afrontar los gastos. La política, entonces, era una actividad de hombres con algún grado de riqueza y cualquiera de éstos podía ser representante de los ὀλίγοι o del δῆμος. Ni es posible explicar el éxito de un orador por su pertenencia a uno u otro de estos grupos sociales, ni por ninguna organización que lo apoyara. Finalmente debía encontrar apoyo en la mayoría y uno de los elementos que la garantizaba era el tener o no la capacidad de convencerla.

Tanto este liderazgo como los modos de organización revisados estaban puestos al servicio de personas en particular. El conflicto político era, en el fondo, individual y no de clases. El líder contaba con todas las formas organizacionales posibles para lograr sus objetivos y la aceptación y convivencia con un conflicto político no era distintivo de su democracia, como lo es de la nuestra, al menos en su formalidad. La existencia permanente del "adversario", en términos abstractos, no pertenecía ni a su tradición ni a sus deseos.

No importa que la clase gobernante fuera cerrada y solidaria, sus miembros, ambiciosos políticamente, se veían obligados a buscar apoyo constantemente para evitar a la masa de ciudadanos y para socavar la ayuda a sus rivales. En un mundo que seguía fiel a la comunidad cara a cara de la ciudad-estado, sin que importe si fue muy ficticia en realidad, el modo más efectivo de conseguir el poder era arruinar a los rivales, mediante la calumnia moral y, lo mejor de todo, su alejamiento físico de la comunidad con el exilio o la muerte. El combate era totalmente personal a causa de los mecanismos constitucionales y gubernamentales⁴⁸.

Condicionantes sociales

La dedicación a la política suponía la reunión de una serie de requisitos tanto de carácter tradicional como socioeconómicos, los cuales restringieron la participación

como líderes a los sectores de la ciudad que disponían de una mayor cantidad de recursos. Las razones que explican esta situación se pueden resumir en cuatro grupos: la fuerza de la tradición, el ocio disponible, la capacidad de movilización y la preparación militar.

1° La tradición

Las familias antiguas y ricas eran las que habían movilizado todas las actuaciones políticas de Atenas, por lo que se las consideraba como aquellas que naturalmente se debían consagrar a la política⁴⁹. Aun en el caso de los Alcmeónidas, familia a la que pertenecía Pericles, y que tenían el estigma de impíos⁵⁰, su participación era aceptada y ocuparon un puesto preponderante como líderes del δῆμος.

Que el liderazgo político fue monopolizado por el sector más rico de la ciudadanía, a lo largo de toda la era de la ciudad estado, ha quedado bien establecido... Había motivos psicológicos, que emanaban de una sociedad tradicionalmente jerárquica, con su ideología firmemente desarrollada del *nomos* o *mos maiorum*. Había motivos financieros también: las clases más ricas soportaban tales gastos de gobierno y de guerra que no se podían transferir a la gente conquistada y a los súbditos; la liberalidad, pública y privada, se convirtió a la vez en un instrumento de los hombres que aspiraban al liderazgo... ;se requería ocio no sólo para la actividad política como tal, sino también para desarrollar la habilidad necesaria, especialmente la oratoria, y para adquirir un conocimiento de especialista (en un mundo que confiaba grandemente en la comunicación oral y que carecía de un aparato burocrático)⁵¹.

2° El ocio disponible

De mayor importancia para el tema que buscamos dilucidar, es la posibilidad de capacitarse que tuvieron estos grupos. Disponían del tiempo y los recursos necesarios

⁴⁸ FINLEY. *El nacimiento de la política*. op. cit. p. 156.

⁴⁹ Cfr. RUIPÉREZ, M. y Tovar, A. *Historia de Grecia*. Barcelona, Montner y Simón S.A., 1963, p. 107.

⁵⁰ La familia de los alcmeónidas había infringido, en el año 640 a.C., el tratamiento que se debía dar a los suplicantes cuando sacaron a la fuerza del templo de Atenea a los partidarios de Cílón (que intentaba convertirse en tirano) y los asesinaron. Vid para ampliar. Aristóteles. op. cit. p. 53, n.1.

⁵¹ FINLEY, M. *El nacimiento de la política*. op. cit. p. 88.

para dedicarse a la política. El ser orador, no en el sentido "natural", sino preparado, requería de un tiempo que no todos podían disponer. Los sofistas, además, cobraban, y no todos podían pagar, por lo que la posibilidad de convertirse en líderes efectivos disminuía si no se disponía de este ocio.

3° La capacidad de movilización

Como ya se vio en el caso de Cimón, gran parte del poder movilizador residía en los recursos disponibles de cada persona para otorgar favores particulares que permitieran luego requerir el voto del favorecido.

4° La preparación militar

No se refiere aquí a un hecho de fuerza, sino al convencimiento de los atenienses de que existía una relación indisoluble entre aquellos que soportaban la defensa de la ciudad y la participación política. Así que, siendo el costo del armamento del infante (ὀπλίτης) un asunto caro y de carácter individual, la defensa de la ciudad estuvo, en un inicio, en manos de los grupos menos pobres de la ciudad (y con mayores intereses en ella). A partir de este hecho, se aceptaba que quienes habían activamente participado en la defensa de la ciudad tuvieran una mayor injerencia en los asuntos públicos⁵². Esta relación, que había sido clara en el orden constitucional anterior al democrático, se amplió al hacerse extensiva la participación militar de las clases más pobres en la marina. Y es posible que se encuentre aquí una fuente doctrinal que justifique el pago a la Asamblea como una de las formas de poder hacer efectiva esa participación, que se concibió como necesaria dada la relación planteada al inicio entre la defensa y la participación.

Esta clase que participaba era la que disponía, además, de los recursos necesarios para, en competencia dentro de ella misma, desarrollar las habilidades que fueron ofrecidas por los sofistas.

⁵² Sobre la cualidad de soldado para ejercer la participación vid. CALVO, *op. cit.* pág. 34 y 37-39.

La amplitud de un conocimiento indispensable [para participar en la asamblea] era grande... ; sin una burocracia o un partido, la participación personal directa era necesaria en todo momento [...]; el modelo de sesiones de la asamblea a cortos intervalos a lo largo de todo el año no daba ninguna tregua, ningún respiro como una suspensión parlamentaria⁵³.

Esta relación de conjunción entre las clases sociales, que se sobreponía a la tradicional distinción de pobres y ricos, arroja algunas luces sobre la forma que permitió dar estabilidad inicial a la política democrática en Atenas. Mientras duró, los líderes del demos no fueron personas de origen "inferior", pudiendo contraponerse a sus iguales sociales de ideas oligárquicas. Esta relación se rompe con la muerte de Pericles y da paso a una época vista como negativa por Aristóteles. Esta posición valorativa de Aristóteles podemos traducirla precisamente en que hubo un cambio en la forma de ejercer el liderazgo. Aun existiendo el tipo de líder que "hace fuerte el discurso débil", se había roto la alianza que existía en el vértice del poder entre los líderes de los diferentes grupos⁵⁴. El δῆμος pasa a ser dirigido por alguien de su mismo origen que manifestará su liderazgo de manera diferente a la hecha por Pericles. De la descripción de Aristóteles podemos pensar no tanto en una posición de liderazgo que hace fuerte el discurso débil, sino más bien en una posición de identificación del orador con el público mediante los gestos, al modo como lo señaló Aristófanes, usando argumentos distintos a los basados sólo en el uso del lenguaje hablado.

Mientras Pericles estuvo al frente del pueblo los asuntos de la ciudad fueron mejor, cuando Pericles murió mucho peor. Pues, por primera vez entonces, el pueblo aceptó a un jefe no bien considerado entre los acomodados. En los tiempos anteriores, en cambio, siempre habían conducido al pueblo hombres de clase acomodada. Desde el principio, el primer jefe del pueblo fue Solón y el segundo Pisístrato, pertenecientes a los ciudadanos nobles y distinguidos. Una vez derribada la tiranía, lo fue Clístenes, que era de la familia de los Alcmeónidas, y contra éste no hubo ningún oponente, una vez fueron expulsados los partidarios de Iságoras. Después de esto, estuvo al frente del pueblo Jantipo, y al frente de los notables Milcíades; después Temístocles y Arístides. Tras éstos, fue jefe del pueblo

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Cfr. CALVO, *op. cit.* pp. 63-64.

Efiattes, y Cimón, hijo del Milcíades, de los ricos. Más tarde Pericles, del pueblo, y Tucídides de los otros, que era pariente por afinidad de Cimón. A la muerte de Pericles, quedó al frente de los distinguidos Nicias, el que murió en Sicilia, y del pueblo, Cleón, hijo de Cléneto, que se considera fue el que más dañó al pueblo con sus maneras apasionadas, y el primero que en la tribuna dio gritos y profirió insultos, y habló ceñido, cuando los demás habían hablado con decoro⁵⁵.

Todas estas circunstancias cerraban el desarrollo de un tipo de política e incentivaban otro. La política que sólo podía llegar a un nivel determinado de desarrollo era la de organizaciones como las *ἐταιρίαι*, las familias o la repartición de que hacía gala Cimón. La otra política se dirigía al convencimiento de quienes formaban parte de Asambleas y Tribunales. El desarrollo de un conocimiento que hiciera efectiva esta forma de poder se hizo necesario para los aspirantes a directores de la *πόλις*. Tan necesario y sobresaliente se hizo este tipo de conocimiento que el término *ρήτωρ* se hizo sinónimo del político por excelencia.

Nos hemos encontrado, así, con una conjunción de varias circunstancias que fomentarán el desarrollo de un aspecto de la sofística. Hay un estado conducido por Asambleas y un grupo dirigente con recursos para desarrollar las habilidades necesarias que conlleven al dominio de estas Asambleas.

La facultad oratoria... reside ante todo en la aptitud pública de pronunciar palabras decisivas y bien fundamentadas. En el estado democrático las asambleas públicas y la libertad de palabra hicieron las dotes oratorias indispensables y aun se convirtieron en el verdadero timón en las manos del hombre de estado. La edad clásica denomina al político puramente retórico, orador. La palabra no tenía el sentido puramente formal que obtuvo más tarde, sino que abrazaba el contenido mismo. Se comprende, sin más, que el único contenido de las discusiones fuera el estado y sus negocios⁵⁶.

Esta posibilidad de desarrollar el liderazgo en la Asamblea debía ser cubierta con una *técnica* que permitiera al aspirante a político a un control efectivo sobre ella. Esta técnica debía, a su vez, basarse en una concepción del hombre que, de manera

⁵⁵ ARISTÓTELES. *op. cit.* 28, 1.

⁵⁶ JAEGER, Werner. *Paideia*. México, F.C.E., 1978, pp. 266-267.

implícita o explícita, lo considerara como susceptible de cambiar de forma de pensar, no tanto de una "errada" a una "verdadera", sino de una anterior a otra "diferente". Esta técnica la proporcionaron los sofistas.

En defecto de las tradiciones directas, hemos de juzgar de la importancia de la educación formal de los sofistas por su acción extraordinaria sobre el mundo contemporáneo y sobre la posteridad. A esta educación deben los contemporáneos la inaudita conciencia y el arte con que constituyen sus discursos y conducen la prueba, así como la forma perfecta con que desarrollan sus ideas desde la simple narración de un tema hasta la promoción de las más vigorosas emociones: los oradores dominan los más diversos tonos como un teclado⁵⁷.

La retórica como consecuencia de esta forma de hacer política

A partir de este punto revisaremos más en profundidad la relación que se establece entre la estructura política y la retórica vista ésta como el producto final de una reflexión que tendía a encontrar un instrumento eficiente de poder en la democracia. Este avance técnico, sostenido por la reflexión filosófica de Protágoras, Gorgias y los demás sofistas, hizo evidente el cambio a que se había llegado en la política desde las formas más tradicionales y las posibilidades que planteaba la incorporación de nuevos grupos sociales a los organismos de toma de decisiones.

Testimonios del impacto

En el desenvolvimiento histórico de la cultura en Grecia la sofística representa, desde un punto de vista, la síntesis de ideas y prácticas dispersas acerca de cómo lograr la formación del hombre⁵⁸. Bajo otro aspecto, es más que la reformulación o explicitación de ellas, es la formación cabal de un nuevo tipo de hombre apto para la democracia.

⁵⁷ *Ibid.* p. 288.

⁵⁸ Para la relación entre el desarrollo del racionalismo y la democracia, que no trataremos aquí *in extenso*, vid. RUIPÉREZ. *op. cit.* p. 174. Su idea central es que hay una contradicción entre el racionalismo, que amplía la capacidad de opinión y decisión a todos los hombres y el gobierno que produce, en el que los hombres son llevados por sus sentimientos y no por la razón.

En la época de los presocráticos la función de guía de la educación nacional se hallaba reservada, sin disputa, a los poetas, a los cuales se asociaban el legislador y el hombre de estado. Por primera vez con los sofistas cambia este estado de cosas. Se separan netamente de los filósofos de la naturaleza y de los ontólogos del período primitivo. La sofística constituye, en el sentido más propio, un acaecimiento de tipo educativo. Sólo pueden hallar su plena estimación en una historia de la educación⁵⁹.

La sofística reemplaza a la poesía como forma educativa predominante⁶⁰. Hasta ese momento el interés educativo había sido o la formación moral del hombre noble o la del hombre común en cuanto a sus conductas cotidianas. Del lado de la filosofía, las reflexiones se centraban en descubrir la forma del *mundo* y del *ser*. La sofística rompe con tales separaciones y busca fundamentar desde la φύσις del hombre cuál es el tipo de educación apta para el ciudadano de la democracia, vista la dinámica real de ésta. No es una ruptura global, continúa la formación individual pero tomando las herramientas de la filosofía. El individuo objeto de formación es el "nuevo noble", líder de la democracia, y la discusión sobre el ser se traslada al *ser del hombre*. Es en este redimensionamiento de la discusión filosófica donde se encuentra el impacto de la sofística, pues los elementos que la componen se encontraban ya, de alguna manera, presentes en toda la reflexión anterior como potencialidades que ellas explotan⁶¹.

En relación con la antigua disputa, iniciada un siglo antes, entre la educación aristocrática y la democrática y política, tal como la hallamos en Teognis y Píndaro, investigan los sofistas las condiciones previas de toda educación, el problema de las relaciones entre "naturaleza" y el influjo educador ejercido conscientemente sobre el ser del hombre [...]

Se ha llegado al convencimiento [en la sofística] de que la naturaleza (φύσις) es el fundamento de toda posible educación. La obra educa-

Para el cambio que esta relación reflexionante, introducida por el sofista, produce en la política vid. CALVO, *op. cit.*, pp. 39-40.

⁵⁹ JAEGER. *op. cit.* p. 150.

⁶⁰ Sobre la relación de los sofistas en general con la democracia ateniense vid. CHÂTELET, François. *El pensamiento de Platón*. Barcelona, Labor, 1967, pp. 37-42 y ROBIN, León. *El pensamiento Griego y los orígenes del espíritu científico*. México, UTEHA, 1956, pp. 126-128.

⁶¹ Para cómo los sofistas separaron la política de la naturaleza vid. para ampliar. WOLIN, Sheldon S. *Política y perspectiva*. Buenos Aires, Amorrortu, 1975, p. 40.

dora se realiza mediante la enseñanza (*μαθήσεις*), el adoctrinamiento (*διδασκαλία*) y el ejercicio (*ἄσκησις*), que hace que lo enseñado sea una segunda naturaleza. Es un ensayo de síntesis del punto de vista de la *paideia* aristocrática y el racionalismo, realizado mediante el abandono de la ética aristocrática de la sangre⁶².

El impacto de esta forma de hacer la política queda atestiguado tanto por Aristófanes como por el mismo Platón. Para el cómico, esta forma de conducir los asuntos se apoya en un nuevo modo de concebir el mundo, con unos nuevos dioses. Compara el poder de la retórica y la persuasión con la ligereza del éter, que se opone a lo establecido por los antiguos dioses. Personifica estas dos maneras de ver el mundo en los poetas Esquilo y Eurípides. El primero venera a los dioses antiguos, mientras que el segundo tiene un dios incorpóreo y volátil, cuyo poder consiste en deshacer todos los argumentos que se le presenten, a la vez que convence con la palabra:

Esquilo: ¡Démeter, que nutriste mi pensamiento, hazme ser digno de tus misterios!

Dióniso (A Eurípides): Toma incienso y haz tu ofrenda.

Eurípides: ¡Bien va! Yo venero otros dioses.

Dióniso: ¿Dioses propios tuyos? ¿Nueva hechura?

Eurípides: Mucho que sí.

Dióniso: Pues haz oración a esos tus dioses propios.

Eurípides ¡Éter, alimento mío! ¡Revolverse de la lengua, comprensión, narices bien olfateantes, concédeme que deshaga cuantos argumentos toque!⁶³

Eurípides: No tiene la persuasión otro templo que la palabra.

[...]

Eurípides: Yo puse persuasión. Mi verso no tiene tacha.

Dióniso: Pero la persuasión es cosa ligera y no pesa en el alma⁶⁴.

En **Las Nubes** no son dos poetas, el antiguo y el nuevo, los que se enfrentan. Ahora Aristófanes nombra directamente a los dos discursos como "Saber Justo" y "Saber Injusto". El justo es fuerte de por sí y es el discurso de los antiguos. El injusto

⁶² *Ibid.* p. 279-280.

⁶³ ARISTÓFANES. *Ranas*. 886-894.

⁶⁴ *Ibid.* 1391, 1395-1396.

to, por su parte, es todo lo contrario: débil y nuevo. Sin embargo, es la debilidad que se hace fuerte y logra obtener lo que desea, esto es, logra el poder.

Saber Injusto: Me llaman a mí Saber débil, o saber injusto, esos que se creen muy sabios, porque yo soy el primero que ha contrapuesto razones a las leyes y a la justicia⁶⁵.

El hecho de ser "nuevo" también previene acerca del impacto logrado. La enseñanza antigua se asocia con la justicia y con el respeto a las leyes. Si para los sofistas hay un discurso "débil" que se ha de hacer "fuerte", para Aristófanes es obvio que debe haber un discurso fuerte por sí mismo. Este es justo y antiguo, pero se ve avasallado por el nuevo, que lo vence.

Antistrofa: Estoy pensando que va a hallar ahora lo que por tanto tiempo estuvo deseando: un hijo diestro en defender principios contrarios a la justicia para poder vencer a todos aquellos con quienes tiene negocios, aun con argumentos inadmisibles. Y acaso entonces deseara que el hijo fuera mudo⁶⁶.

La transformación de la vida política no podía ser sentida de modo más radical. Los principios sofísticos, según Aristófanes, habían calado profundamente la política ateniense. La introducción de la retórica y el cambio de la clase gobernante señalado por Aristóteles y que citamos con anterioridad, han creado para el cómico un nuevo tipo de hombre, caracterizado por la ambición y su alejamiento del respeto a las leyes tradicionales.

Saber Injusto: Dice él [el Saber Justo] que han de someterse a reglas de moderación. Esos son males muy grandes. Dos errores enormes. Dime tú, Saber justo, ¿Has visto que un moderado consiga escalar las cumbres?⁶⁷

Saber Justo: ¿Anonadarme a mí? ¡Tú quien eres!

Saber Injusto: Un discurso.

Saber Justo: El que no sirve.

Saber Injusto: No sirvo, pero te venzo y eso que eres tú más fuerte⁶⁸.

⁶⁵ ARISTÓFANES. *Las Nubes*. 1038-1040.

⁶⁶ *ibid.* 1311-1320.

⁶⁷ *ibid.* 1060-1062.

⁶⁸ *ibid.* 893-894.

Aristófanes también observa que la retórica, invasora de la vida política ateniense, ha provocado un cambio cultural completo. Reclama a los sofistas (caracterizados por Sócrates) el abandono de la vida cultural tradicional y el relevo de la discusión, que no posee el valor de lo antiguo. Hace especial referencia a la poesía y al arte trágico que durante toda la época anterior habían florecido, convirtiéndose en la forma cultural predominante en Grecia y en el punto central de su educación. La discusión y la retórica no tienen sentido para Aristófanes y así lo testimonia el siguiente pasaje.

Antistrofa: ¡Qué grato es, ya sin Sócrates al lado, dejar de parlotear!
 ¡El que rechaza el canto de las Musas y todo lo accesorio del arte trágico!
 Pasar la vida en discusiones infladas y en vanas frivolidades propio es de un hombre que ha perdido el juicio⁶⁹.

La visión de Aristófanes, que valoriza el pasado frente a lo nuevo, evalúa de forma diferente el mismo hecho, observado esta vez por los sofistas y testimoniado por Platón. El Hippias platónico considera que el cambio es positivo y constituye un avance con respecto a la situación anterior. Para él, la importancia del discurso y de su arte en general está en la eficacia que le puede imprimir en el logro de un objeto deseado.

Hippias: ...Cada vez que la Elida tiene algún asunto que arreglar con alguna otra ciudad, es a mí a quien primeramente elige como embajador entre todos, estimándome más hábil que nadie, bien sea para juzgar, bien sea para pronunciar las palabras necesarias en estas relaciones entre los estados⁷⁰.

El cambio, además, es visto como avance, como un "progreso". El pensamiento ha dejado de lado el ámbito de lo personal y privado por un lado y de la concepción del mundo por el otro. El problema ya no es el de los físicos acerca de cómo está constituido el mundo, ni el de Parménides y Heráclito acerca de cómo acceder, por vía del propio esfuerzo y la comprensión individual, al ser del mundo y de las cosas. El sofista se dirige a lo público, a su conocimiento, y al conocimiento del hombre mismo, sintiéndose tan seguro en este nuevo rumbo que compara la trayectoria histórica del pensamiento al modo en que han avanzado el resto de las artes. Así, no hay "Edad de

⁶⁹ ARISTÓFANES. *Ranas*. 1491-1499.

oro" para el sofista. Las enseñanzas antiguas carecen de todo valor frente a lo novedoso de su arte. Su orientación hacia lo público señala que las nuevas preocupaciones de la vida griega han encontrado finalmente solución en ellos. Claro está, "lo público" es que un individuo logre el éxito en una asamblea o un tribunal; es decir, concretar lo que se muestra como un objetivo personal que sólo se satisface en el poder concedido por las estructuras democráticas.

Sócrates:...¿A qué se debe, Hippias, que los sabios antiguos, esos cuyo saber ha pasado a la posteridad célebre, un Pitaco, un Bías, un Tales de Mileto, y los que los han seguido hasta Anaxágoras, todos o casi todos, se hayan mantenido alejados de los negocios públicos?

Hippias: ¿Qué otra razón cabe imaginar, Sócrates, sino la impotencia de su espíritu, incapaz de alcanzar a la vez este doble objetivo, las cosas públicas y las cosas privadas?

Sócrates: ¿Hay que creer, pues, por Zeus, que al progreso de todas las artes y a la superioridad de nuestros artesanos sobre los de otros tiempos corresponde un progreso igual en vuestro arte, el de los sofistas, y que los antiguos, en cuestiones científicas, son mediocres, comparados con vosotros?

Hippias: Te expresas con toda corrección, Sócrates⁷¹.

Tanto Platón como Aristófanes, testigos de excepción del proceso de la sofística, convienen en señalar lo radical del cambio desde una sociedad regida enteramente por leyes tradicionales a una que abre campo tanto a la discusión como a las apetencias personales de todos los miembros de la sociedad, no sólo de aquellos que de ordinario la habían dirigido.

Características de la sofística con relación a la retórica

De entre las innumerables aristas que posee la sofística⁷², no sólo de autores sino también de temas, haremos una caracterización general de lo resaltante para el problema planteado en este capítulo, que es la relación entre la nueva forma de hacer política de la democracia ateniense con el desarrollo de la retórica⁷³. Este vínculo no

⁷⁰ HMA. 281.

⁷¹ HMA. 281.

⁷² Para el significado de "Sofista" vid. CALVO, *op. cit.* pp. 69-70.

⁷³ Para la relación sofista-retórica, vid. para ampliar IRWIN, T.H. "Plato: The Intellectual Background". En KRAUT, Richard. (editor) *The Cambridge Companion to Plato*. Chicago,

puede ser separado del objetivo de este trabajo. La retórica, en particular la de Protágoras⁷⁴, busca un sostén en lo ontológico y en causas superiores a ella misma, provenientes de la constitución propia de lo humano⁷⁵. Sin embargo, su origen y desarrollo están unidos a una actividad humana concreta, como lo es el gobierno por la Asamblea. De otro lado, las reglas que intenta dar van a diseminarse hacia los otros campos de la actividad humana, en especial los del pensamiento, imponiendo su "método" para convencer como un "método" para alcanzar la verdad. A ambas actividades se opondrá Platón, en tanto que no muestran lo que él considera "verdadero" y sí sólo algo "verosímil".

La historia del pensamiento y la cultural forman un todo orgánico en el cual es difícil reducir todo a comprensiones causales. El desarrollo político ateniense necesitó, en un momento dado, de la sofística, pero no la creó. Más bien, podemos decir que ambas formas surgen de un fondo común de desenvolvimiento cultural que, en lo político, llevó a la democracia, y, en el pensamiento, a la sofística. De tal manera que el nacimiento de la sofística encuentra en lo político contemporáneo un campo fértil donde asentarse.

Lo más resaltante de la nueva democracia es que si bien ha llegado a establecer un "gobierno" de la Asamblea, surge de su propia dinámica que haya algunos hombres que la dominen. Ese dominio, además, posee, de acuerdo al carácter de esa persona, una mayor o menor permanencia en el tiempo. A esta posibilidad se unen las ambiciones personales por lograr ese dominio, las cuales serán más eficientes en la medida que se posean conocimientos acerca de cómo lograr cambios en los hombres. Además, hay una tradición de personalidades "formadoras" del estado que encuentra sus raíces en Solón. La sofística, que centra su reflexión en el hombre tende-

Cambridge University Press, 1992, pp. 63-73. ROBIN, León. *El pensamiento Griego y los orígenes del espíritu científico*. México, UTEHA, 1956, pp. 133 y ss.

⁷⁴ Para un breve esbozo de la evolución de la retórica hasta Platón vid GÓMEZ R., Antonio. *Platón*. México, F.C.E., 1973, pp. 488-497.

⁷⁵ Cfr. CALVO, *op. cit.* pp. 41-43.

rá a llenar ese vacío⁷⁶. Así se convierte en la formadora de una "nueva aristocracia", constituida por aquellos aspirantes a "líderes" de las asambleas.

[En Atenas]... por una evolución lógica se llegó a la convicción de que el mantenimiento del orden democrático del estado dependía cada vez de un modo más claro del problema de la justa elección de la personalidad rectora. Era el problema de los problemas para la democracia, que debía reducirse a sí misma *ad absurdum*, desde el momento que quiso ser más que una forma rigurosa del poder político y se convirtió en el dominio real de la masa sobre el estado⁷⁷.

En cierto sentido la sofística no abandona la tradición, la actualiza. La ἀρετή^{Λλ}, vista como la virtud del estadista y del ciudadano en cuanto que miembro activo de la πόλις, ha dejado de pertenecer a la nobleza tradicional e incluye muchas más personas⁷⁹. Su contenido también cambia, no atrapa ya valores individuales como el heroísmo o la riqueza, con los cuales honrar al estado. Ahora se dirige al dominio de la Asamblea, como modo de identificar a quien la posee. Así, en consecuencia, dado el desarrollo político de Atenas, el arte del orador era necesario y los sofistas se comprometían a crear, mediante la educación, el hombre con las capacidades de creación de leyes y dominio sobre los demás⁸⁰. Es decir, un tipo de "estadista" con su ἀρετή particular:

interpretamos la palabra *areté* en su sentido evidente para la época clásica, es decir, en el sentido de *areté* política considerada ante todo como aptitud intelectual y oratoria, que en las nuevas condiciones del siglo V era lo decisivo⁸¹.

⁷⁶ Sobre la relación de los sofistas en general con la democracia ateniense vid. GARCÍA Gual, Carlos. "Los sofistas y Sócrates". En CAMPS, V. (Editora). *Historia de la ética* (Tomo I). Barcelona, Grijalbo, 1988, pp. 36-47.

⁷⁷ JAEGER. *op. cit.* p. 266.

⁷⁸ Este término, de amplia implicación cultural, no será tratado aquí en profundidad. Sólo queremos dejar constancia de su importancia en la forma cultural ateniense para la percepción del "poderoso" y la continuidad conceptual entre los diversos periodos históricos griegos, ya que si bien es evidente un cambio de contenido, la permanencia de la palabra alude a un algo permanente en la forma política griega, como lo es la necesidad de la formación del estadista.

⁷⁹ Sobre el significado de "areté" vid. CALVO, *op. cit.* pág. 70 y ROBIN, *op. cit.* pp. 132 y ss.

⁸⁰ Vid. para ampliar GÓMEZ, *op. cit.* pp. 467-479, donde se esbozan las distintas posiciones de los sofistas.

⁸¹ *ibid.* p. 267.

Es decir, los sofistas intentaron crear una "nueva nobleza" no necesariamente desligada de la antigua; pero sí insertada en los valores que habían surgido del establecimiento de la democracia: un hombre que ejercía el dominio de la Asamblea. Esto no era un fundamento de la democracia ateniense, era lo que brotaba de su práctica misma. El "poder ser tal hombre" era lo que la sofística enseñaba y, planteada así, no podía ser otra cosa que selectiva.

Desde un principio, el fin del movimiento educador que orientaron los sofistas no fue la educación del pueblo, sino la educación de caudillos. En el fondo no era otra cosa que una nueva forma de educación de los nobles... los sofistas se dirigían ante todo a una selección [de los ciudadanos] y a ella sola. A ellos iban los que querían formarse para la política y convertirse un día en directores del estado⁸².

La creación de este "nuevo noble", capaz de liderizar una asamblea, debía ser objeto de una cuidadosa selección y ser sometido a una rigurosa educación. La forma en que consideraban la educación cada uno de los sofistas puede variar, pero era común a todos ellos poseer una noción de la naturaleza humana originaria, a partir de la cual construir su sistema particular. Esta característica, que los enlaza con la antigua filosofía, se dirige a sustentar, en primer lugar, una forma de vida, donde se definía la posición de cada individuo en la sociedad. Aquí, claro está, comienzan las divergencias y no es lo mismo la posición de Protágoras que la de Calicles, o la de Gorgias que la de Antifón. La variedad de escuelas no quita que todas buscaban redefinir la ἀρετή del estadista.

... esta conciencia de las normas ideales del hombre es peculiar de la época en que comienza la sofística. El problema de la *areté* humana es ahora considerado con extraordinaria intensidad desde el punto de vista de la educación. El hombre "tal como debe ser" es el gran tema de la época y el término de todos los esfuerzos de los sofistas⁸³.

Junto con esta concepción del nuevo hombre político, y en consonancia con ella, la sofística exigía un conocimiento cabal de las cosas del mundo y de la estructura interna del hombre. Es desde estas tres áreas que se podía pensar en un hombre

⁸² *ibid.* p. 266.

no sólo capaz de dominar la Asamblea, sino de *crear* leyes para el estado, que era la principal actividad del líder. Jaeger identifica tres formas de enseñanza sobre el espíritu desarrollada por los sofistas. En primer lugar, el sofista ve al espíritu como órgano de percepción del mundo, y de allí el saber enciclopédico que desarrolla, por ejemplo, Hippias. En segundo lugar, considera al espíritu como algo que posee estructura interna, de donde viene la reflexión sobre el entendimiento y el lenguaje. Por último, considera la "educación total del espíritu" que era la posición del hombre como miembro de la *πόλις*. Estas tres visiones completan, en su totalidad, una "educación formadora" que Protágoras ejemplifica en los casos de la poesía y la música⁸⁴, considerando que introducen un "orden" en el espíritu para la comprensión tanto de las formas como para la intelección de lo que es el hombre en sociedad. Partiendo de esta base es que el discípulo se dirige al sofista para aprender el "buen tino" en la dirección individual, de su familia y el estado⁸⁵.

Al lado de la gramática, de la retórica y de la dialéctica, consideraba ante todo a la poesía y a la música como fuerzas formadoras del alma. Las raíces de esta tercera forma de educación sofística se hallan en la política y en la ética. Se distingue de la formal y de la enciclopédica porque no considera ya al hombre abstractamente, sino como miembro de la sociedad. Mediante ello pone a la educación en sólida relación con el mundo de los valores e inserta la formación del espíritu en la totalidad de la *areté* humana. También en esta forma es educación espiritual; sólo que el espíritu no es considerado desde el punto de vista puramente intelectual, formal o de contenido, sino en relación con las condiciones sociales⁸⁶.

Las variaciones de este esquema, su simplificación, cambio de acento e incluso su degradación, según los diversos sofistas, es un fenómeno natural del cual no estuvieron exentos. Hippias ponía el acento en el saber enciclopédico; Protágoras, por su parte, prefería ir directamente a lo político una vez que el individuo estuviera formado en poesía y música; Gorgias, luego de su fundamentación general, iba directamente a la retórica y Calicles toma una posición opuesta a la de Protágoras en cuanto al poder

⁸³ *ibid.* 256.

⁸⁴ PRO 325 e.

⁸⁵ PRO 318 e.

⁸⁶ JAEGER. *op. cit.* pp. 268-269.

del hombre en general, pero partiendo de una posible interpretación de la división φύσις-νόμος. En todo caso, la pregunta acerca de cómo se fundamenta el dominio es el tema común a todos ellos. Y como su ambiente tiene como fundamento sociedades regidas por la palabra, la mayoría se dirige hacia el discurso como modo de lograr ese dominio. Así, en general, no es un movimiento de cambio en el tipo de πόλις lo que desarrollan. Buscan explotar todas las potencialidades del régimen democrático de la Asamblea. Por ello, la fundamentan en lo teórico y desarrollan los instrumentos de su mecánica en lo práctico, buscando formar al hombre completo de ella. No es sólo la retórica lo que tienen en mente; ésta surge como una necesidad, entre otras, de ese "nuevo noble". Como lo afirma Jaeger, no es el εὖ λέγειν, sino el

el hecho de ser maestros de *areté* política y de aspirar a conseguir ésta mediante una incrementación de la formación espiritual, cualquiera que fuese su opinión sobre la manera de realizarla.

La sofística no es un movimiento científico, sino la invasión del espíritu de la antigua física e "historia" de los jonios por otros intereses de la vida y ante todo por los problemas pedagógicos y sociales que surgieron a consecuencia de la transformación del estado económico y social⁸⁷.

Esta educación ética y política [de los sofistas y en especial de Protagoras] es un rasgo fundamental de la verdadera paideia... En los tiempos clásicos es esencial la conexión entre la alta educación y la idea del estado y la sociedad⁸⁸.

Desde esta perspectiva, en la cual su objeto era desarrollar todas las potencialidades del hombre de la πόλις democrática, el desarrollo de la retórica iba desde la φύσις-νόμος, desde el conocimiento del hombre a su posible manipulación. Si algo en la πόλις es de origen humano, consciente o inconsciente, esto puede ser cambiado por otros hombres y ya de forma consciente. Las cosas de la πόλις, sus leyes, cambian por las transformaciones de los valores en los hombres, por lo que la variación de esos valores producirán los cambios en las leyes. El instrumento para lograrlo es la palabra y sólo el conocimiento de la φύσις humana, de lo que no cambia en el hombre, puede ser la base para lograr los cambios en el νόμος. El realizar este cam-

⁸⁷ *Ibid.* p. 273.

bio por la palabra es, además, lo específicamente humano, distinto al uso de la fuerza, que es común con los animales.

... el *nomos* es convencional (justo es lo que la asamblea considera justo) y la asamblea puede cambiar sus opiniones y con ellas, sus leyes; por su parte, el instrumento adecuado para hacer que éstas cambien no es la violencia sino la persuasión dentro del procedimiento democrático⁸⁹.

La concreción de estas ideas, es decir, el logro efectivo del dominio de la Asamblea, se desenvuelve en aspectos puntuales y específicos de acuerdo al caso.

Su propósito era ejercer un influjo en la actualidad. Su *epidexis* retórica, el decir de Tucídides, no era algo estable y permanente, sino fragmentos brillantes para auditorios circunstanciales. Como era natural, todos sus esfuerzos se concentraban en ejercer una acción sobre los hombres, no en la actividad literaria⁹⁰.

Conclusión

El impulso generado por la efectiva incorporación de la Asamblea en la toma de decisiones y la forma judicial de grandes tribunales generó el fortalecimiento de la toma de decisiones en base a argumentos que pudiera convencer a grandes grupos de personas. Todo ello estaba, además, sostenido por una sociedad interesada en la incorporación de esas personas; pero que no poseía las formas organizativas que permitieran una fuerte canalización. La Asamblea se convierte así en el centro de la toma de decisiones y los líderes en las personas capaces de crear las mayorías.

El desarrollo del arte retórico por los sofistas se enlaza con el desarrollo político de la misma Atenas y de la democracia griega en general. Hemos mostrado que, a pesar de existir organizaciones políticas de alguna fuerza, el papel del convencimiento en alguno de sus grados (apelando a los deseos del pueblo o por el liderazgo) era necesario para el dominio político. Los sofistas, con su técnica educativa, pusieron a

⁸⁸ *Ibid.* p. 275.

⁸⁹ CALVO. *op. cit.* p. 92.

disposición de aquellos que podían pagar los instrumentos que, según ellos, proporcionarían un dominio constante de la Asamblea a la voluntad de sus guías. El dominio de la palabra es ampliado y, si puede lograr sus objetivos en las asambleas ¿por qué no en otras esferas de la actividad humana? El pensamiento en general, que se desenvuelve por la palabra, era visto como un campo apto para el despliegue de sus instrumentos. Si se dominaba a una Asamblea, tanto más a un hombre. Si no se podía refutar al sofista era porque éste poseía la verdad.

Oponerse a esto era un camino largo, que debía llevarse a cabo en dos direcciones. Primeramente, había que desbrozar el camino destruyendo argumento por argumento. Luego, había que penetrar en el fondo de la concepción sofista y que posibilitaba el surgimiento de tal posibilidad de convencimiento. Platón, seguro de la existencia de una verdad permanente, accesible para el hombre por medio de su entendimiento, enfrenta ambas direcciones.

No hay que olvidar que, además, la lucha platónica contra los sofistas se realiza en dos dimensiones: la política y la filosófica. Los sofistas estaban en ambos campos y sus métodos lo imponían por igual ya sea que la discusión discurriera hacia la Asamblea, con sus objetos propios de intereses mundanos, o hacia la reflexión sobre las cosas. La búsqueda platónica de una verdad unitaria, accesible para el hombre a partir de su propio entendimiento, lo lleva a combatir ambas divisiones. La parte filosófica será el objeto de los capítulos siguientes, tanto en su aspecto de los argumentos particulares como en el de fundamentación. En este último aspecto, en particular, tomaremos la posición de Protágoras.

⁹⁰ JAEGER. *op. cit.* p. 279.

Capítulo II

Los diferentes argumentos usados en Platón contra los sofistas

El objetivo de este capítulo es mostrar cómo Platón había desarrollado el arte de la demostración y refutación de diferentes argumentos en sus enfrentamientos con los sofistas, sin que por ello agotemos el tema, lo que requeriría de un estudio exhaustivo. Así, no pretendemos hacer, en esta sección, un estudio completo de la obra platónica al respecto, sino tomar ciertos enfrentamientos particulares con algunos sofistas o sus discípulos para dar claves acerca de cómo había desarrollado Platón el uso argumentativo, distinguiéndolo de lo que pudieran ser falacias no formales, este es, aquellas que requieran el silogismo como modo de demostración. Por ello nos referiremos a los argumentos que tienden a hacer cambiar la forma de pensar de los individuos introduciendo elementos no lógicos. No haremos referencia a falacias del lenguaje, tal como se muestra en el **Eutidemo**, ni a falacias formales. Esto es así porque la retórica tiende a buscar convencer teniendo en cuenta las características personales o de grupo al cual se dirige, tal como se observa en el análisis de Aristóteles en los libros I y II de la **Retórica**¹. Existe, en los pasajes que estudiaremos, una confusión (en términos platónicos) entre convencimiento y conocimiento que el filósofo distingue netamente².

¹ ARISTÓTLES. **Retórica**. Madrid, Gredos, 1994.

² SCHAERER (*La question platonicienne*. Neuchatel, Secrétariat de l'Université, 1938, p. 48-62) estudia los factores psicológicos de la refutación socrática. No realiza una clasificación como la propuesta en este capítulo y se mantiene en un mayor nivel de generalidad, dirigiéndose hacia los elementos que favorecen el desenvolvimiento dialéctico. STEFANINI (*Platone*, Milán, CEDAM, 1932) introduce el concepto de Ranulf de la "lógica de la ambigüedad" (*Der Eleatische Satz vom Widerspruch*. Kjöbenhavn-Kristiania, Gyldendalske Boghandel-Nordisk

Nos concentraremos en los usos contra los sofistas en cuanto a los argumentos que involucran a las personas, continuando con aquellos referidos al público, ya sea en la Asamblea o en los tribunales. Dado el objetivo de este trabajo en lo relativo al Protágoras platónico no habrá en este capítulo alusiones directas a su teoría de la verdad, pero sí al tipo de argumentaciones a que hacemos referencia.

Las formas personales de refutar

El argumento de autoridad (*Argumentum ad auctoritatem*)

En primer lugar, tenemos la negación platónica del argumento de autoridad. Un ejemplo de ella se encuentra en el **Cármides**, cuando Cármides cita un argumento cuyo autor es plausiblemente Critón; pero él no quiere dar a conocer quién lo ha dicho. Requerido por Sócrates, Cármides dice no importar de quién lo haya oído a lo que Sócrates asiente, señalando que lo importante de un argumento no es su origen, sino si está bien dicho.

Cármides: ¡Ah! ¿Qué importa, Sócrates, de quién lo he oído?

Sócrates: De ninguna manera importa, porque, por regla general, no hay que examinar quién ha dicho esto o aquello, sino si está bien dicho.³

Forlag, 1924). Stefanini observa este "sofisma de la homonimia o equivocación" en el diálogo Protágoras (330 b-331b, 332a). Considera que el sofisma proviene, en este caso, de Sócrates mismo. Sin embargo, piensa que Platón muestra la posibilidad de pasar del nivel gramatical al filosófico: "Ma Platone va oltre Prodicò, perchè per lui il problema non è soltanto grammaticale e lessicale, ma veramente filosofico. Non si tratta soltanto per il filosofo ateniese di operare una chiarificazione dei termini, ma introdurre una specificazione nei concetti e nella realtà che essi rappresentano. La articolazione le differenziazioni del linguaggio secondo la articolazioni del pensiero e della vita, e per correggere la logica formale bisogna prima ampliare la coscienza dello spirito e della realtà" (I, XXV-XXVI). No hay duda de que esta motivación es de carácter general y está presente a lo largo de la obra platónica tal como lo atestiguan los pasajes que se estudiarán a continuación,

³ ἀλλὰ πότερον ἀληθές λέγεται ἢ οὔ CAR 161 c3-7. A partir de este punto introduciremos citas en griego y en español. El criterio para ello es el siguiente: Donde no sea necesaria una fuerte distinción de los términos que se están utilizando bastará con citar en español, en caso contrario recurriremos directamente al griego, colocando la traducción en nota al pie.

Queda claro que Sócrates separa su curiosidad de lo que es el argumento en sí y que acepta el hecho de que el argumento debe estar, antes que nada, "bien dicho" (*ἀληθές λέγεται*).

Otro ejemplo del trato que hace Platón al argumento de autoridad lo encontramos en el **Teeteto**⁴. Cuando Teeteto hace referencia a la definición de ciencia como sensación y Sócrates la identifica como proveniente de Protágoras. Aun reconociendo su sabiduría de inicio, no se acepta sin más su proposición acerca del hombre-medida. Sócrates pasa inmediatamente a examinar ésta en profundidad. Aquí encontramos ya, no una afirmación acerca de qué hay que hacer con las opiniones dada por un autoridad, sino el tratamiento efectivo que debe hacerse a una opinión de este tipo. El argumento debe ser analizado en profundidad para que quien lo manifiesta pueda dar cuenta de él como propio. Es decir, aquí encontramos el despliegue del método mismo platónico de no aceptar autoridad alguna y no meramente una afirmación de carácter doctrinal acerca de qué hay que hacer frente a un argumento de autoridad.

www.bdigital.ula.ve

El "no darse cuenta"

Otra forma detectada por Platón de "pasar por alto" o "aceptar un argumento" es que quizá la persona "no se dé cuenta" de que el argumento no es válido o no lo verifique por sí mismo. En el **Hippias Mayor** encontramos un caso de este tipo. Hippias sugiere que es posible que una persona, a la cual Sócrates debe rendir cuentas (que es en realidad él mismo), no advierta un cambio que se ha visto en la definición de belleza, que atentaría contra la definición propuesta con anterioridad. Hasta ese momento Hippias ha definido únicamente con ejemplos de cosas bellas, y es posible que el interlocutor imaginario de Sócrates, con sus planteamientos, refute las definiciones de Hippias. Así, ante el hecho de que Hippias plantee que la diferencia puede pasar inadvertida, Sócrates se indigna, haciendo ver que el hombre ante el que debe rendir cuentas es él mismo

⁴ TET 151 d7-152 b3.

Hippias: Es posible, Sócrates, que esta diferencia le pase inadvertida a nuestro hombre.

Sócrates: En todo caso, por el perro, Hippias, no pasará inadvertida ante el hombre en cuya presencia más me avergonzaría yo de razonar mal y de hablar sin ton ni son.

Hippias: ¿Qué hombre?

Sócrates: Sócrates, hijo de Sofronisco, que no me permitirá en manera alguna enunciar a la ligera una afirmación que no haya verificado, ni que crea saber lo que ignoro⁵.

Dos conclusiones con una característica en común saltan a la vista. En primer lugar, resalta la necesidad de verificar lo que se ha planteado en una afirmación y luego que no se puede creer saber lo que en realidad se ignora. Lo común a ambas es que ellas se deben dar en la persona que recibe el conocimiento y no es posible que éste exista si el individuo no ha tenido una aproximación personal al conocimiento. Esta aproximación, además, debe ser de tal índole que se pueda dar fe acerca de si ha cumplido o no con la verificación y de cuál haya sido el proceso para llegar a ella. La persona, para conocer algo, debe saber por sí misma si es cierto o no. En caso contrario no conocerá. De otro lado, y con respecto a la segunda afirmación de que es necesario que alguien no crea saber lo que realmente ignora, se añade el hecho de que hay que huir del autoengaño propuesto por Hippias. Platón sugiere aquí una actitud mucho más "vivencial" para la persona buscadora del conocimiento, de forma tal que debe estar atenta a los engaños que ella misma pudiera desarrollar.

El "querer estar de acuerdo"

Relacionado con lo anterior, se presenta el hecho de que una persona puede "querer" estar de acuerdo con otra y acepte esta querencia sin examinar el fondo del argumento. Platón nos presenta dos casos en los que se da esta situación. El primero en **Protágoras** y el segundo en el **Cármides**. En el primer caso, Protágoras no acepta de buenas a primera el argumento de Sócrates acerca de que la justicia es santa y la santidad justa; pero dice que lo puede aceptar a pesar de sus reservas

⁵ HMA 298 b.

(εἰ γὰρ βούλει ἔστω ἡμῖν⁶). Ante esto, Sócrates le advierte que, para llegar a un convencimiento personal de que un argumento es o no válido basado en la posibilidad de ser refutado, no es la querencia la que ha de ser refutada, sino el argumento mismo. Así, Protágoras, rendido ante la argumentación de Sócrates, entrevé que él puede aceptar lo que dice Sócrates aunque no esté muy de acuerdo:

Protágoras: Pero, Sócrates, me parece que no debemos conceder tan ligeramente que la justicia sea santa y que la santidad sea justa, porque hay alguna diferencia entre ellas. ¿Pero qué hace esto al caso? *Si quieres*, yo consiento en que la justicia sea santa y que la santidad sea justa.

Sócrates: "Cómo, ¿si yo quiero? -le dije-; no es esto lo que se trata de refutar; eres tú, soy yo, es nuestro propio convencimiento, y por lo pronto es preciso quitar, a mi parecer, ese *si yo quiero*, para ilustrar la discusión⁷.

En el segundo caso, Critias pretende que Sócrates acepte su definición de σοφροσύνη (templanza) de acuerdo al principio delfico del "conocimiento de sí mismo". Critias piensa que Sócrates puede aceptar sus razones sin más para ponerse de acuerdo, suponiendo que Sócrates piense de manera contraria.

ΚΡ.νῦν δ' ἐθέλω τοῦτου σοι διδόναι λόγον, εἰ μὴ ὁμολογεῖς σοφροσύνην εἶναι τὸ γινώσκειν αὐτὸν ἑαυτὸν⁸.

La frase "quiero darte la razón de esto" (ἐθέλω τοῦτου σοι διδόναι λόγον) previene a Sócrates de que la cosa no será examinada, sino solamente expuesta. Hay la pretensión, de parte de Critias, de que su pensamiento debe ser aceptado sin confrontación. La siguiente condición, de que lo hará sólo si Sócrates no está de acuerdo (εἰ μὴ ὁμολογεῖς), da un cariz de voluntad personal a la aceptación del discurso que Sócrates no puede menos que rechazar.

Sócrates: Pero, mi querido Critias, obras conmigo como si tuviese la pretensión de saber las cosas que interrogo, y como si yo no tuviese más que querer, para ser de tu dictamen. Dios me libre de que así

⁶ PRO 331 c4.

⁷ PRO 331 b8-d1.

⁸ CAR 165 b3-5. "Critias: Pero ahora, estoy resuelto a sostenerme con razones, si no me concedes que la sabiduría consiste en conocerse a sí mismo".

suceda. Yo busco de buena fe la verdad contigo; hasta ahora la ignoro. Cuando haya examinado la proposición nueva que me presentas, te diré claramente si soy o no de tu dictamen, pero dame tiempo para hacer este examen.⁹

Además, Sócrates considera que Critias supone un acuerdo de fondo entre ambos y que Sócrates, consciente de esto, se niega a descubrirlo. Es frente a esto que Sócrates le responde que no es una cuestión de querer o no (βούλομαι) estar de acuerdo, sino de examinar (σκοπῶ) a fondo el asunto de que se trata.

Critias, posteriormente, cambia su definición de templanza, considerándola ahora como "ciencia de las ciencias". Pretende que su definición es de carácter "muy claro" y hace una distinción entre que a alguien se le "combata y refute" y el "fondo de las cosas".

... solo la sabiduría¹⁰ (σοφροσύνη) es la ciencia de otras ciencias y de sí misma. Esta distinción no puede ocultársete y creo que haces ahora lo que declarabas antes no querer hacer; te propones combatirte y refutarme, sin fijarte en el fondo de las cosas¹¹.

Sócrates rechaza este argumento y señala que el dirigirse de esta manera es sólo para obligarse a sí mismo a llegar a la verdad, a ese "fondo de las cosas", y que el camino para ello es la discusión que investigue las razones (τὸν λόγον σκοπεῖν), la cual llegará finalmente a una conclusión que puede ser, o no, la deseada. El fin a que se llega es la verdad y esta meta es provechosa para todos los hombres.

Sócrates: ¡Pero qué! ¿Puedes creer, que si yo te estrecho con mis preguntas, sea por otro motivo que por el que me obligaría a dirigirme a mí mismo y examinar mis palabras? quiero decir, el temor de engañarme pensando saber lo que yo no sabía? No, te lo aseguro, sólo un objeto he tenido: ilustrar la materia de esta discusión: primero, por mi propio interés, y quizá también por el de algunos amigos. Porque ¿no es un provecho común para todos los hombres que la verdad sea conocida en todas las cosas?

Critias: Seguramente, Sócrates.

⁹ CAR 165 b6-c2.

¹⁰ Sic. en la traducción, debe recordarse sin embargo que la templanza es una traducción más cercana al término, tal como se deduce del uso común y del platónico en este diálogo.

¹¹ CAR 166 c3-7.

Sócrates: Ánimo, pues, amigo mío, responde a mis preguntas, según tu propio juicio, sin importarte si es Critias o Sócrates el que lleva la mejor parte; aplica todo tu espíritu al objeto que nos ocupa, y que sea una sola cosa la que te preocupe: la conclusión a que nos conducirán nuestros razonamientos¹².

Resalta nuevamente de lo anterior el acento que pone Platón en que el hombre debe acceder por sí mismo al conocimiento y la verdad. Esta no puede aceptarse sin antes haber sido examinada de forma individual. Podemos pensar que Platón supone que el examen individual, hecho de manera correcta por diversas personas, conducirá a una única verdad. Si esto es así, el camino debe, necesariamente, estar despojado de aquellas características individuales no comunes al proceso de pensamiento o que pueden afectar el desarrollo del procedimiento (método) buscador de la verdad. Este principio parece ser común a lo hasta ahora explicado en el "argumento de autoridad", "el no darse cuenta" y la "querencia", y nuevamente vuelve a presentarse en los "efectos de la burla" y los del discurso ante la asamblea.

Los argumentos ante la Asamblea

Todos los casos anteriores involucran la relación que se establece entre dos interlocutores o, en todo caso, afectan el orden del proceso de discusión entre dos personas. Los casos que presentamos a continuación involucran las reacciones de un público frente a algún modo de presentar el discurso. En el primer caso nos referimos a la burla como efecto de la presentación de un discurso verdadero pero contrario a la opinión común. Luego veremos el efecto de los "discursos largos" (tema recurrente en varios diálogos platónicos) y su papel en hacer perder el hilo de la discusión o enmascarar conclusiones no válidas. Por último, haremos una revisión de las características que Platón encuentra en las asambleas y que, a su juicio, ayudan a ocultar la búsqueda de la verdad.

¹² CAR 166 c8-e3.

La burla

Los tres casos presentados a continuación, en que se examina el papel de la burla, proceden del **Hippias mayor**. En ambos pasajes se pone de manifiesto que quien opina de manera contraria a como lo hace el resto de las personas se verá sometido a la burla de éstas. En el primer caso Hippias propone que lo bello es una bella virgen. Ante esto, Sócrates alude al interlocutor imaginario, quien puede pensar que hay algo en lo nombrado por Hippias que hace bello al objeto y pide que se aclare qué es eso. Hippias responde diciendo que su "definición" se basta a sí misma y es evidente e innegable, porque si alguien se atreviera a expresar lo contrario sería objeto de burla por el resto de los oyentes.

Hippias: ¿Crees tú que él [el que niega] va a poder negar la belleza de esto de que tú hablas, o bien, si se atreve a hacerlo, que va a poder escapar al ridículo? ¹³

Esta "apelación al ridículo" es objetada por Sócrates en el siguiente pasaje en discusión. En él opone la "opinión del vulgo" al "qué es" de una cosa y considera inaceptable que quede velado el "ser" del objeto que se investiga por la opinión de una mayoría, expresada en este caso mediante una burla. En particular, Sócrates hace referencia a que "el vulgo" usa términos de manera equivocada o antagónica; pero que, ante la aclaratoria, su reacción es burlarse. Más aún, pareciera que Sócrates hace ver que esa "opinión común" se encuentra en el individuo mismo y es él quien se niega la oportunidad de acceder a ese conocimiento.

Sócrates: "¿Por qué, pues -nos dirá [un interlocutor imaginario]- a estos placeres, no menos reales que los otros, les rehusáis el nombre de bellos y por qué los despojáis de esta calidad?" "Es porque - responderemos nosotros- si dijéramos que comer no es agradable, sino bello, todo el mundo se burlaría de nosotros, lo mismo si llamáramos a un olor bello en lugar de bueno. En cuanto al amor, también todo el mundo nos defenderá que es muy agradable, pero que es muy feo, y que, por esta razón, los que se entregan a él han de ocultarse para hacerlo" A este razonamiento responderá nuestro hombre: "Creo que si no os atrevéis a encontrar bellas estas sensaciones es porque se opone a ello la opinión común. Pero yo no os

¹³ HMA 288 b.

preguntaba la opinión del vulgo sobre lo bello: yo os preguntaba qué es"¹⁴.

Las consecuencias de la burla no son meramente psíquicas en el sentido de hacer sentir mal al adversario, ni meramente sociales en cuanto que su ejercicio puede lograr "incorporar" a unos individuos al conjunto de idea de la comunidad. Su alcance va más allá. Situándonos dentro de lo que es el objeto global de esta investigación: relacionar el desarrollo de la retórica con el de la filosofía, resalta que, lo que en Protágoras sería algo así como la verdad de cada hombre, en Platón es sólo una mera opinión, que puede o no generalizarse, hasta ser "la verdad" (en el sentido de Protágoras) de un grupo de hombres ("el vulgo"). Esta "generalización" puede diferir o no de la verdad tal como Platón la concibe: una consecuencia lógica de unos razonamientos. El parecido final no es lo importante, sino el medio que se ha escogido para llegar a ella. En el caso de los sofistas (individual o colectiva) tiene un contenido que se "impone" a quien tenga una comprensión contraria. En el caso de Platón eso es indiferente y se centra en el seguimiento de un método, siendo su resultado único y aparte de las opiniones. Por lo tanto, la burla, piensa Platón, posee una consecuencia para el conocimiento que debe ser analizada y desbrozada en la clarificación acerca de lo "verdadero".

El último pasaje relativo a la burla se ubica en un campo distinto al que hemos venido tratando. No se trata ya de la burla en tanto que respuesta de un grupo de personas a la presentación de una "verdad" que no comparten, sino más bien al papel de ella en la dinámica de una asamblea donde se responde a un argumento con una burla. En este caso es Hippias quien hace la acotación. Sócrates lo apremia a que diga qué es la belleza y no de ejemplos, como es la manera argumental de Hippias; pero él lo que hace es reunir varios casos: riqueza, salud, honra, buenas honras fúnebres. Que Hippias no ha cambiado de nivel es obvio para Sócrates, quien dice que su interlocutor imaginario rápidamente se dará cuenta de ello y, por lo tanto, se burlará. A esto Hippias responde que si alguien no tiene nada que decir y se burla, el auditorio, a

¹⁴ HMA 299 a.

su vez, se burlará de esta persona, a lo cual Sócrates responde que es posible, pero que no se busca la belleza por ejemplos, sino por lo que es.

Hippias: Burla maligna, Sócrates. Si no tiene nada que responder y se burla, se reirá de sí mismo y será objeto de burla por parte de los oyentes¹⁵

El tratamiento de la burla introduce una separación importante en la práctica de la discusión, tal como lo entiende Platón. Aunque realizada ante la Asamblea no intenta tanto convencerla, como "amedrentar" a quien sostiene una posición contraria a la de la comunidad. A partir de ahora veremos que se establecen algunas distinciones entre lo que es la discusión entre personas (cara a cara), incluida la burla, para llegar a una verdad, y la factura de discursos ante una asamblea, para llegar a convencer a un público. Platón muestra que los mecanismos en uno y otro caso no son los mismos, mientras que los sofistas aparecen tratando ambos aspectos indistintamente o no dándose cuenta de la distinción y usando los mecanismos de persuasión como válidos para la discusión cara a cara. Esta distinción de Platón sólo adquiere sentido en la medida en que él diferencia entre dos fines: la verdad y la persuasión, de forma tal que a cada una corresponderían diversos instrumentos y la asamblea no es el ambiente idóneo para desarrollar los instrumentos que conducen a la verdad.

La súplica (*Argumentum ad misericordiam*)

La justicia dictada por grandes jurados reunidos en asamblea hace *del argumentum ad misericordiam* uno de los tópicos desarrollados por Platón con particular énfasis en la **Apología**, que es el diálogo donde se trata el tema de un juicio de esta naturaleza. Platón no acepta esta forma de argumentación, por considerarla que aleja a la persona que ha de juzgar de la búsqueda de la verdad.

La súplica, en cuanto dirigida de preferencia a un jurado, atañe a la ciudad como un todo. Constituída en un órgano que busca la verdad por sobre todas las cosas, ya no se trata de convencer para tomar una decisión política, que podría mostrarse como

¹⁵ HMA 292 a.

alterna frente a otra. Esta intención investigativa coloca a la ciudad en una especial situación, en la cual no debería abandonar su deber de buscar la verdad.

La situación particular expuesta por Platón es el juicio de Sócrates. Al hacer su propia defensa, Sócrates se niega a hacer uso de la súplica, considerando que los jueces deben ser convencidos con argumentos válidos, mientras que la súplica supone la aceptación de alguna culpa, que quedará oculta para la decisión de los jueces al ver la súplica que hace el acusado.

Pero, quizá, habrá alguno entre vosotros que, acordándose de haber estado en el puesto en que yo me hallo, se irritará contra mí, porque peligros mucho menores los ha conjurado suplicando a sus jueces con lágrimas y, para excitar más la compasión, haciendo venir aquí a sus hijos, sus parientes y sus amigos, mientras que yo no he querido recurrir a semejante aparato, a pesar de las señales que se advierten de que corro el mayor de todos los peligros. Quizá presentándose a su espíritu esta diferencia los agriará contra mí, y dando en tal situación su voto, lo darán con indignación¹⁶

Pero sin hablar de la opinión, atenienses, no me parece justo suplicar al juez ni hacerme absolver a fuerza de súplicas. Es preciso persuadirlo y convencerlo, porque el juez no está sentado en su silla para complacer violando la ley, sino para hacer justicia obedeciéndola¹⁷.

El alejamiento de la verdad, para una comunidad política, por haber sido inducida a tomar decisiones a través de las súplicas, supone en Platón el alejamiento de la honra no sólo de aquellas personas que tomaron la decisión sino también de la ciudad como un todo. Se considera, por lo tanto, que el interés individual no puede estar constituido de tal manera que justifique una irrupción por encima de las leyes. En correspondencia con el **Critón**, la **Apología** muestra por la vía de los hechos las conclusiones a las cuales había llegado el propio Sócrates. Se debe actuar de acuerdo a las leyes y teniendo en cuenta que el ciudadano debe todo a ellas. Al faltar a ellas recurriendo a las súplicas, y al aceptarlas los jueces, no se ponen en entredicho relaciones entre individuos, sino la esencia misma de la ciudad en cuanto que se constituye en buscadora de la verdad.

¹⁶ APO 34 b6-d1.

¹⁷ APO 35 b9-c5.

Así, Sócrates niega la súplica no:

-3-

... por una terquedad altanera ni por desprecio hacia vosotros; y dejo a un lado si miro la muerte con intrepidez o con debilidad, porque ésta es otra cuestión; sino que es por vuestro honor, por el mío y por el de toda la ciudad¹⁸.

Por sus propias características este argumento, tal y como lo expone Platón, es de utilidad específica para el caso de los juicios y no el de las Asambleas políticas, donde su uso sería poco probable. Hay ya de una vez, en el contexto de la presentación literaria del argumento, la idea de separación de los argumentos de acuerdo a la finalidad de la asamblea a la que se dirigen, idea que será posteriormente retomada y especificada hasta sus últimas consecuencias en la **Retórica** de Aristóteles.

La importancia de la súplica en las decisiones de los jurados atenienses no es un punto aislado tocado sólo por Platón. Aristófanes también se hace eco de esta situación, aunque con una diferencia. El comediante coloca el caso de alguien que ya se sabe que es culpable.

Filocleonte: Ya, al salir de mi cama, me asedian hombres de gran estatura, de cuatro codos al menos, que me van escoltando hasta la entrada del tribunal. Y, cuando voy llegando, viene una mano suave a sostenerme, ladrona como ha sido de las públicas rentas. Se me echan a los pies los acusados y comienzan a implorar con dolientes voces¹⁹.

A diferencia de este caso, Sócrates no se considera culpable, aunque sí considera la posibilidad de enfrentarse a un jurado adverso, frente al cual no usará la súplica.

Los discursos largos

Había, en particular, un instrumento base de la asamblea que no satisfacía a Platón como válido para acceder a la "verdad" tal como él la concebía: el uso de discursos largos. El uso de discursos es un requisito indispensable e irremplazable en la asamblea y es el vehículo con el que se transmiten todas las formas argumentales. Su

¹⁸ APO 34 e1-3.

cultivo por los sofistas se dirigía a convencer a un grupo de personas y no a usarlo como un modo de llegar a la "verdad". Platón considera éste vehículo como no idóneo y cuanto más largo fuera más inservible se volvía para mostrar alguna verdad. Él prefería el intercambio de preguntas y respuestas, aunque, como veremos luego, desarrolla la forma que debería adoptar el "discurso verdadero".

El discurso no permite el intercambio. A un discurso se responde con otro y se debe elegir cuál de los dos se acepta, sin fijarse ni en las particularidades de cada uno, ni en su coherencia interna. Independientemente del criterio de elección de un discurso u otro, lo largo del mismo aleja, al que lo sigue, de la verdad. Así, Sócrates le manifiesta a Hippias que él sería incapaz de seguir un discurso largo.

Sócrates: [...] Sólo te advierto que, si pretendes pronunciar un largo discurso, prefiero decirte ya de una vez que no me vas a curar: yo sería incapaz de seguirte²⁰.

El mismo argumento ya se había usado anteriormente en el diálogo, cuando Sócrates insinúa que no ha podido seguir el desarrollo de las ideas de Hippias, y que él hubiera preferido hacerle preguntas pero que habla dos factores que se lo impedirían: la presencia de un público y el temor de entorpecer la elocuencia del orador.

Sócrates: ... he encontrado dificultad en seguir lo que decías; no me atrevía en efecto a preguntarte, a causa de la cantidad de gente que allí había; y además, porque temía, haciéndote preguntas entorpecer tu elocuencia²¹.

Esta preferencia de Sócrates por las preguntas forma parte fundamental de su método para acceder a la "verdad" y que lo diferencia de los sofistas no sólo en cuanto a que éstos usaran "discursos largos", sino en cuanto que son los elementos fundamentales de su método, que explora cada argumento en particular para ver su coherencia interna y ponerlo en relación con los anteriores.

De otro lado, no parece que esta distinción haya sido un descubrimiento exclusivo de Platón, sino que, tal vez, pueda pertenecer al "espíritu de la época" Así, Tucí-

¹⁹ ARISTÓFANES. *Las Avispas*. 552-555.

²⁰ HME 372e.

dides usa esta misma distinción para lo político, reconocido el papel de los discursos largos en el convencimiento y no en el logro de acuerdos de alguna especie, incluyendo los políticos. El historiador pone en boca de los embajadores atenienses, dirigiéndose a los de los melios, que los discursos son un instrumento de convencimiento dirigidos al pueblo con la intención de captar su voluntad; pero que a la hora de negociar es mejor discutir punto por punto, intercambiando opiniones acerca de cómo les parece a los oyentes cada aspecto y si están de acuerdo o no.

Ya que la deliberación no tiene lugar delante del pueblo, sin duda para que la muchedumbre no se deje engañar al oírnos en un discurso seguido razonamientos especiosos e irrefutables (pues conocemos que esto es lo que significa el traernos ante un corto número de personas) vosotros los aquí reunidos obrad aún con mayor seguridad. Tomad vuestra decisión procediendo punto por punto y no con un único discurso, sino más bien contestando inmediatamente a lo que digamos que no os parezca bien. Decid primero si os place vuestra proposición²².

Los mismos sofistas reconocían la importancia del discurso largo en esta situación de persuasión. La distinción φύσις-νόμος introducida por Hippias en el diálogo **Protágoras**²³, en el sentido de que, si ellos están reunidos, es por ser un grupo de personas semejantes que desean estar juntos y no por otra razón que los obligue (es decir, es la *naturaleza* la que los reúne), apunta a señalar que lo conveniente para los hombres que desean conocer es distinto a lo que se usará para persuadir. El que desea conocer está asociado por *naturaleza* con los demás, el otro no. El que está en la *ley* ha sido, de alguna manera, violentado. Este hombre está inmerso en un juego de poder en el que para estar arriba ha de vencer a los demás y dominarlos. El discurso es aquí un arma como cualquier otra y el enfrentamiento es, por lo tanto, personal, pues busca establecer su propio dominio por encima de los demás hombres.

Hippias reconoce, por lo tanto, que hay dos tipos de discursos de acuerdo a las intenciones de los presentes, e incluso que hay instrumentos idóneos para uno y otro; pero la distinción que hace no es la misma que la de Platón. Reconoce que los dis-

²¹ HME 364b.

²² Tucídides V-85

cursos pueden usarse pero eliminándoles sus adornos y, en general, considera que la forma que debe organizar a quienes se reúnen para conocer la verdad de las cosas debe ser análoga a la de los que deben ser persuadidos. Aprovecha la situación también para reprochar de forma sutil los estilos de ambos adversarios. Así, a Sócrates le pide que no use el método del diálogo con el que tantas veces ha rebatido sus opiniones, y a Protágoras que deje de lado los adornos del discurso. Hippias piensa que esta forma de organización debe, como en los Tribunales, tener un jurado que, en esta ocasión, decidirá si alguien excede los límites que él quiere imponer.

Sócrates, quien acepta moderar sus procedimientos, no acepta a un juez que decida sobre la forma en que se ha de expresar y propone que, más bien, todos controlen el tiempo que ambos tardan en interrogar y responder. Con esto, Sócrates acepta al menos un dispositivo de los tribunales; pero que en todo caso no lo afectará a él, que no le gustan los discursos largos.

Los argumentos con que rebate la necesidad de un juez en la discusión no dejan de tener relevancia. Un juez, en una discusión acerca sobre la forma que deben tener los argumentos, puede ser inferior, igual o superior a los que discuten. Si es inferior es inútil, pues no podrá decidir. Si es igual acordará con ellos y sería también inútil. No aclara Platón qué sucedería si fuera superior; pero, en todo caso, el análisis tiende a desvirtuar el uso de personas ajenas para juzgar del discurso y centrarlo en el reconocimiento individual que los mismos dialogantes realicen. En el fondo, no hay salida. Los sofistas, aun desde el punto de vista de la *naturaleza* consideran que el tratamiento que se le deba dar al conocimiento es distinto al de Sócrates y Platón. Quieren jurados que decidan sobre los argumentos y el "medio" que pide Hippias a Sócrates y Protágoras, impide de alguna manera el examen detallado de los elementos del argumento.

²³ PRO 337 c6-338 b2.

La distinción del que sabe del resto

Algunos sofistas, según Platón, conocen esta distinción entre verdad y persuasión, pero parece, según nos lo muestra que no poseían un instrumento desarrollado para llegar a la verdad y que, más bien, intentan aplicar su dominio de la asamblea, mediante discursos para llegar a aquella verdad sin estar muy conscientes de que quizá el instrumento no es el más idóneo. Esta pérdida del sentido en la búsqueda proviene de la confusión de niveles que se establece entre la "verdad" y la "persuasión" (ἀλήθεια-πειθώ). Para Platón, el éxito mundano en juicios y asambleas es el impulso más fuerte que hay en contra de aquel que está capacitado para la búsqueda de la verdad; pues la abandonará en busca del éxito social. Esta situación la explica introduciendo el principio de que cuanto más buena es la simiente y cuanto peor es el terreno donde se siembra, más se corromperá el fruto²⁴. Así, el joven preparado para la filosofía se encuentra en una sociedad como la ateniense, donde el poder y la consideración son obtenidos por quienes tienen éxito en juicios y asambleas, constituidos ahora (según la metáfora) en el mal terreno. El producto de esto es que el joven abandonará la filosofía, buscando dominar en aquellas asambleas y tribunales donde, por definición, el fin perseguido es la persuasión.

Al lado de esta situación se colocan los sofistas, quienes conocen el modo de domar al animal que es la multitud y que compone las instancias de poder atenienses. Estos sofistas saben cambiar el estado de ánimo del pueblo, apaciguándolo o irritándolo. Pero no saben la diferencia que puede existir entre lo bueno en sí y lo bueno relativo.

Sócrates: Todos esos simples particulares, esos doctores mercenarios que el pueblo llama sofistas, y que juzga que las lecciones que dan son opuestas a lo que el pueblo cree, no hacen otra cosa que repetir a la juventud las máximas que el pueblo profesa en sus asambleas, y a esto llaman enseñar la sabiduría. [...] conformándose en sus juicios con el instinto del animal, ... [llaman] bien a todo lo que le halaga y causa placer, mal a todo lo que le irrita; justo y bello a todo lo que satisface las necesidades de la naturaleza; sin hacer otra distinción, porque no sabe la diferencia esencial que hay entre lo

²⁴ REP 495 d1-5.

bueno en sí y lo que es bueno relativamente; diferencia que no conoció jamás, ni está en estado de hacerla conocer a los demás. ¿No te parecería, en verdad, bien ridículo un maestro semejante?²⁵

Esta descripción coloca al estado ateniense como el peor suelo para el florecimiento de la filosofía. Así, para Platón, el destructor de la filosofía es el modo mismo en que se ha organizado la sociedad, provocando que se reproduzcan, desde la juventud, los que pueden ser llamados sofistas, por el medio mismo en que se mueven, al tener que participar en juicios y debates, y no tanto por las enseñanzas de otros sofistas. Quienes generalizan que el "sofista" es el corruptor de la juventud son los mayores sofistas, el domador por excelencia que únicamente maneja la parte animal del pueblo.

Sócrates: ¿Crees, como se imaginan muchos, que los que pierden a la juventud son algunos sofistas? El mayor mal no procede de ellos. Los que lo atribuyen a los sofistas son ellos mismos sofistas mucho más peligrosos, porque valiéndose de sus propias máximas saben formar y torcer a su gusto el espíritu de los hombres y de las mujeres, de los jóvenes y de los ancianos²⁶.

Esta distinción entre sofistas no es desarrollada *in extenso* en la **República**. Si tomamos la palabra en su sentido genérico de "sabio", es obvio que aquí se intenta hacer una separación entre aquellos que, como Sócrates, buscan la verdad y el resto de los "sofistas" que sólo quieren hacer que la multitud esté contenta. Es decir, tanto para Platón como para el sofista que se dirige a la multitud hay dos tipos de "sofistas" pero el que se dirige hacia la verdad es presentado como corruptor por el "domador del pueblo". Las alusiones son muy claras y la distinción tiende a aclarar generalizaciones como las de Aristófanes, que en **Las Nubes** identifica a Sócrates como un sofista más, capaz de enseñar el arte de convencer multitudes a jóvenes que no poseen ninguna motivación en la vida.

²⁵ REP 493 a6-c7.

²⁶ REP 492 a8-b4.

Sócrates [...] Ellas [las Nubes] dan sabiduría y modo de argumentar, ellas dan mente que capta y una gran facundia, parlería y arte de enredar al contrario y de hacerlo titubear²⁷.

Así, Hippias considera que la realidad y el conocimiento están del lado de los sabios, y que la mayoría no conoce las cosas; pero en sus discusiones específicas con Sócrates es mostrado, a cada momento, usando los instrumentos con los que de ordinario se dirige a una asamblea y logra su aprobación.

Sócrates: Por consiguiente, cuando el legislador fracasa en su búsqueda del bien, fracasa en la realización del derecho y la ley, ¿no? ¿Qué dices a ello?

Hippias: Hablando con todo rigor, Sócrates, tienes razón; pero no es esa la manera que de ordinario se entiende.

Sócrates: ¿A quienes te refieres, Hippias? ¿A los sabios o a los ignorantes?

Hippias: A la gran mayoría.

Sócrates: ¿Conocen la verdad esos hombres que constituyen la mayoría?

Hippias: No, ciertamente.

Sócrates: Así, pues, ¿la realidad es exactamente como la afirman los sabios?

Hippias: Indiscutiblemente²⁸.

Este desfase y confusión de niveles surge a cada momento, tanto en Hippias como en Protágoras, llegando al punto en que Hippias, que sólo define mediante ejemplos, acusa a Sócrates de fijarse sólo en detalles y no llegar a la "esencia" de las cosas²⁹. Y es que los sofistas poseían la batería terminológica para llegar a dicha verdad. Sabían que existían "argumentos", "esencias", "verdades", etc. Pero su uso estaba dirigido al dominio de una asamblea; mientras que estas mismas palabras, en boca de Sócrates querían decir que había que llegar a la definición de lo que las cosas son, independientemente de las opiniones al respecto.

²⁷ ARISTÓFANES. *Las Nubes*. 316-318.

²⁸ HMA 284d-285a.

²⁹ HMA 301a.

El papel del discurso

Los que se ocupaban de esta actividad discursiva en la política eran llamados sofistas y es con ellos con los que Sócrates discute³⁰. Existe aquí un empalme que va de la política a la filosofía y que es inconcebible en nuestros días. Platón hurga la verdad en personas volcadas a convencer asambleas y ello porque, de alguna manera, los sofistas constituían el tope de la intelectualidad de la época, con una práctica exitosa. Era de suponer, en consecuencia, que esa práctica se acompañara de ciertas verdades. Esta suposición encaja con la visión platónica de la filosofía, en la cual se buscan las definiciones de las cosas y las conductas acordes con ellas, por lo que la discusión entre ambos se hace necesaria y no simplemente accidental o refutadora sin más. El sofista, visto lo anterior, se caracteriza, para Platón, por escribir discursos. Así Fedro informa a Sócrates que Lisias ha sido criticado por un político por escribir largos discursos y que puede entonces pasar, a los ojos del pueblo por "sofista".

Fedro: ... tu mismo sabes [Sócrates] que los hombres más poderosos y de mejor posición en nuestras ciudades se avergüenzan de componer discursos y de dejar escritos, temiendo pasar por sofistas a los ojos de la posteridad.

Sócrates: No entiendes nada, mi querido Fedro, de los repliegues de la vanidad; y no ves que los más entonados de nuestros hombres de Estado son los que más ansían componer discursos y dejar obras escritas. Desde el momento en que han dado a luz alguna cosa están tan deseosos de adquirir aura popular, que se apuran a inscribir en su publicación los nombres de sus admiradores³¹.

Los medios que llevarían al convencimiento en esta construcción de discursos, más si son largos, son descritos en el diálogo **Protágoras** por Alcibíades³². Estos medios citados son tres: "embrollar la cuestión", "evitar la polémica" y "hacer perder a los oyentes el hilo de la cuestión". Protágoras, por su lado, reconoce, según Platón, lo exitoso del discurso como instrumento en la disputa y consiente en aceptar que este

³⁰ No corresponde a los fines de esta investigación establecer una clasificación exhaustiva de la sofística. En general estaban orientados a proporcionar la "virtud" (ἀρετή) necesaria para el nuevo político de las asambleas. Vid. para ampliar la bibliografía citada en supra cap. I, n. 60.

³¹ FDR 257 d4-e6.

éxito hubiera sido menor si hubiera debido aplicar otro instrumento argumentativo tal como el de preguntas y respuestas, preferido por Sócrates.

Sócrates -me dijo [Protágoras]-, me he tratado con muchos en todo lo largo de mi vida, y si hubiese hecho lo que exiges hoy de mí, y hubiera consentido en dejar cortar mis discursos por mis antagonistas, jamás hubiera obtenido sobre ellos tanta superioridad, ni el nombre de Protágoras se hubiera hecho célebre entre los helenos³³.

Claro está, cada parte veía desventajas en los procedimientos del otro. Platón, aparte de otras consideraciones éticas acerca del carácter del discurso y moralidad de los que ejercían este oficio, consideraba al discurso como un procedimiento apto para los tribunales, necesitándose, por lo tanto, una estructura semejante y que pudiera decidir cuál de los discursos es verdadero. Ya vimos que él había criticado la inclusión de aspectos personales a la hora de decir qué es falso y qué es verdadero, los cuales, tal vez, pudieran no presentarse aquí. En todo caso, el reemplazo de los discursos por una discusión en la que se intercambian preguntas y respuestas, no requería todo el aparataje tribunalicio ni, mucho menos, de una persona que figurara como "superior" para tomar la decisión, visto que Platón, en uno de sus objetivos, busca que la propia persona llegue a convencerse de si algo es verdadero o no. Es con estas ideas que Sócrates se dirige a Glaucón, en referencia a los medios argumentales utilizados por Trasímaco.

Si oponemos al largo discurso que acaba de pronunciar otro discurso también largo en favor de la justicia y luego otro él y otro nosotros, será preciso contar y pensar las ventajas de una y otra parte, y además serían necesarios jueces para pronunciar el fallo; mientras que, tratando el punto amistosamente, hasta convenir en lo que nos parezca verdadero o falso, como antes hicimos, seremos a la vez jueces y abogados³⁴.

A esta posición Hippias oponía dos argumentos. En primer lugar, el procedimiento de Sócrates no atrapa las "grandes realidades continuas de las esencias" que

³² ἐκκρούων τοὺς λόγους καὶ οὐχ ἐθέλων διδόναι λόγον, ἀλλ' ἀπομηκύνων ἕως ἂν ἐπιλάβωνται περὶ οὗ τοῦ ἐρώτημα ἦν οἱ πολλοὶ τῶν ἀκουόντων. PRO 336 c8-10.

³³ PRO 335a.

serían inaprensibles al comprobar cada uno de sus elementos constituyentes. Hippias no podía aceptar el principio de que las partes de un discurso debían estar en total concordancia con su conclusión y no esperaba que Sócrates actuara de esa manera.

En verdad, Sócrates, vosotros no veis nunca las cosas en su conjunto, ni tú ni tus habituales interlocutores: arrancáis, aisláis lo bello o cualquier otra parte de lo real, y la golpeáis para comprobar su sonido. Por esta razón se os escapan las grandes realidades continuas de las esencias³⁵.

¡Sócrates, siempre te dedicas a tejer razonamientos de esta clase! Coges un trozo de la argumentación, el más raro y absurdo, te afincas en él, te sujetas a un detalle, en lugar de atenerte al conjunto del tema que está en discusión³⁶.

Junto con esto, Hippias veía que el objetivo de la discusión no era tanto la verdad como el éxito social, por lo que el procedimiento discursivo era el adecuado para realizar este objetivo.

Hippias: Pero, realmente, Sócrates ¿qué piensas tú de toda esta discusión? Repito lo que decía antes: eso son mondaduras y migajas de discurso hecho trozos. Lo bello, lo preciso, es saber, con arte y belleza, presentar ante los tribunales, ante el Consejo, ante cualquier magistratura con la que se haya de tratar algún asunto, un discurso capaz de persuasión, y llevarse, al retirarse, un premio no mediano, sino el mayor de todos, la propia salvación, la de su fortuna y la de sus amigos. Este es el objeto que mueve nuestra aplicación, en lugar de esas menudas disputas que tú deberías abandonar, si no quieres ser tratado como imbécil por tu perseverancia en la charlatanería y la palabrería³⁷.

En general, sin importar si es largo o corto, el discurso era útil ante las asambleas y ya de inicio Platón, mediante una distinción entre pueblo y sabios, verosimilitud y verdad, descalifica a las asambleas como lugares idóneos para llegar a la verdad, en ellas se convencía con apariencias. Esta convicción la desarrolla Platón en varios aspectos. En primer lugar, califica el ambiente mismo de la asamblea y lo que se espera de ella, tanto del lado de los oradores como de los oyentes. En segundo lugar,

³⁴ REP 348 a7 – b4.

³⁵ HMA 301a.

³⁶ HME 369-370.

³⁷ HMA 304.

califica a los hombres que acuden a ellas y cuáles son sus intenciones. En tercer lugar, ejemplifica los resultados que se consiguen. Después, explica cuál es su pensamiento en relación a los jueces, como encargados de tomar la decisión, teniendo en cuenta que éstos eran, en general, las asambleas. Por último, examina las motivaciones que pudieron conducir a tal estado de cosas. Revisemos, en este orden, los diferentes planteamientos.

Es importante tener en claro que la "verdad", tal como la considera Platón no se realiza, para nada, en las Asambleas y tribunales. Así, Platón pone en boca de Sócrates lo que es la afirmación central, hilo de toda su argumentación y piedra de toque para evaluar la actuación de los sofistas: para hablar bien es necesario "conocer la verdad sobre aquello de que se intenta tratar"³⁸. Esta afirmación se articula en contraposición a los sofistas en general. Quien habla ante una asamblea es considerado "sofista"³⁹ y en las asambleas no se discute acerca de la verdad ni de lo verdadero, sino acerca de lo verosímil, que produce la convicción a la multitud⁴⁰.

Sofista, verosimilitud y convicción son términos que aparecen enlazados mediante el deseo de la multitud de oír sólo lo que ella quiere oír. Sócrates dice, dirigiéndose a los jueces que lo condenan, que sus palabras no fueron ni insinuanes ni persuasivas y que lo que ellos desean escuchar no fue dicho por él en ese juicio, pero, que de haber sido de otra manera, no hubiera sido condenado.

¿Creéis que yo hubiera sido condenado sino hubiera reparado en los medios para defenderme? ¿Creéis que me hubieran faltado palabras insinuanes y persuasivas? No son las palabras, atenienses, las que me han faltado; es la imprudencia de no haberos dicho cosas que hubierais gustado mucho de oír⁴¹.

³⁸ FDR 259 e3-6.

³⁹ FDR 257 d8.

⁴⁰ FDR 259 e7-260 a4.

⁴¹ APO 38 d3-9.

El orador, por su parte, aspira a pasar a la posteridad como un "hombre de Estado", para lo cual necesita que sus discursos sean aprobados. Esta aprobación sólo la logra del pueblo, al encomiarlo y encomiarse a sí mismo⁴².

La personalidad de quienes acuden al ágora es también revisada por Platón. Los considera como personas que circunscriben aquello que deben tratar a los mecanismos de la asamblea, sin ver si el tiempo es suficiente o no. No buscan resultados en forma de conclusiones sobre un razonamiento, sino que "se ejercitan en el arte de la mentira y el engaño mutuo"⁴³. Su personalidad se caracteriza por la adulación y son almas pequeñas y sin rectitud⁴⁴. Los miembros de las asambleas, por su lado son "perezosos, cobardes charlatanes y avaros"⁴⁵, por lo que, en definitiva, es poco lo que para Platón puede obtenerse de este recurso en favor de la verdad.

Tomando en cuenta lo dicho con anterioridad, considero que esta caracterización, tanto de los oradores como de los oyentes que, no debemos olvidarlo, son los jueces, no busca una caracterización general del sofista y su público, muestra más bien el final de ese camino. La asamblea, como instrumento de toma de decisiones, era la única forma desarrollada institucionalmente de discusión. Si los sofistas la tomaban para presentar "verdades" era porque no conocían otra vía en la cual desenvolverse. Su propia concepción del hombre los dirigía hacia ese camino y no al que ya había abierto Parménides con el desarrollo de los principios de la lógica⁴⁶. Protágoras, para tomar el caso que más nos interesa, describe en su mito que el saber político había sido distribuido equitativamente a los hombres. Todos, en consecuencia, podrían saber si algo es "justo"; pero ello dentro de su propio ámbito cultural. Las preguntas de Sócrates no tenían cabida aquí; pero para llegar a una respuesta el único camino que podían mostrar la mayoría de los sofistas era el de las asambleas.

⁴² FDR 257 d9-e6. La triple diferenciación entre "sofista", "orador" y "acusado", tiene en realidad un solo fundamento en la necesidad de todos ellos de obtener algo por medio de discursos ante un público.

⁴³ TET 173 a7-b1.

⁴⁴ TET 172 d-173b.

⁴⁵ ἀργούς καὶ δειλοῦς καὶ ἀλάους καὶ φιλαργύρους. GOR 515e5.

⁴⁶ LLOYD, G.E.R. *Magic, Reason and Experience. Studies in the origin and development of Greek science*. Cambridge, Cambridge University Press, 1979, pp. 71 y 110.

Este aspecto procedimental no es de desdeñar. Sócrates no cuestionaba tanto la capacidad del sofista como sus procedimientos. Abandonando por un momento la ironía, Platón no duda en calificar a Protágoras como el "más sabio de los hombres que existen" y, a diferencia de otros diálogos, donde los encuentros son muchas veces casuales, Sócrates busca a los sofistas para hablar con ellos. Es, entonces, el instrumento del sofista el que no sirve para alcanzar el tipo de "verdades" requeridas por Sócrates.

Los resultados que el sofista conseguía con sus procedimientos no eran nada despreciables. El dominio de la asamblea era un objetivo deseable para la mayoría y Sócrates mismo ve sus resultados no sólo en la **Apología**, donde pierde por seis votos, sino en el modo argumentativo de Protágoras sobre la "contradicción" del poeta Pitaco.

Apenas concluyó de decir esto, cuando se levantó un gran ruido en la asamblea, llenando a Protágoras de aplausos, y yo lo confieso, como un atleta que recibe un gran golpe, quedé tan aturdido que se me trastornó la cabeza, tanto por el ruido de la gente, como por lo que le acababa de oír⁴⁷.

En cuanto a los jueces, constituidos en forma de asamblea, Platón los identifica con el pueblo que iba a las asambleas, en tanto que los juicios se realizaban ante jurados bastante amplios. Constituyen, para él, la tercera clase en el estado democrático, junto con los políticos (a los que califica de zánganos -κηφίη-) y los ricos. El pueblo, en general, desea que se le otorgue los bienes de los ricos, lo cual hacen los políticos, intentando satisfacer sus deseos, no moderados por la distinción entre deseos necesarios e innecesarios. Con esta explicación, Sócrates se dirige a Adimanto.

Sócrates: La tercera clase es la plebe, compuesta de artesanos, ajenos a los negocios públicos y que apenas tienen con qué vivir. En la democracia, esta clase es la más numerosa y la más poderosa cuando está reunida.

Adimanto: Sí, pero no se reúne como no tenga esperanzas de recibir alguna miel.

⁴⁷ PRO 339 d8-e3.

Sócrates: Por esto los que presiden a estas asambleas hacen los mayores esfuerzos por proporcionársela. Con esta idea se apoderan de los bienes de los ricos, que reparten con el pueblo, procurando siempre quedarse ellos con la mejor parte⁴⁸.

Al lado de esta conducta del pueblo para con el rico se sitúa la del pueblo para con el sabio. Lo que éste dice es evaluado por el pueblo, contrastándolo con lo que son sus deseos movilizadores, valorando su conocimiento como ineficaz, producto de las demás pasiones. Así, en la discusión sobre lo bueno y lo agradable, Sócrates pregunta a Protágoras:

Sobre este punto ¿piensas como el pueblo o tienes otra opinión? Porque he aquí el juicio que el pueblo forma de la ciencia: para la multitud la ciencia ni es eficaz, ni capaz de conducir, ni digna de mandar, está persuadida de que cuando la ciencia se encuentra en un hombre, no es ella la que le guía y le conduce, sino otra cosa muy distinta, tan pronto la cólera, como el placer, algunas veces la tristeza, otras el amor, y las más el temor. En una palabra, el pueblo tiene la ciencia por una esclava, siempre regañona, dominada y arrastrada por las demás pasiones. ¿juzgas tú como él? ¿O piensas, por el contrario, que la ciencia es una cosa buena, capaz de dominar al hombre, y que éste, poseyendo el conocimiento del bien y del mal, no puede ser ni arrastrado ni dominado por fuerza alguna y que todos los poderes de la tierra no pueden obligarle a hacer otra cosa que lo que la ciencia le ordene, porque ella sola basta para salvarle?⁴⁹

El pueblo, además, odia al filósofo y le tiene envidia. Pero ello no porque sea natural hacerlo así. La ambivalencia que podemos encontrar en la **Apología** con una posición más matizada, expuesta en la **República**, puede ser superada si concebimos, como él lo hace, que los "vicios" presentes en el pueblo o multitud (οἱ πολλοί) no tienen su origen en que haya dos tipos de personas, situándose el filósofo en un lugar y el pueblo y los sofistas en otro. En Platón la verdadera diferencia está⁵⁰ en la

⁴⁸ REP 565 a1-8.

⁴⁹ PRO 352b-c.

⁵⁰ Por más que haya un anhelo de perfección individual a lo largo de todos los diálogos, su consideración siempre tiene en cuenta la posición de qué sucede con el que quiere ser filósofo. Los sofistas, quienes muchas veces logran atraer la atención de los jóvenes, sólo son posibles por el tipo de sociedad ateniense. Aún más, es la misma sociedad la que provoca que los

manera en cómo se ha formulado el Estado, que impulsa a que la multitud se comporte de la manera como lo hace, no aceptando que el filósofo sea el portador de algún tipo de "verdad". La forma constitucional de Atenas ha creado la ficción de que las decisiones populares en Asambleas y Tribunales constituyen (sobre todo las de los Tribunales), por decirlo así, la "verdad" y de que el poder de decidir acerca de algún asunto, es el poder de determinar lo "verdadero" y lo "falso". Este poder reside en las personas mismas reunidas en asamblea. Al declarar a alguien culpable o inocente se está pronunciando sobre si se produjo o no un hecho; pero el límite entre la decisión forense, con todo lo que ésta acarrea en la sentencia, y lo que en realidad haya sucedido no está claro. El pronunciamiento siempre es en base a las pruebas, que son evaluadas por un jurado multitudinario. Al llegar a este punto, las pruebas materiales pierden valor a favor de la interpretación que se les pueda dar. Y esta interpretación ha sido concedida al jurado, susceptible de ser movido en sus pasiones, que son las que finalmente harán la decisión. En este ambiente, sólo hay lugar para los que deciden y los que convencen. Es obvio que el filósofo tiene poco que hacer aquí; mucho menos cuando plantea la verdad como algo que se encuentra fuera del alcance de las pasiones de la multitud que decide si alguien ha de morir o no. Por ello, el Saber Injusto de Aristófanes puede decirle a Estrepsiades que no importan los hechos sino el discurso que él proporciona.

Saber Injusto: ... si te formas a mi lado, la cosa cambia. Baila, ríete, goza, nada es malo para ti. Si te hallan con mujer ajena, le dirás al marido que tú no eres culpable. Di que eso mismo hizo Zeus, rendido por el amor y vencido por las mujeres. ¡Tú, mortal inerte, podrías tener más fuerza que un Dios!⁵¹

Platón se daba cuenta de esta situación y de ahí su posición ambivalente al respecto. En la **Apología** presenta a Sócrates culpando directamente al pueblo de cuál sea su destino y diciendo que su condena habrá sido causada por la envidia de la que se ha hecho acreedor. Y es que la posición del pueblo difícilmente podría ser otra. Con su actitud, Sócrates socavaba las bases mismas de la legitimidad del siste-

jóvenes tomen el camino del convencimiento y no el de la verdad, debido a la existencia de asambleas y tribunales que obligan a ejercer este convencimiento.

ma. Lo bello no era lo que el pueblo consideraba bello, sino otra cosa, en la cual no tenían injerencia alguna ¿Qué quedaba entonces para la constitución misma del Estado, que les había dado el poder que tenían?

Sócrates: Estad persuadidos, atenienses, de lo que os dije en un principio; de que me he atraído muchos odios, que ésta es la verdad y lo que me perderá, si sucumbo, no será Melito ni Anito, será este odio, esta envidia del pueblo que hace víctimas a tantos hombres de bien y que hará perecer, en lo sucesivo, a muchos más...; porque no hay que esperar que se satisfagan con el sacrificio sólo de mi persona⁵².

No otra parece ser, en principio, la posición en la **República**. Se presenta al pueblo como quien desprecia al filósofo. Este desprecio tendría su origen en la diferente forma que tienen ambos de establecer juicios sobre la realidad. La multitud juzga de acuerdo al placer que un objeto le proporciona, mientras que los filósofos juzgan de acuerdo al pensamiento. La conclusión de la multitud es que hay varias cosas bellas, la del sabio que la belleza es una. El sofista, para Platón, es quien complace al pueblo en estas apreciaciones y no le presenta, en realidad, nada distinto a lo que piensa. Platón no acepta como criterio ordenador de los discursos el hecho que haya uno débil que deba hacerse fuerte. Para él, el sofista alcanza sus objetivos halagando a la multitud sea que use un discurso débil o uno fuerte. Él sitúa la diferencia en otra cosa: el haber razonado o no lo que se habla en sí mismo y no recurriendo a fuentes externas de aprobación, como el placer y la excitación de la multitud.

- ... ¿No es evidente que si alguno presenta en estas reuniones alguna obra de poesía o de arte, o cualquier proyecto de utilidad pública, remitiéndose al juicio de la multitud, tiene una verdadera necesidad de conformarse en todo a lo que ella ha de aprobar? ¿Has oído jamás a uno solo de los que las componen probar de otro modo que valiéndose de razones ridículas y lamentables que lo que juzga bueno y honesto sea tal en efecto?
- A ninguno se lo he oído, ni espero oírsele nunca.
- A todas estas reflexiones se une la siguiente: ¿es posible que la multitud oiga con gusto y mire como verdadero este principio: que lo bello

⁵¹ ARISTÓFANES. *Las Nubes*. 1077-1082.

⁵² APO 28 a5-b1.

es uno y distinto de la pluralidad de las cosas bellas, y que toda esencia es simple e indivisible?

- Eso no puede ser.
- Por consiguiente, es imposible que el pueblo sea filósofo.
- Sí.
- Y, por lo tanto, necesariamente ha de despreciar a los que se dedican a la filosofía.
- Sin contradicción.
- Y los despreciarán también estos sofistas particulares, que viven entregados al pueblo y que se consagran a complacerle⁵³.

Lo radical de esta posición, que podría hacernos pensar en un carácter *permanente* del pueblo como enemigo del filósofo, es matizada páginas después⁵⁴. Aquí, Platón muestra que el pueblo no es el responsable de que esta situación sea así, sino que hay unos pocos líderes y sofistas, que forman al pueblo de esta manera. Su actuación es tal como se describe en la metáfora del "domador". Le dan al pueblo lo que él quiere. Pero, asegura Platón, el carácter de la multitud no es ese "por naturaleza". Su opinión actual del filósofo es una calumnia que unos pocos han inventado. El pueblo en cuanto tal actúa por reacción, de tal manera que quien no odia ni envidia recibirá el mismo tratamiento por parte del pueblo. Lo que debe hacer el filósofo es ser capaz de definir la profesión del filósofo y distinguirla de la definición que han proporcionado los sofistas más sagaces; que consiste en poner a todos los pensadores bajo el concepto de sofistas y mostrarse ellos mismo como aquellos que los combaten.

Pues bien; vive también persuadido de que los que indisponen a tantos con la filosofía son esos falsos sabios desencadenados siempre contra las gentes, que llenan de injurias a todo el mundo, y cuyos discursos son una sátira perpetua del género humano. Semejante conducta es bien poco conveniente para la filosofía⁵⁵.

Esta consideración hecha al pueblo, por la cual se le considera bueno en sí, pero mal guiado, no es exclusiva de Platón. Aristófanes, que en muchos puntos se opone a las corrientes, ya sean sofisticas o socráticas, coincide con Platón en este aspecto. En **Los Caballeros** el Coro recrimina a Demos su candidez para con aquellos

⁵³ REP 493 d2-494 a 19.

⁵⁴ REP 499 e1-500 b6.

⁵⁵ REP 500 b1-b4

que sólo quieren utilizarlo en provecho propio. Pero, al mismo tiempo, reconoce que el pueblo no es malo por naturaleza y que, en el fondo, reconoce lo que le están haciendo.

Coro Estrofa: ¡Demos, tu poder es bueno: todo el mundo te venera como si fueras un rey! Pero es fácil manejarte, llevándote como a un niño. ¡Te gusta que te adulen y que te hagan el tonto! Cada orador con su boca suelta te embauca. Y aunque tengas alma en tu almario, anda vagando por quien sabe dónde.

Demos: ¡Debajo de esas cabelleras nada de cerebro hay! Piensan que yo me hago el tonto, o que no comprendo las cosas: lo que pasa es que yo voy al par del que maneja y me hago el zorro para seguirlo⁵⁶.

Esta doble faz del δῆμος, como el no culpable que acata las órdenes de un grupo de maliciosos, apunta, tanto en el filósofo como en el comediante, a salvar de responsabilidades al colectivo y a buscar culpables en otro lado de la situación que ellos consideran negativa. Reconocen, en todo caso, la posibilidad de una "redención" del pueblo, en función del liderazgo que obtengan, ya por los casos del pasado o por lo que pudiera suceder en un futuro.

La distinción φύσις-νόμος de los sofistas era el inicio de esta separación de lo que sería una verdad en sí de una mera opinión. Los sofistas consideraban que habla verdad tanto en la φύσις como en el νόμος y que desde la primera se podría cambiar y *manipular* la segunda. Platón, desde un punto de vista opuesto, no acepta esta forma de separar la verdad y, llevándola hasta sus últimas consecuencias, muestra que sólo es posible una "verdad" y que lo demás son sólo opiniones. Para ello, por supuesto, fundamenta una visión del mundo distinta de la sofística y que no tiende a legitimar el sistema democrático ateniense.

⁵⁶ ARISTÓFANES. *Los Caballeros*. 1111-1126.

El carácter de la disputa sofística

Los sofistas, al plantear "su" método de discusión, en contraposición al socrático-platónico, se mueven en lo que denominaríamos el "espíritu de la época" en lo relativo al modo en que se elabora el conocimiento. Al presentarse una tesis, ésta no adquiere un carácter abstracto e impersonal, sino que quien la postula se compromete a mantenerla. Para ello buscará y expondrá únicamente aquellos elementos que tiendan a favorecer (o que verifiquen) su postura, mientras que dejará de lado aquellos que no lo hagan. En cuanto a las tesis contrarias, sí buscará los hechos y argumentos que muestren su falta de correspondencia con la realidad. Platón, por el contrario desarrolla varios tipos de contraposición de tesis cuyo objetivo es resaltar la necesidad de que el propio individuo llegue a una comprensión cabal del tema que se discute. Esto incluye saber cuál es la línea argumental trazada y conocer las razones que sustentan las partes. A lo largo de esta exposición hemos visto como se enfrenta a diversos problemas particulares. La solución general es, ciertamente, el desarrollo de una lógica capaz de poner toda discusión en condiciones de ser evaluada por el mismo método. Para ello había que separar, primeramente, las falacias no formales, de tal modo que quedara al descubierto la posibilidad de ejercer el razonamiento. La *mayéutica* es sólo el nombre de uno de los diversos procedimientos explorados por Platón, al lado de la división sistemática, del deslinde de lo formal de lo no formal (que es lo que hemos visto) y de la nueva retórica que enfocaremos en la última parte de este trabajo. Los sofistas, aun si suponemos que conocían estas distinciones, se movían en el plano de la persuasión por el carácter público de su origen, carácter que permeó el desarrollo del pensamiento griego.

La razón de esta situación se encuentra en un vínculo histórico y poderoso que une todo tipo de discusión bajo el concepto de ἀγών político, surgido de las asambleas

... while the critical examination of other doctrines is sometimes well developed, this fertility in speculation is often not matched by a corresponding *self-criticism*. In a situation of competitive debate ... this

is readily understandable. The speakers' role was to advocate his own cause, to present his own thesis in a favourable light as possible⁵⁷.

La concepción personal, de otra parte, no quiere decir que no se desarrollara, en el proceso completo del conocimiento, el exhaustivo examen de las doctrinas, sólo que era otra persona la que lo hacía y con un espíritu de competencia. Se establecía una relación personal con las tesis (relación cuyo origen último es el campo de lo político) donde la persuasión era el arma a utilizar. En efecto, las Asambleas y los jurados estaban concebidos como campos para realizar este trabajo y como era un ámbito preeminente en la vida griega, la reflexión filosófica había tomado su "método" de ella. Gran parte de la labor de Platón tiene que ver con el deslinde de ambos campos. Su hincapié en separar la persuasión del conocimiento, en hacer del hombre mismo individual actor de su propia búsqueda de la verdad, ajena a los demás, busca separar al conocimiento de los "métodos" de las Asambleas. El desarrollo de la *mayéutica*, el rechazo a los discursos largos y a todo argumento tendiente a convencer amplios auditorios muestra, no tanto un rechazo a la política ateniense (que no queda excluido), sino a lo que él consideraría una contaminación del "método político" en el "método" que debía descubrir la verdad.

La sofística no hacía tal separación y el éxito histórico de Platón en lograrla puede considerarse relativo. El *ἀγών* se trasladó de la sofística a las ciencias e impregnó todo el desarrollo de la ciencia griega. Hay que ver con atención que no pretendemos "medir" a los griegos con la vara de la ciencia moderna. Antes que eso es necesario distinguir qué la manera griega de comprender la realidad fue distinta a la actual científica, y que el logro de resultados tenía un método propio que no incluía la búsqueda de las observaciones destinadas a refutar una hipótesis dentro del que hacer propio de aquella misma persona que la formulaba. Al lado de esta realidad del actuar científico griego no podemos olvidar que Platón señaló un camino realmente distinto, tendiente a buscar, en el mismo desarrollo investigativo, los argumentos

⁵⁷ LLOYD. *op cit.* p. 97-98.

opuestos, camino sistematizado por Aristóteles. Pero no queda que esta vía haya sido efectivamente seguida por los demás⁵⁸.

Conclusión

Nos hemos centrado en este capítulo en la separación inicial que realiza Platón de los procedimientos sofísticos que tienden a persuadir, dejando de lado la necesidad de un razonamiento de los argumentos y tomando como centro lo factores que hoy llamaríamos psicológicos, elaborando falacias no formales, en las cuales la aceptación o el rechazo se produce por características personales ya del emisor ya del receptor del argumento. Tanto en lo personal como en el uso frente a las asambleas y tribunales estos argumentos eran utilizados por los sofistas para el logro de sus fines, siendo elementos esenciales de su retórica.

Para lo que Platón se proponía estos instrumentos eran totalmente inútiles. El propio convencimiento de la existencia de unas verdades sólo podría lograrse mediante un sistema que asegurara la visión de esas verdades en todos sus elementos. Es decir, toda la línea argumental que servía de sustento a una conclusión debía quedar clara en la propia persona. Lo necesario del hilo lógico no dependía de que éste (ya en sus premisas, en su final o en la totalidad) fuera sostenido o rechazado por un tipo de persona en particular (o grupos para el caso de la asamblea), sino de ese convencimiento interno que debía lograrse. A pesar de lo personal del procedimiento se llegaría a una "verdad" válida para todos los hombres. La intención platóni-

⁵⁸ Al respecto, LLOYD señala: "... many test –just like the simple observations of which they can be seen as the natural extension- were used in a corroboratory, rather than a neutrally heuristic role. Yet that generalization, like so many others, must be qualified: while constructively observations and test were often partial (because carefully selected) witnesses summoned in support of theories, destructively they could be deployed, as they were by Aristotle especially, with great effect" *Ibid.* p. 223-224. "The observations are sometimes already interpreted in the light of the theories they were meant to establish, and we find many examples where the degree of support they lend those theories was much exaggerated. More seriously, there are occasions when, once the theory had received some empirical backing, the research was pursued no further. The theories were not put at risk by being checked against further observations carried out open endedly and without prejudice as regards the outcome" *ibid* p. 221-222.

ca es clara, aunque se pueda estar en desacuerdo con sus resultados. La sofística a la que se enfrenta Platón en estos diálogos tempranos estaba encerrada en su propia concepción de la persuasión y en el modo en que se había desarrollado para satisfacer las necesidades de la πόλις ateniense. Sus instrumentos eran insuficientes para aceptar el desafío platónico del conocimiento. Protágoras, tal como lo muestra Platón, sí poseía una concepción del mundo capaz de contener el modo del ser del sofista y ya no se movía en el campo de las formas personales de argumentar. Luego de enfrentarse a la sofística tal como se manifestaba en su uso público, Platón buscará la de Protágoras, que actuaba con un procedimiento formal pero partiendo de un mundo organizado de manera discutible para Platón.

El siguiente capítulo, aun preparatorio, intentará poner en claro algunos de los términos usados por Platón en la distinción entre lo que es el arte de la sofística y lo que él mismo propone como procedimiento para alcanzar la verdad. Luego continuaremos con el desarrollo central del tema relativo a la manera en que Platón refuta la ontología de Protágoras, que fundamentaba la retórica como portadora de proposiciones no falsas.

www.bdigital.ula.ve

Capítulo III

Terminología

Introducción

Antes de proseguir en el desarrollo de esta investigación, es importante dar cuenta, al menos de manera inicial, de las palabras usadas por Platón para diferenciar entre la disputa (ἀγωνιζόμενος) y la discusión (διαλεγόμενος)¹. Ciertamente esta exposición no pretende ser exhaustiva para la obra platónica, pues los términos con los cuales Platón se refiere a esta distinción varían y aun los más constantes pueden cambiar de sentido de diálogo en diálogo. Su utilidad es sólo para esta investigación y constituye un análisis interpretativo ajustado al uso en Platón únicamente.

Los términos usados por Platón para diferenciar la persona que *discute* y la que *disputa* son variados a lo largo de su obra, sin que pretenda hacer una distinción clara entre todos ellos. Donde sí se pretende establecer una separación tajante es en las situaciones a que se enfrenta la persona cuando pretende establecer un juicio acerca de la verdad de algo. Platón, basado en que es diferente el discurso hecho para convencer a un auditorio o refutar a un adversario de aquel dirigido a buscar la verdad, establece una distinción entre lo que aquí llamaremos *disputa* y *discusión*. Por la primera entendemos una situación en la que la persona que habla intenta imponer *su verdad* sobre otra persona considerada como su *adversario* o sobre un auditorio. Por *discusión* entenderemos una situación en la cual, al menos dos personas, intentan

¹ TET 167 e.

buscar la *verdad* sin importar quién es el que plantea una u otra tesis, sino refiriéndose únicamente a la validez de o no de los argumentos.

La "verdad" presentada por Protágoras y los sofistas en general, como profundizaremos más adelante², apuntaba a establecer el criterio de cada uno como válido, teniendo como objetivo fundamental que el auditorio al que se dirigían quedase convencido de tal verdad. El método propuesto por Platón quería que ese convencimiento fuera logrado no como aceptación global, alejada de la razón y emotiva, sino a partir de un convencimiento propio de cada persona, en el cual se aceptara cada una de las partes tendientes a una conclusión, basándose en la aplicación de principios lógicos y dejando de lado cualquier inflexión del discurso tendiente a predisponer al oyente. El procedimiento resultante, que analiza cada elemento del discurso y que no excluye la guía de alguien es el de preguntas y respuestas. Esto contrariaba toda la acción sofística, dirigido a presentar sus "verdades" como instrumentos de guía para las asambleas y no como argumentos que debían ser estudiados en su validez.

La confusión que ve Platón en los sofistas entre persuadir y "hallar la verdad" sólo puede ser comprendida ateniéndose al hecho de que ellos observaban que su misión era formar líderes capaces de *persuadir*, haciendo ver que lo que decían era "verdad". La política definió, así, la forma de adquirir conocimiento, viciando el nivel en que se producía, primero por concebir a aquel que presentaba una tesis distinta como un adversario y, luego, considerando su propia enseñanza como susceptible de ser refutada de esa misma manera. La distinción *φύσις-νόμος* dejaba de tener sentido ontológico-político y pasaba a ser meramente argumentativa. Y esto por concebir que la fuerza de la "verdad" residía solamente en el nivel de la aceptación social y no en ver que aun su propia eficacia residía en instrumentos separados de ella, aunque también logran aceptación social.

Esta situación es la que Platón pretende distinguir de lo que son sus propios planteamientos. Los términos que usa son elocuentes en este sentido. Precisaremos

² Vid. *infra* cap. VI.

aquí algunos de ellos en el uso que hace en varios diálogos. Agregamos además la distinción hecha por Pródicos en el *Protágoras*³.

ἔρις: la discordia

Uno de los términos usados por Platón para significar la *disputa* es el término que se traduce como *discordia* (ἔρις). Este término es usado con preferencia por Platón en el **Menón**⁴ y en la **República**⁵.

Las referencias en el **Menón** y la **República** hacen de ἔρις un estado en el cual los hombres discuten sobre las palabras y extraen de ellas conclusiones en apariencia contradictorias, pues no han establecido las definiciones atinentes a las circunstancias en que se ha planteado el problema.

El uso de ἔρις en el **Menón** no diferirá sustancialmente del hecho en la **República**. En ambos se plantea una conclusión por reducción al absurdo que es inaceptable para el avance de la discusión. En el caso del **Menón** el absurdo no es puesto al descubierto por Sócrates, y el argumento tiene por conclusión no una falsedad de acuerdo al contexto (en algunas situaciones es válida la distinción por naturaleza entre hombres y mujeres), sino que incorpora, además, una total imposibilidad de actuar con respecto al tema del conocimiento. El argumento "erístico" en este caso es el siguiente: No hay posibilidad de investigar nada, pues lo que se sabe no necesita ser investigado y lo que no se sabe no puede ser investigado, porque no se sabe qué investigar⁶.

³ PRO 337a1-c4.

⁴ MEN 80 e2, 81 d7.

⁵ REP 454 a5, 454 a8.

⁶ Aunque aquí no lo muestra Platón, hay otra *falacia de equivocación*, pues el término "lo que se sabe", de la primera parte del argumento, puede ser concebido como: 1º "Se sabe la pregunta que se quiere responder" o 2º "Se sabe la respuesta a esta pregunta". Vid para ampliar COHEN, Marc. "Meno's Paradox". En D. Anthony Strom's Web Site on Plato. <http://www.2xtreme.net/dstrom/plato/links>. 1997, p.1. Vid. también FINE, Gail. "Inquiry in the

Tal como lo hará posteriormente en la **República**, Platón no aclara aquí lo particularmente "erístico" de esta proposición. Del contexto puede considerarse que el haber esgrimido este argumento "empantanaría" la discusión acerca de qué sea la virtud. Ahora bien, en lugar de resolverla buscando su contradicción interna, Platón recurrirá a una *explicación distinta* para superar el argumento: la teoría del "conocimiento como recuerdo". Este ataque externo a la argumentación lo justifica por el hecho de que el argumento erístico es para almas blandas y pasivas y no para quien efectivamente quiere saber algo. Reconoce, en todo caso, que así como el erístico persuade (πείθεσθαι), el confía (πιστεύων) en el suyo.

ΣΩ. ... οὐκ οὐκ δεῖ πείθεσθαι τούτῳ τῷ ἐριστικῷ λόγῳ· οὗτος μὲν γὰρ ἂν ἡμᾶς ἀργοὺς ποιήσῃ καὶ ἔστι τοῖς μαλακοῖς τῶν ἀνθρώπων ἡδὺς ἀκοῦσαι, ὅδε δὲ ἐργαστικὸς τε καὶ ζητητικὸς ποιεῖ· ὃ ἐγὼ πιστεύων ἀληθεῖ εἶναι ἐθέλω μετὰ σοῦ ζητεῖν ἀρετὴ ὅτι ἐστίν⁷.

No se plantea, por lo tanto, una refutación interna, sino que se la reemplaza por otro argumento considerado más efectivo en lo que se desea investigar, sin preguntarse cuál tenga mayor coherencia. Esta forma de apartar los argumentos, si bien no es extraña en Platón, no forma parte de su actuar general⁸. En cuanto a los aspectos más psicológicos del asunto, es de destacar que la "erística" desempeña un papel que predispone al que la usa a adoptar conductas que no ayudan en el avance de la investigación.

En cuanto al uso hecho en la **República**, tenemos el ejemplo de la discusión entre Sócrates y Glaucón con relación a si las tareas de los hombres y las mujeres deben ser las mismas en el Estado que están diseñando. Con anterioridad habían establecido y aplicado el principio de que a naturalezas diferentes corresponden ofi-

Meno". En KRAUT, Richard (editor). **The Cambridge Companion to Plato**. Chicago, Cambridge University Press, 1992, pp. 204-213.

⁷ MEN 81 d6-e3. "Sócrates: De ningún modo, por lo tanto, hay que aceptar el argumento polémico ese; porque mientras ése nos haría pasivos y es para los hombres blandos para quien es agradable escuchar, este otro en cambio nos hace activos y amantes de la investigación; y es por eso que yo confío en que es verdadero por lo que deseo investigar contigo qué es la virtud".

⁸ Vid para ampliar *ibidem*.

cios diferentes. De esto y del dato de que es diferente la naturaleza del hombre y de la mujer, parecería seguirse que les corresponden oficios diferentes. Ésta es, según Sócrates, la conclusión a que habría llegado un "ἐριστής"⁹. La situación de ἔρις, según Platón, al no contextualizar las situaciones, conduce a absurdos como el querer separar los oficios de acuerdo a si los hombres son calvos o no¹⁰. Es decir, se comete una *falacia no formal de equivocación*¹¹ que sólo puede ser resuelta explicitando a cuál *diferencia* se señala al hablar de separar géneros. Esta incapacidad queda resumida en la siguiente frase:

ΣΩ. ... διὰ τὸ μὴ δύνασθαι κατ' εἶδη διαιρούμενοι τὸ λεγόμενον ἐπισκοπεῖν, ἀλλὰ κατ' αὐτὸ τὸ ὄνομα διώκειν τοῦ λεχθέντος τὴν ἐναντίωσιν, ἔριδι, οὐ διαλέκτῳ πρὸς ἀλλήλους χρώμενοι¹².

La superación de la situación de ἔρις se logra separando las formas en discusión (κατ' εἶδη διαιρούμενοι) y pasando a un estado "dialéctico" que permita distinguir las. Este estado incorporaría un cese de la disputa, donde las partes quieren salir vencedoras, y buscaría el "traspaso" de palabras de una posición a otra con objeto de aclarar las *formas* de lo que se quiere investigar para así establecer conclusiones pertinentes.

Ya en un diálogo más temprano como el **Protágoras**¹³, Platón se había encargado de establecer unas distinciones iniciales por boca de Pródicos. Este sofista, tal como lo presenta Platón, establece una distinción entre ἀμφισβητεῖν y ἐριζειν. Añadiendo a ésta otras tres dimensiones paralelas: εὐδοκμεῖν-ἐπαινεῖσθαι, φίλος-

⁹ Es de hacer notar que Platón sólo usa el verbo, el sustantivo abstracto y el adverbio, pero no califica a la persona que realiza el arte.

¹⁰ REP 454 c1-5.

¹¹ Es decir, se usa el término "distinción por naturaleza" sin aclarar la forma en que se va a distinguir de entre todas las posibles.

¹² REP 454 a5-9. "Sócrates: ... Esto procede de que por no distinguir los diferentes sentidos de una proposición, se deducen contradicciones aparentes, tomando aquellos a la letra, y de aquí la disputa [ἔρις]; cuando lo que se debe hacer es ilustrarse interrogándose mutuamente".

¹³ Para las cuestiones relativas a la datación de los diálogos vid. PEDRIQUE, Lionel. **Consideraciones epistemológicas acerca de la percepción en el diálogo "Teeteto" de Platón**. Mé-

ἐχθρός, εὐφραίνεισθαι-ἡδεσθαι¹⁴, con el objetivo de deslindar claramente los términos iniciales. Ἐρίζειν se distingue de ἀμφοιβητείν porque, en primer lugar, la discordia se hace entre los enemigos (ἐχθρός) y los que tienen diferencias, mientras que los amigos (φίλος) discuten en buena voluntad. Al lado de esta distinción moral, Pródicos señala que ἐρίζειν no es una actitud adecuada para aquellos que quieren aprender y están dispuestos a cambiar su pensamiento de forma consciente. La parte correspondiente al auditorio tampoco es descuidada por Pródicos. La "consideración" (εὐδοκιμείν) se distingue del "ser alabado" (ἐπαινεῖσθαι) en que la primera es sincera, mientras que esta última no. Finalmente, el que disputa busca realizar un "placer" personal físico (ἡδεσθαι); pero el que discute busca la "satisfacción" del alma (εὐφραίνεισθαι) en las cosas que dan conocimiento y sabiduría.

Si bien la distinción es bastante exhaustiva, no precisa finalmente cómo es la forma de la disputa (ἐρίζειν). Se examina el ambiente, la posición del auditorio y de los que argumentan, pero finalmente no se dice cuál debe ser el contenido de las proposiciones para que sean "erísticas". En este sentido, Pródicos complementa la distinción hecha por Platón en la **República**, situando el ámbito en que diferentes formas de argumentación se realizan. Esta contribución no es de desechar, pues lo que Platón busca deslindar son "situaciones" en las cuales el intercambio de ideas puede convertirse simplemente en una victoria personal frente a un auditorio, de aquellas en las que se logre un efectivo avance del conocimiento. Suponiendo un *ceteris paribus* en cuanto a las condiciones materiales (i.e. la existencia de un auditorio) en que se realiza la *disputa* y la *discusión*, Pródicos logra distinguir el "espíritu" que anima a interlocutores y auditorio.

rida, Universidad de Los Andes (mimeo), 1993, pág. 33, quien sigue la clasificación de Rufener a la que nos hemos ceñido.

¹⁴ PRO 337a8-c3.

Ἄντιλογικὴ τέχνη: el arte de la contradicción¹⁵

En sentido semejante a ἔρις introduce Platón los términos ἀντιλογικὴ τέχνη¹⁶, ἀντιλογικός¹⁷ y ἀντιλογικῶς¹⁸.

Ἄντιλογία, por su contenido etimológico, hace referencia a una situación en que se presentan dos razones contrapuestas que pudieran impedir el avance del discurso. En este sentido es que Platón toma el término para referirse a diversas situaciones en las cuales se llega a "puntos muertos" que es necesario resolver y que la ἀντιλογία no está en capacidad de hacerlo, pues sólo puede llegar hasta plantear la contradicción. El hacerlo, sin embargo, no lo considera Platón un acto casual sino que es susceptible de ser puesto como arte (τέχνη) y, en consecuencia, ser practicado conscientemente por ciertos tipos de hombres.

Platón no considera únicamente la ἀντιλογία bajo este punto de vista. Al lado de esta contradicción entre los argumentos está también el hecho de que se ha llegado a ella por basarse en supuestos falsos que se encuentran fuera del uso mismo de la argumentación lógica, y sí más bien en el contenido que se les ha querido dar.

La liberación de este arte sólo puede lograrse mediante lo que aquí hemos llamado (sintetizando los diversos términos platónicos) la *discusión*, descubridora del punto en el cual se cambió el contexto de las proposiciones. Así, por ejemplo, en el diálogo que se lleva a cabo en **República** 451 c4-456 b1 acerca de si las mujeres guardianes deben cumplir o no las mismas funciones que los hombres, no puede tomarse la diferencia entre "engendrar" y "parir" como válida para separar los géneros en función de lo que se desea explicar. No busca Platón, de otro lado, que se demuestre positivamente lo que él afirma, sino que no pueda ser contradicho, con lo cual su planteamiento queda intacto. De esta manera, lo que hace Platón es poner en eviden-

¹⁵ Para una caracterización más general de la "antilogía" y otros detalles de la técnica sofística vid. para ampliar ROBIN. *Op.cit.* pp. 135 y ss.

¹⁶ REP 454 a2.

¹⁷ TET 197 d1.

¹⁸ TET 164 c7.

cia que la diferencia propuesta por el ἀντιλογικός es inaceptable, y si no puede colocar una aceptable el argumento de Platón queda intacto.

Ἄντιλογικὴ τέχνη lo usa de modo paralelo a los derivados de ἔρις ya vistos en el pasaje de la **República** estudiado, de tal manera que este "arte de la contradicción" se referiría, al menos aquí, a la creación de esas falacias de equivocación en las cuales no se contextualizan los términos a analizar. Queda claro, entonces, que este arte se relaciona con la "erística", vista en su aspecto más estrecho de "arte de la discordia", en que su utilidad está en lograr una victoria personal a favor del argumento sostenido y no en el avance efectivo del conocimiento.

El uso hecho en el **Teételes** del término ἀντιλογικός no difiere del de la **República** en cuanto que se usa para calificar a personas capaces de establecer contradicciones. El primer caso¹⁹ contiene no únicamente la expresión en su forma adverbial (ἀντιλογικῶς), sino que, además, ofrece un ejemplo resaltante de esta forma de contradicción. Aquí, Sócrates muestra a Teételes que se han comportado como "luchadores" (ἀγωνισταί) frente a las tesis de Protágoras, disfrutando (ἀγαπᾶν) el vencer a alguien mostrando la contradicción en las palabras. Aunque no haya un señalamiento positivo en el texto, la distinción ἀγωνισταί-φιλόσοφοι hace pensar que este último tiene como objeto el superar tales contradicciones que sólo conducen a vencer (περιγίγνομαι) a un adversario y no aportan nada al conocimiento.

El ejemplo explicado por Platón, y que resume la anterior discusión, se refiere a la teoría de considerar la ciencia como percepción. El argumento, reconstruido, sería el siguiente:

- El que tiene ciencia es porque ve (y sólo por eso).
- El que recuerda no ve.
- ∴ El que recuerda no tiene ciencia.

Esta conclusión es inaceptable para Platón, no tanto por haber destruido el argumento de Protágoras, como por no responder la pregunta inicial acerca de qué es

¹⁹ TET 164 c7-d10.

la ciencia y por la conducta "contradicente" en que se han comportado Sócrates y Teétetes. Esta actitud, reconvenida por el primero, muestra que se espera otra cosa de ellos, al considerarse φιλόσοφοι, que meramente destruir argumentos y establecer conclusiones contrarias y absurdas con lo que se quiere definir, pues nadie aceptaría que el recuerdo no es conocimiento.

En el segundo texto revisado²⁰ Platón pide poder ejercer una mayor libertad en el discurso que permita establecer qué es el "tener ciencia" (τὸ ἐπίστασθαι) aún sin haber establecido qué es la ciencia (ἡ ἐπιστήμη). Según él, esta libertad no sería tan fácil de ser tomada si se estuviera frente a un ἀντιλογικός ἀνὴρ, el cual inmediatamente podría mostrar algún desacuerdo en explicar el verbo sin haber definido el sustantivo correspondiente. Esta "aparente"²¹ *petitio principii* es desechada por Sócrates a favor del "provecho" (προὔργον) que podría resultar para la discusión.

En ambos casos queda claro que el objetivo de Platón no es establecer una discusión acerca del contenido de términos (ἀνομολογησάμενοι πρὸς τὰς τῶν ὀνομάτων ὁμολογίας²²) sin haber establecido antes claramente cuál sea su definición, entendiendo por esta no meramente lo denotativo, sino su concordancia en lo externo. Es decir, la definición debe "sacar a la luz" de forma explícita lo que ya hay en el alma y concordar con ella en la identificación de los objetos externos. Esta posición no excluye en uso ἀντιλογικός; pero pide ir más allá de él, tanto en el aspecto relativo al avance del conocimiento, como en el referente a desechar las posiciones del adversario.

²⁰ TET 196 d10-197 a5.

²¹ "Aparente" para nosotros, pues es difícil establecer una jerarquía entre el sustantivo y el verbo. En todo caso, Sócrates se refiere a que las operaciones nombradas con el "tener ciencia" serían parte del todo que es la ciencia. En este sentido, si habría alguna contradicción con lo que es su método en general, si lo pensemos como el llegar a lo más general para luego derivar las especificidades; pero visto desde el lado de "hacer avanzar la discusión" es la superación temporal de un obstáculo mediante un "atajo".

²² TET 197 c7-8.

Quizá el término que mejor da la idea de lo que Platón quiere hacer entender como la forma en que fatalmente es conducida la *disputa* es el ἄγων, con su verbo ἀγωνίζω y su sustantivo personal correspondiente ἀγωνιστής. La "lucha", con su visión de combate entre dos hombres y la necesaria victoria de uno de ellos, caracteriza la manera en que él contempla la sofística, del cual los términos revisados con anterioridad son caracteres definitorios. El ἄγων es caracterizado por Platón en el **Teéetes**²³ como una situación contraria a su postura del "diálogo" (διαλέγεσθαι). La puesta en escena de esta caracterización no puede ser más particular. No es Sócrates directamente quien hace la caracterización, sino que éste expone cuál sería la respuesta de Protágoras a todas sus objeciones.

El ἄγων es, según el "Protágoras" de Sócrates una situación que puede usar el método de preguntas preferido por Sócrates; pero se diferencia del dialogar en que usa "juegos" y "engaños". Si oponemos τὸ ἀγωνίζεσθαι a τὸ διαλέγεσθαι, veremos que el diálogo debe ser llevado con diligencia y corrección, haciendo ver al dialogante sólo aquellos errores que surjan de sus propias proposiciones anteriores.

ΣΩ...ἀδικεῖν δ' ἐστὶν ἐν τοιοῦτῳ, ὅταν τις μὴ χωρὶς μὲν ὡς ἀγωνιζόμενος τὰς διατριβὰς ποιῆται, χωρὶς δὲ διαλεγόμενος, καὶ ἐν μὲν τῷ παίξει τε καὶ σφάλῃ καθ' ὅσον ἂν δύνηται, ἐν δὲ τῷ διαλέγεσθαι σπουδάζῃ τε καὶ ἐπανορθοῖ τὸν προσδιαλεγόμενον, ἐκεῖνα μόνον αὐτῷ ἐνδεικνύμενος τὰ σφάλματα, ἃ αὐτὸς ὑφ' ἑαυτοῦ καὶ τῶν προτέρων συνουσιῶν παρεκέκρουστο²⁴.

Como se ve, ambas situaciones son colocadas como contrapuestas. Lo que posee el ἀγωνίζεσθαι es de lo que carece el διαλέγεσθαι y viceversa. El hecho de pedir

²³ TET 167 e3-168 a2.

²⁴ *Ibidem*. "Sócrates: ... Es conducirse injustamente en la conversación el no hacer ninguna diferencia entre la disputa y la discusión; el no reservar para la disputa los chistes y travesuras, y en la discusión no tratar las materias seriamente, dirigiéndose a aquel con quien se conversa, y haciéndole únicamente percibir las faltas que él mismo hubiese reconocido, como resultado se las conversaciones anteriores".

que los errores sólo tengan como fuente las propias proposiciones aceptadas con anterioridad pone de manifiesto un punto relevante. El ἀγών hace uso de todo lo que esté a su alcance, no para refutar, sino para invalidar las afirmaciones de aquel que es considerado como adversario.

Es de hacer notar que paralelo al término ἀγωνίζω, el "Protágoras" de Sócrates coloca el adverbio μαχητικῶς (de manera guerrera), que acentúa el carácter de combate-victoria que caracteriza la situación de ἀγών. Contrapuesta a esta "manera guerrera" se sitúa la "buena voluntad" (ἰλεων) en la búsqueda de la verdad.

Algo alejado, topológicamente, del texto de estudio, pero en relación con la diferencia *disputa-discusión*, se sitúa el reclamo del mismo "Protágoras" en versión socrática de que no se han de atacar las palabras, sino el sentido que ellas encierran.

ΣΩ. ... τὸν δὲ λόγον αὐτὸ μὴ τῷ ῥήματι μου δίωκε, ἀλλ' ὥδε ἔτι σαφέστερον μάθε τί λέγω²⁵.

Antes se había dicho que la antilogía se hacía sobre nombres fuera de contexto y ahora "Protágoras" reclama que se ha de observar el "sentido del argumento" y no sólo las palabras sueltas. Esta diferenciación tiende a precisar al ἀγών en cuanto que no observa lo contenido y su relación con aquello que se quiere investigar, sino que atiende sólo al sentido de los términos aislados, haciendo posible caer en falacias.

El otro uso de ἀγωνιστής lo encontramos en el pasaje ya revisado referido al término ἀντιλογικῶς²⁶. Señala aquí, nuevamente, la relación entre el uso de la contradicción en los nombres como la forma que tiene el "agonista" de refutar a un adversario.

²⁵ TET 166 d8-e1. "Sócrates: ... no es una novedad que se me ataque sólo sobre palabras, pero penetrarás más claramente mi pensamiento con lo que voy a decir".

²⁶ TET 164 c7-d2.

σοφιστικῶς: a la manera sofística

Tanto en el primer capítulo como en el anterior hemos estudiado las características del sofista en cuanto que persona, y aun habremos de hacer referencia a él posteriormente. No es, pues, la intención aquí volver sobre este asunto. Únicamente tomaremos ahora un pasaje de Platón para ilustrar la vinculación que, en puntos precisos, él establece entre lo que hemos venido llamando *disputa* y los procedimientos sofísticos.

Dos puntos establece Platón, de todo lo que hasta ahora hemos estudiado, que para él, en este pasaje, caracterizan la manera sofística. El primero se refiere a que es característico de ésta el oponer discursos refutatorios como la única fuerza de que disponen luego que han agotado el pensamiento. A los largos discursos se une el hecho de que la oposición es personal y vista como un combate (συνελθόντες σοφιστικῶς εἰς μάχην). Platón, ante esto, plantea un cambio en la forma de combatir. Ésta no debe ser personal, sino que debe dirigirse a ver si los pensamientos mismos, producto del examen atento del objeto y propio del que se dirige al estudio de manera casi "virginal" (y que en su ironía califica de "ignorante", tal como le parecería al sofista), son los que se combaten y no las personas.

Sócrates: Si uno y otro fuésemos sabios, y hubiésemos agotado las indagaciones sobre todo lo que es el resorte del pensamiento, no nos quedaba más que ensayar mutuamente nuestras fuerzas; disputando a la manera de los sofistas, y refutando resueltamente unos discursos con otros discursos. Pero como somos ignorantes, tomaremos el partido de examinar ante todas cosas lo que tenemos en el alma, para ver si nuestros pensamientos están de acuerdo entre sí, o si ellos se combaten²⁷.

Este cambio del "combate" desde las personas hacia los pensamientos, que revisaremos en alguna extensión posteriormente, es fundamental en la crítica platónica a los sofistas. Representa el paso de lo personal a lo argumentativo y prefigura la forma típica de refutación platónica por la cual el argumento se mantiene como verdade-

²⁷ TET 154 d8-e5.

ro mientras no haya nada que lo refute, entendiendo por la tal refutación la surgida del uso correcto del pensamiento que Platón se dedica, en sus primeros diálogos a desbrozar, tal como lo hemos visto en el tratamiento a las falacias del lenguaje, ya sea en su forma personal o ante la asamblea. Así, con la consideración que acaba de hacer, rechaza de plano que su forma de refutar tenga algo que ver con las modalidades de la sofística.

σκοπεῖν: observar con atención, investigar

Damos comienzo ahora a la terminología usada para caracterizar las formas de la *discusión*²⁸. Es de hacer notar que los términos usados por Platón son, nuevamente, varios, cambiando además de período en período, y que sólo trataremos aquí algunos de ellos.

El **Cármides** introduce la palabra σκοπεῖν en dos ocasiones con relación al λόγος. El vocablo, que es tomado aquí en el sentido de "investigación" tiene un significado inicial que se relaciona con "observar". Ahora bien, no todo acto de la vista entra en el espectro de σκοπεῖν, teniendo un sentido restringido hacia el observar desde alguna distancia sin que necesariamente sea uno observado a su vez, teniendo en mente algún fin. Este acto casi de espionaje (que es su₃ sentido en la variante σκοπέυειν) introduce la idea de que el λόγος, al convertirse en objeto directo de σκοπεῖν debe ser mirado como perteneciéndose a sí mismo, con un sentido propio, en vez de juzgar sobre su valor por el hecho de haberse originado en alguien.

Aplicando este sentido, Platón introduce el verbo con el objeto de denotar una investigación precisa sobre el "argumento" (λόγος), alejada de toda referencia a la persona, esto es, aislando el objeto de estudio y aislándose de él con la idea de que el propio observador no se vea afectado por factores ajenos al λόγος mismo, especialmente su portador. Discutiendo la cuestión acerca de la definición de σωφροσύνη

con Critias, éste acusa a Sócrates de querer combatirlo personalmente y no la tesis que presenta, pues ésta es, a juicio de Critias, evidente por sí misma. Sócrates le responde que él considera la investigación como alejada de todo carácter personal y que las preguntas hechas se las podría dirigir a sí mismo. Sócrates busca, en todo caso, proporcionar un beneficio común (κοινόν ἀγαθόν) llegando a conocer el ser de algo. Así, el término usado para significar esta *investigación* alejada de la persona en particular y dedicada únicamente a lo argumental es σκοπεῖν.

ΣΩ. ... καὶ νῦν δὴ οὖν ἔγωγέ φημι τοῦτο ποιεῖν, τὸν λόγον σκοπεῖν μάλιστα μὲν ἑμαυτοῦ ἔνεκα, ἴσως δὲ δὴ καὶ τῶν ἄλλων ἐπιτηδείων ἢ οὐ κοινὸν οἶει ἀγαθὸν εἶναι σχηδόν τι πᾶσιν ἀνθρώποις, γίγνεσθαι καταφανὲς ἕκαστον τῶν ὄντων ὅπῃ ἔχεις²⁹.

Resalta entonces que hay una contraposición entre el beneficio personal y el común y aun entre el beneficio personal tal como lo observa Critias y como lo ve Platón por boca de Sócrates, siendo σκοπεῖν el término que denota el diferente beneficio común (y personal de Sócrates) y el de Critias. Sócrates considera que lo bueno es buscar conocer qué son las cosas y esto acarrea una bondad tanto desde el punto de vista común como individual. Critias, por su parte, sólo busca la bondad individual que concede el tener un argumento irrefutable a su juicio, considerando que todo intento de destrozar su argumento se dirige a atacarlo a él como persona. Esta unidad del argumento y la persona portadora de él sólo es concebible en un clima de ἀγών, al cual se opone Sócrates, quien, dado el caso, podría refutarse a sí mismo sin considerarlo una desgracia; pero obtiene un beneficio al lograr la respuesta del "qué es" un objeto, independientemente de quien la realice.

²⁸ Para las semejanzas y diferencias de Sócrates con los sofistas vid. para ampliar ROBIN. *Op.cit.* p. 152.

²⁹ CAR 166c8-d7. "Sócrates: ... ¡Pero qué! ¿Puedes creer, que si yo te estrecho con mis preguntas sea por otro motivo que por el que me obligaría a dirigirme a mí mismo y examinar mis palabras; quiero decir, el temor de engañarme pensando saber lo que yo no sabía? No, te lo aseguro; sólo un objeto he tenido: ilustrar la materia de esta discusión; primero por mi propio interés, y quizá también por el de algunos amigos. Porque ¿No es un provecho común para todos los hombres, que la verdad sea conocida en todas las cosas?"

Siendo Critias mismo el que será sujeto de la refutación, Sócrates propone que se desentienda del aspecto personal que puede significar para él el ser refutado y se coloque, más bien, en una posición de observador independiente de sus propios argumentos, dándose cuenta de cómo ellos son refutados. La fórmula es "aplicar el entendimiento al argumento mismo" y no al adversario. Esta operación requiere de un valor no cotidiano, y así lo reconoce Sócrates; pues implica la separación de lo personal para no verse afectado por una posible derrota argumentativa.

ΣΩ. ... Θαρρῶν τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ μακάριε, ἀποκρινόμενος τὸ ἐρωτώμενον ὅπῃ σοι φαίνεται, ἕα χαιρέιν, εἴτε Κριτίας ἐστίναιτε Σωκράτης ὁ ἐλεγχόμενος· ἀλλ' αὐτῷ προσέχων τὸν νοῦν τῷ λόγῳ σκόπει ὅπῃ ποτὲ ἐκβήσεται ἐλεγχόμενος³⁰.

Mención aparte merece la partícula ὅπῃ. Es usada de manera distinta tres veces, pero con un punto que nos parece común. En el primer sentido, se refiere a la forma de los entes: "τῶν ὄντων ὅπῃ ἔχει"³¹. La siguiente hace referencia a la necesidad de que un individuo responda tal como le parece: "ἀποκρινόμενος ... ὅπῃ σοι φαίνεται"³². La última, a la manera en que se desenvolverán los argumentos de la refutación: "σκόπει ὅπῃ ποτὲ ἐκβήσεται ἐλεγχόμενος"³³. Es posible que Platón aspirara al establecimiento de una correspondencia entre el nivel argumentativo, el parecer individual y lo que el ente es. A mi juicio, el uso de este adverbio no es casual y pretende obtener un impacto que muestre la relación entre estos tres niveles, de forma tal que lo que *es* debe concordar con lo que *parece* a cada uno en particular, llegando a ello de un modo *argumental*.

³⁰ CAR 166d9-e3. "Sócrates: Ánimo, pues, amigo mío, responde a mis preguntas, según tu propio juicio, sin inquietarte si es Critias o Sócrates el que lleva la mejor parte; aplica todo tu espíritu al objeto que nos ocupa, y que sea una sola cosa la que te preocupe: la conclusión a que nos conducirán nuestros razonamientos".

³¹ CAR 166d7.

³² CAR 166d10.

³³ CAR 166e3.

-3-

ἀμφοιβητεῖν: la refutación justa, el rebatir³⁴

La refutación en general (ἔλεγχος) se puede producir de dos maneras, por un modo argumental correcto o no. Platón hace que Protágoras y Pródicos reserven el término ἀμφοιβητεῖν para la refutación que es lograda de modo correcto.

Protágoras, en versión Platónica, opone ἀμφοιβητεῖν, que debe ir unido a un λόγος, a la refutación "injusta", en la cual es ridiculizada la persona con la que se dialoga. Protágoras observa, además, que el "rebatir", identificado también con τὸ διαλέγεσθαι, descubre los errores que se han producido en la argumentación, es decir, se debe mostrar las contradicciones internas del argumento.

Pródicos³⁵ introduce el elemento de amistad como característico del ἀμφοιβητεῖν, y lo opone a ἐρίζειν, como propio de los enemigos y de los que intentan ponerse por encima de los otros. El rebatir es guiado, por lo tanto, por la "buena voluntad" (εὐνοία) y produce una más bella asociación, tanto entre los hablantes como en los oyentes: καλλίστη ἡμῖν ἢ συνουσία γίγνεται³⁶.

Dadas las circunstancias, ya anotadas, en que se desenvolvía la discusión en la Grecia clásica, esta distinción amigo-enemigo no deja de ser relevante. Pródicos intenta eliminar el elemento personal de la lucha expresado en el ἄγών y, aunque lo reemplaza con el no menos personal de la φιλία, ésta es la única forma que tiene de expresar un ambiente en el cual nadie sea víctima de otro, y no una condescendencia engañosa como podría parecer a primera vista.

³⁴ El término ἀμφοιβητεῖν se traduce también como "duda". El "ir entre dos cosas" de la etimología de la palabra, justifica en muchos casos ese uso. No es el único posible, sin embargo. La relación que aquí hacemos se refiere únicamente al uso, en algún grado técnico, que hace Platón y que se refiere más bien a la selección de un camino entre dos alternos.

³⁵ PRO 377a7-b3.

³⁶ PRO 337b3.

ἀντιδιερχέσθαι: contraponer

En sentido correlativo a ἀμφισβητεῖν y en el mismo contexto, el Protágoras platónico introduce este término, en su forma participial, ἀντιδιερχεῖν, para significar la oposición refutadora. En este caso, Protágoras hace referencia a que ésta debe ser hecha con argumento (λόγῳ)³⁷ para que sea válida. De esta manera, se seguirá al poseedor del entendimiento (νοῦς) del sentido completo en una forma correcta.

*διαλέγεσθαι: el dialogar*³⁸

Este término significa para Platón la discusión por antonomasia. Se refiere a un estado en el cual el λόγος fluye (διὰ) de uno a otro participante de la discusión. Aunque Platón considera que el método socrático, que incorpora al διαλέγεσθαι, se opone a la presunción de Protágoras del hombre como medida de todas las cosas, no deja de poner en boca de éste una concepción del diálogo cercana a la vía del método mayéutico.

Sócrates y Protágoras no dejan de tener puntos de confluencia, reflejados en la práctica de ambos antes que en sus doctrinas. Así, Protágoras, tal como lo muestra

³⁷ "ἀμφισβήτει λόγῳ ἀντιδιερχεῖν". Dado lo intransitivo de los dos verbos es difícil saber con cual concuerda λόγῳ. Me inclino a pensar que va con ἀντιδιερχεῖν por razones de sintaxis y construcción de la oración.

³⁸ Vid. para ampliar, FRIEDLÄNDER, Paul. *Platón, verdad del ser y realidad de vida*. Madrid, Tecnos, 1989, pp. 155-169. Vid. también GADAMER, H.G. *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme, 1997, pp. 555-556. Se explica el sentido de la "dialéctica platónica" en la conversación. Hay que tomar en cuenta que "dialéctica" es un término multívoco, por lo que aquí nos ceñiremos a lo que vayamos definiendo de ella y no a otras cosas que puedan nombrarse con el mismo término. CORNFORD (*La teoría platónica del conocimiento*. Madrid, Paidós, 1983, p. 42), por su parte, define la dialéctica como "una investigación conjunta que se lleva a cabo entre dos personas cuyos espíritus se hallan, por igual, aplicados no a conseguir el mejor argumento sino a alcanzar la verdad. Una afirmación que se quiere poner a prueba (hipótesis), lanzada por uno de los interlocutores, será corregida y mejorada hasta que todo su significado quede claramente expresado". Esta es obviamente una reconstrucción que intenta dar sentido a la labor de Platón, por lo que vale la pena conocerla.

Platón, es partidario de las demostraciones exactas, "al modo de los geómetras"³⁹ y pide que al darse una discusión por medio de preguntas y respuestas se practique ésta de modo tal que sean los argumentos los evaluados. A esta forma particular de discusión la llama τὸ διαλεγέσθαι, identificándolo con el "obrar justo" en una discusión. Opone a esta situación la "diatriba" (ἡ διατριβή) y considera que el diálogo debe llevarse a cabo seriamente, sin burlas, sacando a la luz los errores cometidos en la propia argumentación, asignándoles un sentido unívoco a las palabras, se parándolas del uso multívoco con que uno se encuentra en la discusión ordinaria de οἱ πολλοί. Las ventajas de este método no están solamente en el logro de conclusiones válidas, también en las retribuciones que lograrán al unirse a personas predispuestas para estos mismos fines y que harán avanzar la filosofía⁴⁰.

Estas precisiones hechas al método mayéutico de Sócrates y puestas en boca de Protágoras por Platón, son, quizá, las mismas que Sócrates hubiera esgrimido a su favor. La mayor diferencia en el actuar es que Protágoras prefería los discursos largos, aunque no rechazaba el diálogo. Platón tomaba al diálogo como ejemplar, mientras que rechazaba el otro.

El dialogar para Platón, tal como lo expone en la **República**⁴¹, requería de un examen a fondo de las diferencias que se deseaban establecer en orden a observar su validez o no. Que el filósofo haya planteado expresamente este hecho es importante. En efecto, Platón, muy fuerte y sostenidamente, se opone a la sofística en el aspecto procedimental que crea diferencias que permiten explicar varios campos, sin buscar lo común que puede haber entre diversos aspectos. Así, Protágoras separa la política de las demás artes, mientras que Platón, mediante la analogía del barco, el piloto y los marinos, la iguala.

Platón trata de buscar principios unitarios que hagan explícitas cosas como que si un médico tiene un arte por objeto, un filósofo también debe tenerlo. Frente a esta homogeneidad, sin embargo, Platón no duda, en un momento dado, en buscar el

³⁹ TET 162d3-163a1.

⁴⁰ TET 167e3-168c5.

modo en que debe llevarse a cabo una analogía fundada en una "diferenciación válida". Separar los oficios de los hombres de las mujeres por razón de su sexo es una referencia que no se basa en la naturaleza del objeto que se está examinando, pues las aptitudes para una labor no dependen del sexo. Es decir, Platón señala la necesidad de establecer analogías válidas y las que él plantea intentan fundarse así. La necesidad del uso de términos unívocos, puesta en boca de Protágoras, intenta subsanar esta situación.

Por sus características, τὸ διαλεγέσθαι intenta concentrar en sí todos los aspectos del hablar conducente a algo, basado en el intercambio constante y puntual de argumentos. Evita, en este sentido, el uso de largas argumentaciones⁴² en las que se pueden diluir los tópicos particulares que sostienen y fundamentan la conclusión final. Platón considera que estos tópicos deben ser revisados uno a uno y deben estar concatenados de manera no contradictoria.

Conclusión

La revisión hecha no es, en modo alguna, exhaustiva. Su objeto fue mostrar claramente la distinción platónica entre el modo "sofista" de hacer las cosas y el propuesto por él. Del lado de los sofistas observamos que el proceso de convencimiento es visto como un combate; pero no entre argumentos, sino entre personas. La victoria ante un público (del cual puede ser miembro el mismo oponente) se convierte en lo central, quedando denotado por los términos utilizados para describir esa situación.

También se observa que hay varios "niveles" de "sofistas", tal como nos los presenta Platón. Protágoras es llamado en auxilio para realizar distinciones necesarias para el desarrollo argumentativo del mismo Platón. La "imitación" Platónica de Protá-

⁴¹ REP 454a5-b8.

⁴² Sobre una forma particular de implementar τὸ διαλεγέσθαι al discurso largo, véase *infra*, cap. VII.

goras⁴³ revela que el enfrentamiento con este sofista en particular poco tiene que ver con los modos personales en que estaban situados los demás. Éstos habían concebido la discusión como algo personal, mientras que el filósofo de Abdera partía de un modo de concebir el mundo y discutía de acuerdo a él. Es decir, sentado su universo, discutía lógicamente en torno a él. Platón eleva el discurso lógico hasta poner en duda el mismo mundo de Protágoras.

La forma de refutar platónica presenta un giro radical frente a la que usaban los sofistas y esto se muestra en la necesidad de implementar un nuevo tipo de lenguaje que, a la vez, lo diferencie de aquellos. Este tipo de lenguaje no muestra un alto nivel de precisión técnica, en tanto que no era usado unívoca y sistemáticamente a lo largo del *corpus* platónico. En esta revisión nos hemos centrados en los períodos inicial y medio que es aquel donde se realiza efectivamente el deslinde de la sofística "agonal" y se pone de manifiesto la intención de la reflexión platónica que lo animará en toda su obra.

www.bdigital.ula.ve

⁴³ En el *Protágoras* y en el *Teeteto*.

Capítulo IV

El problema de la verdad en el Protágoras histórico y el establecimiento de la τέχνη retórica

Introducción

Lo considerado como palabras del propio Protágoras y que han llegado hasta nosotros es muy poco y se reduce a unas pocas frases¹. Su principio del hombre como medida, su negación de la cognoscibilidad de los dioses y el principio de hacer fuerte el discurso débil. De otro lado, la mayor parte de su interpretación proviene de Platón y Aristóteles, siendo inseguro dónde termina lo verdaderamente "Protagórico" y dónde comienza lo de Platón y Aristóteles, por lo que se hace poco confiable el nivel de acercamiento al sofista. Sí es posible, sin embargo, reconstruir, de las sentencias que han permanecido, una concepción del mundo y una posición acerca de lo que sea verdadero. Intentaremos aquí llegar a una conclusión respecto a lo que Protágoras consideraría que es la "verdad", basándonos principalmente en los mismos textos que se han conservado. Las interpretaciones de Platón que introduciremos sólo serán usadas de forma aclaratoria frente a las preguntas que ya se hacían en la época clásica y que permanecen todavía. Finalmente, se introducirán algunas ideas modernas

¹ La fuente usada para la selección de los fragmentos de Protágoras es: DIELS, H. y Kranz, W. *Die fragmente der Vorsokratiker* (Tomo I). Dublín, Weidmannsche, 1960, pp. 253-271 (citado aquí como "DK"). De los textos presentados por estos autores hemos tomado únicamente aquellos que aparecen como *explícita referencia textual* a Protágoras, evitando incluso aquellos que se presentan como *paráfrasis*.

que permitan aclarar la posición de Protágoras y mostrarla como una posibilidad de pensamiento digna de seguir siendo tomada en cuenta.

Los textos

Los textos a estudiar aquí son fundamentalmente cuatro. En primer lugar su afirmación de que "el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son y de las que no son en cuanto que no son" (πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν)². Luego tenemos lo que dijo sobre los dioses: "Acercas de los dioses no puedo saber, ni cómo son ni cómo no son, ni la forma como tales sean. Pues muchas cosas impiden conocerla, siendo no clara y corta la vida del hombre" (περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὔθ' ὥς εἰσὶν οὔθ' ὥς οὐκ εἰσὶν οὔθ' ὅποιοί τινες ἰδέαν· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι ἢ τ' ἀδηλότης καὶ βραχύς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου)³. En cuanto al arte retórico, tenemos las frases: "Acercas de todo hecho hay dos discursos que yacen opuestos uno a otro" (δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικείμενους ἀλλήλοις)⁴ y "hacer fuerte el discurso débil" (τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν)⁵.

Discusión

De estos textos y sus interpretaciones se ha concluido la existencia de un relativismo casi absoluto en el pensador, el cual debe ser colocado en justa perspectiva visto el hecho mismo de haber pronunciado estas frases. Veamos la primera frase sobre el "hombre-medida" (ἄνθρωπος μέτρον). Es interpretación casi universal y here-

² TET 152 a2-4 (DK B1).

³ Diógenes "Protágoras", IX, 51 (DK B4).

⁴ *Ibidem* (DK B6a). Para las implicaciones en la ética de este pasaje vid. GARCÍA. *Op.cit.* pp. 48-49.

dada de Platón⁵ que con su afirmación Protágoras se refería a cada hombre en particular y para nada a la especie. La frase en sí posee dos partes. La primera es completamente afirmativa: "El hombre es la medida de todas las cosas". Esta frase señala una cualidad de todos los hombres, pero no restringe la posibilidad del medir las cosas solamente a la especie humana⁷. La siguiente parte de la frase (de las que son en cuanto que son y de las que no son en cuanto que no son) indica el modo en que se realiza la medición. Esta medición no es una operación cuantitativa, como se desprende del contexto mismo de la frase. Aun sin pronunciarnos acerca del cómo de la operación de "medida" es obvio que esta tiene que ver con la calificación del *ser* de las cosas. La primera distinción establece que hay "cosas que son" y "cosas que no son". El calificar a una "cosa" como existente no presenta problemas. Ahora bien, ¿cómo puede una cosa "no ser"? El término usado por Protágoras puede ayudarnos al efecto. La palabra "χρημα" no se refiere únicamente a cualquier objeto sino a uno que es útil (en el mismo sentido originario de la *res* latina), capaz de producir incluso riqueza; es decir es una "cosa calificada como útil". En este sentido uno puede toparse con un "objeto no útil" y decir entonces que no es χρημα. Esta apreciación, de ser correcta, reduciría significativamente el ámbito de aplicación de la frase y retrotraería a cada hombre en particular la responsabilidad de calificar algo como útil o no útil. El término μέτρον, por su lado, no pareciera significar "medida cuantitativa", sino más bien delimitación y, por lo tanto, definición. No se califica, así, cuánto tiene de ser o de no ser un objeto y si se lo define como siendo o no siendo⁸. Todos estos sentidos no ocultan, sin embargo, el hecho fundamental que es el hombre el que realiza estas calificaciones para sí mismo.

Protágoras coloca el centro del conocimiento en lo personal y, de esta manera, la verdad es para cada hombre "su verdad". El propio convencimiento de algo, así sea

⁵ Aristóteles. *Retórica*. B24, 1402 a 23 (DK B6)

⁶ TET 152 a6-8.

⁷ Lo cual sí sería posible con la formulación: "la medida de todas las cosas es el hombre". Platón no pasó por alto este hecho, como se observa en su referencia al cerdo y al cinocéfalos como portadores de la "medida de las cosas" (TET 161c2).

⁸ La introducción de la cosa como útil quizá haría posible afirmar que el hombre "mide" en qué grado es útil o no útil.

compartido por todos, es un punto del cual se parte para establecer si una persona posee o no un conocimiento. Paralelamente, establecemos una diferencia entre esto que acabamos de afirmar y la existencia externa de un algo "real" frente al cual decimos "lo conozco", "no lo conozco" o "me equivoqué porque no era como yo creía". Esta segunda cara del conocimiento es igualmente ineludible; pero no relega lo individual del poder decir "yo sé". Planteada así la cuestión pareciera que Protágoras tajantemente sólo toma lo individual y deja lo externo del conocimiento como no siendo tal conocimiento. Pero ¿son en realidad dos maneras contrapuestas de concebir el problema del conocimiento? o, más bien, ¿no es éste uno de los problemas de concebirlo? Con la contraposición realizamos una separación en la cual cada quien "tomará posición"; pero que en manera alguna atrapa lo central de que si "yo sé que conozco algo" cómo eso cambia para convertirse en erróneo un momento después. La psicología y la ciencia en general ofrecen soluciones parciales a este asunto. La primera busca las causas del cambio en movimientos de las pasiones individuales que surgen de la reinterpretación propia de los acaeceres cotidianos de mi mundo circundante. La ciencia, por su parte, establece una clara separación entre lo que se "sabe" por su propio procedimiento y lo demás, estableciendo esa "piedra de toque real" que le permite decir el *qué* es de los entes; es decir, se lanza por el segundo camino.

Pero Protágoras enseñaba, y al hacerlo aceptaba que existía la vía de lo externo y que quien no compartiera su frase "se equivocaba" aunque la misma frase supusiera la inexistencia del error. Hay dos posibles soluciones a esta dificultad que merecen ser exploradas, antes de afirmar que Protágoras era contradictorio en su conducta y su doctrina. La primera establecería la existencia de una sola "verdad" que englobe ambas posturas. La segunda señalaría la existencia de al menos dos niveles, cada uno con su propia "verdad", con un filósofo confuso en su doctrina, pero claro en su actuar frente a cada uno de ellos. La solución a este problema debe venir de la concepción de verdad que se tenga y su relación con el conocimiento. Si suponemos que de todos los juicios que poseemos unos son verdaderos (y forman conocimiento) y otros son simples opiniones (y no forman conocimiento) volvemos a la posición de la ciencia y de quienes consideran que existe un "real" que debo medir con mis juicios. Protá-

goras no pensaba aparentemente así. Para él, la posesión de "su propia verdad" era un hecho con el cual el hombre vivía cotidianamente, pero que era posible trascender y, trascendiéndola, poder separarla del sujeto para objetivarla. Es decir, establece una separación entre el actuar cotidiano y la reflexión sobre ese actuar y al separarlos no puede menos que ver que la verdad reside en cada hombre para sí. Lo común a ambos niveles es el convencimiento de que "eso es así" (el hombre como medida), pero en el cotidiano no se hace patente y sólo se actúa "bajo él", pero sin darse cuenta de su existencia.

Demostrar lo "trascendente" de esta idea en Protágoras por el hecho de que él se muestre consciente de ella queda velado por la escasez misma de los textos que con seguridad puedan atribuírsele⁹. Así, no encontramos una opinión, recogida por alguien, que concuerde punto por punto, con lo que pretendemos afirmar. Poseemos, sin embargo un texto del cual se puede desprender que él sí consideraba que ello era así. Su afirmación acerca de la incognoscibilidad de los dioses y lo divino nos permite comprender mejor su postura sobre la "verdad". Haremos una crítica de este pasaje no como ejemplo de agnosticismo, sino como un planteamiento de los límites del hombre-medida.

Si pensamos al hombre como medida "de las cosas que son en cuanto que son" y a los dioses como perteneciendo a las "cosas que son", cada uno de nosotros debería asignar las características que le parecieran a ellos. Ahora bien, esta interpretación, que sería la consecuente con el primer texto del hombre-medida, no es la conclusión de Protágoras. Afirma más bien el filósofo que los dioses no pueden ser conocidos ni positiva ni negativamente. Las determinantes de esta conclusión son la ausencia de claridad y la cortedad de la vida del hombre. Aquí está el punto central. Hay unas limitantes en el hombre mismo que le impiden llegar a conclusiones sobre

⁹ Acerca de la relación entre "teoría", tal como la entendían los antiguos y su relación con el lenguaje vid. GADAMER. *Op. cit.* Pp. 544-547. El problema de Protágoras es un problema de lenguaje, por lo que su relación con Gadamer no es casual. Gadamer parece sostener que la relación lenguaje (hombre) – mundo es objetiva; mientras que Protágoras no. Sin embargo, el fondo de la reflexión es el mismo: ¿Cómo es la forma de mi relación con los objetos externos siendo que soy un hombre entre muchos y puedo comunicarme con ellos dando cuenta de estos objetos (i.e. soy comprendido al hablar de ellos)?

un determinado tipo de objeto en particular. Protágoras no es un Jenófanes, que considera las características asignadas a los dioses como obra humana. No piensa Protágoras en la existencia de una única manera de juzgar. Tampoco afirma que el hombre-medida pueda excederse hasta poder juzgar "sobre todas las cosas". Por el otro lado, si pensamos al hombre como medida "de las cosas que no son en cuanto que no son" y a los dioses como perteneciendo a las cosas que no son, el razonamiento es semejante al anterior. No hay modo de clasificar a los dioses en este grupo por la incapacidad originaria de la condición humana.

Esta incapacidad de clasificar un determinado tipo de objetos como perteneciendo a las "cosas que son" o a las "cosas que no son" establece una primera limitación a la afirmación originaria. La existencia de este "tercer espacio" supone que lo afirmado sobre él está "fuera de la verdad", pues se establecerían juicios en un área que queda excluida del humano conocimiento. Dicotomizando, podríamos decir que existe el mundo de los objetos a los cuales se dirige el hombre-medida, incluyendo en él tanto las cosas que son como las que no son y el mundo de lo incognoscible para el hombre. En lo cotidiano se pueden hacer afirmaciones acerca de los dioses; pero estas, para Protágoras, estarían desprovistas del carácter de la "verdad".

El hacer la división de estos dos mundos supone una concepción unitaria previa de lo humano, desgajada en lo que no es impedido por la falta de claridad y cortedad de la vida y lo que sí lo es. Esta visión unitaria previa es la "trascendencia", en la cual podemos señalar la existencia de principios que explican ambos mundos. La afirmación del hombre medida se dirige a aquello para lo cual la vida del hombre es clara y larga; mientras que los dioses están del otro lado.

Desde esta trascendencia se dirige Protágoras al mundo de lo cognoscible y, teniendo el poder de la verdad que lo sustenta, da cuenta de la posibilidad de manipularlo. Este es el tema de los dos últimos pasajes. En ellos se afirma la existencia de dos discursos opuestos sobre un hecho y la posibilidad de hacer fuerte el discurso débil. La existencia de dos discursos opuestos sobre un mismo hecho es consecuencia de su propia concepción del mundo del saber antes que una observación de he-

cho, aunque se verifique empíricamente. Dado que cada hombre posee su propia "verdad" de un hecho, con igual grado de realidad es posible pensar en una reducción de todas las posiciones posibles a dos antagónicas (ἀντικειμένοι). Aunque ambas posean la misma jerarquía, en lo cotidiano, por una razón u otra, se puede concebir una que "parezca" más débil. Si esto es así, es porque lo contrario también es posible, pues tiene la misma jerarquía. Aquí se encuentra la fundamentación de la τέχνη sofística, la posibilidad de cambio en los objetos, que no viene a ser otros más que los mismos hombres, en sus "verdades".

Las consecuencias de esta manera de pensar para la retórica no debían hacerse esperar. Su posición filosófica considera que existe una igualdad inicial entre los hombres y que, en el campo de lo cotidiano, cualquier afirmación es verdadera. La habilidad en lograr dicho cambio desde el nivel "trascendente" depende de la instrucción, la capacidad del instruido y lo "fuerte" o "débil" del discurso. Con Protágoras la retórica deja de ser el saber obtenido únicamente por la experiencia más o menos sistematizada y se convierte en un punto intermedio entre la filosofía (tanto la ontológica como la política) y la actividad política práctica. Este sofista introduce un aspecto fundamental para nuestra investigación y es que el saber retórico posee una fundamentación en el modo de ser del hombre, siendo susceptible de una aplicación práctica, es decir, de convertirlo en τέχνη. Por ello, desarrollaremos ahora el problema de la τέχνη en Protágoras y sus relaciones con lo hasta ahora expuesto y los puntos de coincidencia con una perspectiva actual de concebir el conocimiento que revela la actualidad de su reflexión. Nos apoyaremos en algunos textos de Platón que no contradicen, a nuestro juicio, lo que se ha venido exponiendo hasta ahora del Protágoras histórico y que pueden ayudar a clarificar la cuestión.

El puesto de la τέχνη

La transformación del pensamiento de Protágoras en τέχνη transformadora de la realidad, no se encuentra con precisión en ninguno de los pasajes que se le atribuyen.

yen. Intentaremos ahora, hacer un ensayo de por cuál camino se puede llegar a ella, puesto que Protágoras mismo no se limitaba a expresar su pensamiento, sino que era un sofista que educaba a sus discípulos para la acción política. Posiblemente la identificación de su labor reflexionante como τέχνη nunca quedó explícita en el sofista. Ciertamente, hay una aparente contradicción entre el hecho de que todas las percepciones sobre un objeto, aun siendo disímiles, sean verdaderas y la posibilidad de enseñar. Así, exploraremos este problema en orden a establecer una posible respuesta de Protágoras al mismo.

La transmisión del conocimiento para la manipulación de objetos (opiniones en nuestro caso) sólo puede ser abordada desde un fondo mismo de comprensión mutua entre el maestro y el aprendiz. Esto, que es fácilmente entendible cuando hay un acuerdo previo acerca de lo que un objeto "es", se complica cuando se sostiene que cada cual posee una representación de los objetos que, al menos, es "no falsa". Ahora bien, Protágoras enseñará al discípulo cómo cambiar esas opiniones. Hay aquí dos niveles y ambas usan el lenguaje para su manifestación: el meramente representativo de los objetos y el lógico, por el cual se afirma la validez de las representaciones y cómo variarlas ¿Cuál es el vínculo, de haberlo, entre ambas? Tal como nos presenta su afirmación del hombre-medida Protágoras pareciera querer dar a entender que todo son opiniones como representaciones de la realidad. Ahora bien la caracterización de estas representaciones sólo es posible cuando se constituyen en objetos y ello, a su vez, requiere del nivel lógico que las califique como existentes y mudables de una persona a otra. La teoría de Protágoras pareciera, en una primera mirada, negar la posibilidad de comprensión mutua, dado que cada hombre sería poseedor de "su verdad", sin disponer de una lógica común que permitiera dar cuenta colectivamente de los objetos. La transmisión de algo es aparentemente imposible; pero Protágoras enseña y al hacerlo pasa al discípulo su conocimiento. Aquí exploraremos la concepción de τέχνη para ver en qué medida lo realizado por Protágoras pudiera calificarse como tal. En todo caso, esta exposición será ampliada en el próximo capítulo ("Teoría de la utilidad"), pero tomando en cuenta allí que es una reinterpretación platónica de Protágoras.

En cierto sentido, la posibilidad de una τέχνη se opone a la φύσις y la teoría del hombre-medida de Protágoras describía, de alguna manera, la φύσις humana. El cambio logrado intencionalmente sobre un objeto tiende a trastocar su naturaleza, sugiriendo que "pudo haberse dejado así". Las opiniones, sujetos del cambio intencional para Protágoras, aunque particularmente pudieran ser producto de una convención (νόμος) tenían un origen general en la "forma de ser" (φύσις) del hombre¹⁰. Trastocarlas mediante la τέχνη sugiere que se ha observado alguna característica susceptible de convertirse en instrumento para la transformación, de tal manera que el *ordum naturalis* dejaría de ser tal, para ser controlado mediante la voluntad del hombre. La teoría de Protágoras explica la naturaleza y, haciéndolo así, posibilita la técnica. No tiene ninguna intención de dejar las cosas "tal como son". Por el contrario, la τέχνη se sostiene en un "conocimiento cierto" de cómo son las cosas y niega que ellas puedan ser sólo de una manera. Aspira a un mundo no natural; pero conociendo las reglas de esa misma naturaleza.

Comenzaremos nuestra exposición de la relación entre la doctrina de Protágoras y la τέχνη con el planteamiento hecho por Hermógenes¹¹, en el diálogo **Cratilo**, de que las denominaciones son siempre correctas. Esta idea es identificada rápidamente por Sócrates como perteneciente a Protágoras. Hermógenes dice que tanto el nombre que puede asignar él como el que Sócrates ponga serán correctos y que el mismo principio se sigue en los nombres que ponen los diferentes pueblos. El nombre puede ser diferente pero el objeto mentado es el mismo y todos los nombres son correctos.

En efecto, Sócrates, yo no concibo, por mi parte, más que una manera justa y exacta de denominar: yo puedo designar cada objeto con un cierto nombre que haya establecido yo; tú, con un cierto nombre

¹⁰ Del fragmento del hombre-medida al de "hacer fuerte el discurso débil" hay un abismo que va desde la explicación de cómo percibe el hombre de manera "natural" a cómo formar estas mismas percepciones. El primero se refiere a la φύσις, el segundo a la τέχνη. No podemos esperar, ni Protágoras espera que lo hagamos, la permanencia del juicio acerca de lo percibido. Éste es mudable, pero, además de la mudanza establecida entre lo percibido y lo que percibe, se encuentra la que puede ser provocada y dirigida por el hombre mismo.

¹¹ CRA 385e

establecido por tí. Lo mismo ocurre con las diferentes naciones. Yo veo que a las veces cada una de ellas asigna un nombre distinto a los mismos objetos, y veo que de esta manera unos griegos se apartan de otros griegos, y los griegos de los bárbaros¹²

Puesto que Hermógenes reconoce que ésta no es su manera de pensar, la tesis es rápidamente refutada, a diferencia de la extensa y detallada refutación hecha en el Teeteto¹³. La refutación planteada en el **Cratilo** es sencilla, se basa en el principio de identidad: Si hay algo que pueda ser llamado "razón" y "sin razón" esta distinción es opuesta a decir que todos tengan la verdad (i.e. que todos sean razonables). La aceptación de una significa el rechazo de la otra y Hermógenes ya se ha mostrado dispuesto a rechazar la tesis de Protágoras, por lo que nos quedamos con el principio de que hay "razón" y "sin razón". Hechas las cosas así, Protágoras podría decir que no se ha demostrado (sólo se ha aceptado como evidente) la validez de la tesis "Hay algo razonable y algo irrazonable" y que, para quedar efectivamente refutado debe mostrarse que esto es así. Tanto mejor si se encontrase en su propia tesis este principio.

Exploraremos aquí la posibilidad de que el argumento por el cual "hay algo razonable y algo irrazonable" esté efectivamente en Protágoras; pero que su presencia no signifique una refutación de su teoría como un todo. Sostengo que hay en Protágoras dos concepciones de lo que nosotros llamaríamos "verdad", diferentes la una de la otra, o que al menos donde nosotros diríamos "verdad" él no lo dice o tiene otro modo de decirlo. Según el mismo Platón, Protágoras dice que, si bien cada uno puede tener un parecer propio de algo, es posible, mediante algún tipo de manipulación hecha por el *sabio* que cambie ese parecer. Así, dice Sócrates, parodiando a Protágoras:

yo afirmo que la verdad es como he escrito: que cada uno de nosotros es la medida de lo que es y de lo que no es. Y que la diferencia de uno a otro es infinita, ya que a uno se manifiestan y son unas cosas, y a otro, otras diferentes. Yo no digo que no existan la sabiduría y el sabio, pero sí mantengo que es sabio el que de nosotros, pare-

¹² CRA 385e

¹³ TET 166-167.

ciéndole y siendo para él una cosa mala, consiga produciendo una conversión, que parezca y sea buena¹⁴.

De esta cita destaca, en primer lugar, que Platón ponga en boca de Protágoras "yo afirmo que la verdad es", puesto que si todas las tesis son verdaderas, no tendría por que afirmar que la suya lo es. Pero si lo afirma es porque espera que la contraria (hay una medida de las cosas independiente de los criterios particulares) sea falsa. En el capítulo anterior hemos explorado tanto la posibilidad de considerar la teoría del hombre medida como "por encima" de las afirmaciones del mundo ordinario como la de que quede incluido en ese mundo. En la primera posibilidad, distinguíamos dos niveles: uno donde sí hay un algo que nosotros (y, por lo visto, Protágoras también) llamaríamos verdad, que es aquel dónde él formula su tesis y otro, el de las opiniones que se hacen los hombres a partir de sus percepciones, donde todas son verdaderas (o no existe ni la verdad ni la falsedad). En defensa de la segunda posibilidad, pareciera que Protágoras pasa, sin avisar, de nivel en nivel, lo cual podría interpretarse como que incluso su afirmación del hombre-medida tiene el mismo valor que cualquier opinión acerca de las cualidades de los objetos sensoriales.

Ahora bien, el problema se presenta en este punto de la siguiente manera: ¿cómo hace el sabio esta conversión de lo malo a lo bueno? si no posee un criterio que le permita discernir y "manipular" su propio universo representativo más allá de esas mismas representaciones y siendo que tiene como objetivo el cambiarlas. Puesto el argumento de otra manera: El sabio, o quien aspira a serlo, debe poder cambiar las sensaciones de sí mismo, de otro o de un grupo de personas y en ese intento puede fallar. Así, cuando no se logra el cambio deseado: Qué nombre le pondremos a este método fallido? Protágoras niega que sea "falso" (todo es verdadero; pero al no existir lo verdadero tampoco puede existir lo falso); pero debe ser algo y el éxito en el cambio (su contraparte) debe tener también algún nombre. Protágoras, según Platón, afirma que este cambio es posible y que el sabio es el que lo hace; es más, toda su enseñanza está dirigida a lograr estos cambios en el parecer y las sensaciones ¿Cómo se llama ese conocimiento? El nombre que usaban los griegos era el de τέχνη.

¹⁴ TET 166d.

Visto que los sofistas se dedicaban a actuar de modo tal que su conocimiento pudiera producir un cambio, el término más acorde a su actividad es el de τέχνη, puesto que esta palabra designa un saber orientado a la acción y que puede cambiar los objetos (hombres en el caso de los sofistas)¹⁵.

La techné consiste en conocer la naturaleza del objeto destinado a servir al hombre y que, por tanto, sólo se realiza tal saber en su aplicación práctica¹⁶.

La persona que más se destacaba en la ejecución de una techné era relacionado con el término σοφία y de allí, tal vez, la designación de "sofistas" a estos personajes que se encauzaban a un saber de acción.

el término *sophía* se emplea en las artes para designar a aquellos hombres que son los más perfectos poseedores de su técnica, por ejemplo, se aplica a Fidias como escultor y a Policeto como estatuario. En este uso, pues, *sophía* quiere decir sólo excelencia artística¹⁷.

El universo al cual dedicaban su actividad y deseaban cambiar era el de la opinión de las personas ante una asamblea, y éstas opiniones, de la misma manera que los objetos, simplemente eran datos, ni verdaderos ni falsos (o, más bien, como existentes, todos verdaderos). Esta "traducción" a la actual terminología "sujeto-objeto", deja un vacío en cuanto a cómo el sabio llega a su propio conocimiento. Sus percepciones estarían sujetas al mismo principio de Protágoras; pero él sugiere que lo que él dice es "verdad" y otra cosa que se diga es "falsa". Para llegar a ello, Protágoras debe poseer otro tipo de conocimiento que le permita superar las percepciones. El desarrollo de una lógica argumentativa, aunque no expresa ni desarrollada, le permite a Protágoras acceder a este tipo de conocimiento. Un ejemplo de ello lo coloca Platón en su **Protágoras**, donde no acepta un argumento de Sócrates y niega su validez absoluta. La discusión se centra en si es equivalente la proposición "los hombres valientes son atrevidos" a "los hombres atrevidos son valientes". Protágoras lo niega argumen-

¹⁵ Isócrates y Alcídama llaman a sus obras de retórica "τέχνη".

¹⁶ JAEGER, W. *op cit.* p. 804. Vid. también FINLEY, M. **Los griegos de la antigüedad**. Barcelona, Labor, 1992, p. 128

¹⁷ ARISTÓTELES. **Ética**. VI, 4-7. Citado por FINLEY, M. *op cit.* p. 128.

tado que el universo de "atrevido" incluye tanto a los instruidos (valientes) como a los no instruidos

Protágoras: No te acuerdas bien, Sócrates, de lo que yo te he respondido. Me has preguntado, si los hombres valientes eran atrevidos; te he dicho que sí; pero no me has preguntado si los hombres atrevidos eran valientes, porque si me lo hubieras preguntado, te habría respondido que no lo son todos. Hasta aquí queda en pie mi principio: que los hombres valientes son audaces; y tú no has podido convencerme de que es falso. Haces ver perfectamente que unas mismas personas son más audaces cuando están instruidas que cuando no lo están, y más audaces las instruidas que las no instruidas, y de aquí te complaces en deducir que el valor y la sabiduría no son más que una sola y misma cosa. Si este razonamiento ha de valer, podrías probar igualmente que el vigor y la sabiduría no son más que uno [...] ¹⁸

Pero yo nunca he concedido ni concederé que los fuertes son vigorosos; sólo sostengo que los vigorosos son fuertes; porque estoy muy distante de conceder que el vigor y la fuerza sean una misma cosa. Porque si los hombres valientes son audaces, no se sigue de aquí que los hombres audaces sean valientes. La audacia, en efecto, procede del estudio y del arte y algunas veces de la cólera y del furor, y lo mismo sucede con la fuerza; y el valor procede de la naturaleza y del buen alimento que se da al alma ¹⁹

Ostensiblemente, Protágoras no ha llegado a este conocimiento únicamente por su "percepciones", sino que ha desarrollado un procedimiento para distinguir conceptos, elaborar definiciones y, lo más importante, juzgar la validez de las proposiciones. Este conocimiento, a diferencia de la opinión que surge de una percepción, debe ser enseñado, es una τέχνη que, en última instancia permite manipular un universo particular de representaciones para lograr un cambio. ¿Se corresponde esto con lo que Protágoras en realidad pensaba? Platón pone en boca del sofista una afirmación que pareciera contraponerse a la diferenciación que hemos establecido. En ella, Protágoras asegura que aún el sabio lo que tiene son opiniones no falsas y jerarquiza las "disposiciones" del alma en convenientes y no convenientes, que, tal vez, estén relacionadas con lo efectivo o no de un quehacer:

¹⁸ PRO 350c-d.

¹⁹ PRO 350e-351b.

... una disposición perniciosa del alma origina opiniones de la misma naturaleza, y ... una disposición conveniente da lugar a opiniones de igual índole, a las que algunos por inexperiencia llaman verdaderas. Yo, por el contrario, considero unas más convenientes que otras, pero en modo alguno más verdaderas [...] unos hombres son más sabios que otros sin que ninguno tenga opiniones falsas, y es preciso que tú seas medida, te guste o no te guste²⁰

¿Convenientes respecto a qué? Pareciera que respecto de alguna *bondad* última, que es diferente de la verdad. En todo caso, volvemos atrás ¿Cómo hace el sabio para cambiar algo si todo es relativo? Cuando Protágoras dice que considera más convenientes unas opiniones que otras, nuevamente está poniéndose en el plano no relativo; pero pareciera que él mismo no separa ambos niveles e intenta que esa bondad o esa conveniencia sean formadas por la percepción para, a partir de allí, formular un esquema realmente unitario y no dual como el que estamos avizorando. La imposibilidad de este esquema unitario es lo que ataca Sócrates, como un argumento de fondo, a lo largo del **Teeteto**. Protágoras entiende, a mi juicio, que unos pareceres son más efectivos que otros y que su "verdad" puede ser "más verdadera" que la de otros en la medida que puede producir el cambio en una actitud, permitiendo, por lo tanto, el asentar los puntos comunicables al discípulo, más allá de las percepciones que posee. Protágoras negaría el hecho de que sean "verdaderas" en algún sentido; sin embargo, la realidad es que hay personas que pueden actuar porque saben algo y otras que no pueden actuar debido a su ignorancia y aquí no hay relativismo. El que activa una causa logra un efecto, es la experiencia de Protágoras y es ésta la que transmite. Un discípulo no actúa "al azar", ni en base a su propia percepción del mundo. Entra en una relación intersubjetiva con el maestro; pero "objetiva" en la medida que es común a ambos y mucho más al darse cuenta que es la misma que los conecta con el mundo.

Este esquema de Protágoras, en la relación de sabiduría y efectividad, de ser cierto, sustenta a mi parecer algunos aspectos de varias formas de conocimiento actuales. En primer lugar, la ciencia, en general, tal como es entendida actualmente en

²⁰ TET 166d.

su desarrollo sigue un esquema parecido y tanto el esquema de Protágoras como el científico actual son semejantes en su intención última. En efecto, la ciencia actual considera que un esquema teórico es más "verdadero" en cuanto se acerca a una mejor manipulación de la realidad²¹. Del lado de las ciencias sociales, junto a esta consideración general, se añade la de pensar a las sociedades humanas como poseyendo realidades propias de cada una; especialmente del lado de la sociología del conocimiento²², que postula que esas realidades propias, construidas en el lenguaje son la base del estudio social.

La sustentación, sin embargo, es por analogía en ciertos puntos particulares antes que por una derivación del pensamiento de Protágoras a la ciencia actual, del cual ésta, hasta cierto punto, sea su heredera. Profundas diferencias se sitúan entre ambos. En primer lugar, la ciencia se asienta en una diferencia sujeto-objeto no explícita en Protágoras, aunque no contradictoria con su planteamiento, y aun podríamos pensar que, con ciertos matices, y siguiendo la visión de Platón acerca del filósofo, sí existe. Pero lo fundamental en esta división en la ciencia, y que Protágoras no aclara, es que hay dos niveles de la realidad social: la realidad tal como sus actores la perciben y tal como es reinterpretada por la reflexión sociológica. Esta última postura pudiera ser semejante a la que asume el sabio al intentar producir la "utilidad", realizando el cambio de las percepciones en función de que aparezcan como "buenas". Pero Protágoras no lo enuncia en los términos de la separación percepción-teoría. De otro

²¹ cfr. KUNH, T. **La estructura de las revoluciones científicas**. México. FCE, 1978. No pretendemos hacer aquí una completa analogía entre lo sostenido por Protágoras y lo actual del método científico, lo cual sería totalmente imposible. Existen, sin embargo, algunos puntos de contacto. La consideración de "lo percibido" como el objeto propio del conocimiento, es uno de ellos. La ciencia actual, de otro lado, combina el razonamiento teórico, asumiéndolo como el elemento explicativo, con la comprobación empírica. Podríamos pensar que Protágoras asume un modo de actuar semejante al pensar que el sabio desarrolla esquemas para lograr su éxito en el campo de las percepciones, pero éste sería un aspecto muy limitado dentro de la actual concepción de conocimiento, que busca en la teoría el elemento unitario para caracterizar los objetos.

²² cfr. BERGER y LUCKMANN. **La construcción social de la realidad**. Buenos Aires, Amorrortu, 1972. Ciertamente, la concepción de Protágoras estaría más cerca de la sociología, antes que de las ciencias físicas. La realidad es para el individuo, en su actuar social, tal como el la percibe e interpreta y la representa por el lenguaje. La orientación "social" de la sofística exploró esta posibilidad y se corresponde a su esquema de cambio de la realidad.

lado, esencial a la ciencia es la posesión de un método que intenta colocarse como patrón universal para la adquisición de conocimiento y que tiende a eliminar las "verdades" relativas de cada individuo. En esto Protágoras no estaría teóricamente de acuerdo, aunque su práctica en el desarrollo de los argumentos lógicos del discurso pudiera demostrar lo contrario.

Conclusión

Hemos intentado realizar una interpretación del pensamiento de Protágoras a partir de los textos mismos que de él conservan y sin hacer alusión a interpretaciones platónicas o de otro orden que velen lo dicho por el sofista. Esta operación intentó establecer desde cuáles parámetros pudiera considerarse el pensamiento de Protágoras para no establecer de plano la palpable existencia de una contradicción entre su modo de pensar y su práctica. El hombre-medida, tomado como afirmación universal, impide ciertamente la posibilidad de la enseñanza. Pero si separamos los niveles entre la descripción de la percepción y la efectiva realización de ésta se abre la posibilidad de un ejercicio coherente de la práctica de la enseñanza que intente cambiar las percepciones del hombre y limita el ámbito de aplicación de la frase sobre el hombre-medida a su relación con los objetos sensorialmente percibibles.

Así, en base a los textos revisados se observa la problemática de poder afirmar con precisión la existencia de un "relativismo protagórico" en toda regla. La dificultad no está únicamente en el volumen de los textos conservados, sino en la posibilidad de interpretación, a partir de ellos, para dar sentido a una concepción de mundo que no sea la tan simplemente refutable del "todo es relativo (incluso esta afirmación)".

Los fragmentos estudiados de Protágoras y el conocimiento de su práctica (*τέχνη*) permiten explorar otra posibilidad, la de la trascendencia del sistema de Protágoras, en el cual la tesis del "hombre-medida" sirva para explicar una forma de mundo desde otro mundo que lo contempla. Esta exploración permitiría dar cuenta de

un sistema completo que volviera unitaria no sólo la actividad reflexionante del sofista, sino ésta con su actividad de maestro de sabiduría.

www.bdigital.ula.ve

Capítulo V

El problema de la verdad en el Protágoras platónico

Introducción

Dirigiremos ahora nuestra atención a Protágoras tal como nos lo presenta Platón en su diálogo **Teeteto**. Tomamos este texto como base pues en él es donde expone sus ideas con mayor sistematicidad y de manera más amplia, dejando para el capítulo siguiente lo que podríamos llamar el "Protágoras político de Platón" y que se encuentra expuesto en el diálogo homónimo, teniendo su centro en el mito acerca del origen y necesidad de la política. No consideramos, sin embargo, ambos aspectos como separados en lo tocante a nuestro objeto de estudio. Lo considerado como "verdad" por el Protágoras histórico y lo que el platónico sustenta, aunque no directamente, su concepción de lo político. El pensar al hombre individual como medida de lo "que es" y de lo "que no es" sienta las bases para un régimen político en cual el juicio de cada uno posea una misma jerarquía frente a los demás, sin importar qué otras características tenga.

El alcance de la exposición platónica con relación al pensamiento del Protágoras histórico, en cuanto a que sea lo mismo o algo diferente, está todavía por determinar y, quizá, no pueda hacerse nunca de manera satisfactoria. Junto al hecho mismo de ser este Protágoras ya una interpretación, se une la crítica inmediata de Platón y la relación que establece con teorías semejantes a las de Protágoras pero originarias de otros autores. Así, por ejemplo, Platón une a la exposición sobre la ciencia como sen-

sación desde el punto de vista de Protágoras, la teoría de los seguidores de Heráclito acerca de que todo está en movimiento y, refutado este planteamiento, considera refutado a Protágoras¹. La dificultad se agrava cuando observamos que los otros recopiladores y comentaristas se basan en los textos del mismo Platón, precisamente en las partes más importantes, para dar noticia del pensamiento de Protágoras, no existiendo, por lo tanto, testimonios independientes que permitan aclarar las cosas con mayor exactitud².

La teoría de la verdad de Protágoras en el Teeteto (151d7-186e12)

La conformación del Mundo

De la discusión enmarcadora del diálogo **Teeteto**, que versa sobre la pregunta qué es la ciencia (ἐπιστήμη ὅτι ποτὲ τυγχάνει ὄν³), Teeteto llega a la formulación de que la ciencia es percepción sensorial (αἰσθησις). Esta definición por sinonimia es inmediatamente identificada por Sócrates como perteneciente a Protágoras y aceptado así por Teeteto. Aun más, Sócrates sostiene que esta expresión es equivalente a aquella del hombre-medida. De este juicio pasa Sócrates a formular que percepción (αἰσθησις) es lo mismo que parecer (φαίνεται)⁴ y que la ciencia así construida está libre de error en tanto en cuanto lo percibido es "para mí" de tal o cual manera. Hasta este punto se discute solamente sobre las consecuencias de la definición de Teeteto y la de Protágoras. A partir de aquí Sócrates introduce un nuevo aspecto: ¿Cuál es la concepción que posee Protágoras de lo que es, y que permite sostener su afirmación del hombre como medida? La respuesta dada por Sócrates consiste en introducir la

¹ TET 179e2-183c4.

² Así las exposiciones de Sexto Empírico en DK A12, A14, A15.

³ TET 145e9. Para los diferentes sentidos de ἐπιστήμη y su evolución temporal vid. para ampliar CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étimologique de la langue grecque* (Tomo I). París, Klincksieck, 1983, p. 360.

⁴ TET 152b11.

teoría heracliteana⁵ del movimiento y atribuírselo a Protágoras. Esta intrucción no carece de sentido y creo que es un modo de complementar las afirmaciones protagóricas del "hombre-medida" para tener un objeto de análisis completo en tanto que sistematiza la percepción como un aspecto del funcionamiento de las cosas como un todo. Así, Sócrates supone que Protágoras considera lo que es como imposible de determinar y que el todo está en constante movimiento y cambio, de tal manera que "nada existe, sino que todo deviene" (ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτε οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται)⁶. En este movimiento perpetuo es posible discernir tres principios básicos: la traslación (φορᾶ), el movimiento (κίνησις) y la mezcla de ambos (κράσις πρὸς ἄλληλα)⁷, sin que quede claro, hasta este punto, "qué es" lo que cambia y cómo se percibe algo.

Sócrates asume que ésta es doctrina de Protágoras, y no sólo de él, sino que es una especie de "idea común" en la cultura griega, a la cual únicamente se opone Parménides. La convicción de que Protágoras comparte totalmente este modo de pensar es tal que posteriormente Sócrates intercambiará sus argumentos con los de los seguidores de Heráclito como si fueran lo mismo⁸.

⁵ Cfr. CORNFORD. *op. cit.*, pp. 47-49. Este autor sostiene que esta posición de Heráclito, respecto a los objetos sensoriales, es compartida igualmente por Platón y Protágoras, diferenciándose el primero en que no los consideraba lo "únicos" objetos.

⁶ TET 152e1.

⁷ TET 152e1.

⁸ Cfr. TET 179e1-183e4. GÓMEZ (*op. cit.*, p. 479) considera que la doctrina de Protágoras es la expuesta por Platón. Concluye así por el "cotejo que se ha hecho entre el texto platónico y los fragmentos protagóricos que nos quedan". A cuáles fragmentos hace referencia, lo ignora. No existe un "fragmento de Protágoras", las referencias de Sexto Empírico y otros, cuando no refieren a Platón directamente, interpretan de manera demasiado similar a éste. Aristóteles presenta sólo frases breves atribuibles al sofista. DILTHEY (*Introducción a las ciencias del espíritu*. Madrid, Alianza, 1986, p. 271 y 272, n.1), apoyándose en Zeller, sostiene que esta teoría era de Protágoras en su totalidad y en modo alguno interpretación platónica. STEFANINI (*op. cit.* T. II, p. 160) separa la "apología" de Protágoras por Sócrates en dos partes: de 170a a 171d afirma que es protagórica, mientras que de 171c en adelante (lo cual supone un período de transición por el traslape) es debida a Platón, quien la introduce para "resistere a difficultà non previste negli scritto stesi". CORNFORD (*op. cit.*, p. 58) piensa que lo expuesto en 155c-147d es totalmente platónico, puesto que no dice nada diferente de lo que él mismo ha sostenido sobre los objetos sensoriales (i.e. su mutabilidad y consiguiente incognoscibilidad) y la seguirá usando en diálogos posteriores.

La percepción, que siempre es verdadera y es la ciencia, según la doctrina que Sócrates expone como de Protágoras, no se formaría ni en el objeto ni en lo que percibe, pues ambos estarían siempre en constante cambio, más bien cada uno de nosotros tendría un "algo intermedio" (μεταξύ τι)⁹ que permite la conformación de la percepción. Esto surge del hecho de que tanto lo percibido como lo percipiente se encuentran en algún estado y se supone que su alteración sólo puede darse desde dentro de ellos mismos, de tal manera que el percipiente no puede percibir otra cosa que su estado mismo y lo percibido no puede dar a conocer otra cosa que ese estado.

De lo anterior parece quedar claro que hay tantos sujetos como objetos claramente diferenciados y diferentes entre ellos mismos, pacientes todos de constantes cambios, que los cambios son *internos* de cada ente y que la percepción se forma en un espacio intermedio, hasta el momento indefinido. Sócrates resume lo referente al cambio en tres puntos:

- 1° Nada aumenta o disminuye mientras permanezca igual (155a3-5).
- 2° Si no se añade o quita algo a algo, ni aumenta ni disminuye, sino que permanece igual (155a7-9).
- 3° "Lo que no existía antes y existe después, no puede existir si no pasa por la vía de la generación" (155b1-2).

A toda esta exposición Sócrates opone el ejemplo de las tabas, en el cual una cantidad fija puede aparecer como mayor o menor, puesta en relación con otras. Los principios que Sócrates atribuye indirectamente a Protágoras quedan refutados con este ejemplo.

No culmina Sócrates aquí la exposición del "sistema" de Protágoras, sino que, a continuación, pasa a exponer la parte "oculta" del pensamiento de Protágoras y de los

⁹ TET 154a2. No hay que tomar este término en el mismo sentido en que se usa en REP 477a-480a, donde denota algo que está entre el ser y el no ser. En el caso que nos compete ahora, se trata más bien de un "espacio intermedio" entre lo que percibe y lo percibido.

que piensan como él¹⁰. La idea central de este sistema es que el todo es movimiento, pero que el mismo es activo o pasivo (δύναμιν τὸ ποιεῖν ἔχον y τὸ πάσχειν respectivamente). De la unión (ὁμιλία)¹¹ y contacto (τρίψις) de ambos tipos de movimiento surgen unas "cualidades" (τὰ ἔκγονα) divisibles a su vez en dos clases: lo sensorial (τὸ αἰσθητόν) y la sensación (τὸ αἰσθησις)¹². Hagamos un alto de momento para observar, en primer lugar, que aun no se ha hablado de "entes" en tanto que objetos diferenciables por los sentidos. La afirmación inicial, "τὸ πᾶν κίνησις ἦν", usa el neutro singular para significar que se está hablando, no de una reunión de objetos (τὰ πάντα), sino más bien del todo en el sentido más absoluto: el hecho de que haya existencia; es decir, un concepto mucho más amplio que ὄλη y que incluye al que realiza el acto y al que lo produce. Obsérvese, además, que aun no se ha definido de dónde salen los objetos, más bien se ha llegado a afirmar, solamente, la existencia de dos cualidades fundamentales, que según nuestro modo de pensar podrían llevar a una diferenciación sujeto-objeto, pero se advierte que aun no está el "objeto" constituido como un "en sí". Y es que, de la afirmación inicial de Protágoras del hombre-medida es difícil pasar a una diferenciación entre lo percibido y el objeto "en sí", tal como la que usamos actualmente. Hasta aquí, y en tanto que lo realizado por el hombre-medida son percepciones, a partir de las cuales elabora su conocimiento, lo "en sí", si lo hubiera, sería incognoscible, pero no al modo como actualmente se le considera tal; es decir, no tanto porque en la constitución del hombre mismo haya "interfe-

¹⁰ CROMBIE (Análisis de las doctrinas de Platón (Tomo II). Madrid. Alianza, 1979, pp. 11-21) distingue dos tesis en la posición "protagórica" y otras dos en la "heracliteana" (que es la que resumimos aquí). En Protágoras separa la tesis "normal" (todo conocimiento es percepción) y la "ampliada" (No hay quien sepa más que otro, sino que produce percepciones mejores). En Heráclito distingue la "normal" (los objetos se mueven para el que percibe y la percepción es, por tanto, un dato constante) y la "desenfrenada" (todo se mueve tanto en lo que percibe como en lo percibido). Crombie señala que hasta cierto punto del diálogo (184) sólo se han refutado las tesis "ampliada" y "desenfrenada".

¹¹ ὁμιλία: La traducción de este término y su diferencia con el siguiente (τρίψις) no queda muy clara, pues Platón no profundiza en las diferencias producidas por ambas causas (que creo no las haya). Quizá aclare un poco el efecto que ellas producen: "los vástagos" (τὰ ἔκγονα). Así, ὁμιλία y τρίψις harían referencia a relaciones o uniones semejantes a las que engendran hijos.

¹² Reproducimos el neutro del original (TET 156b1) en tanto que se refiere a una característica general de la sensación.

rencias" en la percepción. El mundo que refiere Protágoras es concebido como un todo indiferenciado, del cual cada "perceptor" recibe diferentes frecuencias tanto por lo él emanado como por las emanaciones que recibe desde su "posición" particular¹³.

A partir de este punto sí hay que pensar cómo los objetos hacen posible que se perciba, entendiendo este término como conjunción de τὸ αἰσθητόν y τὸ αἰσθητός. Como cada una de estas características del mundo sigue en movimiento, el acto que las une es aquél en el cual una αἰσθητός en particular se encuentra con un αἰσθητόν que posee el mismo movimiento en cuanto a número (más veloz o más lento) y forma (lineal o de rotación): un συμμετρὸν¹⁴. Sólo en esta conjunción de "frecuencias"¹⁵ es que se constituyen los objetos en permanente movimiento unos como agentes y otros como pacientes (τὸ ποιῶν, τὸ πάσχον respectivamente)¹⁶. Este estado de los objetos no es, en modo alguno permanente, dependiendo de su posición en la relación el que sean "agentes" o "pacientes". En definitiva, el movimiento de algo que no podemos llamar una masa indiferenciada, pero que tampoco podemos considerar como objetos claramente separados (como poseyendo caracteres propios) es lo que existe y lo que permite el surgimiento de unas diferencias es la ὁμίλια y la τρίψις, las cuales producen constantemente "encuentros" de frecuencias de αἰσθητόν y αἰσθητός, y ningún objeto es agente o pasivo de por sí.

¹³ Para DILTHEY (op. cit., p. 271) la interpretación del "todo en movimiento" no clausura el objeto, sino que sólo afirma el papel de la percepción. ¿En qué medida la teoría de Protágoras expuesta por Platón lo sustenta? En tanto que necesariamente hay una conciencia que percibe, se recrea la diferencia sujeto-objeto tal como la entendemos. En tanto que todo se mueve constantemente, incluso lo percipiente y lo percibido, es difícil afirmar que el Protágoras platónico considere que haya "objetos". El objeto debe estar constituido y puesto a disposición de la percepción con cierto carácter de vínculo intersubjetivo. Protágoras no afirma esto. Dilthey reduce el juicio del hombre-medida a las cualidades del objeto, intentando salvarlo más allá de la mera percepción, con lo que se decide por considerarlo como análogo a la cosa en sí; pero antes había dicho que la teoría de protágoras no debe confundirse con la "actitud crítica". Para las consecuencias para el conocimiento en la relación sujeto-objeto de la afirmación "todo es movimiento vid. KOYRÉ, A. *Introduction à la lecture de Platon*. Gallimard, Paris, 1962, pp. 59-60.

¹⁴ TET 156d4.

¹⁵ Utilizamos esta expresión para englobar las diferencias de velocidad en los encuentros de los objetos en movimiento engendrados de las percepciones.

¹⁶ TET 157a3.

ΣΩ ... αὐτὸ μὲν καθ' αὐτὸ μηδὲν εἶναι, ὃ δὴ καὶ τότε
 ἐλέγομεν, ἐνδὴ τῇ πρὸς ἄλληλα ὁμιλίᾳ πάντα γίνεσθαι
 καὶ παντοῖα ἀπὸ τῆς κινήσεως, ἐπεὶ καὶ τὸ ποιοῦν εἶναι τι
 καὶ τὸ πάσχον αὐτῶν ἐπὶ ἐνὸς νοῆσαι, ὡς φασιν, οὐκ εἶνα
 ι παγίως¹⁷.

Así, no hay "cosas" como tales, sino la unión de τὸ αἰσθητόν y τὸ αἰσθησις en una misma frecuencia, de tal forma que se concluye con la imposibilidad de afirmar de modo permanente nada de nada, siendo necesario cambiar el lenguaje para que sea capaz de expresar estas relaciones en términos de movimiento, de tal forma que lo existente es el todo como todo y no sus partes.

La relación de esto con su concepción del hombre-medida y la verdad tiene varios aspectos a desarrollar. En primer lugar, no hay objetos constituidos como tales y no hay diferenciación sujeto-objeto que implique la permanencia de un ente como uno u otro. Sí existe, sin embargo, el filósofo como aquel que da cuenta de lo sucedido y que puede afirmar, a partir de lo que ve, al hombre como medida. Protágoras fundamenta como lo que se presenta ante nosotros algo que no posee una clasificación fija en nuestro modo de ver las cosas. La unión de αἰσθητόν y αἰσθησις, cada uno hacia un objeto, engendra (γεννάω), en uno, la sensación adecuada a él y, en el otro, la característica que le compete. A partir de aquí, no hay la posibilidad de un campo común en el cual referirse a los objetos. Cada órgano percibe algo en la medida que es activo y lo que percibe se encuentra sujeto a las leyes del movimiento, las cuales han producido uniones y fricciones innumerables en los objetos, imposibilitando determinar los efectos por ellos producidos. Fíjese bien que éste-que-afirma-algo a partir de su participación en el agente es distinto al filósofo que da cuenta del proceso completo. Quien afirma algo por lo que le "llegó" de la percepción "ve" algo casi casual y distinto a los movimientos en que participa otro órgano de la visión. Es en este sentido que la "verdad" es para cada uno, porque las sensaciones son totalmente diferentes.

¹⁷ TET 156e8-157a4. "Sócrates: ... Por sí mismo, como dije antes, nada tiene una existencia absoluta, sino que todas las cosas surgen de la unión de unas con otras y la totalidad surge del movimiento. De allí que no es algo firme pensar que el agente y el paciente como un (objeto)".

De otro lado, la reflexión de Protágoras, tal como lo expone Platón, revela un sentimiento de que existe un problema en el lenguaje. No es posible pensarlo como un instrumento apropiado, en la forma en que se presenta, para atrapar la teoría del mundo del Protágoras platónico. Dos consideraciones son las que hay que tener en cuenta a este respecto: 1º El lenguaje puede ser un objeto de la φύσις inútil en la comprensión de los acontecimientos mundanos, con los cuales, tal vez, se encuentra en el mismo nivel, o, 2º El lenguaje es pura convención (νόμος) pudiendo y debiendo ser cambiado en función de las necesidades que deben expresarse. Cuál de ambas formas, u otras posibles haya tenido Protágoras, no es posible saberlo a partir de los textos disponibles¹⁸. En un primer aspecto ambas tienen un efecto común: no son capaces de atrapar el cambiante del mundo. La posición del lenguaje como νόμος tiene la ventaja de que puede cambiarse logrando un nuevo acuerdo entre los hombres y pudiera lograrse una formulación que atrapara los cambios que se producen tanto en lo que percibe como en lo percibido. La τέχνη que ellos propiciaban tenía como fundamento que el νόμος era el que podía ser cambiado: ya que había sido creado por hombres, otros hombres pudieron actuar de manera diferente. Su teoría del uso del lenguaje en la oratoria, por otro lado, era una τέχνη, por lo que el lenguaje debería ser convencional. En todo caso, el problema parece que sólo fue planteado por los heracliteanos, sin que se le diera una solución satisfactoria desde la palabra misma, pues no se llegó a proponer ningún nuevo tipo de lenguaje¹⁹.

La teoría de la utilidad

Hasta aquí se ha esbozado una crítica basada en que hay, de hecho, dos niveles de reflexión: 1º quien opina al tener una sensación, y, 2º quien crea la teoría, resultando que la afirmación del hombre-medida puede ser verdadera para describir el primer nivel, pero es elaborada desde el segundo. En este nivel de creación de teoría no todas las cosas van a ser ciertas (cómo sí lo es en los juicios producidos de las sen-

¹⁸ La posibilidad de un logos que expresa la naturaleza (κατὰ φύσιν) dentro del pensamiento protagórico, tal como lo expresa Platón, es tratada, aunque de manera incidental, en TET 157b3-c3. El uso de los términos como convención es tratado en CRA 385 d7-386 a4.

saciones). De aquí, que si Protágoras no ha diferenciado los niveles sería criticado por Platón (como de hecho lo será), en tanto que la afirmación del hombre medida sería verdadera y también su opuesta, lo cual es inconcebible. Éste no es ahora el argumento usado por Platón para encarar a Protágoras, sino que más bien se dirige a resaltar la incompatibilidad existente entre la praxis magistral de Protágoras y su teoría del hombre-medida. La concepción de Protágoras, según Platón, nivela todos los conocimientos posibles, dejando sin sentido la separación del sabio del resto. Hace inútil, también, la enseñanza y aun el mismo método socrático, pues no hay una "verdad" fuera de la percepción particular de cada quien. Igualmente, refuta toda la praxis de Protágoras mismo, quien, según su propia teoría, no debería enseñar nada, pues todos son igualmente sabios.

Ante esta situación Protágoras introduce un nuevo elemento que permite distinguir al sabio del que no lo es. El centro de la argumentación es que hay unos estados que favorecen (y por lo tanto *son*) preferibles a otros y hay hombres que pueden hacer cambiar el estado en el cual algo nos parece malo a uno en el cual nos parecerá bueno, y ese es el sabio.

ΣΩ...λέγω σοφόν, ὃ ἄν τινι ἡμῶν, ᾧ φαίνεται καὶ ἔστι κακά, μετάβαλλον ποιήσῃ ἀγαθὰ φαίνεσθαι τε καὶ εἶναι²⁰.

Que lo bueno y lo malo pertenezcan a las percepciones (αἰσθησεις) o sean una "piedra de toque" externa a éstas es el punto a dilucidar para saber si Protágoras ha cambiado o no en relación con el anterior esquema. Para responder a esto hay que tener en cuenta, en primer lugar, que lo que es es igual a lo que *parece*²¹.

Si lo malo y lo bueno se muestran como teniendo una existencia independiente a lo demás, el sistema de Protágoras sería refutado por él mismo, aunque no tuviera palabra para expresar esta existencia. Como vimos, el sofista supone que el sabio ha de cambiar la percepción de lo que parece malo a lo que parece bueno. Ahora bien,

¹⁹ Cfr. TET 157 b3-c3.

²⁰ TET 166d6-8. "Sócrates: ... uno es sabio cuando mudando la faz de los objetos, los hace parecer y ser buenos a aquél para quien parecían y eran malos antes".

²¹ TET 166c3-6.

éste no es el único par de opuestos con el que trabaja Protágoras. Paralelamente y en el mismo sentido de un cambio a otro, usa los términos *χρηστόν* y *πονερόν*. ¿Representan lo mismo uno y otro par? *Χρηστόν* hace referencia a que algo es útil y bueno en tanto que concede una mayor facilidad para alcanzar un objetivo; es "bueno" en el sentido de una mayor calidad²². *Πονερόν*, por su parte, expresa algo "fatigoso" en cuanto que impone un trabajo mayor en la obtención de algo, es "malo" en este sentido. Pareciera que el Protágoras platónico considera que la labor del sabio es hacer coincidir la sensación de *χρηστόν* con la de *τὸ καλόν*, siñ pretender afirmar que alguna tenga un valor fuera de lo meramente adquirible por la sensación y pase a tener un valor fuera de ella.

Veamos si es posible poner esto en relación con el anterior esquema general. Los distintos movimientos que se hacen coincidentes por estar en la misma "frecuencia" hacen que, para el principio activo, surja la sensación, convirtiéndose en un algo que percibe. El pasivo, por su parte, "adquiere" una cualidad que es percibida. De la misma manera, el enfermo (principio activo) posee una sensación del mismo objeto distinta a la del hombre sano, considerando al alimento amargo. La ciudad tendrá una sensación del objeto (los acontecimientos) y afirmará que son justos o injustos según su estado. Análogamente al hombre, habrá entonces ciudades sanas y enfermas, siendo lo injusto equivalente a lo amargo. Es decir, que la diferencia se asienta no en lo percibido, que será siempre lo mismo, sino en su "interpretación". El paso del hombre a la ciudad es el difícil. Podemos considerar, en efecto, que el hombre enfermo preferirá pasar al estado de sano; pero ¿cuándo estaría enferma una ciudad? si no en el momento que ella misma considere injustas algunas cosas que ella misma piensa deberían parecerle justas. Es decir, el juicio sobre un estado "positivo" o "negativo" corresponde al mismo que interpreta los acontecimientos. Dejando de lado que nosotros consideraríamos la enfermedad como un estado no dependiente de las percepciones, el hombre en tal estado debe reconocerse o ser reconocido como tal, para así

²² Sobre la relación entre lo bello (*τὸ καλόν*) y lo útil (*τὸ χρήσιμον*) en el pensamiento griego en general vid. para ampliar GADAMER *op. cit.* pp. 570-572.

pasar a una disposición mejor: ἀμείνων γὰρ ἢ ἕτερα ἔξις²³. La ciudad sentirá, o se le hará sentir, que es útil y conveniente (χρητόν) lo que le parece justo.

ΣΩ:...[φημί] τοὺς δὲ γε σοφοὺς τε καὶ ἀγαθοὺς ῥήτορας ταῖς πόλεσι τὰ χρηστὰ ἀντὶ τῶν πονηρῶν δίκαια δοκεῖν εἶναι ποιεῖν²⁴.

Χρητόν es equivalente a ὑγιεινόν y es, por lo tanto, una percepción que tiene la persona, o los demás, acerca de su estado. En este sentido, Protágoras no sale del campo de las percepciones. El conocimiento que fundamenta Protágoras, según Platón, se basa, por lo tanto, en una clasificación de las percepciones y de los efectos correspondientes a cada una de ellas. Ahora bien, de ser esto posible, deben existir principios que rijan las relaciones entre los entes activos y pasivos. Esto ya quedó expresado de alguna manera cuando se habló de los encuentros de las "frecuencias" en movimiento. Lograr este conocimiento es adquirir un principio universal por el cual a unos encuentros de "frecuencia" determinada *siempre* corresponderá la misma percepción. Establecer estas correspondencias está fuera de la percepción, tal como lo demostró Hume²⁵. Sin embargo, el Protágoras platónico parece no problematizar esta situación. El fundamento de la educación se encuentra en su mismo sistema; aunque la crítica de Platón haya apuntado a lo discernible de la enseñanza y que en realidad hay una más efectiva que otras. Sin embargo, en el discurso de Sócrates, Protágoras plantea enseguida la cuestión del lenguaje y la refutación. Si es posible la refutación es porque hay un nivel, el del λόγος, que permite hacerlo. Rodríguez Adrados, por su parte, observa que el λόγος doble de Protágoras es superable en su mismo esquema por el χρηστόν, que se superpondría a ambos.

²³ TET 167a3-4.

²⁴ TET 167c2-4. "Sócrates:.... [digo] que los oradores sabios y virtuosos hacen, respecto de los estados, que las cosas buenas sean justas y no las malas".

²⁵ "... todo efecto es un suceso distinto de su causa. No podría, por tanto, descubrirse en su causa, y su hallazgo inicial o representación *a priori*, han de ser enteramente arbitrarios". *Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid, Alianza, 1980, p. 52. Hume tampoco situó estas correspondencias en el razonamiento, sino en el "hábito". Éste es distinto a las percepciones y tampoco es un razonamiento.

Protágoras vela en la razón el medio de superar los dos *logos* u opiniones que hay sobre cada cosa, eligiendo el más efectivo; manera de proceder de la que hay un ejemplo claro en el uso por Tucídides de los discursos antilógicos²⁶.

Revisaremos a continuación el valor dado por Protágoras al nivel argumentativo.

El papel del lenguaje

Si bien no explícitamente, el Protágoras presentado por Platón, se comporta de hecho como teniendo dos niveles. El primero es una descripción de cuál es su concepción del mundo; el segundo, de cómo actuar sobre esa realidad para cambiarla. Dentro de lo que es su propio campo de acción, el Protágoras platónico se identifica como "sofista"; esto es, un tipo de sabio (σοφός) capaz de proporcionar, mediante la palabra, percepciones que pueden cambiar la percepción del ente activo. Se considera a sí mismo semejante a un médico, cambiando, mediante un proceso educativo basado en la palabra, a las personas de un estado peor a otro³ mejor (ἀμείνων).

ΣΩ:...οὕτω δὲ καὶ ἐν τῇ παιδείᾳ ἀπὸ ἐτέρας ἕξως ἐπὶ τὴν ἀμείνω μεταβλητέον· ἀλλ' ὁ μὲν ἰατρὸς φαρμάκοις μεταβάλλει, ὁ δὲ σοφιστῆς λόγοις²⁷.

La analogía, quizá, no es tan completa como el mismo Protágoras lo hubiera deseado. Aun concibiendo la educación (παιδεία) como un proceso restringido en la sociedad de su tiempo, era evidente que no todos podían considerarse "enfermos", sino sólo aquellos que se reconocían como tales y acudían al sofista en busca de la "cura". Si la educación es una "terapia", busca llegar a un estado mejor (ἕξις ἀμείνω) a partir del cambio que puede ser logrado mediante la palabra. El objeto sobre el cual se opera el cambio es la opinión (δόξα), que siendo siempre verdadera es susceptible de modificaciones. El modo de operar este cambio, es decir la palabra (λόγος), debe ser considerado en un sentido distinto al de las palabras del poeta (ἔπιη), al conoci-

²⁶ RODRÍGUEZ ADRADOS, F. *Ilustración y Política en la Grecia Clásica*. Madrid, Biblioteca de Occidente, 1966, p. 293.

miento de las historias antiguas (μύθος), o a la simple sucesión de vocablos sueltos (ρήμα). Son las palabras acordadas en orden a un sentido en sí mismas y de las cuales se derivan consecuencias: son los razonamientos. La τέχνη sofística se asienta en ellos y tiene reglas por las cuales reconoce si se ha llegado o no de forma conveniente a la conclusión. El papel de la percepción aquí queda reducido a un efecto producido por un agente externo a ellas. Protágoras no reconoce este mundo del λόγος como ajeno a la percepción, pero tampoco lo niega y lo considera, en todo caso, como ineludible: οὐδὲ γὰρ τοῦτο φευκτέον²⁸.

Los instrumentos de la argumentación que nos presenta Platón como pertenecientes a Protágoras en el **Teeteto**, son tres: 1º el refutar (ἀντιδιελθῆναι)²⁹, 2º el dialogar justamente (δικεῖν διαλέγεσθαι)³⁰ y 3º el rechazo a los "argumentos de probabilidad" (τὸ ἐικώς)³¹. Es difícil decir para todos ellos cuál era el contenido exacto asignado por Protágoras.

El argumento de probabilidad sintetiza la idea que manifiesta Protágoras sobre la discusión. Pide al respecto que el λόγος director sea hecho al modo de los geómetras, señalando que éste proporciona las únicas pruebas concluyentes con respecto a algo.

A este respecto, Sócrates cita lo que diría Protágoras

Generosos jóvenes y ancianos, vosotros discurrís sentados en vuestros asientos y ponéis los dioses de vuestra parte, mientras que yo, hablando sobre este punto, dejo a un lado si ellos existen o no existen. Vuestras objeciones son por su naturaleza favorablemente acogidas por la multitud, como cuando decís que sería extraño que el hombre no tuviese ninguna ventaja en razón de sabiduría sobre el animal más estúpido; pero no me opondréis demostración ni prueba concluyente, ni emplearéis contra mí más que argumentos de proba-

²⁷ TET 167a4-6. "Sócrates: ... Lo mismo sucede respecto a la educación; debe hacerse que los hombres pasen del estado malo a otro bueno. El médico emplea para esto los remedios y el sofista los discursos".

²⁸ TET 167d7.

²⁹ TET 167d6.

³⁰ TET 167e3-168a2.

³¹ TET 162e6.

bilidad. Sin embargo, si Teodoro o cualquier geómetra argumentasen de esta manera en geometría, nadie se dignaría escucharle. Examinad, pues, Teodoro y tú, si en materias de tanta importancia podréis adoptar opiniones que sólo descansan en verosimilitudes y probabilidades³².

Al respecto, el método desarrollado por Euclides (aunque posterior a Protágoras), era de manera deductiva luego de colocar los axiomas. Este procedimiento, según Lloyd³³, obtuvo tal prestigio que fue transferido del campo de las matemáticas a los demás dominios del conocimiento y fue considerado como el *desideratum* de la demostración científica.

Todos estos instrumentos, de otro lado, son presentados en ocasión del enfrentamiento Sócrates-Protágoras, por lo que no se puede decir completamente que pertenezcan a la educación. ¿Consiste esto en un tercer nivel en el cual se discuten las teorías y que es completamente diferenciable de la educación? Mi opinión es que no deberían multiplicarse tanto los niveles sin antes observar qué es lo que tienen de común. Aceptando como existente el mundo del "todo es verdad", si hay una educación, ésta debe tener en cuenta que hay algo enseñable (el argumento de Sócrates), ubicándose este enseñable en el nivel del pensamiento. La reflexión justificadora de la educación se ubica igualmente en este nivel argumentativo del pensamiento; pero en este caso los argumentos se enfrentan para juzgar cuál es el mejor. Instrumentalmente puede ser lo mismo un alumno que discute con otra persona que la discusión Protágoras-Sócrates, en cuanto a que utilicen los mismos modos argumentativos. El objeto al cual se dirigen sí es el diferente. En el primer caso se trata de vencer a otro con formas argumentativas "mejores"; en el segundo se trata de ver si hay o no un fundamento en la teoría propuesta, donde el objetivo no es vencer a la persona sino a la idea.

Así, la educación posible se sustenta en el uso argumentativo, que se constituye en instrumento por excelencia y que se ubica en un nivel distinto al simple fluir de los objetos. Protágoras actúa sin mostrar esta diferencia, pero que se hace patente a tra-

³² TET 162d5-163a1.

vés de su conducta. Tal como nos lo muestra Platón, el nivel del λόγος no es tematizado por Protágoras en la constitución de los objetos, reconociendo como tales objetos únicamente los apreciables por los sentidos. Posteriormente, en el mismo diálogo, Platón refutará la posición de Protágoras, apuntando a la existencia de un alma que es la que en definitiva percibe los objetos sensoriales y reconoce, además, no sólo otros que permiten comparar los sensoriales, sino el "ser" de las cosas.

Conclusión

Hemos intentado plantear aquí un esbozo de la ontología de Protágoras, tal como fue expuesta por Platón en el diálogo **Teeteto**. Si bien los puntos de contacto entre el Protágoras histórico y el platónico son evidentes hay una reelaboración bastante amplia del primero al segundo. Platón introduce una serie de términos y teorías que parecieran ser compatibles con la afirmación del hombre-medida. El despliegue de la teoría de la percepción, en particular, introduce un nuevo matiz que procura sostener (o hacer refutable) lo expresado por Protágoras. La producción de la percepción viene a ser algo inasible para una comunidad de seres, perdiéndose la intersubjetividad. Al elevar esto al nivel de teoría no queda claro si ella misma es producto de la percepción que intenta evaluar o de otra cosa. Su mismo planteamiento tiene consecuencias adversas en la praxis, que el Protágoras platónico intenta resolver con el concepto de "utilidad". Sin embargo, la posibilidad del cambio de la percepción, si va a ser sistematizada, no puede darse de otra manera que a través del lenguaje, teniendo éste una realidad intersubjetiva y, por ende, transmisible. Aún de forma individual, cómo pensar de otra manera que dentro del lenguaje. Protágoras mismo, según Platón, reflexionó sobre este problema, alcanzando la conclusión de que el lenguaje puesto a nuestra disposición es inútil para dar cuenta del mundo tal como es.

Sin embargo, desarrolló su lógica y enseñó, y éstos son dos datos indiscutibles. De ellos se toma Platón para realizar un primer ataque de inconsistencia entre lo pen-

³³ *op.cit.* p. 120.

sado y la realidad que Protágoras mismo ejercía. De otra parte, no queda resuelto el cómo es posible una repetición de los actos conducentes a mostrar una mayor producción de percepciones útiles, que sugieren el establecimiento, además, de relaciones causa-efecto. El problema de la creación teórica y de la suposición de la existencia de un mundo estable que permita repetir experiencias (aun partiendo de las percepciones) ha quedado sin solución. Platón opondrá a esto sus propias concepciones. En los próximos capítulos veremos cómo el Platón del período de los "diálogos tempranos" (**Protágoras**), "magistrales" (**República** y **Fedro**) y el de la madurez (**Teeteto**) abordó el problema³⁴. Será de resaltar la diferencia entre lo propuesto en la **República**, donde presenta el panorama más completo de la "teoría de las ideas", con el **Teeteto**, donde explora nuevas posibilidades del conocimiento.

Hay que resaltar, en todo caso, que el hecho de que Platón refute a Protágoras no resulta de una incompatibilidad total entre lo postulado por ambos filósofos. La falta de contacto entre la realidad y lo percibido es un punto central en Platón y lo cambiante de las percepciones es un argumento para sostener que ellas no son en absoluto verdaderas. Es decir, acepta, en cierta medida, que hay una volatilidad de lo percibido, tal como lo afirma Protágoras, sólo que Platón no considera que esto proporcione la realidad absoluta y es sólo un parte del mundo posible.

³⁴ Seguimos la clasificación de RUFENER, Rudolf. *Platon. Sämtliche Werke*. Zurich, Artemos, 1974. En PEDRIQUE, Lionel. *Op.cit.* p. 33, n21.

Capítulo VI

De la verdad a la retórica en el Protágoras platónico

Introducción

Sostener una relación entre verdad, política y retórica puede parecer, hasta cierto punto inconsistente. En efecto, la persuasión, como una forma de tomar decisiones, estaría alejada de la verdad, quien sólo podría proporcionar una "técnica" para ejercerla, la cual a su vez sería más o menos eficiente. Pensando así, la verdad se sitúa en un plano diferente a la retórica y la sustenta. Concebir la verdad y la retórica por persuasión como relacionadas entre sí pone por delante el hecho de que la retórica debe ser "verdadera" en algún sentido. Esto era lo que hacía Protágoras. Platón, por el contrario, separaba la "verdad" y no consideraba que pudiera ser alcanzada por el instrumento retórico. El sofista, por su lado, concebía que toda percepción era, al menos, "no falsa" y que estas percepciones podían ser cambiadas mediante alguna técnica basada en la palabra. De aquí que el discurso adquiriera un papel preponderante en lograr la transformación del individuo. Ciertamente, no podemos extraer una concepción unitaria de los fragmentos protagóricos que nos muestra fehacientemente su propia relación entre la "verdad" de las percepciones, el papel del sofista como agente del cambio de las mismas y la importancia de esto para la política. Hasta ahora hemos intentado hacer una reconstrucción que muestre alguna totalidad; pero sólo ha sido posible mediante el agregado de nuevas ideas, imposibles de verificar.

Protágoras pensaba que ningún hombre podía equivocarse en aquello que recibía directamente de los sentidos. Pero la retórica podía cambiar esta percepción. De aquí su importancia como agente del cambio político. Hay un salto entre decir "me duele la cabeza" y decir "estoy enfermo". Lo primero es poner en palabras una percepción y es, en este contexto, inequívoco para el individuo que lo padece. Lo segundo es un juicio fundado sobre esa percepción y es cambiante por la retórica. En política, el juicio sobre si la ciudad está o no enferma es mucho más mudable de acuerdo a cada persona y esto acentúa el papel de la retórica. De inicio, cada uno de esos juicios es "no falso", tiene el mismo nivel de realidad y los individuos portadores de ellos son igualmente valiosos, pues no podemos decir que alguno perciba mal por juzgar "enferma" a la ciudad. La retórica se vuelve, entonces, el centro de la política, permitiendo unir a los ciudadanos (o al menos a su mayoría) en torno a un juicio común, transformado por ese instrumento que es la palabra.

Planteamos aquí que la tesis de Protágoras, tanto en su forma lógica (expuesta en el **Teeteto**) como en el político (expuesto en el **Protágoras**) sostienen y hasta legitiman un modo de concebir la política tal como se venía haciendo en la Atenas de la época. Recordemos que, tal como lo expusimos en el primer capítulo, el régimen de asambleas y tribunales propiciaban el desarrollo de la retórica. De otro lado, la democracia, que introducía la idea de igualdad entre las clases otorgaba el derecho de todos a participar en la discusión de los asuntos públicos. Estas dos ideas, surgiendo del desarrollo propio de la política ateniense, ponen a la vista la necesidad de explicar estos acontecimientos de forma tal que haya una correspondencia entre la "forma" de la naturaleza humana y el régimen que se ha moldeado históricamente. Protágoras, con su afirmación del hombre-medida sustenta la posibilidad de *todos* para opinar y participar en un plano de igualdad. La Asamblea no es, así, únicamente un acaso histórico, es la representación política del orden "natural". El "hacer fuerte el discurso débil" es visto como una de las posibilidades de lo humano en despliegue, sustentada exclusivamente en la posibilidad de cambiar las percepciones de los demás y no en

algún mandato divino fuera de lo propio humano¹. Ciertamente, debemos centrarnos ahora en la posición que el mismo Platón pone en boca de Protágoras, pues hay una mayor elaboración aquí que en los fragmentos sueltos que poseemos. En todo caso, el objeto de la presente investigación no pretende ir más allá.

Bajo estos aspectos hay dos afirmaciones básicas que debemos separar. Refiérese la primera a su afirmación de que los dones de la política han sido entregados por Zeus por igual a todos los hombres² y la segunda a su conocida afirmación de que "el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son y de las que no son en cuanto que no son"³. Intentaremos hacer ver no sólo que ambas, por separado, sustentan el modo de hacer la política en la Atenas de la época, sino también que ambas están enlazadas para este fin. Siendo que nuestro interés principal se sitúa en el lado de la retórica y la política⁴, no tocaremos con profundidad la refutación lógica hecha por Platón al segundo de los principios aquí expuestos⁵, sino que al final de la tesis expondremos la *nueva retórica* expuesta por Platón. Comenzaremos la exposición con el desarrollo de la parte política de la doctrina de Protágoras y continuaremos luego con el principio lógico, acerca del hombre en general, tomando, cuando convenga para la mayor claridad de esta sección, ideas expuestas en su mito político.

La pregunta a dilucidar aquí es acerca de la relación que puede existir entre la teoría del hombre-medida y el mito del origen de la política en la sustentación teórica de la retórica. La cuestión tiene varias partes que conviene analizar en aras de la cla-

¹ Aunque con esto insertamos su afirmación sobre lo incognoscible de los dioses, Protágoras no era reacio a aceptar que ellos existían. El mito sobre el origen de la política los toma como elemento primigéneo, pero él no se pronuncia acerca de una posterior interferencia luego de que Zeus ordena distribuir homogéneamente el don de pensar las cosas públicas. Sobre la relación de Protágoras con la religión cfr. JAEGER. *La teología de los primeros filósofos griegos*. México, F.C.E., 1992, pp. 175-176 y 188-190.

² PRO 322c4-d5.

³ TET 152 a2-4 (DK B1).

⁴ Tal como lo hemos venido haciendo desde el primer capítulo, donde expusimos los principios que, históricamente, conllevaron a una primacía de la retórica en la toma de decisiones. En capítulos subsiguientes hemos visto desde la relación que la retórica tiene con la forma de acceder a la "verdad" en el planteamiento particular del Protágoras platónico.

ridad. En primer lugar, en lo relativo a la sustentación de la retórica, ¿necesita el arte de una cosa así? ¿lo creyó Protágoras necesario? y, quizá lo más importante ¿qué debemos entender por "sustentación teórica"? Luego, suponiendo que tal sustentación se muestre como necesaria, ¿está relacionada con alguna de las "teorías" atribuidas por Platón a Protágoras? Por último, ¿están estas "teorías" del hombre-medida y el origen de la política relacionadas entre sí? Intentaremos dar respuesta a estas preguntas, pues sólo ellas permitirán destacar acertadamente si la "verdad" de Protágoras sostiene el ejercicio de una τέχνη, con sus limitantes, o la retórica forma parte de la enseñanza que Platón muestra como desfasada y aun contraria a la teoría de la "verdad" del mismo Protágoras. En todo caso, los vínculos entre la concepción ontológica de Protágoras, su forma de ver la política y el papel de la retórica en todo esto deberán ahora ser establecidos a partir de los patrones mismos de Protágoras o supuestos por las analogías posibles entre los diversos textos a estudiar, no tomando en cuenta las refutaciones de Platón.

Podría añadirse, como elemento relevante en lo presente, lo relativo al "espíritu de la época" y al compromiso de Protágoras con la ἀρετή del régimen democrático ateniense⁶. La retórica política llega a un punto culminante en el gobierno de las asambleas y surge como un instrumento para la toma de decisiones más allá de los conflictos como la στάσις o las camarillas. La palabra, adquiriendo un papel orientador en las votaciones, debía reemplazar al conflicto y las organizaciones violentas. Su desarrollo como τέχνη fue, entonces, importante, siendo Protágoras uno de los maestros que la enseñaban.

Tucídides consideraba que esto era posible y que la información a todos los ciudadanos podía proporcionar un mejor juicio. La democracia, por su parte, igualaba las clases sociales, proporcionando el piso necesario para la expresión de lo que llamaba el "mejor juicio".

⁵ Para ello puede verse la sección "Refutación de la ciencia como sensorialidad" en el Capítulo VII.

Alguien dirá que la democracia no es ni razonable ni justa y que los dueños del dinero son los más aptos para gobernar mejor. Pero yo afirmo, en primer lugar, que el pueblo es la totalidad de la ciudad y los oligarcas sólo una parte; y en segundo, que los ricos son los mejores guardianes del dinero, pero tienen mejor juicio en las decisiones los hombres inteligentes y juzga mejor la multitud una vez informada del asunto que se trate, y que estas tres clases de ciudadanos tienen en una democracia igualdad de derechos, tanto cada una aisladamente, como todas juntas⁷.

Es interesante destacar, además, que según Tucídides, la democracia agrupaba "clases" y no individuos⁸, lo que coloca en justa perspectiva el hecho de que su instauración fue para resolver, al menos en lo práctico y sin pronunciarnos en lo teórico, el constante conflicto entre los *ὀλίγοι* y el *δῆμος*.

En cuanto a lo que forma parte de mi argumento sobre la existencia de una relación entre lo que enseñaba Protágoras acerca de cómo obtener éxito mediante el discurso y sus teorías ya sea la del **Teeteto**, ya la del "mito" político del diálogo **Protágoras**, comenzaré definiendo lo que entiendo por "sustentación teórica". Este paso inicial nos permitirá ordenar los diversos momentos expuestos por Platón como elementos de las teorías de Protágoras para obtener un esquema de las ideas del sofista que vaya desde su concepción de la percepción hasta la enseñanza de la retórica y su papel en la política.

⁶ No trataremos en este ensayo el problema de si la virtud es enseñable, que Protágoras asume en el diálogo platónico y Platón no aborda explícitamente en su presentación de la "nueva retórica". Para ello vid. GÓMEZ. *Op.cit.* pp. 485-488.

⁷ TUCÍDIDES VI-39.

⁸ Cuando se habla de democracia en la Grecia clásica, el compuesto *δῆμος* tiene una acepción diferente a la que tiene hoy en el vocabulario jurídico. No representa a la totalidad de las personas sino a aquella parte que no pertenece a los *ὀλίγοι* y que se enfrenta a éstos como clase. Es decir, la "democracia" griega es, históricamente, el gobierno de una parte de la ciudad que, por número, es mayor a la de los "oligarcas", pero sigue siendo una parte. Sin embargo, en la medida que la igualdad (isonomía) significa una incorporación de todos en iguales condiciones, se opera una transformación doctrinal por la cual los *ὀλίγοι* forman parte del régimen tanto como el *δῆμος*.

Fundamentación del discurso político

Si bien la práctica de un arte no necesita más que eso: su ejercicio, pudiendo existir independientemente de otra cosa, es posible concebirlo como subordinado a algún tipo de "concepción del mundo" indicadora de sus herramientas, alcances y limitaciones. Dejando de lado la cuestión acerca de si todo arte posee esta superordenación aun de forma no verbal, su patencia en forma de discurso introduce claramente la guía a la práctica. Este discurso intenta dar cuenta de las razones por las cuales el arte es como es y justifica su existencia como parte de un cierto "orden de cosas". No debe confundirse este discurso con la "explicación científica" del arte, que tiende a formar un *corpus* dedicado a proveer las mejores "guías de acción" al mismo⁹. Más bien, hacemos referencia a aquella "concepción del mundo" explicativa del origen y necesidad de las artes en una sociedad dada. Este es, por lo tanto, el sentido que le asignamos a la "sustentación teórica".

Como ya lo indicamos, el arte no necesita de tal discurso para existir; pero la posesión de una "sustentación teórica" lo justifica y le asigna un puesto en la mente de aquellos que lo comparten. Protágoras practicó la retórica y creó teorías que intentaban hacerla más eficaz; pero ¿intentó asignarle un lugar en su explicación del mundo de tal forma que se pudiera pensar que era consustancial al "orden natural de las cosas"? Mi opinión es que sí. Tanto el hombre-medida como el mito acerca del origen de la política apuntan a una igualdad entre los hombres y a la consideración de que el uso de la palabra para resolver las diferencias entre las percepciones que acerca de los objetos se puede tener es una vía válida. A su manera, ambos postulados teóricos consideran que los juicios de cada hombre son aceptables. El Protágoras del **Teeteto** justifica que no hay verdad ni falsedad en las percepciones de los hombres, sino que éstas son y no se puede menospreciar ninguna por el origen del perceptor. En el mito, los dones han sido repartidos en la misma medida a todos los hombres, no teniendo ninguno primacía sobre otro en la formulación. En el hombre-medida y en el mito polí-

⁹ Para una explicación de este proceso del pensamiento vid. BRICEÑO GUERRERO, J.M. *La identificación americana con la Europa segunda*. Mérida, ULA, 1983, pp. 13-45.

tico, a su vez, hay unos hombres capaces, mediante el desarrollo de la argumentación, de hacer cambiar dichos juicios para hacer sentir que la percepción que se tiene es la más provechosa (útil)¹⁰. Así, Protágoras se jacta de poder cambiar las percepciones de los hombres mediante los discursos¹¹ y asegura que, en cuestiones relativas a la justicia y la templanza, los hombres se escuchan unos a otros, "pues que de otra manera no hay sociedad"¹². No dice, por otra parte, que sea necesaria la obediencia de unos hombres a otros por naturaleza ni afirma la inutilidad del discurso. A pesar de su ambivalencia entre la teoría de la percepción y discurso que enseña (señalada por Platón), y entre la doctrina del hombre-medida y la práctica del discurso conducente a una "verdad" válida para todos los hombres, Protágoras recurre al λόγος y al διάλογος como la vía para sostener su teoría y llegar a conclusiones "válidas"¹³. Es decir, sus planteamientos se asientan en un desarrollo del lenguaje como instrumento de raciocinio, capaz de alcanzar el convencimiento interno por necesidad, alejándose de la mera persuasión.

Es cierto que esta apreciación es aún muy general. Incluso discursos que intentan mostrar a los hombres como distintos por naturaleza deben razonarse y convencer a los oyentes. La diferencia estriba en que Protágoras, con su teoría del hombre-medida y el "hacer fuerte el discurso débil" concede la capacidad de refutar o argumentar a todos los hombres por igual. El convencimiento vía διά-λογος (a través del razonamiento) es universal y válido, en cada caso particular, mientras pueda sostenerse, ya sea que provenga de Zeus o del hecho de que todo se mueve.

¹⁰ Vid. supra "Teoría de la utilidad" en el capítulo V.

¹¹ TET 167a5-6.

¹² PRO 323a4. No haremos aquí un análisis completo del diálogo *Protágoras*. Para una interpretación del mismo vid. ROHRER, Tim. "Embodied perspective vs. objective measurement". En D. Anthony Strom's Web Site on Plato. <http://www.2xtreme.net/dstrom/plato/links>. 1997. Este autor interpreta que Protágoras se mueve en un "esquema espacial" por el cual alguien "se vuelve virtuoso"; mientras que Sócrates opone un "esquema objetivo". La diferencia se centra en que para Protágoras la obtención de la virtud es un proceso que va siendo corregido por el sofista; mientras que Sócrates supone que el maestro debería poder transmitir la virtud en bloque al pupilo.

¹³ Platón no niega a Protágoras la capacidad argumentativa, tal como se observa en TET 161c2-162 a3, 162 d3-163a1 PRO 350 c4-351b3.

En este sentido, la teoría del hombre-medida es mucho más amplia. Concede, de inicio, a todos los hombres la capacidad de considerar las cosas tal como se las representan y sólo distingue a los hombres en la posibilidad de crear la percepción de lo "útil" en ciertos aspectos¹⁴. El mito político, por su parte, tiende a particularizar, suponiendo que unos dones de las τεχναί fueron concedidos a ciertos hombres; pero que la posibilidad de juzgar en política le fue concedida a todos¹⁵. Luego, en la parte razonada, que continua al mito político, matizará esta posición, hasta convertirla en una tenue capacidad de conocer la virtud por estar "obligado a ser virtuoso", reconociendo que unos pueden aprenderlo mejor que otros. Esta postura, tendiente a justificar su actitud como educador, está engarzada en el mito, pues éste no es tanto un don que se posee por naturaleza cuanto una obligación que puede ser acatada o no y cuyo basamento se encuentra en la necesidad de formar sociedad para poder sobrevivir el hombre, que de otra manera se perdería entre la naturaleza.

Así, dice el μύθος

Además [dice Zeus a Hermes], publicarás de mi parte una ley, según la que todo hombre que no participe del pudor y de la justicia será exterminado y considerado como peste de la sociedad¹⁶.

Dice el λόγος en su parte declarativa

Es preciso que todos se persuadan de que estas virtudes no son, ni un presente de la naturaleza ni un resultado del azar, sino fruto de

¹⁴ RODIS-LEWIS (Platón. Madrid, Edaf, 1977, p. 57) parafrasea el argumento de TET 167b-c de la siguiente manera: "Cuando un enfermo posee alucinaciones, la visión normal es a la vez la que tiene la mayoría de la gente y la que le restablece el médico que le cura. Del mismo modo, la democracia, abierta a todos, para seguir estando sana, necesita estar dirigida por los más competentes, a fin de que éstos establezcan las leyes más beneficiosas para la mayoría". Esta introducción de "los mejores" introduce un nuevo aspecto de no poca importancia (si ésta era la idea de Protágoras) pues si bien todos tomarán una decisión su conducción no puede ser atribuible a cualquiera y los más competentes en el arte retórico pueden ser o no "los mejores". Protágoras no supone tal separación. Él considera que su enseñanza puede lograr una confluencia de ambas cosas en lo más exitoso. Cfr. PRO 318e.

¹⁵ Para una exposición inicial del contenido del mito desde el punto de vista del lenguaje utilizado y su estructura interior vid. RUIZ Y., Emilia **El mito como estructura formal en Platón**. Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1986, pp. 23-28.

¹⁶ PRO 322d4-6.

reflexiones y preceptos que constituyen una ciencia que puede ser enseñada, que es lo que ahora me propongo demostraros¹⁷.

La orden de Zeus a Hermes por la cual hay que participar del "pudor y la justicia" es, si los convertimos en términos de razonamiento, esa convicción por la cual hay una ciencia que debe ser aprendida por todos para que los asuntos de la ciudad "vayan bien". Zeus se transforma en la íntima convicción de que hay que tener una "cultura cívica", Hermes es la ciencia misma por la cual esa cultura se adquiere. El "Rey" de los dioses tiene una correspondencia en el hombre individual y el dios de la "ingeniosidad" se recrea, también, en cada uno de nosotros para indicarnos que la senda hacia la vida cívica es una obligación (ley) para la actuación del intelecto.

Llegamos así al fondo de lo político para Protágoras. El ser del hombre depende de una necesidad reconocida de vivir en sociedad y de la aceptación de practicar algún tipo de virtud (ἀρετή). Sobre este fondo común, en el que se crea una *humanidad* completa, se sitúa ese "nivel mínimo" que permite la discusión y da derecho a todos a opinar en los asuntos públicos. El hombre solo es hombre en la πόλις, y para ello requiere practicar, ya sea de manera real o fingida, la virtud ciudadana, por lo que puede conocerla y discutir sobre ella¹⁸.

La demostración de esta necesidad no es clara en Protágoras. Razona del siguiente modo: Si hay algo para lo cual los ciudadanos se sienten obligados igualmente, entonces hay sociedad. El contenido de ese "algo" no es otra cosa que "la justicia y la templanza, la santidad, y, en una palabra, todo lo que está comprendido bajo el nombre de virtud"¹⁹. Asignado el contenido, la demostración consiste en darse cuenta que todos los hombres actúan como si existiera la obligación de practicarla. Es decir, su argumento depende de una observación relativa a que siempre se exige la posesión de la virtud. Ciertamente, esta demostración está inmersa en un más amplio razonamiento acerca de la posibilidad de la enseñanza de la virtud, por lo que quizá viene de allí lo rápido de su tratamiento. En todo caso, es claro que su apoyo es la

¹⁷ PRO 323c4-6.

¹⁸ Cfr. ROBIN. *Op.cit.* p. 138.

¹⁹ PRO 325a1-2.

opinión común y la creación de explicaciones que nos den cuenta de la conducta y opiniones de los hombres.

Esta demostración está basada, como dijimos, en la asignación de sentido a las conductas de los atenienses y sobre ésta asienta el "discurso razonado" que continua al mito político. Así, los hombres, "califican de locura" la afirmación hecha por alguien de no ser justo ni virtuoso. Sostiene Protágoras que la gente considera que no hay nadie que afirme de sí mismo que es injusto y que "el que no sabe, por lo menos, fingir lo justo, es enteramente un loco"²⁰. De aquí extrae la conclusión de que todos están obligados a participar de la justicia en alguna manera, a menos que deje de ser hombre²¹ y, como corolario, que en política es justo oír a todos, pues no hay nadie que la desconozca²².

Esta afirmación central se dirige a explicar la democracia ateniense como producto de la propia forma del hombre. Es decir, el hombre por su propia constitución como ser que debe vivir en la *πόλις* participa de la justicia y puede hablar sobre ella, si no lo hace deja de ser hombre. La demostración de su posición se afirma en la práctica social, de la cual él realiza una asignación de sentido. A partir de este punto explica, al por menor, su posición; pero teniendo como fondo el hecho de que es la práctica de la *πόλις* lo que fundamentalmente demuestra lo que sostiene.

La explicación detallada se asienta en tres pasos. Al inicio postula que existen unos defectos dados por la naturaleza o la fortuna, considerados comúnmente como incorregibles. Aceptado esto, luego, existen las cosas que pueden ser adquiridas por el estudio y que, en caso de no tenerlas, se supone que la educación sería el corrector de estas faltas, imputables al individuo. También podría tener los "vicios" contrarios a estas cosas que pueden ser adquiridas por el estudio. Para subsanar esto Protágoras alude a tres instrumentos: advertir, corregir y castigar. En el tercer paso se reconoce que los vicios políticos pertenecen al campo de las cosas que pueden ser adqui-

²⁰ PRO 323b6-7.

²¹ PRO 323b7.

²² PRO 323c2-4.

ridas por el estudio, por lo que todos se irritan contra el que no posee más bien las virtudes, reconociendo así la posibilidad de que se adquirieran por la educación²³.

Siendo que todo hombre posee ese "nivel mínimo" en el cual reconoce la obligación de practicar la virtud para vivir en sociedad, sus capacidades naturales para realizar esta práctica pueden ser menores o mayores, pudiendo acrecentarse por la presencia de un maestro y la institución del castigo.

El castigo es una institución existente en la πόλις a la cual Protágoras le asigna un sentido coherente con su argumento (la virtud es enseñable) y que tiende a excluir cualquier otra posición posible, suponiéndola como cruel y falta de humanidad.

Porque nadie castiga a un hombre malo sólo porque ha sido malo, a no ser que se trate de alguna bestia feroz que castiga para saciar su crueldad²⁴.

Esta "asignación de sentido" sostiene el resto del aparataje de Protágoras. Si hay castigo y los hombres no son bestias es porque suponen enseñable la virtud. De aquí se pasa a la posible existencia de un maestro que enseñe eso que todos los habitantes de a πόλις enseñan, pero poseyendo un nivel más elevado. Claro está, ese maestro es el mismo Protágoras.

Los argumentos (λόγοι) que enseña Protágoras, no son únicamente los relativos a la victoria forense o en la Asamblea, sino que, incluyéndolos, está la virtud (ἀρετή). El contenido de ésta se refiere a una excelencia en la política de la Atenas de la época, que explota todas las capacidades ofrecidas por la πόλις; pero sin hacer que la ventaja individual pudiera destruirla²⁵.

... este joven no aprenderá jamás otra ciencia que la que desea al dirigirse a mí, y esta ciencia no es otra que la prudencia o el tino que hace que uno gobierne bien su casa, y que en las cosas tocantes a

²³ PRO 323e1-324a3.

²⁴ PRO 324a5-b1.

²⁵ Cfr. Jaeger. *op. cit.* p. 282.

la república, nos hace muy capaces de decir y hacer todo lo que es más ventajoso²⁶.

Si es cierto que todo hombre está obligado a ser virtuoso, para que la sociedad subsista, como lo es sin la menor duda...²⁷

La práctica de Protágoras se asienta en que todo hombre que acepta su condición de hombre ha de vivir, y no puede ser de otra manera, en la πόλις.

Protágoras cree aún en el respeto a las leyes como garantía de la convivencia y de la permanencia de la *polis*. Otros sofistas posteriores no admitirán ya más valor que el éxito, el poder y la satisfacción de los instintos y ambiciones personales. El paso, que en el ámbito de la teoría, va de Protágoras a estos últimos, es el mismo que, en el ámbito de la política, va de estadistas como Pericles a los demagogos como Alcibíades²⁸.

La derivación de esta idea capital a partir de la teoría del hombre-medida y aun del mito político, o de una posible confluencia de ambos, no es tan directa. El hombre-medida pareciera asegurar una capacidad universal en todos los hombres para juzgar acerca de las cosas, diferenciándose en su capacidad de producir "utilidad" en la percepción (suya o de otro). Por su parte, el mito político señala que hay dos tipos de capacidades netamente diferenciada la una de la otra, para las cuales existe, además, una capacidad que podríamos llamar "natural".

Los sofistas consideraban su arte como la corona de todas las artes. En el mito del nacimiento de la cultura, que pone Platón en boca de Protágoras, para explicar la esencia y la posición de su *techné*, se distinguen dos grados de evolución [...] Así como el don de Prometeo, el saber técnico, sólo pertenece a los especialistas, Zeus infundió el sentido del derecho y de la ley a todos los hombres, puesto que, sin él el estado no podría subsistir. Pero existe todavía un estadio más alto de intelección del derecho del estado. Es lo que enseña la *techné* política de los sofistas²⁹.

El arte político, aunque necesita ser enseñado como lo demás, pertenece a todos indistintamente. Podría pensarse que la percepción del hombre-medida es com-

²⁶ PRO 318e5-319a2.

²⁷ PRO 326e7-327a2.

²⁸ CALVO De los sofistas a Platón. Madrid, Cincel-Kapeluz, 1992, p. 72.

patible con lo expresado en el mito político, pues la habilidad de cualquier arte, en todo caso, necesita ser aprendida. La educación pareciera ser el punto común, entonces, para reunir el mito político con la teoría del hombre-medida, de forma tal que la producción de utilidad en cualquier τέχνη estuviese en relación directa con la educación montada en las cualidades naturales de cualquier individuo a ser educado y que, en el caso de la política, lo estuviera en todos. ¿Tuvo Protágoras esta idea? Tal como nos lo presenta Platón pareciera que no. El hombre-medida y el mito político son presentados de forma separada, en diálogos distintos, con sus propios objetivos y en ningún momento del mito político se trae a colación la teoría del hombre-medida. La unitariedad teórica entre lo ontológico y lo político no pareciera ser el interés de Platón al hacer su exposición de lo que pensaba Protágoras. Sin embargo, no deja de ser notable en Protágoras la relación que se establece entre un régimen político amplio, una ontología por la cual todo lo que cualquiera opine es "verdad" y una teoría política donde se reconozca a todo hombre, no sólo el derecho, sino el deber de participar en los asuntos públicos; sin que por ello exista un punto de unión incluso expresamente manifestado. Al destacar este vínculo se pone de manifiesto que la discusión de Platón con el Protágoras que nos presenta no se circunscribe únicamente a un juego político que parte del desarrollo histórico de la sociedad en general y de los personajes en particular. Ambos autores sustentan dos modos opuestos de ver la política como consecuencia de una reflexión sobre el ser del hombre basada en la forma en que éste conoce y, de alguna manera, se combaten desde este nivel más profundo que es el que estamos tratando de develar. De otro lado, el desarrollo particular de Atenas hace posible que surja esta reflexión, pues contrapuso la democracia igualadora a un antiguo régimen en el que la ἀρετή política sólo pertenecía a algunos.

Platón piensa que los asuntos del Estado deben ser tratados por aquellos hombres que los conozcan y que la política es un arte de tal naturaleza que es semejante al arte de la navegación, donde el comando y la jerarquía son respetados pues se considera que conducen a la salvación de todos. Protágoras plantea que existen dos

²⁹ JAEGER. *op.cit.* p. 275.

tipos de artes, unos para los cuales sólo son aptos algunos hombres y que se encuentran distribuidos entre todos de tal manera que unos poseen unos y otros poseen otros. Lo referente a la creación y mantenimiento de la sociedad son artes que, a diferencia de los anteriores, son poseídos por todos los hombres. La oposición entre ambos se plantea de tal forma que se acepta un fondo común para gobernar (la posesión o no de la virtud); pero se difiere sobre si ésta pertenece a algunos hombres o a todos. A diferencia de la tesis de Calicles, donde se acepta que son pocos los que deben gobernar (en concordancia con Platón) pero que la virtud no es el criterio ordenador para elegirlos.

Protágoras sustenta con su particular punto de vista las instituciones del gobierno democrático ateniense en cuanto que siguen una especie de "orden natural" dado al hombre. Que este es su objetivo, él mismo lo sostiene al decir que por el hecho de haberse distribuido por igual las virtudes relativas a la política es que los atenienses y los demás pueblos consideran que todo el mundo puede opinar al respecto y se castigan los delitos. Se realiza, así, una distinción entre lo que podríamos llamar actividades "privadas" y "públicas". En las "privadas" no es dable el opinar a quien no posee el conocimiento preciso del arte que se está tratando y es el "don" de los dioses o la "capacidad" personal lo que lleva a cada persona a ejercer una profesión particular. En lo "público", por el contrario, la capacidad de emitir juicios pertenece a todos por igual y el "don" de los dioses es algo innegable para el individuo, convirtiéndose en obligación cívica para el individuo³⁰.

Esta sustentación la hace Protágoras dejando de lado otras realidades. Califica a los hombres que no la siguen de "salvajes" y "misántropos" que casi han dejado de ser hombres e incapaces de vivir en sociedad. Es decir, el hombre sólo es hombre en la medida en que vive en sociedad política y para ello es necesario conocer la virtud. ¿Sustenta esta posición todo régimen político cognoscible por Protágoras? o ¿todos los demás regímenes diferentes del ateniense no son formas de "sociedad política"? Sin entrar a sociologizar el pensamiento de Protágoras pienso que hay aquí dos

³⁰ PRO 322d7-323a4.

cuestiones que deberían tratarse, pero que no profundizaremos aquí. La primera se refiere al método de demostración usado por Protágoras, que pareciera basarse únicamente en el modo en que se hacía política en Atenas, dejando de lado ejemplos los ejemplos discordantes con su postura. Es decir, su método es el del *ἀγών*, típico de la lógica demostrativa de su época³¹. La segunda cuestión se refiere a la función asignada al castigo como elemento pedagógico y a su real efectividad desde este punto de vista.

No hay en Protágoras, a diferencia de Platón, una explicación de qué sucede con otras formas políticas diferentes a la ateniense donde todo ciudadano tiene el derecho y el deber de participar. El Gran Rey, por ejemplo, ¿gobierna sociedad política o no?, una tiranía ¿es una sociedad política o no? Podríamos pensar que el individuo, según Protágoras, tiene la capacidad de pensar y juzgar de la política independientemente del tipo de régimen en que viva y que, en todo caso, habría una gradación de los tipos de regímenes desde el menos participativo al más participativo y que este último es el más cercano al "orden natural" tal como proviene de los dioses. En todo caso, Protágoras alude a que toda sociedad para subsistir posee un conjunto de reglas y éstas *deben* ser conocidas y acatadas por sus miembros. Existe un punto fundacional en el que todos deberían tener la capacidad de participar. Aun si concibiéramos una sociedad de hombres "malos", que actúan contra *nuestras* reglas de justicia, éstos deben poseer normas propias que les permitan sobrevivir.

Los sofistas y Protágoras mismo no escaparon a estas consideraciones, que se hacían más difíciles de explicitar cuando la discusión no era sobre ciencias alejadas de la realidad cotidiana del hombre, sino sobre aquellos aspectos que involucraban la totalidad de la vida de un ateniense, es decir, su *πόλις*. Así, la referencia de Protágoras a los atenienses no es casual. Tiende a lograr esa corroboración necesaria para el que persuade. Los argumentos que tiendan a contrariar lo universal de sus explicaciones pertenecen a otros y él es radical en su conclusión: los que no tienen el sentido

³¹ Vid. *supra* "El carácter de la disputa sofística" en el capítulo II.

de las leyes y la justicia están fuera del género humano, sea como sea que se interprete la sociedad a la que pertenecen.

Conclusión

Así, la necesaria búsqueda de sentido del sistema político ateniense adquiere forma a través de las teorías de Protágoras, aunque pudieran faltar los puntos de conexión entre ellas. La democracia ateniense busca resolver los conflictos públicos y personales teniendo a la Asambleas y Tribunales como centros privilegiados para la *discusión*. La victoria es el conquistar la opinión de los demás y su instrumento ha de ser, al menos en teoría, la palabra. Para el Protágoras del hombre-medida cada hombre posee una verdad, y el cambio que puede ser logrado en esa "verdad", producto de un juicio que a su vez depende de una percepción, hecha mediante el discurso del sofista en el campo político, apunta a poder proporcionar la "utilidad" (*χρηστόν*).

... los oradores sabios y virtuosos hace, respecto a los Estados, que las cosas útiles (*χρηστά*) sean justa y no las dañinas (*πονερά*). En efecto, lo que parece bueno y justo a cada ciudad es tal para ella mientras forma este juicio; y el sabio hace que lo útil (*χρηστά*) y no lo dañino (*πονερά*), sea y parezca tal a cada ciudadano³².

Se hace necesaria, así, la actividad del orador presentador de lo *χρηστόν* a la ciudadanía y capaz, en su concepto de llevarlo a cabo.

En el mito político, la capacidad de discusión es concedida a todos los hombres, entendiendo como tal a la persona cuyo sentido de existencia sólo tiene cabida en la *πόλις*. Nuevamente aquí alumbra Protágoras una explicación de cómo es la sociedad, vinculándola, en este caso, a una necesidad divina, acomodada completamente a la forma política ateniense.

³² TET 167c1-5.

Finalmente, la misma sociedad actúa, interpreta el sofista, de una manera tal que reconoce la existencia de la necesidad de discutir y le asigna un punto obligante a los ciudadanos, de tal manera que no pueden eximirse de ella.

Desde estos tres puntos de vista se concibe a la discusión como el instrumento privilegiado del hombre en lo político ("hombre" sin más para Protágoras). La discusión, a su vez, asentada en la posibilidad individual de presentar sus propias percepciones, posibilita que un hombre pueda "imponer" su percepción particular haciendo cambiar la de los demás. Esta posibilidad, cuando ya no es "natural", sino codificada pasa a convertirse en "retórica". Por su parte, la retórica encuentra su razón de ser en la producción de utilidad (χρητόν), sólo realizable para los más capacitados, ya sea que esta utilidad la proporcionen a la ciudad o a sí mismos.

Por su origen ontológico, la retórica del Protágoras mostrada por Platón no se asienta en la "verdad", sino que apunta a lo "útil", cuyo sentido particular queda librado a una especie de sentido común o a un estado "natural" preestablecido. Platón sí apunta a que la retórica debe descubrir la verdad y que ella corresponderá con lo "útil". Ambas posiciones se basan en lo que cada una considera el modo en que el hombre conoce. Para el Protágoras platónico no existe la "verdad" en el conocimiento de los objetos y las percepciones son susceptibles de cambios. En Platón las cosas son distintas. Si bien tampoco hay "verdad" en el mundo de las percepciones sí es posible llegar a un conocimiento de los objetos y de lo que las cosas son que tenga un carácter "verdadero". Platón, supone la posibilidad de construir un discurso que llegue a ella y espera que, bien hecho, cumpla la misma función de convencer apelando únicamente a la exposición razonada. En este llamamiento a la razón, tal vez, no se diferenciaba de Protágoras, aunque sí del resto de la sofística y aun del propio Aristóteles. Esta última esperanza platónica no considera a la multitud como ignorante sino como confundida y asequible a las razones.

¡Oh, mi querido Adimanto! No tengas formada tan mala opinión de la multitud. Cualquiera que sea su manera de pensar, en lugar de disputar con ella, trata de reconciliarla con la filosofía, destruyendo las malas impresiones que le ha inspirado. Muéstrale los filósofos de que quieres hablar; define, como acabamos de hacer, su carácter y el de

su profesión, no sea que se imagine que hablas de los filósofos como ella piensa. ¿Dirás que, aun cuando vean claro lo que son los verdaderos filósofos, siempre formarán de ellos una idea diferente de la vuestra y conforme con la que tenían? ¿Crees que corazones que no conocen la hiel ni la envidia se irritarán contra el que no se irrita, y que querrán hacer mal a quien no lo quiere para nadie? Preveo tu objeción y te declaro que un carácter tan intratable no es el de la multitud, y sí el de muy pocos³³.

Esta esperanza hacia la verdad y contra la opinión será la que revisaremos en el próximo capítulo.

www.bdigital.ula.ve

³³ REP 499e1-500a7.

Capítulo VII

La refutación platónica al planteamiento de Protágoras

Introducción

Cuando Atenas alcanzó un tipo de régimen político donde el poder de la palabra, al menos nominalmente, era el decisivo para la toma de decisiones se hizo necesario un cambio en la postura que frente al hombre se mantenía. Las explicaciones sobre las diferencias que existían entre ellos, dividiéndolos en aristócratas y pueblo, se mostraron como insuficientes (aunque no por ello dejaron de existir) para dar cuenta de la actual situación política. Debía buscarse un origen a esta situación nueva de igualdad entre los hombres al encontrarse en una Asamblea o Tribunal. La explicación de esta nueva situación fue tarea primordial en la filosofía que desarrollaron los sofistas, especialmente Protágoras. Ya fuera que el mito era el modo de conocimiento desarrollado en la época de predominio de la aristocracia, ya fuera que el desarrollo de la filosofía había alcanzado suficiente autonomía, lo cierto es que ésta fue la elegida para establecer un nexo entre la forma misma en que está constituido el hombre y el esquema político que le corresponde¹. La posición de Protágoras, ya sea el histórico ya el platónico, establece una relación continua entre lo estrictamente gnoseológico y lo político. De esta forma, el hombre-medida era también el hombre-político de la democra-

¹ Los mitos no son "isonómicos". Lo que llamamos "mito de Protágoras", contenido en Platón PRO 320c-322e es una construcción que conscientemente quiere ir desde la filosofía hacia el mito. Esto es lo original de Protágoras, aunque la idea de la relación de la humanidad con

cia ateniense. Las opiniones de cada uno tenían tanto valor como no falsas podían ser las percepciones que realizaba y que basaban esta opinión. Lo mismo sucede con la posición que Platón mantenía en lo político: se apoyaba en una forma de concebir como el hombre conocía y, a partir de allí, diseñaba el estado mejor. Ciertamente, Protágoras introducía la idea, no compartida por Platón, de que el estado democrático era una especie de consecuencia "connatural" de la constitución del hombre (hombre-medida), sin pararse en consideraciones acerca de la constatación empírica de estados que funcionaban distinto del ateniense, de que este hecho fuera justo o injusto o, incluso, de que él mismo había sido llamado a formar una ciudad-estado. Platón, desde la orilla opuesta, pensaba que el estado debía ser justo y que debía ser diseñado artificialmente, pues diversas fuerzas en el hombre conspiraban contra el logro de esta justicia.

Refutar a Protágoras se convierte, de esta manera, en un asunto que atañe no únicamente a la teoría política, sino que parte de rebatir las tesis acerca de la formación del conocimiento mismo. A esta tarea se aboca Platón en diversos diálogos que son los que estudiaremos a continuación.

Siendo que la retórica era la forma de hacer política típica en el régimen democrático, Platón no podía dejar de abordarla e intenta recomponerla de modo que pudiera introducirse dentro de su propia concepción de los fines del hombre y del estado.

Abordaremos aquí la refutación a Protágoras hecha por Platón, dejando para el capítulo siguiente las bases de la "nueva retórica". Para ello hemos dividido el capítulo en dos partes fundamentales. La primera aborda la refutación del conocimiento como sensorialidad tal como se expone en el Protágoras platónico. La siguiente parte es un estudio del término $\delta\acute{o}\xi\alpha$ en el uso que hace Platón de él. $\Delta\acute{o}\xi\alpha$ es el término por excelencia que usa Platón para significar el tipo de conocimiento producido por los sofistas, de allí que la descripción de cómo la concibe tenga importancia a la hora de

Prometeo como su impulsador ya hubiera sido asentada con anterioridad (cfr. Jaeger *Paideia* op. cit. 274).

refutar ya no la forma específica de obtener el conocimiento sino aquellos mismos sofistas piensan conocer. Aquí hemos hecho una división entre la ἰδέα de la "teoría de las ideas" expuesta en la **República**, la concepción de ὁρῶν δόξα del **Menón** y el **Symposium**, culminando con la δόξα como "juicio" del **Teeteto** y que se establece sin nombrar las ideas. Dado el sentido unitario de la filosofía del conocimiento y de la política en ambos autores, se darán pasos en el texto en uno u otro sentido, de forma tal de mostrar, donde sea necesario, el enlace entre estos dos aspectos.

Refutación de la ciencia como sensorialidad

Tal como lo expone Platón en el **Teeteto**², la verdad de Protágoras se asienta en el hecho de que existe una relación entre los movimientos de dos objetos, uno activo y otro pasivo, que posibilitan la percepción al encontrarse en la misma "frecuencia" de movimiento. Siendo esto así, los órganos de la sensorialidad, en la medida en que se constituyen en la "causa activa" de la percepción tendrá, acerca de las características de un objeto que les es dado atrapar, una *forma sensorial*³ de él en función de su propio movimiento, cuando se haga "parejo" al de la "causa pasiva". Esta situación, aunado al hecho de que las cosas se mueven con diversas velocidades, hace que cada "poseedor" de una causa activa (i.e. los órganos de percepción sensorial) concluya acerca de las características y ser de un objeto de manera diferente a como lo haría otra persona, dando sentido a la conclusión del "hombre-medida".

Platón no está de acuerdo con esta idea acerca de cómo se conforma la percepción. Su posición, sin embargo, no es oponer un sistema distinto al de Protágoras, sino más bien en conseguir los puntos de articulación dentro del discurso que lo hagan contradictorio, ya dentro de sí mismo ya con su objetivo, que es dar una explica-

² TET 151d7-168d5. Para una reconstrucción completa del diálogo vid. CORNFORD, F.M. *La teoría platónica del conocimiento*. Madrid, Paidós, 1983, pp. 29-154 y TAYLOR, A.E. *Plato, the man and his work*. Londres, Methuen & CO LTD, 1977, pp. 320-348.

ción acertada de cómo se forma el conocimiento. Su refutación se realiza a través de cuatro momentos. Expuestos en el orden como nos los presenta en el **Teeteto**, podríamos señalarlos así.

1º Refutación interna del argumento "todo es verdad" (170c2-171c8).

2º Refutación de lo "útil" (177c6-179b9).

3º Refutación de la posibilidad de lo sensorial (182a2-183c7).

4º Necesidad del alma (184b4-186c5)⁴.

Tal como se presentan estos "momentos", resulta que los tres primeros apuntan a señalar contradicciones que surgen del propio planteamiento de Protágoras, mientras que el último introduce un elemento nuevo que hace inoperante lo sostenido por el sofista, en tanto que se mostrará como necesario un elemento nuevo (el alma) para que sea posible la percepción. Revisemos a continuación estos momentos.

1º Refutación interna del argumento "todo es verdad"

Si la opinión de todos es verdadera, también lo será la opinión de los que sostienen que "el hombre no es la medida de todas las cosas de las que son en cuanto que son y de las que no son en cuanto que no son". Si Protágoras acepta esto debe aceptar que su opinión, en tanto que contraria, es falsa. Así, considera Platón, no es posible admitir como válida la afirmación del hombre-medida.

Sócrates: Luego conviene en que su opinión [la afirmación de Protágoras del hombre-medida] es falsa, puesto que reconoce y tiene por verdadera la opinión de los que creen que él está en el error.⁵

En cierto sentido, la afirmación de Protágoras, en tanto que se refiere únicamente a los entes sensoriales, podría considerarse verdadera. Sin embargo, su aprehensión de totalidad, de querer referirse a "todo" (τὸ πᾶν) permite la refutación planteada.

³ "Forma sensorial" con esto nos referimos a cualquier tipo de percepción recibida desde el exterior y que es interpretada con algún sentido (ya sea esencial o simplemente agrupación de características) por el hombre.

⁴ Para una clasificación diferente de las refutaciones vid. TAYLOR. *Op.cit.* pp. 336-339.

⁵ TET 171b1-2.

da. El Protágoras de Platón sólo practica mediante la enseñanza, y a lo más atisba la existencia de un nivel discursivo con reglas propias y que le permiten alcanzar su afirmación del hombre-medida. En efecto, su posición acerca de la discusión lo muestra como "practicante" de ese nivel. Platón, por su parte, toma el contenido completo de su afirmación, lo presenta como absoluto y, de ahí, lo refuta.

Como punto final, se añade que el hombre no es medida de aquello que no ha aprendido o conoce.

ΣΩ. ὁ Πρωταγόρας αὐτὸς συγκωρήσεται μήτε κῶνα μήτε τὸν ἐπιτυχόντα ἄνθρωπον μέτρον εἶνα μηδὲ περὶ ἐνὸς οὐ ἂν μὴ μάθη⁶.

Quiere con esto afirmar que es posible ser medida; pero no únicamente basándose en la sensación. Es necesario introducir el elemento del aprendizaje. Platón no desarrolla en el pasaje que estudiamos en este aparte⁷ cómo debería ejercerse éste y deja la afirmación sin continuar la argumentación. Podríamos pensar, en todo caso, que lo considera como una manera de llegar a una certeza única de una verdad independiente de los pareceres humanos, produciéndose una "armonización" en la "medida" del hombre que ha aprendido aquella verdad única.

2º Refutación de lo útil

Punto fundamental de Protágoras en el establecimiento de un patrón a partir del cual distinguir la acción del sabio de los demás, es la idea de lo útil⁸. Mediante ella se pretende determinar un estado al cual se ha de llegar, siendo el sabio el capaz de producirlo. Lo útil es para cada cual de la forma en que lo considere y, tal como lo

⁶ TET 171c1-3. "Sócrates:... Protágoras, al admitir que el que es de un dictamen contrario al suyo está en lo verdadero, confiesa que ni un perro, ni el primero que llega, son la medida de las cosas que no ha estudiado ¿No es así?"

⁷ TET 170c2-171c8.

⁸ Platón usa diversos nombres (τ' ἀγαθὸν, τὸ ὠφέλιμον, τὸ χρηστόν) para significar una situación en la cual hay algo "preferible" a otra cosa y que requiere ser buscado. Así, la salud a la enfermedad, la justicia a la injusticia, etc. Para Protágoras ese estado preferible parece no poseer una determinación objetiva más que el parecer de quienes lo desean, no quedando claro en qué medida se corresponda a una φύσις originaria, lo cual, por cierto, Platón se cuida mucho de no identificar.

muestra Platón, se ejerce al buscar un "efecto" deseado mediante la movilización de ciertas "causas". Así, el ejemplo del médico, el sofista, las ciudades y el agricultor, quienes mediante los remedios, los argumentos, las leyes y las sensaciones, respectivamente, logran cambiar la percepción de aquellos a quienes se dirigen. Es cierto que ni Platón ni su Protágoras usan el lenguaje causal, pero pienso que la idea inicial y su refutación posterior se sostienen en la producción de lo útil mediante la aplicación de ciertos hechos *previos* que los posibilitan, siendo en esto adecuado el uso de ese tipo de lenguaje como meramente ilustrativo, sin pretender establecer un paralelo entre el pensamiento de estos autores y concepciones contemporáneas de la ciencia en el enlace de hechos.

Para comenzar su refutación Platón acepta que lo justo y lo injusto lo serán tal como lo considera una ciudad en particular, y en tanto en cuanto ella lo considere así; de esta forma, los ciudadanos se mueven dentro de la concepción del hombre-medida. Lo útil, por su parte, no proviene de una decisión dependiente de la voluntad del interesado y, así mismo, requiere de ciertas acciones para lograrlo. De tal manera que no depende de la percepción que se posea de algo, sino del deseo de alcanzarla. Y, en esto, también Protágoras, según Platón, estaría de acuerdo.

Lo útil, así, es algo que se realiza en el futuro (τὸν μέλλον) luego de la aplicación, para el caso de la ciudad, de ciertas leyes que supuestamente lo producirán. Ahora bien, por cualquier razón, lo útil de ese futuro puede no producirse de la forma deseada, por lo que el hombre no es la medida de él. Hay, además, ciertos hombres más capaces de producir lo útil que otros. A partir de esta imposibilidad de prever lo que ocurrirá, determina Platón que no hay relación entre la conclusión a que un hombre llega en el presente acerca del futuro y lo que éste efectivamente será; es decir, no es posible aplicar la frase del hombre-medida. De otro lado, también queda claro que hay unos hombres más capaces de avizorar y formar el futuro que otros; es decir, saben "la verdad" de cómo será el futuro y hay correspondencia en su propio parecer presente con su parecer futuro; estos son los sabios.

La refutación aquí es también interna. El Protágoras de Platón ha propuesto todas estas reflexiones respecto al sabio como válidas y como parte de su doctrina; pero se contradicen los argumentos del hombre-medida y aquél que Platón derivó de que lo útil, tal como lo expuso Sócrates parodiando a Protágoras, se aplica a un futuro independiente de nuestro parecer. Este es un punto importante pues le permitía a Protágoras fundamentar la posibilidad de que en realidad existieran sabios y era probable educar, manteniéndose en su posición inicial del hombre-medida; i.e. tomando su aserto como válido para todos los niveles del hombre, tanto de percepción sensorial como de reflexión argumentativa.

3º Refutación de la posibilidad de lo sensorial

Introduce Platón en este punto lo referente al sistema del "todo en movimiento", que revisará, junto con la afirmación del hombre medida, para refutar la definición por sinonimia que iguala "ciencia" con "percepción sensorial", llegando a la conclusión de que es imposible establecer conocimiento a partir de lo sensorial. La línea argumentativa es la siguiente: en primer lugar se toma como válida la afirmación de que todo se mueve, ya sea por cambio de posición (traslación y rotación), ya sea por cambio en la cosa misma (alteración⁹). A partir de aquí se deduce la imposibilidad de afirmar algo fijo acerca de las percepciones que se tienen. En efecto, si todo está en movimiento, es imposible decir que un objeto "se ve" o "no se ve". Siendo sinónimos ciencia y percepción sensorial no se puede decir "hay ciencia" del objeto o "no hay ciencia" de él. Más aún, lo único que puede afirmarse es "no es así", por lo que el hombre no puede ser medida de nada, pues su única posibilidad sería establecer definiciones negativas absolutas¹⁰ que no le permiten caracterizar ni lo que es como lo que es, ni lo que es como lo que no es.

⁹ Nótese que Platón, para hacer aún más completo el argumento que atribuyó anteriormente a Protágoras, introduce que el cambio está también presente dentro de cada uno (ἀλλοίωσις) de los objetos y no únicamente que ellos cambian de posición (φορὰ).

¹⁰ Es decir, debería decir que no es ninguno de los atributos, sin dejar campo para que algo sea.

ΣΩ... ὡς νῦν γε πρὸς τὴν αὐτῶν ὑπόθεσιν οὐκ ἔχουσιν
 ῥήματα, εἰ μὴ ἄρα τὸ "οὐδ' οὕτως" μάλιστα [δ' οὕτως] ἂν
 αὐτοῖς ἀρμόττοι, ἄπειρον λεγόμενον¹¹.

Es cierto que en algún momento se había propuesto la necesidad de un nuevo lenguaje¹², pero no se había alcanzado ninguna conclusión al respecto, orientadora de él. Platón toma el argumento tal como él mismo lo ha presentado y observa que la única forma posible de expresar, bajo el tipo de lenguaje que tiene a mano, no puede atrapar ningún objeto tal como describe Protágoras.

4º Necesidad del alma¹³

La sensorialidad necesita de un centro que la haga consciente, pudiendo calificarla, precisando aquello que se ha percibido. El órgano que recibe lo sensorial no piensa y dice "esto es tal cosa". Platón introduce ahora la necesidad de un "algo", distinto de la sensorialidad, que pueda cumplir tal función. Comienza su demostración de esta necesidad con una simple distinción terminológica entre si nosotros percibimos "con" un órgano (ὡ) o si percibimos "a través de" él (δι' οὗ). La distinción responde a una idea de fondo que Platón pone inmediatamente de manifiesto al recibir la respuesta. Si se hubiera respondido "con" (ὡ) se hubiera puesto de manifiesto que *cada sentido* posee la percepción y es capaz de identificar los objetos, por lo que sería el centro de sí mismo e impediría la formación de una individualidad. Teeteto, en cambio, responde que es "a través de" (δι' οὗ), con lo que privilegia la posición de medio a la instrumental. Esta respuesta conlleva, según Platón, a que todos los sentidos se refieran a una sola esencia, a un alma, diferente a los sentidos, calificando los objetos que estos perciben

La demostración de la necesidad de su existencia se realiza en dos etapas de un único proceso. En la primera se muestra la imposibilidad de que exista unidad si

¹¹ TET 183b3-5. "Sócrates: ... Los partidarios de este sistema deben emplear otro término, y verdaderamente en su hipótesis no tienen expresión que valerse, como no sea esta: de ninguna manera. Esta expresión indefinida es la más conforme con su opinión".

¹² TET 157b-e.

sólo existen los sentidos (para la formación del conocimiento) y en la segunda se muestra que existen unos objetos no sensoriales, posibles de conocer únicamente por el alma.

En lo tocante a la imposibilidad de la unidad en los sentidos, se pregunta Platón si lo percibido por un sentido puede ser percibido por otro (p.e. la vista y el oído). Ante la respuesta negativa, Platón sostiene que darse cuenta de la existencia de alguno de ellos no es posible desde el otro, pues ambos tienen una especialización en la percepción y, pone el caso, es imposible para el oído conocer objetos de la vista. De la misma manera, un órgano no puede determinar lo característico del otro; pero ¿cómo sabemos que existen?. La respuesta a esta pregunta se encuentra al aceptar la existencia de un órgano distinto a los sentidos capaz de percibirlos a todos en conjunto y determinar la existencia de ellos y aquellas diferencias que los pueden caracterizar. Así, conjuntamente con el alma se precisa la existencia de otros "objetos" que el alma conoce por sí misma.

ΣΩ... εἰ φαίνεται σοι τὰ μὲν αὐτῇ δι' αὐτῆς ἢ ψυχῇ ἐπισκοπεῖν, τὰ δὲ διὰ τῶν τοῦ σώματος δυνάμεων¹³

Ahora bien, si las sensaciones no pueden decir nada (por la tercera refutación) el alma sí puede observar las semejanzas y diferencias entre los objetos, puede calificar qué es bello y feo o bueno y malo y todo esto lo puede hacer porque es capaz de señalar el ser (ἢ οὐσίᾳ) de los objetos. Así, sólo el alma puede conocer mediante la reflexión sobre los objetos sensoriales y, aplicando sus propios "objetos" a ellos, llegar al ser.

La naturaleza ha dado a los hombres y a las bestias, desde el acto de nacer, el sentimiento de ciertas afecciones que pasan al alma por los órganos del cuerpo; mientras que las reflexiones sobre estas afecciones, su esencia y su utilidad, no vienen o no se presentan si-

¹³ Sobre la necesidad del alma en esta parte del *Teeteto* y su relación con el *Fedro* y el *Fedón* vid. STEFANINI. *Op. cit.* Tomo II, pp. 153 y 154 n1.

¹⁴ TET 185e6-7. "Sócrates:... si juzgas que hay objetos que el alma conoce por sí misma y otros que conoce por los órganos del cuerpo".

no a la larga y con mucho trabajo mediante los cuidados y estudio de las personas en cuya alma se forman¹⁵.

Llegar a esta conclusión muestra no sólo las contradicciones internas de la teoría de Protágoras sino la necesidad de un replanteamiento gnoseológico ante la evidencia de la necesidad del alma y la impotencia de los sentidos en generar ciencia. Tal como lo muestra Platón, Protágoras carecía del piso teórico para atrapar los "objetos que el alma conoce por sí misma" (*αὐτὴ δι' αὐτῆς*¹⁶, *αὐτὴ καθ' αὐτὴν*¹⁷). Testimonios colaterales, sin embargo, y del mismo Platón, aún en el mismo diálogo **Teeteto**, muestran a Protágoras como tomando en cuenta estos objetos y actuando a partir de ellos. Su clasificación de los géneros¹⁸, el rechazo al argumento de probabilidad frente al de necesidad¹⁹, la posibilidad y ejercicio de la educación del sofista y, lo más importante, el planteamiento de una ontología como la suya, son temas cuyo ejercicio sólo es posible suponiendo estos elementos, vivamente contrastantes con su teoría del hombre-medida. Si sus límites de aplicabilidad simplemente no existen, y así lo considera Platón, la refutación es válida. No hay texto que diga lo contrario y es posible actuar y aun realizar una τέχνη como la sofística sin teorizar sobre un *αὐτὴ καθ' αὐτὴν*. Protágoras, al parecer, intentó encerrar todo en un planteamiento; pero pudo dividir, pues éste no era un procedimiento ajeno a su conocimiento, tal como lo

¹⁵ TET 186b11-186c5.

¹⁶ TET 185e6. Los "objetos que el alma conoce por sí misma" son opuestos en esta sección a los que se conocen por los órganos del cuerpo y que permiten formular juicios capaces de ser considerados verdaderos o falsos, sólo con la introducción de la cópula. CORNFORD (*La teoría platónica del conocimiento*. Barcelona, Paidós, 1983, p. 106) considera que esta es una forma subrepticia de introducir la "teoría de las ideas", pues Platón ha separado los objetos en dos tipos de objetos, tal como lo hizo en la *República* (506a-511e). Sin embargo, en el decurso general del diálogo, se observa que el juicio es el único modo considerado de conocer los objetos y esto se hace a través del alma; por lo que cualquier tipo de objeto está referido en última instancia al alma, cuando se dice que se le conoce. Si pensamos con Cornford que Platón hace referencia a que hay diversos tipos de objetos (tales como: lo bueno, lo justo, los números, etc.), diferentes de los sensoriales, y que ellos son los *αὐτὴ δι' αὐτῆς*, esto no necesariamente lleva a considerar que está "completa" la teoría de las ideas en el *Teeteto*. Hay que considerar, además de lo anterior, el uso bastante distinto que hace Platón del término *δόξα* en el diálogo que estamos considerando y los de la "teoría de las ideas".

¹⁷ TET 187a5.

¹⁸ ARISTÓFANES. *Nubes*. 658-677 (DK C3). En este pasaje se señalan características del pensamiento de Protágoras, aunque son atribuidas a Sócrates.

muestra su teoría del origen de la política, donde separa las actividades del hombre en las comunes y la virtud, o su separación entre "valor" y "audacia"²⁰. Quizá la necesidad de una coherencia que amerita la unidad lo impulsó a incluir todo en una sola teoría, forzando los data, tal como lo presenta Platón en su "Apología de Protágoras"²¹. La tónica del ἀγών pudiera haberlo llevado a esta situación en que defiende a ultranza su planteamiento por ser de él. Particularmente, pienso que debe haber sido difícil sostener, para el propio Protágoras, toda su labor en la ontología del hombre medida; pero que, ante la necesidad de unitariedad y lo grandioso de su descubrimiento intentó mantenerse en él. De otro lado, la tradición de los φυσικοί y de los éleatas lo impulsaban a tener una sola teoría; mientras que la tradición del ἀγών, donde las teorías era personales, lo llevaba a tener que defenderla. A este respecto, la ruptura representada por Platón, quien proporciona diversas teorías y no aceptaba nada que no fuera el examen y el convencimiento individual debe haber sido inmensa.

Sobre el término "doxa" (δόξα)

Doxa (δόξα) es un término que posee diversos significados que la afectan en cuanto a lo que es nuestro objeto de estudio. Aún más, ya sea adjetivada (ὀρθή, ἀληθής, etc.) o sola, el término δόξα tendrá en Platón diferencias de significados según el diálogo y el contexto en que se utilice. Así, el uso que hace en la **República**²² será diferente al del **Teeteto**²³. En el primer caso, la δόξα es asimilable a una opinión destinada a variar, mientras que en el **Teeteto** es más asimilable a un juicio o razonamiento que puede estar equivocado o no²⁴.

¹⁹ TET 162d2-163a1.

²⁰ PRO 350d-351a.

²¹ TET 165e7-168c5.

²² REP 534a2. Para las diferencias entre la δόξα del Fedro y la de República vid. para ampliar STEFANINI. *Op. cit.* Tomo II, p. 121.

²³ TET 187b4.

²⁴ Cfr. TET 187a-191a con REP 479d-e.

Esta pluralidad de significados se hace más problemática al tratar de precisar diversos tipos de conocimientos (o juicios acerca de la realidad), como lo pretende Platón, a los cuales debe unirse la consideración no sólo acerca de su realidad o falsedad, sino también acerca de su calidad como conocimiento. Planteada así la problemática, exploraremos en esta sección el origen del término δόξα y cómo puede entonces sustentar esta variedad de significados en diversas etapas y contextos de la obra platónica. Para mayor claridad, comenzaremos dando un bosquejo del uso corriente del término δόξα y luego continuaremos con nuestra argumentación.

Δόξα es una forma substantivada del verbo δοκέω cuyos significados van desde "observar" hasta "decidir", pasando por "parecer", "semejar", "pasar por", "creer", "pensar", "juzgar", "estimar" y "resolver"²⁵. Lo básico de todas estas formas es que δοκέω hace referencia a establecer una afirmación a partir de un dato que quizá, en su origen, ha sido proporcionado por los sentidos. De aquí se pasa a la acepción de establecer una conclusión, sin tomar en cuenta que ella haya sido o no sustentada por los sentidos. Esta posibilidad, que no se aprecia en el uso común, cobrará importancia al precisarse cuál sea la posición de la δόξα frente a términos como φαίνεσθαι y γινώσκω, y otros que pasan a concretarse como palabras con un significado más o menos técnico en los diferentes pensadores de la época.

A esta dificultad inherente a la palabra misma se une el hecho de que Platón no crea un vocabulario técnico permanente a lo largo de su obra, variando el uso de período en período. Particularmente en lo que atañe a nuestra investigación, hay una distancia entre el **Teeteto** y el resto de los diálogos a que hacemos referencia (**República**, **Menón**, **Symposium**, **Lisias**, **Fedro**). El **Teeteto** corresponde al "período de madurez", mientras que los demás diálogos son anteriores²⁶. El **Teeteto** se coloca como intermedio entre los diálogos referentes a la "teoría de las ideas" y aquellos que

²⁵ SEBASTIÁN YARZA, Florencio I. *Diccionario Griego-Español*. Ramón Sopena S.A., Barcelona (España), 1945, p.372.

²⁶ PEDRIQUE. *Op. cit.* p. 33 n.

incorporarán al lenguaje como objeto directo del análisis (**Sofista**, **Político** y **Cratilo**). Δόξα, en particular tendrá diversos matices que van desde la opinión menos fundamentada, hasta un juicio correcto acerca de algo y que, además, puede ser sustentado adecuadamente. “La teoría de las ideas” expuesta en la **República**, la coloca en un lugar distinto al del **Menón** y al del **Teeteto**. Estos tres textos representan momentos distintos en la elaboración del término que estamos considerando. En el primero de ellos (**Menón**) se concibe a la δόξα como una opinión que pudiera ser correcta o no en función de la utilidad que proporcione. Como punto intermedio entre esta concepción y la de la **República** se sitúa el **Symposium**. En este diálogo se incorpora tanto esta idea de la “opinión correcta” como el hecho de que la δόξα en general está en un punto intermedio (μεταξύ) entre lo que es y no es, posición que será llevada a sus últimas consecuencias en la **República**, dejando de lado el análisis de en qué medida es correcta o no la δόξα. Por último, el **Teeteto** cambia completamente de concepción, pasando la δόξα a ser un “juicio” que debe poseer un carácter de “verdad”, aspecto que era negado de plano en la **República**. En este estudio haremos referencia primeramente a la δόξα en la “teoría de las ideas”, para luego continuar con aquellos planteamientos donde se le da la posibilidad de “corrección” (**Menón** y **Symposium**) y culminando con el estudio del **Teeteto** donde se asume que el “juicio” (δόξα) es verdadero. No nos ceñimos, por tanto, al orden histórico sino a una línea de pensamiento que va de considerar al término en discusión como carente de verdad a su necesidad de verdad.

Posición de la Δόξα en la "Teoría de las ideas": el μεταξύ

Planteamiento

Platón sostiene, dentro de la "teoría de las ideas"²⁷ que la opinión está colocada en un punto intermedio entre el conocer y la ignorancia. Esta afirmación tiene dos aristas fundamentales: En primer lugar está la relación con la lógica y su oposición al principio de la lógica formal aristotélica, por la cual una cosa es o *no* es y no hay otra posibilidad²⁸. Efectivamente, Platón, como veremos, reconoce explícitamente que "hay" cosas intermedias entre el ser y el no-ser y que pueden ser objeto de un juicio que formen conocimiento de un grado inferior (la δόξα). Este aspecto, produce una visión del mundo distinta a la de Aristóteles, tal como este mismo hace notar en su análisis de las doctrinas de Platón²⁹. La segunda arista se refiere a la distinción entre el filósofo y otros conocedores. De acuerdo a esto, el filósofo conoce verdaderamente lo que es; mientras que el *filodoxo* solamente conoce lo relacionado con la *opinión*, que es lo que se encuentra colocado en un punto intermedio³⁰.

²⁷ Para un esbozo completo de la teoría de las ideas vid. GOMEZ. *Op. cit.* pp. 120-178, ab 176 para o relativo a la línea dividida.

²⁸ NUÑO (El pensamiento de Platón. Caracas, U.C.V., 1963, pp. 55-59) introduce la idea de que Platón opone su esquema de diversos niveles al dicotómico de Parménides: "La ruptura que efectúa Platón en la dogmática línea parmenidea de ciencia y opinión, mediante la matización de diversos tipos en esta última, le va a permitir lograr una gradación cada vez más fina y detallada en orden del conocimiento"(p. 56).

²⁹ MET 989a-992b.

³⁰ ROSS ("Introduction". En ARISTÓTELES. *Metaphysics*. New York, Oxford University Press, 1997, Tomo I, p. LIII y 166-169) en el aparte referido a τὰ μεταξύ hace referencia únicamente a los objetos matemáticos como intermediarios entre las ideas y los objetos reales. Es conveniente acotar, con respecto a esto, que no nos estamos refiriendo a lo mismo. Τὰ μεταξύ, en nuestro contexto, califica a los entes que llamaríamos reales y que para Platón existen en tanto que participan en algo de las ideas. Las referencias mencionadas por Ross poco tienen que ver con el actual punto en discusión y asume un contenido del término μεταξύ distinto al que le da Platón en los pasajes que estamos estudiando. Ross, en su interpretación de τὰ μεταξύ considera el punto de vista tradicional y la visión aristotélica del asunto. Éstas, efectivamente, suponen τὰ μεταξύ como los objetos matemáticos exclusivamente, en la necesidad de proveer a la teoría de las ideas con un *corpus* completo de sentido, inclusivo de todos los objetos. En nuestro estudio sólo trabajamos lo relativo a la constatación de los objetos sensorialmente percibibles, siendo que Platón usa explícitamente el término μεταξύ para referirse a ellos. Vid. también FRIEDLÄNDER. *Op. cit.* pp. 56-58 y ROBIN. *Op. cit.* p. 200.

Los textos

Antes de entrar en la discusión de estos puntos, es de hacer resaltar que esta teoría del "punto intermedio" es desarrollada por Platón no únicamente en el pasaje de la **República** en el cual nos apoyaremos para la discusión. De forma mítica es desarrollado en el **Symposium**, mientras que en el **Lysis** lo desarrolla para definir la relación entre el amante y lo amado. Los textos son los siguientes:

República:

- Pero si hubiese una cosa que participara a la vez del ser y del no-ser, ¿no ocuparía un lugar intermedio entre lo que existe por completo y lo que no existe absolutamente?
- Sí.
- Luego, si la ciencia tiene por objeto el ser, y la ignorancia el no-ser, es preciso buscar, respecto a lo que ocupa el medio entre el ser y el no-ser, una manera de conocer que sea intermedia entre la ciencia y la ignorancia, suponiendo que la haya.³¹

Lysis

- Asimismo digo, por adivinación, que lo que no es ni bueno, ni malo, es amigo de lo bueno y de lo bello. Escucha ahora sobre qué fundo mis conjeturas. Me parece que existen tres géneros: lo bueno, de una parte; después, lo malo, y, por último, lo que no es ni bueno ni malo. ¿Qué te parece?
- Estoy conforme.
- Igualmente me parece, después de nuestras precedentes indagaciones, que lo bueno no puede ser amigo de lo bueno, ni lo malo de lo malo, ni lo bueno de lo malo. Resta, pues, para que la amistad sea posible entre dos géneros, que lo que no es ni bueno, ni malo, sea el amigo de lo bueno, o de una cosa que se le aproxime, por que con respecto a lo malo no puede nunca excitar la amistad.³²

Symposium

- ¿Cómo entonces –repuso Diotima- es posible que Eros sea un dios, estando privado de lo que es bello y bueno?
- Eso, a lo que parece, no puede ser en manera alguna

³¹ REP 477 a6 - b3.

³² LYS 216 d3-e4.

- ¿No ves, por consiguiente, que también tú piensas que Eros no es un Dios?
- ¡Pero qué! –la respondí-, ¿es que Eros es mortal?
- De ninguna manera.
- Pero en fin, Diotima, dime qué es.
- Es, como dije antes, una cosa intermedia entre lo mortal y lo inmortal³³.

[...]

Habla Diotima:

[Eros] Ocupa un término medio entre la sabiduría y la ignorancia, porque ningún dios filosofa ni desea hacerse sabio, puesto que la sabiduría es ajena a la naturaleza divina, y en general el que es sabio no filosofa. Lo mismo sucede con los ignorantes; ninguno de ellos filosofa, ni desea hacerse sabio, porque la ignorancia produce precisamente el pésimo efecto de persuadir a los que no son bellos, ni buenos, ni sabios, de que poseen estas cualidades; porque ninguno desea las cosas de que se cree provisto³⁴.

Discusión

Como principio del conocimiento Platón acepta que éste puede presentarse en varios niveles, como se ve en el desarrollo de la "línea dividida", al final del libro sexto de la **República** y "el mito de la caverna" al inicio del séptimo. Esta división (que también puede ser planteada como un continuo) tiene por objeto clasificar las diferentes formas en que el hombre conoce los objetos, aceptando, por el desarrollo anterior del diálogo (libros V y VI de la **República**), que existen unos *objetos reales* que son los que son. Ahora bien, no podemos pensar que lo demás es nada, pues estaríamos dándole a Platón categorías que fueron formalizadas de manera sistemática por Aristóteles en un tiempo posterior³⁵.

La propuesta, "alógica" desde el punto de vista aristotélico, al introducir un intermedio entre el ser y el no-ser, tiende a crear un "puente" que permita la *semiexis-*

³³ SYM 202 d4-9.

³⁴ SYM 203 e6 – 204 a7.

³⁵ Tanto en este punto como en los siguientes es necesario señalar que no pretendemos hacer una comparación entre los aspectos lógicos de la Teoría de las Ideas y el desarrollo posterior que tuvo esta ciencia con Aristóteles.

tencia de unos entes y la "quizá" existencia positiva de la δόξα como facultad del conocimiento³⁶.

La característica central de estos (semi) entes es su inclasificabilidad, pues algunas veces aparecen (φαίνεται) como siendo una cosa y otras como siendo su contrario. Este hecho no debe, para Platón, atribuirse al observador, en una supuesta incapacidad de ver las cosas tal como son. Son los entes intermedios mismos los que a la vez participan del ser y del no ser. Al parecer, para Platón, lo feo es la ausencia de belleza³⁷, lo injusto la ausencia de justicia, y así sucesivamente³⁸. De esta manera, la *idea* tiene una connotación positiva; por la cual, lo que nosotros llamaríamos malo, es, en esta visión, la ausencia de bien. En consecuencia, cuando Platón dice que algo se aparece como "bueno y malo" o como "justo e injusto" no quiere decir que el ente intermedio oscile entre dos tipos de ser regidos por una oposición, sino que se encuentra en un punto intermedio entre el ser y la nada.

Hay que entender, en consecuencia, que no es que su naturaleza sea *mutable* o que el verlo de una manera u otra dependa del *observador*. La realidad de estos entes, si pueden tener alguna, es la de estar en un mundo intermedio (μεταξύ). El pen-

³⁶ Siendo que Platón no formaliza su "lógica" en términos semejantes a los de Aristóteles, la comparación es meramente un recurso ilustrativo. En todo caso, al hablar de las facultades del alma para decidir sobre atributos que, a la vista de los sentidos son contradictorios, Platón sí usa el principio de contradicción tal como lo observamos en REP 523a8-5525a2 con el ejemplo de cómo debe resolverse la observación de cualidades distintas de los dedos en cuanto a tamaño, grosor y dureza. Para ello utiliza la separación de aquellos objetos que tenían una característica común a los sentidos (el hecho de ser dedos), otorgando luego la característica correspondiente a cada uno, evitando así lo contradictorio de que los dedos, en conjunto, poseen notas contrarias como ser más grandes y más pequeños a la vez.

³⁷ Sobre la relación de participación (μέθεξις) entre los objetos y lo bello cfr. GADAMER. *Op.cit.* pp. 575-578.

³⁸ El señalamiento de Platón ofrece dificultades. En 476 a5-8 supone que hay una idea de lo bueno, lo malo, lo justo y lo injusto y que se mezclan en los objetos concretos. Mientras que luego (479a) supone que los objetos de la δόξα participan del ser y del no ser a la vez, por lo que los consideramos como siendo uno y su opuesto. Así, según la primera idea que la opinión respecto a algo bueno o malo cambie en los hombres se debería a una mezcla de la idea de lo bueno y lo malo en un objeto en particular. Mientras que, por la segunda referencia, el cambio de opinión sería el resultado de una no completa participación del objeto en la idea, pues el objeto es "intermedio" entre el ser y el no ser. Así, cuando lo vemos como "algo" (p.e. "bueno") es porque vemos lo que de él participa en esa idea, mientras que cuando lo vemos como su opuesto (p.e. "malo") lo sería porque vemos la ausencia (no ser) de esa misma idea.

samiento de Platón al respecto no es fácil de sostener por él ni de comprender por nosotros. En nuestro caso, ya acostumbrados a los principios aristotélicos de *identidad* y *tercio excluso*, es difícil trasladar esta idea platónica a un lenguaje preparado para hablar únicamente bajo esos términos. Pero esta dificultad no era menor para Platón³⁹. Μεταξύ, es la única palabra de que dispone eficientemente para dar a conocer lo que desea.

Platón da cuenta de las dificultades en el siguiente pasaje, donde señala la dificultad en aceptar que algo sea bueno y malo a la vez, como resultado de la igualación de "bien" con "placer".

- Pero los que definen la idea de bien por la de placer, ¿incurren en un error menor que el de los otros? ¿No están precisados a confesar que hay placeres malos?
- Sí
- ¿Y por consiguiente, que las mismas cosas son buenas y malas?
- Sí.
- Es evidente que esta materia está llena de numerosas dificultades.
- Convengo en ello⁴⁰

En cuanto a los conocedores y su clasificación dentro de estas ideas de Platón de un mundo intermedio, vemos que, en la *República*, los que conocen las cosas reales son, para Platón, los *filó-sofos*; mientras que los que conocen la opinión, los *filo-doxos*. Este concepto inventado por Platón ¿corresponde con la clasificación ordinaria en el siglo IV de las personas que hacían conocimiento? Del contexto del diálogo podrían derivarse muchas respuestas distintas a lo directamente aportado por Platón. Así, podríamos pensar que el filo-doxo es un sofista. Creo, sin embargo, que la idea de Platón al respecto es más amplia, e incluye en realidad, además de los sofistas, a todo aquel que "cree" saber algo por concluirlo de la observación de los entes perceptibles por los sentidos.

³⁹ La "lucha contra el lenguaje" para captar el devenir no es un tema que escapa a Platón, aunque no lo desarrolla a profundidad en los diálogos que estamos tratando; cfr. TET 157b3-c2. En todo caso, si convenimos en el trasfondo heraclíteano de Platón al tratar el devenir, que en la Teoría de las Ideas se convierte en δόξα, podemos observar que, en este nivel, Platón se enfrentaría a dificultades semejantes a las de Protágoras.

Otra característica a resaltar es que hay una diferencia entre el planteamiento de la **República** y el **Symposium** respecto al papel de lo intermedio y su relación con el filósofo. El **Symposium** pone el acento en que el filósofo es el que se encuentra en un estado intermedio y no se conforma con él, sino que anhela llegar a dejar de estar en este estado para convertirse en sabio. La *República*, de manera distinta considera que el filósofo no es el que está en este estado intermedio sino el que ya efectivamente conoce lo que es.

El concepto de μετρίζω es un elemento clave dentro de la teoría de las ideas de Platón, pues es usado como el vínculo necesario para acceder a las ideas supremas y reales, lo cual no podría hacer con una simple oposición *ser no-ser*. Platón lo usa de diferentes modos según sea la utilidad para el desarrollo del diálogo, como se ve en los usos distintos que le da en **República** y **Symposium**.

La utilidad de este concepto, en todo caso, choca con la oposición *ser / no-ser* que a veces se hace necesario insertar para el desarrollo de las argumentaciones.

www.bdigital.ula.ve El puesto de la opinión

De lo expuesto hasta ahora hemos visto que para Protágoras la percepción que cada hombre particular posee "es" para él el mundo real. La capacidad de convencer, por otra parte, es una función que asume el hombre "sabio", por la cual cambia las percepciones de los hombres. Cuando las opiniones sobre lo percibido son comunes a un grupo de hombres, éstos piensan que poseen un "conocimiento" acerca de los objetos que perciben. Platón considera las cosas de manera diferente, si no opuesta. En primer lugar hay que separar que "conocimiento" en Protágoras sólo se refiere a la manera de cambiar las percepciones, mientras que acerca el "qué es" un objeto sostiene que no hay una verdad y, por lo tanto, no es posible formar conocimiento. Platón sí piensa que es posible señalar el "qué es" un objeto, diferenciándose de Protágoras en esto. Ahora bien, tanto el Protágoras platónico como el Platón de la Teoría de las Ideas consideran que el mundo de las percepciones sensoriales no es el campo ade-

⁴⁰ REP 505 c6 – d3.

cuado en el cual se manifiesta la realidad del ser. Es decir, Platón podría estar de acuerdo con Protágoras en que no hay una "verdad" en el mundo sensorial; pero difiere en que sí considera que debe haber una "verdad" en algún lugar.

En Platón no hay "conocimiento" en la manera que tiene Protágoras de abordar el problema. La manera en que un hombre perciba las cosas sólo produce una "opinión", y esto no porque los sentidos sean malos "perceptores" de la realidad, sino porque los objetos captados por los sentidos simplemente no son "realidad", y a partir de lo no real no es posible formar conocimiento.

Este pensamiento se enmarca en la pluralidad de gradaciones del ser, que van desde el absoluto e incambiable hasta las representaciones de los seres sensoriales y sus representaciones de la "Teoría de las ideas" tal como se exponen en la **República**⁴¹.

Entre los diversos ataques que hace Platón a la teoría de Protágoras está aquél en que considera que no hay concordancia con la teoría de las ideas. En este caso, el ataque no es tan frontal. Se pretende que son los objetos mismos, percibidos por los sentidos, los incapaces de producir conocimiento, pues poseen una característica que lo impide: el no ser seres en un sentido completo. Esta afirmación surge, no tanto como consecuencia de una exposición doctrinal de su teoría, sino como consecuencia de la observación de los objetos mismos. Así, lo primero que resalta en ellos es lo cambiante de los calificativos que se les puede dar, producto de que ellas mismas unas veces aparecen (φανήσεται) de un modo y otras de otro.

ΣΩ:...τούτων γὰρ δὴ, ὦ ἄριστε, φήσομεν, τῶν πολλῶν καλῶν μὲν τι ἔστιν ὃ οὐκ αἰσχρὸν φανήσεται; καὶ τῶν δικαίων, ὃ οὐκ ἄδικον; καὶ τῶν ὁσίων, ὃ οὐκ ἀνόσιον;⁴²

Hay en esta afirmación un vuelco total al modo en que Protágoras considera la cuestión del conocimiento. El sofista considera que los hombres perciben los objetos

⁴¹ REP Libros VI y VII passim.

⁴² REP 479 a6-8. "Sócrates:... Le diremos: ¿Oh el mejor! Del gran número de estas bellas cosas ¿acaso alguna no parece vergonzosa?, ¿de las justas injusta? Y ¿de las sagradas no sagrada?".

de maneras diferentes los unos de los otros, como queda claro del ejemplo del hombre sano y el enfermo⁴³. Platón, por su lado, considera que, aun existiendo una percepción "pura", son los objetos mismos los cambiantes, tal como lo expresa en el uso del verbo φαίνεται que hace referencia al "mostrarse" de algo.

ΣΩ: Ἐχεις οὖν αὐτοῖς, ἦν δ' ἐγώ, ὃ τι χρεῖται, ἢ ὅποι
 θήσει καλλίω θέσιν τῆς μεταξύ οὐσίας τε καὶ τοῦ μὴ εἶναι;
 οὔτε γάρ που σκοτωδέστερα μὴ ὄντος πρὸς τὸ μὴ εἶναι
 φανήσεται, οὔτε φανότερα ὄντος πρὸς τὸ μᾶλλον εἶναι⁴⁴.

Platón introduce la afirmación de que el cambio se produce en los objetos mismos en la "Teoría de las ideas" y busca un lugar al "conocimiento" obtenido de la observación de estos objetos, catalogándolo como opinión (δοξαστόν) y diferenciándolo de lo que sería un conocimiento completo (γνωστόν)⁴⁵. Platón sostiene que el cambio en la apreciación de los objetos sensoriales se debe al hecho de estar ubicados entre el ser y la nada. Platón considera que estos objetos productores de opinión unen a una "idea" con connotaciones positivas una parte de "nada" que, para él, es aquello que nosotros consideramos como negativo. Así, si algo es considerado como "malo", lo será en la medida en que carece de lo "bueno", si algo es "feo", porque carece de la "belleza". En otras palabras, lo "malo" y lo "feo" no son "ideas" sino la ausencia de sus contrarios y, en esta forma, son "nada".

Esta situación en la cual la nada se define como "ausencia de idea" y donde, lo que para nosotros serían cualidades de connotación negativa, no son otra cosa que nada, permite a Platón hacer una "gradación" de los seres de acuerdo a cómo se combinan el "ser" y la "nada"⁴⁶. Esta gradación es uno de los puntos nodales de la "Teoría de las ideas" y tendrá consecuencias en la calificación de los discursos que es posible formar a partir de cada uno de los "seres", permitiendo juzgarlos de acuerdo a

⁴³ REP 166 e1 – 167 a5.

⁴⁴ REP 479 c6-d1. "Sócrates: ... ¿Qué debe hacerse con esta clase de cosas y dónde pueden colocarse mejor que entre el ser y la nada? Porque, en verdad, no tienen ni menos existencia que la nada ni más verdad que el ser".

⁴⁵ REP 479 d8.

⁴⁶ El problema del No-ser es desarrollado por Platón en diálogos posteriores: SOF 236c9-258e3 y PAR 141d6-166c7.

qué tipo de seres se dirijan. Es claro que los discursos de los sofistas se dirigen a objetos con poca cantidad de ser.

De esta manera, la opinión ($\delta\acute{o}\xi\alpha$), al tratar de explicar la realidad de seres que "oscilan" entre el verdadero ser y la nada ($\kappa\upsilon\lambda\iota\nu\delta\epsilon\iota\tau\alpha\iota\ \epsilon\iota\lambda\iota\kappa\rho\iota\nu\acute{\omega}\varsigma$)⁴⁷, no puede tomar nada firme de ellos pues son simplemente inatrapables. El sofista, cuando cree conocer, lo hace en base a estos objetos y, por lo tanto, su conocimiento no es firme, si lo evaluamos desde la "Teoría de las ideas".

Opinión y política

La evaluación de la $\delta\acute{o}\xi\alpha$ en Platón no es un punto aislado de su posición gnosológica. Las consecuencias de esta concepción se dejan ver en los otros aspectos de su filosofía. En este estudio hemos considerado a los filósofos como sosteniendo una cierta correspondencia entre sus consideraciones relativas al pensamiento y las relativas a la política. No pensamos que estas correspondencias fueran inconscientes. Por el contrario, el intento de alcanzar coherencia en Protágoras y Platón (fallido o no de acuerdo a nuestra evaluación posterior) es constante y explícito, sobretudo en el segundo. Cuando se refiere a la $\delta\acute{o}\xi\alpha$ y la califica de "incompleta" en función de llegar a la verdad y conocer la justicia, toma nota de este resultado y lo aplica en su reflexión política. La $\pi\acute{o}\lambda\iota\varsigma$, dirigida por la $\delta\acute{o}\xi\alpha$, sencillamente no puede ser justa. Esta virtud se encuentra fuera del ámbito de objetos que es posible conocer mediante la aplicación de convencimientos y pareceres extraños a la razón. No puede haber "pareceres", "atisbos" o "corazonadas" a la hora de decidir lo que es justo o injusto. Saberlo, con ese carácter que deja lo inconsistente y toma lo necesario, no puede lograrse en el actual estado de cosas. Ciertamente, se toma sólo una parte de lo humano para que gobierne las demás; pero de la misma manera la concepción de Protágoras tomaba sólo los pareceres y dejaba de lado la búsqueda de la necesidad, también humana.

⁴⁷ REP 479 d4.

Lo verdadero en Platón debe tener ese carácter de firmeza que no puede lograr la opinión, según como él la concibe. Ahora bien ¿cuáles son las consecuencias para lo político de esta situación? Para responder esta pregunta debemos recalcar que, tal como estaba constituido el sistema político ateniense, lo discutido en él necesariamente pertenecerá al campo de la opinión y su valor será inferior al del conocimiento. La intervención de la multitud en esta situación es esencial, pues todo el origen de la forma de pensar de los sofistas, y de Protágoras en especial, sus planteamientos y consecuencias, se fundamentan, según Platón, en la existencia de esta multitud (οἱ πολλοί) y en la "confusión" que ella produce de que lo que piensa es verdadero. Platón busca una unidad de pensamiento que no observa en los sofistas ni en la multitud. La multitud es cambiante en sus consideraciones, la multitud no sabe qué es la "belleza en sí". El sofista sostiene esta situación y busca una base teórica inaceptable para Platón: "el hombre es la medida de todas las cosas" y la verdad pertenece a cada hombre. El argumento que el filósofo le opone a esto es que las cosas existen de por sí y tienen una forma (ἰδέα) independiente del hombre; en consecuencia, la verdad tiene una forma propia independiente de los hombres.

En política, el argumento sofístico, de Protágoras e Hippias, sostenía que, en virtud de este "hombre medida", los hombres eran iguales y todos tenían la capacidad de ejercer esta opinión, siendo el poderoso el capaz de cambiar la opinión del otro. Si esta es la "verdad" sofística, lo ontológico se reducía a las captaciones de las esencias en los objetos particulares y en su presentación en esta forma a la multitud. Ahora bien, los sofistas aceptan que hay una distinción de hecho entre el sabio y la multitud y eso hace que su posición se vuelva problemática. ¿Cómo, en efecto, si el hombre es la medida de todas las cosas, puede ser que alguien sepa más que otros? Al aceptar Hippias esta diferencia, quita a la mayoría ese poder que sustenta su discurso; mientras que el sabio se convierte en una persona que convence. Protágoras sí separa las facultades individuales de las eminentemente comunes a todos los hombres (la idea de la justicia). Pero Platón considera que ni siquiera ésta es "común", pues una idea como cualquier otra y debe ser revisada en ese contexto. Así, él observa que sólo se aprecian concreciones particulares de ella y que (semejante a la belleza (cuya evalua-

ción, para Protágoras, no sería común a todos los hombres), la multitud no puede decir qué es.

Debe, por tanto, considerar Platón, como efectivamente lo hace, que el gobierno no puede ser ejercido por la multitud con buenos resultados. Su visión es completa y unitaria a este respecto. La analogía del barco, el piloto y los marineros, no es, para Platón, un mero recurso estilístico, es una realidad que se ha perdido en el gobierno de la πόλις. Hay una diferencia entre verdad y opinión, el gobierno para ser efectivo debe conocer la verdad. Los sabios, a diferencia de οἱ πολλοί, pueden conocerla, por lo tanto ellos deben gobernar. No podrían ser más opuestas las concepciones.

En la **República**, la δόξα es una facultad (δύναμις) que es puesta en relación con un objeto particular y cuya imprecisión reside no tanto en la facultad misma como en el objeto al cual se dirige. Esta relación δόξα-objetos sensoriales varía en otros diálogos, donde se introduce la "opinión correcta" (ὀρθὴ δόξα)⁴⁸ y la opinión verdadera (ἀληθὴς δόξα)⁴⁹.

www.bdigital.ula.ve

ὀρθὴ δόξα: la opinión correcta

Este planteamiento no contenido en la exposición de la "teoría de las ideas" de la **República** parece conducir a que tanto la facultad del conocimiento como la opinión se dirigen al mismo tipo de objetos, pero de modo diferente. La ὀρθὴ δόξα concibe un mundo de objetos más homogéneo que la separación entre ideas, semiexistencias y nada. Introduce el hecho de que es posible tener un "juicio" correcto acerca de algo, pero sin poder dar razón adecuada de él. Lo mutable no se sitúa, por lo tanto, en la cosa misma, sino en la percepción que tengo de ella, que puede ser equivocada o no. La "teoría de las ideas" pensaba, por lo contrario que la percepción era correcta, siendo lo mutable del objeto lo que la hacía cambiante. La ὀρθὴ δόξα,

⁴⁸ MEN 97 b5, SYM 202 a8.

⁴⁹ TET 187 b5.

aunque anterior a la **República** es más cercana al **Teeteto** en su concepción de la mayor homogeneidad de los objetos, aunque se diferencia en que asume la existencia de un posible "juicio falso", cosa que es discutida con amplitud en el **Teeteto**. Aquí revisaremos la posición de la $\acute{\alpha}\rho\theta\eta\ \delta\acute{\omicron}\xi\alpha$ en el **Menón** y el **Symposium**, diálogos que incorporan con mayor o menor elaboración elementos de la "teoría de las ideas", para luego continuar con el estudio del **Teeteto**.

El Menón

En el **Menón**⁵⁰ se acepta que tanto la ciencia como la opinión correcta pueden llegar a afirmar lo mismo; pero que en el caso de la ciencia se podrá dar razón de ello, mientras que, del lado de la opinión, no es posible.

Sócrates: ... la opinión verdadera no será, para la rectitud del obrar, peor guía que el saber. Pues esto es lo que antes omitíamos en la pesquisa acerca de cómo era la virtud, cuando decíamos que sólo el saber dirige una buena conducta; pero entonces también una opinión verdadera puede hacerlo.⁵¹

Así, en el **Menón**, se acepta que los objetos a los cuales se dirige el que conoce, ya sea el sabio o el que tiene $\acute{\alpha}\rho\theta\eta\ \delta\acute{\omicron}\xi\alpha$, y que sus conclusiones son también las mismas. Igualmente lo serán las consecuencias. La diferencia está en la posición que el individuo adquiere al tener el conocimiento o la opinión. En caso de tener la opinión correcta, ésta no es un bien que permanezca ligado al individuo que la conoce, sino que, más bien, se le puede escapar; mientras que la ciencia encuentra el fundamento ($\alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha$)⁵² de estas opiniones y las convierte en conocimiento.

⁵⁰ MEN 99c.

⁵¹ MEN 97b8-c2.

⁵² NUÑO (*La dialéctica platónica*. Caracas, U.C.V., 1962, pp. 34-37) señala que el juicio de los hechos dará o no validez a la $\acute{\alpha}\rho\theta\eta\ \delta\acute{\omicron}\xi\alpha$. Su paso a conocimiento verdadero (sugiere este autor) debe basarse en el $\alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha\varsigma\ \lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{\omicron}\varsigma$ (el razonamiento de la causa) que equivale (dice Nuño) al juicio deductivo, mientras que la $\acute{\alpha}\rho\theta\eta\ \delta\acute{\omicron}\xi\alpha$ equivaldría al intuitivo. Ahora bien, su interpretación, que él reconoce no poder extraer directamente del diálogo, pero sí del desarrollo posterior del pensamiento platónico, no puede ser aceptada sin más. En efecto, dice que la gnoseología de Platón "busca las causas consecutivas, o lo que es igual, *el fundamento de la deducción*" (37). Pero las "causas consecutivas" (traducción del $\alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha\varsigma\ \lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{\omicron}\varsigma$) de algo no son necesariamente relaciones deductivas.

ΣΩ:...καὶ γὰρ αἱ δόξαι αἱ ἀληθεῖς, ὅσον μὲν ἂν χρόνον παραμένωσιν, καλὸν τὸ χρέμα καὶ πάντ'ἀγαθὰ ἐργάζονται· πολὺν δὲ χρόνον οὐκ ἐθέλουσι παραμένειν, ἀλλὰ δραπετεύουσιν ἐκ τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου, ὥστε οὐ πολλοὺ ἄξιαί εἰσιν, ἕως ἂν τις αὐτὰς δήσῃ αἰτίας λογισμῶ⁵³.

La diferencia entre la δόξα planteada en la "Teoría de las ideas" de la **República**⁵⁴ y la del **Menón** es de resaltar. En la **República** no se habla claramente de una ὀρθὴ δόξα ni de nada parecido. La δόξα es una facultad (δύναμις⁵⁵) existente para percibir cierto tipo de objetos (los sensoriales), ligados a ella del mismo modo que lo visible lo está al ojo y no al oído; de forma tal que lo percibido tiene un grado de realidad conferido por la cualidad de los objetos (μεταξύ τοῦ τε μὴ ὄντος καὶ τοῦ ὄντος)⁵⁶. Cualquier cambio en la δόξα es explicado por el cambio de los objetos. La ὀρθὴ δόξα del **Menón**, incorpora el elemento, ausente en la **República**, de no poder dar razón (λογισμός)⁵⁷ de lo que afirma. En el **Menón**, la falta de esta razón es lo que explica que la δόξα pueda, no cambiar, sino perderse para dejar de ser ὀρθὴ y convertirse en algo que no acierta (οὐ τυγχάνω)⁵⁸. No queda claro, del desarrollo del diálogo si la μὴ ὀρθὴ δόξα tendría las mismas características que la δόξα de la **República** y que, en consecuencia, esa "falta de fundamento" existiría en las percepciones de los sentidos. En todo caso, una δόξα sin fundamento puede dirigirse a todos los objetos, tanto sensoriales como no; mientras que la δόξα de la **República** tiene un campo restringido al cual se dirige. De otra parte, la δόξα de la **República** es simplemente el resultado de una percepción correcta y el cambio está en los objetos mismos que yerran entre el ser y la nada. Finalmente, la ὀρθὴ δόξα no es un concepto usado por Platón en la "Teoría de las ideas" tal como la expone en la **Repú-**

⁵³ **MEN** 97 e5-98 a4. "Sócrates: Y en efecto, las opiniones verdaderas en tanto que duran son una cosa bonita y todo lo hacen bueno; pero no gustan de permanecer mucho tiempo, sino que se escapan del alma del hombre, y así no valen gran cosa hasta que se las encadena con la consideración del fundamento."

⁵⁴ **REP** 478 e8-479 e5, 534 a.

⁵⁵ **REP** 477 c2.

⁵⁶ **REP** 479 d4-5.

⁵⁷ **MEN** 98 a4.

blica, pues en este diálogo no hay relación entre lo percibido por los sentidos y lo que los objetos son; sino que la respuesta al "qué es" se encuentra en otro plano que debe ser alcanzado de manera consciente; es decir, hay que llegar a las ideas por los instrumentos del conocimiento.

El Symposium (202 a)

Nuevamente vuelve a encontrarse el planteamiento de la ὀρθὴ δόξα en el **Symposium**, en términos semejantes a los del **Menón**. El contexto, en este caso, es el tratar de establecer una analogía entre que algo (como el Ἔρωσ) ocupe un lugar intermedio entre lo "bello" y lo "feo" y el hecho más fácilmente observable de que hay algo intermedio entre la ciencia (ἐπιστήμη) y la ignorancia (ἀμαθία). De la misma manera que el **Menón**, el fundamento de la ὀρθὴ δόξα sería el tener (τυγχάνω) el ser de algo sin conocer la razón de él (πράγμα ἄλογον)

Διότι οὔτε ἐπίστασται ἐστίν (ἄλογον γὰρ πρᾶγμα πῶς ἂν εἶη ἐπιστήμη), οὔτε ἀμαθία (τὸ γὰρ τοῦ ὄντος τυγχάνον πῶς ἂν εἶη ἀμαθία);⁵⁹

Destaca en ambos diálogos el uso del verbo τυγχάνω para señalar la forma de "adquisición del ser" de aquél que tiene una ὀρθὴ δόξα. La connotación introducida por el verbo señala que el llegar a poseer el "ser" de algo (τὸ ὄν) no dependerá de los esfuerzos hechos por el individuo para obtenerlo, sino que dependerá más bien del "acontecer" interno o externo existente en él, antes que en operaciones conscientes. El que efectivamente conoce, por su parte, tendría a su disposición algo más que sólo el "ser" y "podrá dar razón" (ἔχειν λόγον δοῦναι)⁶⁰.

Dejamos hasta aquí este punto para considerar de seguidas la δόξα con un uso bastante diferente. El sentido que se le dará es el de "juicio" tal como lo entendemos

⁵⁸ MEN 97 a7.

⁵⁹ SYM 202 a4-6. "Diotima: ¿No sabes que esto, ni es ser sabio, puesto que la ciencia debe fundarse en razones; ni es ser ignorante, puesto que lo que participa de la verdad no puede llamarse ignorancia?"

⁶⁰ SYM 202 a3.

actualmente; es decir, atribuir características a un objeto. Esta operación, ciertamente, está presente en todos los casos revisados anteriormente, pero ahora es separada explícitamente como una operación del alma. Este hecho da unitariedad a las formas de conocer, anteriormente separadas, colocando al **Teeteto** como un diálogo que se aleja de la "teoría de las ideas", aunque, como hemos visto en la última refutación⁶¹ pudiera pensarse que está presente sin ser nombrada.

La δόξα fuera de la teoría de las ideas: el Teeteto (187-210)

Platón usa en el **Teeteto**⁶² las palabras δόξα, δοξάζω y δοξασις en diversos sentidos dentro del diálogo, con una aparente diferencia frente a los usos dados anteriormente⁶³. Esta diferencia pareciera surgir de dos factores. En primer lugar, el diálogo explora la coherencia interna de diversas concepciones de ciencia (ἐπιστήμη) sin

⁶¹ Ver nota 16 de este capítulo.

⁶² STEFANINI (Op.cit. Tomo II, pp. 133-137 y 143) resalta el vínculo entre el **Fedro** y el **Teeteto** como el que existe desde un plan sobre la nueva retórica dialéctica hasta la exploración de la forma de la verdad. Se apoya en la datación de los diálogos para sostener lo intencional del vínculo, dada la necesidad de dotar a la dialéctica del **Fedro** con unos instrumentos que le permitieran alcanzar la verdad. Así, hace de la mayéutica del **Teeteto** expresión de la psicagogía del **Fedro**. Supone que el cambio de retórica a dialéctica, sostenido en el **Fedro**, se continúa en el **Teeteto** en el método de convencer, pasando del discurso retórico al diálogo dialéctico. Creo que esto no es así. Platón asienta con claridad en el **Fedro** que desea formar una retórica y dar las reglas para la "elaboración del discurso". Esto es sustancialmente distinto del arte mayéutico. El simil botánico de Stefanini (Tomo II, 143 n.1) es insuficiente (compara TET 149e con FDR 276b-c y 276e-277a). Para un esbozo del cambio que es el **Teeteto** con respecto a la "teoría de las ideas" vid. BRAVO, Francisco. **Teoría platónica de la definición**. Caracas, UCV, 1985, pp. 50-53.

⁶³ Cfr. STEFANINI. Op. cit. Tomo II, pp. 139-140, quien afirma que el sentido de δόξα en el **Teeteto** es el de los "aversari de Platone". TAYLOR. Op.cit. p. 339 opina en sentido distinto y considera que la δόξα del **Teeteto** tiene el sentido definitivo de los diálogos de la madurez: "The common name for the process of reflection, comparison, and dissemination to which the occurrence of our sensations give rise is "belief" or "judgment" (δόξα, τὸ δοξάζειν). The word δόξα is being used here [**Teeteto**] in a way characteristic of Plato's late dialogues. In his earlier writings δόξα had commonly been thought of as contrasted with ἐπιστήμη; it had meant "belief", with the implication that the belief is a mistaken one, or at any rate doubtful one; in our dialogue [**Teeteto**], and henceforward, the meaning is judgment, intellectual conviction in general, without any suggestion of disparagement". Vid. también FIELD, G.C. **The philosophy of Plato**. Londres, O.U.P., 1969, p. 135.

hacer referencia a la "Teoría de las ideas" tal como la expuso en la **República** o al "conocimiento como recuerdo" del **Menón**. Las posibilidades que explora fueron, en algunos casos, planteadas por otros autores y, en otros, por él mismo. Del modo que sea, cada una de las posibles definiciones de ciencia presentada es refutada buscando sus contradicciones internas y no hay, en modo alguno, la presentación doctrinal de una teoría propia.

El establecimiento de relaciones entre δόξα, λόγος y ἐπιστήμη, establece el segundo factor que tiende a hacer pensar que el tratamiento es sustancialmente diferente de los otros diálogos revisados. Esta diferencia, que no es tan contundente vista la pluralidad en que la δόξα será analizada en este diálogo, se establece en función de que hemos establecido términos técnicos, con los cuales pretendemos agotar el uso que el mismo Platón hizo de ellos, reduciéndolos a uno sólo.

En este orden de ideas, la dificultad mayor pareciera referirse justamente al término que estamos considerando: δόξα. Pareciera existir en el **Teeteto** una mayor consideración hacia este término que en otros diálogos, correspondiéndole un lugar más alto en la escala de conocimiento. Pero esta consideración es relevante si la comparamos con su posición en la "Teoría de las ideas", donde sí posee una definición técnica precisa dentro del planteamiento general; pero no si la consideramos en relación a un significado más amplio que sería el definirlo como el *generar juicios* acerca de algo, para luego observar su validez o no.

De la misma manera, la relación δόξα, ya sea ἀληθής u ὀρθή, con la ἐπιστήμη tiende igualmente a confundir. La "Teoría de las ideas" establece una clara exclusión de la δόξα de la ἐπιστήμη. Ahora se revisa si esta δόξα (ἀληθής u ὀρθή) puede ser ἐπιστήμη. Y aunque no se llega a una conclusión precisa, debido al carácter aporético del diálogo, se han puesto en relación términos que se pensaría no pueden unirse.

Planteamos que estas diferencias no son tan profundas como puede suponerse a simple vista y que son explicables si entendemos la δόξα como el juicio acerca de

algo. Platón establece, en el **Teeteto**, un estudio de ella sin el auxilio de la "Teoría de las ideas", por lo que necesariamente ha de ponerla en relación con la ἐπιστήμη, si nos atenemos a la definición general que acabamos de proponer. En lo que atañe a esta investigación, el estudio del diálogo dará precisiones adicionales al término fuera del planteamiento de la "Teoría de las ideas", pudiéndose señalar desde varios ángulos y de manera más exacta la refutación hecha a la sofística en general y a Protágoras en particular. Haremos, así, una exposición ordenada de la secuencia misma del texto en sus partes más relevantes, que van desde la página 187 a la 210 (fin del diálogo), para luego concluir exponiendo qué se debe entender por δόξα en el contexto del **Teeteto**.

La sección que consideramos a continuación comienza luego de haber refutado las definiciones de ciencia en relación con lo sensorial y la introduce Sócrates al decir que si en el examen de lo sensorial se ha encontrado *qué no es* la ciencia (ἐπιστήμη), ahora se la buscará en el alma, cuando ella misma considera los objetos. Es a esta posición que Teeteto le une el concepto de δοξάζειν y que debe ser recordado como definición inicial a partir de la cual se desarrolla la argumentación y como término a evaluar, con ese contenido, en lo que es el objeto de esta investigación.

ΣΩ ... ὁμως δὲ τοσοῦτον γε προβεβήκαμεν, ὥστε μὴ ζητεῖν αὐτὴν ἐν αἰσθήσει τὸ παράπαν ἀλλ' ἐν ἐκείνῳ τῷ ὀνόματι ὅτι ποτ' ἔχει ἢ ψυχῇ, ὅταν αὐτὴ καθ' αὐτὴν πραγματεύηται περὶ τὰ ὄντα.
 ΘΕΑΙ. Ἄλλὰ μὴν τοῦτό γε καλεῖται, ὦ Σώκρατες, ὡς ἐγῶμαι, δοξάζειν⁶⁴.

De esta definición queda claro que la operación por la cual se hace δόξα es cualquier consideración del alma sobre los entes. Tiene, por lo tanto, un campo más amplio que el de la δόξα de la **República** o que la del **Menón** e, incluso, que la del ejemplo del **Symposium**. En esta menor intensidad de la nueva definición radica la esencial diferencia de la δόξα del **Teeteto**. Esta diferencia debe ser completada con la

⁶⁴ TET 187 a3-7. "Sócrates: ... Sin embargo, estamos bastante adelantados en este descubrimiento para no buscar la ciencia en la sensación, sino en el nombre que se da al alma cuando

distinción entre los tipos de entes que surgen de la "Teoría de las ideas". Ahora en el **Teeteto** pareciera que ya no se establecen separaciones entre lo percibido por los sentidos y lo percibido por el intelecto y que al hablar de τὰ ὄντα se refiere meramente a lo percibible, sea interno o externo, sea que se haya concretado en acto en la persona que hace δόξα o no; mientras que ἐπιστήμη, en el mismo diálogo, incluiría que se haya concretado en acto la percepción para el poseedor de la ciencia.

Ahora hay un solo tipo de entes, si bien es cierto que pueden desagregarse, y son susceptibles de ser tratados por diversas facultades, a diferencia de la "Teoría de las ideas", donde a cada ente le correspondía una forma de conocimiento.

Volviendo al texto, se hace la consideración provisional acerca de si la δόξα es ἐπιστήμη. Inmediatamente se hace una distinción entre la δόξα verdadera (ἀληθής) y la falsa (ψευδής) y Teeteto identifica la ἐπιστήμη con la ἀληθής δόξα. Sócrates no refuta esta definición, sino que ataca, más bien, la distinción entre dos tipos de δόξα haciendo ver que no es posible concebir (aunque acepta que existe) la ψευδής δόξα, entendiéndola como el juicio que se hace sobre lo que no existe. El ataque contra la ψευδής δόξα lo hace desde tres planos. En el primero hace ver que es imposible la existencia de la ψευδής δόξα en la relación entre el conocimiento y la ignorancia⁶⁵. Luego, no es posible la ψευδής δόξα desde el punto de vista del ser y el no ser⁶⁶. En tercer lugar, tampoco es posible desde el punto de vista de lo percibido, ya sea ente (τὸ ὄν) o construcción abstracta (αὐτὸ καθ' αὐτό)⁶⁷.

A continuación se pasa a considerar la ψευδής δόξα como un yerro de alguna especie⁶⁸ por el cual un individuo toma un objeto por otro. Esta posibilidad se niega introduciendo los principios de identidad y contradicción que hacen absurdo que, a la

considera ella misma los objetos. Teeteto: Me parece, Sócrates, que este nombre de que hablas es el juicio [hacer juicios].

⁶⁵ TET 188 a5-c8.

⁶⁶ TET 188 c9-e2.

⁶⁷ TET 188 e3-189 b9. Para las relaciones de estas proposiciones con otros diálogos platónico vid. TAYLOR. *Op.cit.* pp. 340-341.

⁶⁸ TET 189 e6-190 e4.

vista de dos objetos ya determinados, se tome uno por otro. Para la discusión presente, lo importante de esta sección es la precisión hecha a la definición de δόξα. Este término pasa ahora a ser, no cualquier juicio reflejo de un pensamiento, sino la *conclusión* de un diálogo que el alma mantiene consigo misma y que queda establecida cuando ya no hay duda en ella.

ΣΩ. ... ὥστ' ἔγωγε τὸ δοξάζειν λέγειν καλῶ καὶ τὴν δόξαν λόγον εἰρημένον, οὐ μέντοι πρὸς ἄλλον οὐδὲ φωνῇ ἀλλὰ σιγῇ πρὸς αὐτόν⁶⁹.

Aquí, δόξα es puesta en relación con tres términos que han de ser precisados en el contexto: διανοεῖσθαι, λόγος y διαλέγεσθαι. Διανοεῖσθαι (pensar) era la palabra que se quería definir para verificar la existencia de la ψευδῆς δόξα, pues sólo sabiendo qué es el pensar se podrá saber qué es lo que sucede cuando hay una equivocación. Los demás términos (incluyendo δόξα) pasan a ser elementos de la definición. De esta manera, λόγος representa el conjunto de proposiciones que el alma se hace a sí misma y que sopesa en la "conversación" (διαλέγεσθαι) mediante el uso de cuatro operaciones: la pregunta, la respuesta, la afirmación y la negación.

ΣΩ: ... ἐρωτώσα καὶ ἀποκρινομένη, καὶ φάσκεισα καὶ οὐ φάσκεισα⁷⁰.

El producto final de este proceso es la δόξα, la cual se establece fuera de todo carácter dubitativo para el alma (μὴ διστάζει)⁷¹. Por lo tanto, la δόξα es un producto *individual* de un proceso dado únicamente en el alma de quien la produce. No es, a diferencia de los otros textos estudiados, el juicio sobre un determinado tipo de entes (**República**). Ahora se puede tener δόξα sobre cualquier tipo de entes y ya posee el λόγος del que carecía en el **Menón**. Esta posesión del λόγος es de gran importancia, pues en el **Teeteto** se establece como formando parte de la δόξα en general, incluso de aquella que puede ser ψευδῆς. En el **Menón** no pertenecía ni siquiera a la ὀρθή,

⁶⁹ TET 190 a4-6. "Sócrates: ... Así pues, juzgar, en mi concepto, es hablar, y la opinión es un discurso pronunciado, no a otro ni de viva voz, sino en silencio y a sí mismo."

⁷⁰ TET 190 a1-2. "Sócrates: ... interrogando y respondiendo, afirmando y negando".

⁷¹ TET 190 a3.

sino que se colocaba como característica de la ἐπιστήμη, que era un tipo de conocimiento totalmente diferente a la δόξα.

El hecho de que la δόξα sea algo individual no puede ser desdeñado. No es el producto adquirido de otra persona, sino que, de acuerdo a ciertas reglas, es la conclusión poseída por alguien: es algo propio. Esta afirmación conecta a la δόξα del **Teeteto** con la ἐπιστήμη de la **República** y el **Menón** y la aleja, al mismo tiempo, de las relaciones que se puedan establecer con la persuasión. Pone al hombre en un camino individual, que era el mismo que propugnaba Platón al refutar las falacias no formales, con el cual llegará a una verdad de carácter general⁷². Las cuatro operaciones citadas hace un momento hacen referencia a que el hombre debe adquirir algún tipo de lógica que le permita alcanzar por sí mismo una "opinión" o "juicio" (en todo caso una δόξα tal como se acaba de definir) sustentado. Este vínculo entre el conocimiento, la "verdad" y un cierto "deber" del hombre sí es constante a lo largo de la obra platónica, que va cambiando definiciones y esquemas en la búsqueda misma de esa idea; pero que subyace a toda su investigación.

Antes de iniciar este recorrido por los otros diálogos habíamos asentado el carácter no dubitativo de la δόξα, tal como se la concibe en el **Teeteto** y el problema planteado por la explicación de cómo es posible equivocarse en un juicio (δόξα), siendo que conociendo realmente un objeto es imposible tomarlo por otro. Continuando con la exposición de esta sección del diálogo, se pasa a un nuevo planteamiento acerca de cómo sea posible la ψευδής δόξα. Se acepta que negar su existencia sería un absurdo⁷³, pues el hombre efectivamente se equivoca. Ahora se pasa a un nuevo esquema que permita explicar esta situación⁷⁴. Se introduce la "Teoría de las planchas de cera". Como lo dijimos anteriormente, no es nuestra intención hacer una reconstrucción completa del texto de estudio, sino solamente tomar aquellas secciones

⁷² Vid. *supra* Capítulo II y especialmente, CAR 166 c8-e3, HMA 298 b., PRO 331 b8-d1.

⁷³ TET 190 e5-6.

⁷⁴ TET 191 c8-196 c9.

útiles para la comprensión de la δόξα en general. En consecuencia no se hará hincapié en ciertas secciones.

La "Teoría de las planchas de cera" supone que el alma del hombre es semejante a planchas de cera donde se imprimen los diferentes recuerdos, con mayor o menor perfección de acuerdo a la calidad de la cera. De aquí surgen dos "planos" que deben ser tomados en cuenta a la hora de evaluar si el juicio es falso o no. En primer lugar tenemos la impresión misma hecha en el alma, que es lo que se sabe. Luego, lo sensorial que se compara con esta impresión. Explorando las diversas posibilidades, se llega a la conclusión de que el juicio falso (ψευδής δόξα) sólo es posible en el caso en que teniendo una impresión sensorial se aplique ésta a la "impresión de cera" de otra cosa tenida previamente en el alma.

ΣΩ. ... καὶ ὅταν τοίνυν τῷ μὲν παρῆ αἰσθησις τῶν σημείων, τῷ δὲ μὴ, τὸ δὴ τῆς ἀπόσεως αἰσθήσεως τῇ παρουσίᾳ, πάντῃ ταύτῃ ψεύδεται ἢ διάνοια⁷⁵.

La calidad de la cera será la que determine este tipo de error. Por este hecho Platón mismo considera que la "Teoría de las planchas de cera" sólo cubre la posibilidad de la ψευδής δόξα en el caso de que haya una conjunción de impresión sensorial (αἰσθησις) y pensamiento (διάνοια), mientras que deja de lado el error producido por la conjunción de entes no sensoriales, poniendo el caos de los números. En estos casos, es claro que la impresión de la cera está bien hecha; pero el hombre tiene juicios falsos al realizar operaciones con ellos.

Lo que queda en esta sección para la consideración de nuestro objeto de estudio es el hecho de que la δόξα no está asociada únicamente a los objetos sensoriales (αἰσθηματα) sino que incluye también a los entes abstractos que sólo existen en el pensamiento (αὐτὰ καὶ' αὐτά). La δόξα, ya sea verdadera o falsa, se dirige a ambos tipos de ente, a diferencia de la **República**, donde tenía un campo de acción específico.

A continuación, se expone la "Teoría de la jaula de pájaros"⁷⁶. En ella se hace una diferenciación entre *tener* (ἔξεις) y *poseer* (κτήσεις) un saber (ἐπιστήμη). Un saber puede ser *poseído* cuando un individuo lo ha aprendido pero no lo ejerce en ese momento. Al ejercerlo se dice que lo *tiene*. El error se produciría, según este planteamiento, al tomar una ciencia por otra, de la misma manera que de una jaula de pájaros, poseídos por alguien, se toma uno queriendo tener el otro.

La dificultad de esta teoría estriba en que supone una persona (sujeto) encargada de reconocer ciencias y que debe poseer un algo que le permita reconocerlas y ese algo no puede ser otra cosa que la ciencia misma que está buscando; pero que no puede estar en él, ya que debería estar en la "jaula". Pero si suponemos que está en él, se equivocaría poseyendo la ciencia misma, y esto es un absurdo que ya se había refutado al tratar la "Teoría de las planchas de cera".

En lo que a la δόξα respecta, la ψευδής δόξα no podría producirse, según esta teoría, en materia de ciencias (que debe entenderse como conocimiento de algo en general), puesto que deberíamos suponer las existencias de unas ignorancias que permitieran el error. En todo caso, ello no excluiría la objeción anterior y debería suponerse siempre otra "jaula" que contuviera otras ciencias que permitan discernir las ciencias (o las ciencias y las ignorancias).

Todas estas objeciones obligan a abandonar esta teoría y a plantearse nuevamente la pregunta inicial de qué es la ciencia, para que de esta definición surja qué es un juicio falso⁷⁷. En esta sección se establece una distinción de la mayor importancia para nuestro estudio. Platón va a exponer una refutación al hecho de que se considere la ciencia como juicio verdadero, mediante una distinción entre los términos *persuadir* (πείθω) y *enseñar* (διδάσκω), basándose en el hecho de que quien persuade también forma una δόξα sin que por ello tenga la ἐπιστήμη del hecho al que

⁷⁵ TET 194 a6-8." Sócrates: Por consiguiente, cuando teniendo una sensación de los signos del uno y no de los signos del otro, se aplica a la sensación presente lo que pertenece a la sensación ausente, el pensamiento en este caso yerra absolutamente."

⁷⁶ TET 196 d1-200 c7.

⁷⁷ TET 200 c8-201 c7.

se refiere. Esta δόξα, a su vez, puede ser verdadera; de tal manera que se ha producido una ἀληθῆς δόξα fuera de la ἐπιστήμη, no pudiendo ser ambas equivalentes.

El ejemplo colocado por Platón es revelador en lo que a nuestra investigación atañe. Señala que existen oradores (ρήτορες) y abogados de éxito⁷⁸ (δικανικοί) capaces de persuadir a un auditorio.

Sócrates: ... Todo un arte nos prueba que la ciencia no consiste en esto [que la ὀρθὴ δόξα sea ἐπιστήμη].

Teeteto: ¿Cómo y cuál es ese arte?

Sócrates: El arte de los hombres de más nombradía por su saber, que se llaman oradores y hombres de ley [δικανικοί]. En efecto, por medio de su arte saben persuadir, no a modo de enseñanza, sino inspirando a sus oyentes el juicio que les parece. ¿O bien crees tú que haya maestros bastante hábiles para poder, mientras corre un poco de agua, instruir suficientemente sobre la verdad de ciertos hechos a hombres que no los presenciaron ya se trate de un robo de dinero o ya de cualquier otra violencia?

Teeteto: De ningún modo: lo único que pueden hacer es persuadir.

Sócrates: Persuadir a alguno, ¿no es en cierto modo hacerle formar un juicio?⁷⁹

Se establece así una precisión en la concepción de la ἀληθῆς δόξα como perteneciente a un ámbito diferente de la ἐπιστήμη y que incluye al persuadir (παίδω). No queda claro de la exposición precedente si la ἀληθῆς δόξα incluye ambas formas de conocimiento como especies de ella, o es solamente una nota distintiva común, o puede existir algunas veces en la persuasión y otras no. En todo caso, queda claro que no es exclusiva de la ἐπιστήμη y no se la puede relacionar a ella.

La referencia a los juicios y asambleas, por su parte, pone en claro que la δόξα también es posible en un tipo de ámbito distinto al estudiado en este diálogo, sin que por ello se aleje de las definiciones anteriores que había producido Sócrates. El diálogo del alma consigo misma de que habló antes⁸⁰, que era en silencio, queda reemplazado por el discurso de los oradores y de los abogados de éxito, que es "asimilado"

⁷⁸ Usamos este término por δικανικοί pues incluye la idea del trabajo en un tribunal y la victoria. Además, debe quedar claro el paralelismo sugerido por Platón de que en las Asambleas están los que convencen: los oradores y en los tribunales también: los abogados de éxito.

⁷⁹ TET 201 a4-b5.

por el alma. ¿Hay diferencias reales con la anterior definición? ¿Es válida la consideración que acabamos de hacer? ¿Hay, más bien, un regreso de Platón a anteriores definiciones de δόξα como las de la **República**? La idea de "asimilación", que podría armonizar la concepción de 190 a4-6 con la actual, creo que no se sostiene. La idea de Platón es clara a este respecto, ni el orador ni el abogado de éxito enseñan, sólo persuaden y esto lo hacen "δοξάζειν ποιούντες ἅ ἄν βούλωνται"⁸¹. El juez, por su parte, juzgará correctamente en el caso que haya tomado la δόξα verdadera y lo que hace no puede llamarse saber, pues no ha tenido una percepción directa de los hechos, y este saber sí está ligado a la ἐπιστήμη como elemento fundamental.

ΣΩ. Οὐκοῦν ὅταν δικαίως πειθῶσιν δικασταὶ περὶ ὧν ἰδόντι μόνον ἔστιν εἰδέναι, ἄλλως δὲ μὴ, ταῦτα τότε ἐξ ἄκοῆς κρίνοντες, ἀληθῆ δόξαν λαβόντες ἄνευ ἐπιστήμης ἔκριναν, ὁρθᾶ πεισθέντες, εἶπερ εὖ ἐδίκασαν;⁸²

Pareciera que se rompe el hilo fundamental en el cual δόξα es el producto final del pensar (διανοεῖσθαι) y ahora puede reemplazarse con la persuasión (πεῖθειν). Queda claro, en todo caso, que la δόξα se separa definitivamente de la ἐπιστήμη y es, de alguna manera reemplazada por el saber (οἶδα) que cubre una función diferente al pensar, pues es el tener una "experiencia propia" sobre los objetos y no "de oídas" (ἐξ ἄκοῆς). No queda claro, de otro lado, que los jueces "piensen". Ellos, más bien, "toman" la opinión y cuando ella es la verdadera y son persuadidos correctamente, juzgan entonces de manera correcta.

Sin embargo, surgiría la pregunta ¿Cómo hacen para tomar la δόξα verdadera? Si suponemos un juicio forense (que es lo que hace Platón) es de esperar que haya al menos dos opiniones sobre un mismo hecho y que ambas partes intenten persuadir a los jueces de que su opinión es la verdadera. Discernir de la persuasión lo que podría

⁸⁰ TET 190 a4-6.

⁸¹ TET 201 a9.

⁸² TET 201 b7-c2. "Sócrates: ¿No es cierto que cuando los jueces tienen una persuasión bien fundada sobre hechos, que no se pueden saber a menos de haberlos visto, juzgando en este caso en vista sólo de la relación de otro, forman un juicio verdadero sin ciencia, y están persuadidos con razón, puesto que han juzgado bien?"

ser ἀληθῆς δόξα, mediante un διανοεῖσθαι con λόγος, es una función que sí podría ser una reconciliación con la anterior definición de δόξα. Para ello deberíamos establecer que la δόξα del juez es diferente a la del orador y el abogado de éxito; pero ahora Platón, cuando habla de δόξα, se refiere únicamente a lo que expresan éstos y los jueces sólo juzgan. Los jueces "toman" (λαμβάντες) o se les "hace opinar" (δόξαζειν ποιούντες) y no hay referencias a cómo procesan ellos los datos de los que sí opinan.

La δόξα que construyen los oradores y abogados de éxito es hecha tomando en consideración la persuasión. Aquí sí no pareciera ser el producto final de un pensamiento que realiza las operaciones de "preguntar" y "responder", "afirmar" y "negar", arribando a una conclusión acerca de un hecho. Si usa estas operaciones y si esta δόξα es el producto final del pensar se hace bajo la pregunta ¿cómo hago para persuadir?

De todo esto queda claro que la δόξα, tal como se ejerce en asambleas y juicios está ausente de la idea de contraste con los objetos que sirve para calificarla de ἀληθῆς ο ψευδῆς. En las reuniones de que habla Platón sólo se "toma" y si se "toma" la verdadera en un juicio éste será correcto, pero ello ya no depende de la δόξα, en sí, sino del persuadir. Añade, además, Platón que el juez no puede hacer otra cosa que dejarse persuadir, por que no ha tenido un contacto directo con los objetos sobre los que se juzga. Esto es importante, dado que, por contraste, la existencia de la ἐπιστήμη estaría sujeta al hecho de que su poseedor haya tenido un contacto directo con aquello que pretende saber.

Con esto hemos regresado a una posición parecida a la del **Menón** en cuanto a que es posible llegar a un juicio "correcto" en ausencia de λόγος; sin embargo, está ausente la idea de que ese juicio hay sido alcanzado por un "recuerdo". Lo que hace el juez es "tomar" (λαμβάνω), que es una operación distinta al pensar, y al hacerlo lo hace sin pensamiento y sí con persuasión. No posee, por lo tanto, el λόγος que sí poseía en la anterior definición de δόξα, del diálogo. Con esta nueva definición Platón

establece una diferenciación desde fuera de la "Teoría de las ideas" que tiende a precisar la δόξα y a deslindarla del saber y la ciencia. El ambiente político y filosófico en que se mueve tiende a ser confuso respecto a ella y Platón, mediante definiciones sucesivas, tiende a aclararlo. Esta última definición abandona la δόξα como algo que siempre es contrastado y le incluye el hecho, además, de que con ella se puede persuadir. Es diferente también, en ambas definiciones, su carácter de ἀληθής o ψευδής, pues según la primera definición (la δόξα como el juicio que se hace de algo) el contraste sería un elemento necesario para decidir sobre este punto, mientras que en la δόξα de los juicios y asambleas disminuye la importancia de esta posibilidad, que puede quedar reemplazada por la mera persuasión.

Hecha esta precisión adicional sobre la δόξα Teeteto cambia de definición para intentar explicar qué es la ciencia y para definirla como el "juicio (δόξα) verdadero acompañado de su explicación":

ΤΗΤ. ἔφη δὲ τὴν μὲν μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι⁸³.

Esta nueva definición se compara, en primer lugar, con una teoría que supuestamente da explicación de los hechos, permitiendo, por tanto, tener ciencia según el carácter de la definición planteada. Esta teoría es la de los elementos⁸⁴. Señala que existen unos elementos originarios de los cuales se componen los demás. Estos elementos sólo pueden ser nombrados y no puede añadirseles explicación alguna.

ΣΩ. οὕτω δὴ τὰ μὲν στοιχεῖα ἄλογα καὶ ἄγνωστα εἶναι αἰσθητὰ δέ⁸⁵.

Los compuestos de estos elementos, por el contrario, sí pueden ser conocidos y explicados⁸⁶.

⁸³ TET 201 c9-d1. "Teeteto: ...decía que el juicio verdadero con razonamiento era la ciencia".

⁸⁴ KOYRÉ. *Op.cit.* p. 60 identifica explícitamente la δόξα ἀληθῆ μετὰ λόγου del Teeteto con la teoría democritiana de los elementos. Interpreta que δόξα, en este contexto es un término tomado directamente de Demócrito y que Platón lo usa para intentar diferenciarlo de sus propias doctrinas.

La objeción señalada por Platón a esta teoría es sencilla. No puede haber una verdadera explicación si los elementos de los compuestos no la poseen. Es decir, finalmente habría un fondo inexplicado sobre el cual subyacería toda ciencia que se tenga. Platón considera, en oposición a esta teoría, que los elementos deben ser cognoscibles de manera aún más clara que los compuestos, para que verdaderamente pueda darse una explicación satisfactoria.

Sócrates: Si por las sílabas y los elementos que conocemos hemos de juzgar de las sílabas y de los elementos que no conocemos, diremos que los elementos pueden ser conocidos, en cuanto lo exige la inteligencia perfecta de cada ciencia, de una manera más clara y más decisiva que las sílabas; y si alguno sostiene que la sílaba es por naturaleza cognoscible y que el elemento por naturaleza no lo es, crearemos que no habla seriamente, hágalo o no de propósito deliberado⁸⁷.

Refutado este modo de plantear la explicación, Platón considera tres posibles definiciones de qué debe entenderse por explicación (ó λόγος) para que, acompañado de la ἀληθῆς δόξα se le pueda considerar ciencia.

La primera definición de ó λόγος es simplemente "hacer el pensamiento sensible por la voz"⁸⁸ o "la imagen del pensamiento expresada por la palabra" (τὸ μὲν γὰρ ἢ διανοίας ἐν φωνῇ ὡσπερ εἰδωλον)⁸⁹. Platón piensa que tanto esta definición como la siguiente, de que ó λόγος es poder separar los elementos de un objeto, son insuficientes para que haya ἐπιστήμη.

Es de considerar que todo este planteamiento acerca de qué sea ó λόγος atañe a la ὀρθὴ y ἀληθῆς δόξα en cuanto que no es un añadido simplemente lo que se considera. El "juicio verdadero acompañado de explicación" planteado por Teeteto hace referencia a la forma del juicio verdadero y no a un "juicio" más "explicación". Así,

⁸⁵ TET 202 b5-b6. "Sócrates: ... los elementos no son explicables ni cognoscibles, sino tan sólo sensibles".

⁸⁶ TET 210 d8-202 c5.

⁸⁷ TET 206 b5-b11.

⁸⁸ TET 206 d1-d5.

⁸⁹ TET 208 c4-c5.

ὁ λόγος pasa a ser una característica esencial de la δόξα, cuando es correcta y verdadera, diferenciándola de la δόξα cuando se la define en general. En este sentido, es de resaltar el sutil cambio que ha hecho Sócrates a la definición de Teeteto en 201 c9-d1. Ésta, como ya vimos, define la ciencia de la siguiente manera:

ἔφη δὲ τὴν μὲν μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι⁹⁰.

Mientras que Sócrates, quien supuestamente explora la misma idea, lo hace así:

ὅτι δὴ ποτε καὶ λέγεται τὸ μετὰ δόξης ἀληθοῦς λόγον προσγενόμενον τὴν τελευτέην ἐπιστήμην γεγονέναι⁹¹.

En el primer caso, el acento está colocado en la ἀληθῆς δόξα que es el sujeto del *definiens*. Λόγος es introducido con genitivo luego de la proposición μετά, con lo que se da la idea de que es "adosado" al sujeto. En el segundo caso, el sujeto es λόγος, el cual "acaece" (προσγενόμενον) "con" (μετὰ seguido de genitivo) las δόξαι verdaderas y no fuera de ellas, como es el caso anterior. Añade, además, que ésta sería la ciencia más completa, para así profundizar la separación entre las anteriores definiciones de λόγος y lo que se espera de él en función de convertirse en ciencia. En una primera aproximación podríamos esbozar las diferencias así: una cosa es que, existiendo una opinión, busquemos los argumentos (λόγος) que la hacen plausible (que creo es la opinión de Teeteto) y otra cosa distinta es que, partiendo de argumentos lleguemos a una opinión que es necesariamente correcta, por ser la consecuencia de lo anterior. Aún llegando a un resultado igual, es innegable que el procedimiento ha sido distinto. Teeteto propone una "justificación" de un juicio elaborado con anterioridad; Sócrates, en sentido inverso, reconoce como "científicos" los juicios resultado de un proceder de acuerdo al λόγος, independientemente de la opinión que haya tenido en un principio.

La tercera definición de λόγος recoge la idea de definición hecha por *género y diferencia específica*. Platón señala que este tipo de explicación tampoco es válido

⁹⁰ TET 201 c9-d1.

para considerarlo como perteneciente a la ciencia y separarlo de la δόξα sin calificativos. Si suponemos que el juicio correcto acompañado de su explicación (señalamiento de la diferencia) es la ciencia, dejamos a un lado el hecho de que en el momento de tener ese juicio correcto (al señalar eficazmente que algo es algo) ya poseemos en él la diferencia que nos ha permitido separar al objeto a juzgar de los demás y asignarle ese "juicio correcto"; siendo, entonces, innecesaria la explicación por la diferencia.

A partir de esta refutación es importante señalar que, de acuerdo al desarrollo de esta parte del diálogo, se produciría una igualación entre la ὀρθῆς δόξα y la δόξα sin calificativos. Si se acepta que la ὀρθῆς δόξα no necesita el λόγος para poder acertar en el objeto que desea explicar, no se diferenciaría de la δόξα sin más.

Sócrates: ... Cuando yo formo sobre ti un juicio verdadero y tengo además la explicación de lo que tú eres, yo te conozco, si no, no tengo más que una mera opinión⁹¹.

La diferencia entre ambos niveles de δόξα se hace innecesaria, pues la ὀρθῆς δόξα puede existir sin el λόγος y si sin el λόγος sólo se tenía δόξα, lo que queda es la δόξα.

Con esta última reflexión culmina este diálogo en clave aporética. A nuestro juicio, se han establecido diversas definiciones de δόξα: 1º la conclusión del pensamiento, haciendo uso de sus operaciones propias, 2º el persuadir y 3º el pensamiento expresado y comunicado a otro.

Conclusión

Hemos visto cómo dos modelos de conocimiento se oponen entre sí. De un lado tenemos al Protágoras platónico y su "hombre-medida" y del otro a Platón, con su re-

⁹¹ TET 206 c3-5. "Sócrates: ... se dice que el razonamiento que acaece con una opinión verdadera deviene en la ciencia más completa".

⁹² TET 209 a1-3.

flexión acerca de la δόξα que, como hemos visto, varía de acuerdo a la época de los diálogos; pero que, en todo caso, dirige la reflexión hacia la idea de si es posible conocer el "qué es" de los objetos de manera firme. No hemos pretendido en nuestra exposición decidir acerca de la superioridad de una u otra reflexión, sino más bien dejar patente que cada uno de ellos conduce a una forma diferente de ver la política en general y el papel de la retórica en particular. Protágoras dio el piso necesario para que el desarrollo histórico de Atenas encontrara una posibilidad firme en una concepción del hombre. Platón, que no compartía las ideas políticas del régimen democrático, sostenía la imposibilidad de un tipo de conocimiento como el sostenido por el sofista.

Platón se enfrenta directamente a la pregunta del "qué son" las cosas en sí mismas y su sistema filosófico está enfocado para llegar a una respuesta al respecto. El papel de la δόξα, en este sentido, no es de desdeñar. Desde los desarrollos más tempranos del **Menón** y del **Symposium**, pasando por los de la **República**, hasta llegar al **Teeteto**, su concepción ha variado mucho. No sería adecuado decir que ha evolucionado, pues más bien nos enfrentamos a un uso del término bajo diversos esquemas filosóficos. La δόξα del **Menón**, en tanto que se centra en lo que de ella hay de verdadera en ausencia de reflexión, se organiza dentro de un espacio que concede al recuerdo de otro mundo un papel privilegiado en la conformación del conocimiento. En el **Symposium** y la **República**, en este último con un mayor nivel de sistematicidad y de desarrollo en lenguaje filosófico, la δόξα es vista como un nivel intermedio de conocimiento. El **Symposium** recoge, además la idea ya expresada en el **Menón** de que la opinión pudiera ser correcta. La **República** abandona semejante pretensión y, con un mayor desarrollo conceptual, que enlaza las formas de conocer con los diversos tipos de objetos conocidos, le otorga a la δόξα un lugar desde el que no puede alcanzar la "verdad", pues la cualidad de los objetos a que se dirige así se lo impone. El **Teeteto**, diálogo más tardío, considera a la δόξα desde un ángulo distinto; es desde ella que se pregunta por el "qué son" de las cosas. Se le puede otorgar la característica de ser "correcta" o "verdadera", pero ya no en ausencia de razonamiento. Es

una concepción más amplia en la cual el juicio (que es la nota fundamental de la δόξα en este contexto) puede adoptar diversas formas. Sin embargo, el diálogo, no es en modo alguno asertivo en cuanto a cómo se debe entender este término, como sí lo eran los anteriores.

www.bdigital.ula.ve

Capítulo VIII

La “Nueva Retórica” Platónica

Introducción

Ese último capítulo está dedicado a cómo Platón precisa el papel de la retórica dentro de su propia concepción del conocimiento. Ciertamente, el diálogo que analizamos en este punto con mayor profundidad (**Fedro**) está enmarcado dentro de la “teoría de las ideas”, mientras que el **Teeteto**, centro del capítulo anterior, es cronológicamente posterior. Sin embargo, el **Teeteto** no se opone explícitamente a las ideas y contiene la más amplia exposición de la doctrina gnoseológica de Protágoras, por lo que fue necesario su tratamiento en el enfrentamiento de ambos filósofos. En lo que al **Fedro** respecta, nos encontramos en él con lo que fácilmente pudiera pensarse es una concesión a la retórica de su época. En efecto, Platón hablará aquí de cómo debe ser un discurso retórico para considerarse tal. Sin embargo, comparar la retórica propuesta por Platón con la que se practicaba en su época (y de la que él hace un exhaustivo recorrido¹) por el hecho de nombrarlas con el mismo nombre, es quizá una generalización poco conveniente.

En el desarrollo de este ensayo hemos observado que Platón, a pesar de cambiar de posición respecto a cómo se obtiene el conocimiento entre la **República** y el **Teeteto**, mantiene un principio común a toda su obra. Este es, que el conocimiento no se alcanza por el método sofístico de persuadir cambiando el juicio que se tiene acerca de la percepción. Hemos tomado aquí, como paradigma de tal procedimiento,

¹ FDR 266d1-270b10.

la exposición hecha del pensamiento de Protágoras expuesto por Platón en diversos diálogos, pues posee una ilación completa desde cómo se obtiene la percepción hasta el cómo se produce el convencimiento en otra persona. La retórica que surge el pensamiento de Protágoras es diferente a la que se propone en el **Fedro**. En este diálogo Platón pretende alcanzar un discurso que convenza y, a la vez, sea portador de una "verdad" para el oyente. En ambos aspectos se toma distancia de la práctica sofística. En cuanto al "convencimiento", se verá que Platón propugna la necesidad de un análisis de los tipos de alma, en contraposición a los principios generales de persuasión enseñados por los sofistas y que no tomaban en cuenta esta cuestión. De otro lado, desarrolla el **Fedro** un "método" para poder transmitir mediante la exposición oral el "cómo es" un objeto, independientemente de las percepciones al respecto. Este desarrollo hace que la orientación de la retórica, propuesta por Platón, haga del arte algo diametralmente opuesto a lo que hacían los sofistas, conduciéndolo hacia sus propios fines de cómo lograr transmitir una "verdad"

El capítulo en sí comienza con una diferenciación entre "arte" y "rutina", cuyos orígenes se sitúan en el **Gorgias**. Continúa, ya dentro del **Fedro**, con el diagnóstico que hace Platón de la retórica de su época, para culminar con su propio planteamiento de cómo debe ser discurso que él llama retórico. El modelo de la medicina será paradigmático a este respecto, tomando de él los conceptos de división ("análisis") y de correcta aplicación del discurso según los tipos de alma. Se concluye con una reflexión sobre la posición de la "nueva retórica" dentro de la obra platónica y su diferenciación de la de los sofistas.

La diferenciación "arte"- "rutina"

Platón no piensa que deban ser dejados de lado los discursos a favor de su método de preguntas y respuestas. Considera, más bien, que el discurso largo, para no ser sofístico, en tanto que enreda y produce refutaciones aparente, debe ordenarse en función de un fin, que no es cualquier fin, y menos la destrucción de un adversario,

sino el avance del conocimiento. Si alguien escribe debe haber tenido una propedeutica, que pareciera ser el método socrático, ya ejercido con otras ya en sí mismo. Luego, sí puede ser que "tenga algo que decir" provechoso según Platón y que puede expresarse en forma de μέγας λόγος. Pero él no considera que este sea el caso de su tiempo.

Soc. Pero, en mi opinión, lo vergonzoso no es e³ hablar y escribir bien, sino el hablar y escribir mal².

Tal como lo concibe Platón, los discursos de su época no tienen ese fin. La distinción "arte-rutina" del **Gorgias**³ así lo muestra. El arte (τέχνη) tiene como guía el hacer, pero un hacer que posea conciencia de la línea argumentativa guía de su acción. Es decir, debe poseer el λόγος que permita explicar por qué hace lo que hace. La medicina es el modelo paradigmático ofrecido por Platón. Esta poseería una definición inicial de cuál es su objeto y cuáles son las causas y los efectos de sus operaciones. La cocina, por su parte, es el modelo de la rutina. Ella está dedicada al placer; pero no conoce *qué es el placer*, ni está en su definición el saberlo. Sólo sabe *cómo* producirlo, y ello por un simple recuerdo, por un conocimiento que ha pasado de generación en generación y que tiene como base una noción *no explicitada* de ese placer. Logra efectos, sin duda, pero ello 1º sin conocer la explicación de ninguna regla que permita llegar a ellos, 2º sin haber examinado la naturaleza del placer y 3º sin conocer los motivos de sus preparaciones.

Sócrates: [dirigiéndose a Calicles] Vamos a ver si estarás de acuerdo conmigo en que lo que le dije a Polos y Gorgias te parece verdad.

² FDR 258 a4-5.

³ GOR 465a y 500 e-501 a. Para esta relación entre conocimiento, rutina y retórica vid. para ampliar BERNARDETE, Seth. *The Rhetoric of Morality and Philosophy*. Chicago, University of Chicago Press, 1991, pp. 5-60. STEFANINI (Op.cit. Tomo II, p. 111-113), por su parte, hace notar el cambio en la retórica del **Gorgias** al **Fedro**, desde un planteamiento totalmente negativo del arte y su papel en el primero a un estadio aceptable en el segundo. Este autor piensa que el viraje se debe a la necesidad de reintegrar el pensamiento exclusivamente lógico geométrico en la "vida del alma" y es paralelo a la incorporación de Eros como impulsador del saber. Stefanini también considera que el momento histórico es más favorable a la retórica. Así, hace referencia a que el paso del tiempo había mitigado la relación con los corruptores de costumbres y el pesar por la "muerte del justo" (Sócrates), atribuible a ellos; paralelamente, existían escuelas de retórica firmemente establecidas, no desdeñables en su enseñanza.

Les dije que la habilidad de un cocinero no me parecía un arte, sino una rutina; que la medicina, al contrario es un arte, fundándose en que la medicina ha estudiado la naturaleza del sujeto en quien se ejerce, conoce las causas de lo que hace y puede dar razón de cada una de sus operaciones; la cocina, en cambio, por estar dedicada por completo a la preparación del placer y tender a este fin sin someterse a ninguna regla ni haber examinado la naturaleza del placer ni los motivos de sus preparaciones, está desprovista por completo de razón y, por decirlo así, no se da cuenta de nada; no es más que un uso, una rutina, un simple recuerdo que se conserva de lo que se tiene costumbre de hacer y para el que se procura el placer⁴.

Platón no acepta que un conocimiento pueda ser tal tomando en cuenta únicamente los *efectos* logrados (en esto podrían ser semejantes la medicina y la cocina) sino en el grado en que posean definiciones claras, a partir de las cuales se puedan establecer conclusiones de carácter deductivo. La causalidad platónica no se compla-ce con líneas de hecho "A luego B", sino que busca establecer las líneas *deductivas* que expliquen los hechos.

Sócrates: [...] Añado que [la cocina] no es un arte, sino una rutina, porque no tiene ningún principio seguro referente a la naturaleza de las cosas que propone que le sirva de guía de conducta, de manera que no puede dar razón de nada, y yo no llamo arte a cosa alguna que está desprovista de razón⁵.

De otro lado, medicina y cocina no son ejemplos tomados al azar para ilustrar cada uno de los tipos de conocimiento. Su paralelismo tiene además la dimensión corporal en relación con el alma. Hay también para ésta una "medicina" y una "cocina", y las discusiones sofísticas no forman parte precisamente de la primera. Así, es sobre la medicina que Platón formará su ejemplo de discurso de la "nueva retórica" por él propuesta. La medicina cura el cuerpo y la forma discursiva propuesta por Platón (ya en formas de preguntas y respuestas o discursos), lo hace sobre el alma, alejándola de la ignorancia. La cocina proporciona placer para el cuerpo. Los discursos sofísticos lo proporcionan al alma.

⁴ GOR 500 e-501a.

⁵ GOR 465 a.

Medicina y cocina, arte y rutina, diálogo y retórica, poseen, además una jerarquía. La medicina, que posee el conocimiento, es la realidad de la cual la cocina tiene el reflejo. Así, el discurso sofístico posee únicamente la "verosimilitud", mientras que Platón propone, mediante el diálogo y la "nueva retórica", hallar la "verdad". Por el aplauso y la refutación pública se cree haber hallado el asentimiento que acepta algo como verdadero. El método de Platón busca que cada quien se convenza individualmente, mostrando que la "verdad" del sofista debe ser examinada punto por punto, no recurriendo a la "apariencia de verdad", sino al examen mismo de los conceptos involucrados⁶.

Sócrates: ¿Dejaremos dormir a Tisias y Gorgias? Estos han descubierto que la verosimilitud vale más que la verdad⁷.

La última diferencia está en lo que para nosotros sería una distinción valorativa, pero que forma unidad en la doctrina de Platón. Vale más la salud que el placer, vale más el conocimiento que el aplauso del auditorio.

Sócrates: Si triunfa el escrito el autor sale del teatro lleno de gozo, si se le desecha, queda privado del honor de que se le cuenta entre los escritores y autores de discursos, y así se desconsuela y sus amigos se afligen de él.

Fedro: Sin duda.

Sócrates: Es evidente que, lejos de desdeñar este oficio, le tienen en gran estimación.

Fedro: Convengo en ello.

Sócrates: ¿Pero qué? Cuando un orador o un rey, revestido del poder de un Licurgo, de un Solón, de un Darío, se inmortaliza en un Estado como autor de discursos, no se mira a sí mismo como un semidiós durante su vida, y la posteridad no tiene de él la misma opinión, en consideración a sus escritos?⁸.

Esto, a su vez, no puede entenderse como si Platón pusiera de manifiesto un conjunto de "reglas morales" a las cuales adapta su diferenciación arte-rutina. Más bien, aun aceptando él que el hombre busca lo bello, lo bueno y, por qué no, lo placentero, resulta que tiene concepciones obscuras acerca de estos términos y no conoce claramente sus definiciones. Se establece una diferencia entre sentir y pensar;

⁶ Cfr. STEFANINI. *Op.cit.* Tomo II, pp. 144-145 para las diferencias entre "sofista" y "dialéctico".

⁷ FDR 267 a6-7.

por la cual, lo que se *siente* como placentero resulta que tiene contradicciones que sólo pueden ser resueltas en el *pensar*. Es en este punto donde se establece la superioridad del pensar, no como "guía" del sentir, sino que produce un "cambio" tal que el *sentir* es diferente. Los pasos desde el amor a la belleza física, pasando por el amor al alma bella, las acciones bellas y las ciencias, hasta llegar a lo bello en sí, tal como lo explica en el **Symposium**⁹ son el mejor ejemplo, colocado por el mismo Platón, acerca de cómo cambia el sentir desde el amor hacia una persona en particular mediante la reflexión.

Esta "aclaración" del alma necesita un modo expositivo que se adapte a cada caso en particular. Independientemente de cualquier otro procedimiento, Platón asume la necesidad de convertir a la retórica en un instrumento útil a sus fines. La parte final del **Fedro**¹⁰ está dedicada a este problema. Su solución conlleva pasar del convencimiento "emocional" al del pensamiento, de tal manera que una "verdad" se asiente en el hombre a quien se dirige el discurso. La metodología a esbozar, implicará un conocimiento completo del hombre que, abandonando la "rutina", sepa con seguridad cuáles argumentos usar de acuerdo las características particulares de cada uno. Estos dos elementos de "exponer la verdad" y "adecuar la exposición al tipo de hombre" darán un giro a la concepción de los fines del discurso hablado que culminarán con su transformación en "dialéctica".

La "nueva retórica" en el Fedro

La exposición del problema de la retórica en el **Fedro** se hace a partir de dos preguntas de fundamento: ¿Qué la hace posible? y ¿cómo debe ejercerse?. Estos aspectos, sitúan la discusión en un contexto amplio que va más allá de la mera factura de discursos en el foro y las asambleas, llegando a abarcar todo tipo de discurso que pretenda convencer a alguien de algo, ya sea hablado o escrito.

⁸ FDR 258 a.

⁹ SYM 209 e9-212 a10

Platón considera que la retórica ha sido, hasta ese momento, mal orientada¹¹. Sus críticas se dirigen hacia el aspecto teórico (qué lo sustenta) y procedimental (cómo debe ejercerse). Entendemos por lo primero la base teórica orientadora de los fines del discurso y la selección de los distintos tipos de argumentación puestos a disposición del retórico. En esto, Platón considera que, siendo el fin del discurso la persuasión y no el mostrar una verdad, la retórica tiene un objetivo errado. Efectivamente, Platón, tal como concibe cualquier forma de conocimiento, piensa que existe una relación indisoluble entre ella y lo que es la idea de bien. Así, algo sólo se convierte en conocimiento verdadero en la medida que acerque a quien lo adquiere a esa idea. No tiene nada que ver con objetivos individuales tal como nosotros los entendemos y establece una relación entre verdad y bien que obliga a quien adquiere la ciencia a dirigirse hacia un todo coherente. Tanto en la época clásica como hoy día es problemática la situación entre algo que tendemos a considerar como absoluto (la verdad) y lo relativo a cada cual (el bien, la belleza), siendo la pregunta a este respecto "¿Cómo podemos decir que hay un bien o una belleza 'verdadera' si cada quien tiene una opinión distinta respecto a si un objeto posee o no esta cualidad?". Además, hay áreas de la práctica cotidiana en que la verdad se puede relativizar (los juicios forenses), pues un juez debe decidir sobre si algo sucedió o no sin haberlo percibido por sí mismo; o lo relativo convertirse en absoluto (la obra de arte o la moral), al considerarse que una pintura debe ser considerada bella por todo el mundo o una costumbre no seguida por todos los pueblos es la más "acorde" para todo el mundo, por ser "buena". Protágoras intentó resolver esta dicotomía mediante la relativización de todas las cosas; Platón optó por el camino contrario. Al sostener que el conocimiento real es el de las ideas absolutas (bien, verdad, belleza), considerando que lo percibido sensorialmente tiene una parte de nada y no encierra una verdad, allana el camino para unir lo que para nosotros sería la dimensión cognoscitiva con la valorativa.

¹⁰ FDR 257 e y ss.

¹¹ Para esquematizaciones distintas de la sección del Fedro consagrada a la "nueva retórica" vid. NUÑO. *La dialéctica platónica*. Op. cit. pp. 77-99, BERNARDETE. Op. cit. pp. 169-174 y CROMBIE, I.M. *Análisis de las doctrinas de Platón* (Tomo II). Madrid, Alianza, 1979, pp. 211-213. Para la posición del Fedro con respecto a otros diálogos Cfr. ROBIN. Op. cit. pp. 193-194.

La teoría, en cuanto se acerca a lo que es, se dirigirá necesariamente al bien absoluto y la retórica no escapa a esta apreciación. Si se va a fundar un arte retórico, éste debe dirigirse al bien, mostrando la verdad, antes que buscando aprobaciones no fundadas en ella y logradas mediante la persuasión.

Su fundamentación teórica conllevará a asignarle un objeto, el alma, como asiento de la convicción (*πειθῶ*). De esta manera, la retórica es un estudio del alma y de las diferentes variedades que pueda haber en ella, permitiendo componer tipos diferentes de argumentación de acuerdo al tipo de alma.

El modelo paradigmático de la fundamentación de la retórica es la medicina. No sólo en cuanto al procedimiento de estudio (diferentes tipos de cuerpo, diferentes tipos de alma), sino también en cuanto a su finalidad (la salud del cuerpo, la salud del alma). La participación en el ser que es la vida, mantenida por la salud que logra el médico, tiene su contraparte en la salud del alma que ha de proporcionar el retórico. Bien que Platón no es muy afecto a tomar lo físico como un asiento de lo real, no duda, en este momento, en recurrir a la analogía médica, que le proporciona un punto en el cual todos estarían de acuerdo (el mantenimiento de la salud)¹² para mostrar que hay algo similar en el alma. La analogía médica lo lleva a su punto central: hay un estado del alma que es preferible y que debe ser buscado y que se corresponde con un conocimiento de mayor jerarquía que los otros. El retórico que controla muchedumbres es, en definitiva, un ignorante de aquello que es preferible (valioso), proporcionando solamente "curas" aparentes que no imponen ningún sacrificio a los pacientes.

Finalmente, el método posee unos principios generales, destinados a descubrir la verdad. Aquí se incluyen todos los pasos que acercan al oyente (o al lector¹³.) de

¹² Ciertamente, Platón no es muy afecto a tomar como punto de analogía una "opinión general"; pero aquí, entre otras cosas, sirve para ilustrar su punto de vista de una manera rápida. La medicina sí se dirige claramente hacia algo que es (la salud) con una orientación manifiesta hacia un fin práctico (lo cual nunca ha estado ajeno en Platón), por lo que es una especie de conocimiento completo.

¹³ No trataremos en este ensayo la parte referente a la diferenciación entre diálogo y escrito filosófico. Para ello vid. KRÄMER (*Platón y los fundamentos de la metafísica*. Caracas, Monte Ávila, 1996, pp. 39-43) donde se discute la posición de Schleiermecher y aporta nuevos ele-

modo concatenado a la verdad que ha de ser expuesta y que "tocará" su alma para que ella misma vea la verdad. Revisaremos a continuación cada uno de estos puntos.

El estado de la retórica observado por Platón

Tanto en el **Fedro** como en la **República** Platón muestra la retórica como un arte que, en su práctica, es juzgado por todos como apto para llegar a la persuasión. De inicio, y dado el carácter secundario de la opinión frente a la verdad, Platón considerará que la retórica existente no es un arte (τέχνη) y sí más bien un modo de pasar el tiempo (ἀτεχνός τριβή) o un simple conocimiento de ensayo y error (ἐμπειρία). El convencimiento de esto se produce por la observación general de que la retórica se dirige a convencer auditorios en los tribunales y asambleas. Esta situación en que se encuentra la retórica es producto, según Platón, de no dirigirse hacia la verdad de las cosas y tiene el efecto de no producir un beneficio real.

ΣΩ. "Όταν οὖν ὁ ῥητορικὸς ἀγνοῶν ἀγαθὸν καὶ κακόν, λαβὼν πόλιν ὡσαύτως ἔχουσαν πείθῃ, μὴ περὶ ὄνου σκιᾶς ὡς ἵππου τὸν ἔπαινον ποιούμενος, ἀλλὰ περὶ κακοῦ ὡς ἀγαθοῦ, δόξας δὲ πλήθους μεμελετηκῶς πείσῃ κακὰ πράττειν ἀντ' ἀγαθῶν, ποῖόν τιν' ἂν οἶει μετὰ ταῦτα τὴν ῥητορικὴν καρπὸν ὧν ἔσπειρε θερίζειν¹⁴.

No reconoce tampoco Platón el valor de la retórica como simple instrumento que pueda conducir a producir la convicción¹⁵, ya de la verdad ya de la persuasión. El arte,

mentos interpretativos. STEFANINI (Op. cit. Tomo II, pp. 123-125), por su parte, considera que la crítica al discurso escrito está relacionada con el paso del *ars dicendi* al *ars docendi* contenido en el planteamiento de la "nueva retórica" y la necesidad del *καιρός* para persuadir a un alma en particular, imposible de sobrellevar en el discurso escrito. Vid. también MURDOCH, Iris. **El fuego y el Sol**. México, F.C.E., 1982, pp. 45-46.

¹⁴ FDR 260c6-d1. "Sócrates: Cuando un orador, ignorando la naturaleza del bien y del mal, encuentra a sus conciudadanos en la misma ignorancia, y les persuade, no a tomar por caballo la sombra de un asno, sino el mal por el bien; cuando, apoyado en el conocimiento que tiene de las preocupaciones de la multitud, la arrastra por malas sendas, ¿qué frutos podrá recoger la retórica de lo que haya sembrado?"

¹⁵ Introducimos el término "convicción" para señalar el hecho de que el oyente piensa haber recibido un conocimiento, independientemente de cómo quede éste calificado (verdadero o no), distinguiéndolo, por lo tanto, de "verdad" y "persuasión". La distinción es importante en el diálogo **Fedro**, aunque Platón mismo oscila entre usar *πειθῶ* como "convicción" o "persuasión". En

en este punto, debe partir de un algo verdadero, para así poder descubrir otras verdades. Carente de este soporte de conocimiento previo sólo puede persuadir.

No es, por lo tanto, un problema de aplicación mecánica de reglas lo que se necesita, sino un conocimiento previo que sólo puede tenerlo quien se ha dirigido hacia la verdad, con el fin de poder dar a conocer eficazmente otras verdades. La forma actual de la retórica se le presenta confusa a Platón, al no haber reflexionado sobre sus propias necesidades para poder decir algo. El problema de cómo persuadir no afecta a Platón y, mucho menos, el de cómo persuadir a una multitud. La metáfora del domador de la **República** sigue vigente; tal como está planteada la retórica sólo complace lo ya establecido.

La retórica: ¿definición amplia o estrecha?

De manera semejante al mismo arte que intenta reconstruir, y cuyas reglas expondrá luego, Platón considera que la reelaboración de la retórica debe comenzar desde su definición. La que él plantea es amplia y congruente consigo misma; mientras que la existente es estrecha y sin límites precisos.

ΣΩ. Ἄρ' οὖν οὐ τὸ μὲν ὅλον ἢ ῥητορικὴ ἂν εἴη τεχνὴ ψυχαγωγία τις διὰ λόγου, οὐ μόνον ἐν δικαστηρίοις καὶ ὅσοι ἄλλοι δημόσιοι σύλλογοι, ἀλλὰ καὶ ἐν ἰδίαις, ἢ αὐτῇ μικρῶν τε καὶ μεγάλων πέρι, καὶ οὐδὲν ἐντιμότερον τὸ γε ὄρθον πέρι σπουδαία ἢ περὶ φαῦλα γιγνόμενον¹⁶.

Esta definición que acabamos de presentar es la que denominaremos "amplia". Incluye a todos los discursos tendientes a conducir un alma (ψυχαγωγία). Las precisiones hechas por Platón tienden a mostrar que incluye *todos* los asuntos humanos en los que esté presente esta conducción. Técnicamente, establece distinciones precisas de género y especie y sus objetos serán los resultantes de la aplicación de esta

todo caso, al introducir πειθῶ como "convicción", introduce τὸ εἰκῶς para significar "persuasión". Cfr. FDR 272d2-273a1.

¹⁶ FDR 261a7-b2. "Sócrates: En general, la retórica, ¿no es el arte de conducir las almas por la palabra, no sólo en los tribunales y en otras asambleas públicas, sino también en las reuniones particulares, ya se trate de asuntos ligeros, ya de grandes intereses? ¿No es esto lo que se dice?"

definición y no al revés¹⁷. Recordemos que Platón intenta ver primero lo común de las cosas. El establecimiento de divisiones artificiales no es su método. La política, o más bien lo público, identificada con la retórica en la mentalidad de la Atenas democrática, establecía divisiones de hecho que Platón simplemente no consideraba que fueran tales. La división debe ser conceptual y para él no habrá, desde este punto de vista, una diferenciación de la retórica de asambleas y tribunales con el resto de los discursos. Así, la definición "estrecha" presentada por Fedro, no le parece pertinente.

ΦΑΙ. Οὐ μὰ τὸν Δί' οὐ παντάπασιν οὕτως ἀλλὰ μάλιστα
 μὲν πως περὶ τὰς δίκας λέγεται τε καὶ γράφεται τέχνη,
 λέγεται δὲ καὶ περὶ δημηγορίας ἐπὶ πλέον δὲ οὐκ ἀκήκοα¹⁸.

Varias objeciones hace Platón a esta definición. La primera se relaciona con el ejercicio del arte tal como se le presenta ante sus ojos. Observa Platón que los actuales retóricos hacen aparecer las cosas unas veces como injustas, otras como justas; pero que el hacer aparecer un mismo objeto bajo dos formas distintas no es privativo únicamente de ellos sino que Zenón de Elea (el "Palámedes de Elea" del diálogo¹⁹) hace lo mismo en otros campos. Fedro ha recurrido a una definición operativa que une actividades reconocidas como "retóricas" pero en modo alguno muestra al arte en estudio como proveniente de una articulación conceptual que desemboque en una definición "real", en el modo que nosotros conocemos como "aristotélico", pero que inauguró la época de los sofistas y Platón.

En segundo lugar, y siguiendo la línea argumentativa que acaba de presentar, introduce bajo estudio el hecho de cómo puede producirse la confusión. Sostiene Platón que, efectivamente, hay conceptos claros en los que todos están de acuerdo,

¹⁷ El despliegue de este método puede observarse en las primeras partes de los diálogos **SOF** (217a1-226e10) y **POL** (257a1-268e3).

¹⁸ **FDR** 261b3-5. "Fedro: No, ¡Por Zeus!, no es precisamente eso; el arte de hablar y escribir bien sirve, sobre todo, en las defensas del foro, y también en las arengas políticas. Pero no he oído que se extienda a más".

¹⁹ **FDR** 261c6. Palamedes era un héroe al que se le atribuía la invención del alfabeto y el haber llevado las artes a las hombres; era, en suma, el prototipo del saber universal. Platón compara a Zenón con el héroe, no sin ironía, haciéndolo ver como una persona que, con su concepción del ser, podía intervenir en cualquier disputa y cambiar los pareceres. Para Palamedes vid. **GRAVES, R. The Greek Myths** (Tomo I). Penguin, Londres, 1983, 39.8.

mientras que otros son confusos, tales como la justicia y la injusticia. Esta separación, entre conceptos claros y confusos, pudiera introducir una clasificación conceptual delimitativa del arte retórico; ésta, sin embargo, no ha sido realizada ni formulada en la definición de Fedro.

La retórica: ¿persuade o muestra la verdad?

Estas objeciones tienen, además, una segunda finalidad que desborda la primera de demostrar la insuficiencia de la definición elaborada por Fedro. Toma Platón, de esto que ha expuesto, el hecho de que aun concibiéndola a la manera de Fedro, la retórica posee un obstáculo que imposibilita su propio ejercicio. Advierte el filósofo que aun cuando se ejerza tal como se hace actualmente en asambleas y tribunales, el retórico no puede ser efectivo porque desconoce la verdad de las cosas. De dos procedimientos, la semejanza y la distinción entre lo claro y lo discutible, que acabamos de revisar, extrae Platón esa conclusión. Obsérvese que su definición amplia no ha tocado el problema de la *verdad* de lo expuesto por la retórica. Sus conclusiones se asientan en mostrar una insuficiencia del arte retórico tal como se nos muestra cotidianamente. Es decir, su definición amplia incorporará las conclusiones de esta crítica como dadas en ella, pero sin que la verdad tenga que aparecer en forma de *diferencia específica* para su inclusión en el *definiens*. Podríamos pensar que un procedimiento correcto en Platón necesariamente producirá un acercamiento a la verdad. De otro lado, la introducción del término ψυχολογία crea una idea de conducción "hacia algo" y "para algo" que no puede ser otra cosa para Platón que la verdad.

Volviendo a los procedimientos en sí, que la retórica de su época dejó de lado, Platón señala que el paso efectivo de un concepto a otro por semejanza en sus características sólo es posible conociendo exactamente las características del objeto en cuestión. Quien desconozca la verdad y lo intente puede fracasar y, en todo caso, tendrá un acercamiento no real, pudiendo él mismo confundirse en este proceso.

ΣΩ. Ἔστιν οὖν ὅπως τεχνικὸς ἔσται μεταβιβάζειν κατὰ
ομικρὸν δια τῶν ὁμοιοτήτων ἀπὸ τοῦ ὄντος ἐκάστοτε ἐπὶ

τοὔναντίον ἀπάγων, ἢ αὐτὸς τοῦτο διαφεύγειν, ὁ μὴ ἐγνωρικῶς ὃ ἔστιν ἕκαστον τῶν ὄντων;²⁰

Nótese que Platón busca con su propuesta la garantía de efectividad que sólo surge de la competencia en un conocimiento previo que evite todo acertar azaroso u obscuro, proporcionando un conocimiento digno de confianza.

La distinción entre lo claro y lo sujeto a discusión sugiere la misma conclusión. Pone como condición para el ejercicio eficaz del arte retórico el conocer dicha distinción. Obsérvese que, si bien no se ha planteado una separación de especie entre ambos tipos de conceptos, Platón pareciera apuntar a que la definición estrecha de Fedro no tomó en cuenta esta distinción que hubiera proporcionado una mejor definición de retórica que el simple agregado de "discursos en asambleas y tribunales". En todo caso, muestra que hay cosas como el amor que no pertenecen a la discusión pública pero sí es discutible su definición y que, entonces, si la justicia y la injusticia son objeto de la retórica corriente, también lo debiera ser el amor²¹.

Platón ha analizado la definición de retórica de Fedro en sus diversos componentes y demostrados su insuficiencia en cuanto a los objetos que abarca y las condiciones que se necesitan para ejercerla. Su propia definición queda incólume por el hecho mismo de que se desecha la de Fedro y de que los argumentos usados para refutarla no contradicen los de la amplia propuesta por Platón. A este procedimiento se aplica lo que Sócrates dijo a Calicles de que algo se mantiene como verdad mientras no se pruebe lo contrario.

... no puedo asegurar que lo que digo sea la verdad, pero de todos con quienes he hablado, como ahora hablo contigo, no ha habido ni

²⁰ FDR 262b5-8. "Sócrates: ¿Y que no se puede poseer el arte de hacer pasar poco a poco a sus oyentes de semejanza en semejanza, de la verdadera naturaleza de las cosas a su contraria, evitando por su propia cuenta semejante error, si no se sabe a qué atenerse sobre la esencia de cada cosa?"

²¹ La mejor demostración la ha dado ya Platón en la primera parte del diálogo, dedicado a hacer discursos al amor. Cfr. FDR 227a1-257b6.

uno que haya podido evitar caer en el ridículo si sostuvo una opinión contraria. Esto me hace suponer que mi creencia es la verdadera²².

En conclusión, Platón postula que su retórica debe asentarse sobre bases sólidas, inexistentes en la forma en que se la presenta la sofística. Sus refutaciones, que lo conducen a afirmar que sólo conociendo la verdad es posible sostener un conocimiento, no contradicen su propia definición. Traduciendo Platón a los términos actuales, debe existir un conocimiento técnico que indique el objeto de estudio y permita establecer vías válidas de acción para los casos particulares. Este planteamiento será llevado adelante, en parte, por Aristóteles en su **Retórica**, al establecer su texto sobre los diversos tipos de caracteres y discursos²³.

El modelo de la medicina y el alma como objeto del arte

El objeto de estudio de la retórica no son los discursos, sino el alma, y a ésta debe dirigirse la formación teórica. Para formar una convicción (ya de la verdad ya de lo que no lo es) hay que tomar en cuenta que el alma es el lugar donde esta convicción se forma y no en otro. Es decir, hay que llegar al lugar último donde el discurso tiene su efecto. Ya sea que engañe o diga la verdad, el discurso sólo tiene posibilidades de éxito si el que lo ejerce conoce el alma a la cual se dirige. Hay que observar que, en un principio, lo que sostiene Platón es válido aun para el discurso sofístico. Si alguien va a engañar, o simplemente persuadir, su éxito sólo es posible si conoce el alma²⁴. Desde el punto de vista que se mantenga, el conocimiento del alma es un ineludible sobre el que se asienta la retórica.

Pero, aparte de esto, Platón evalúa el bien que puede proporcionar el arte retórico. Para ello considera que debe contraponerse al arte de la medicina, tomándolo como un patrón a seguir, antes que como metáfora²⁵. En efecto, la medicina no es para Platón un mero conocimiento con el cual comparar la retórica, sino una especie de

²² GOR 509a. Para el estudio de un argumento semejante en el mismo diálogo cfr. SCHAEERER. *Op.cit.* pp. 27-28.

²³ Siendo que el estudio presente se reduce a Platón y no pretende hacer una historia del desarrollo de la retórica no tocamos el desarrollo Aristotélico.

²⁴ FDR 270e1-3.

paradigma. En primer lugar, la medicina ofrece una finalidad desde la cual puede ser evaluada en sus logros, sustentando la posibilidad de que, paralelamente, la retórica busque la salud del cuerpo. En segundo lugar, la medicina dirige los estudios hacia la naturaleza del cuerpo, partiendo de una investigación de la naturaleza en general y, del mismo modo, la naturaleza del alma debe ser objeto de estudio de la retórica. Por último, el procedimiento de estudio, consistente en conocer todos los tipos de cuerpos, sus parte y propiedades debe ser continuado por el retórico en lo que respecta al alma. Sólo de esta manera es posible afirmar la posibilidad de un cambio en la convicción de las personas, ejercido por los discursos, y que sea eficaz. Revisaremos ahora cada aspecto por separado.

La salud del alma como finalidad de la retórica no es una esperanza privativa de Platón, aunque él la integra consecuentemente en su esquema, surgiendo *lo bueno* como el elemento a lograr si el conocimiento ha sido adecuadamente formulado en sus procedimientos. El Protágoras de Platón, como hemos visto²⁶, interpreta que el logro de una utilidad (χρηστόν) diferencia al sabio del que no lo es y la salud, como utilidad, es uno de sus ejemplos, que asemeja a la búsqueda de la justicia (salud) en las ciudades. Sin embargo, lo que Protágoras hace "parecer" y "ser" "útil", en tanto que justo, no encuentra lugar en la búsqueda platónica. Para el académico lo justo "es" solamente y no como un equivalente del "parecer" sino por sí mismo.

Esta utilidad no es para Platón simplemente una "piedra de toque" capaz de medir la efectividad del discurso. La salud del alma es un deber para el retórico tal como la salud del cuerpo lo es para el médico. Se debe buscar lograr la virtud, que es la salud del alma: ἀρετὴν παραδῶσειν²⁷.

Aunque Platón no se pronuncia al respecto, él considera, como ya vimos, que este conocimiento del alma proporcionará un mejor conocimiento aun en el caso de

²⁵ Cfr. TAYLOR. *Op. cit.* p. 315.

²⁶ Vid. *supra* Capítulo V.

²⁷ FDR 270b8-9.

que sólo se pretenda llegar a la verosimilitud, que es el objetivo reconocido de la retórica de su época.

Es cierto que Platón, al realizar la discusión acerca de la naturaleza de la retórica, coloca muchos ejemplos de tipos de conocimientos análogos (el arte trágico y el lírico)²⁸. Pero la medicina es la que él considera como paradigma pues muestra un paralelismo completo en cuanto a objeto y procedimientos.

ΣΩ. Ὁ αὐτός που τρόπος τέχνης ἰατρικῆς ὅσπερ καὶ ῥητορικῆς.

ΦΑΙ. Πῶς δὴ;

ΣΩ. Ἐν ἀμφοτέροις δεῖ διελέσθαι φύσιν, σώματος μὲν ἐν τῇ ἑτέρᾳ ψυχῆς δὲ ἐν τῇ ἑτέρᾳ, μὴ τριβῇ μόνον καὶ ἐμπειρίᾳ ἀλλὰ τέχνῃ, τῷ μὲν φάρμακα καὶ τροφὴν προσφέρων ὑγίειαν καὶ ῥώμην ἐμποιῆσειν, τῇ δὲ λόγους τε καὶ ἐπιτηδεύσεις νομίμους πειθῶ ἢν ἂν βούλη καὶ ἀρετὴν παραδώσειν²⁹.

La forma en la cual la medicina estudia su objeto también es asimilada a la retórica. Aquí vuelve Platón a lo sostenido en el **Gorgias** sobre la diferencia arte-rutina. La rutina y experiencia (τριβή, ἐμπειρία) proporciona un conocimiento basado simplemente en la repetición mecánica de ciertos actos que pueden producir determinados efectos. Así, lo que hace que la retórica no sea arte y sí "rutina" y "experiencia" es que quien la ejerce no conoce la "utilidad" de dicho efecto dado el *tipo de alma* a la cual se dirige. Tal estado del arte retórico en la época de Platón es comparable a alguien que aplique remedios, sabiendo que producen tal o cual efecto, pero no sepa a qué tipo de enfermos aplicarlos ni en cuales dosis³⁰.

Un "médico" de este tipo puede obtener diversos resultados. Primeramente podría dejar igual al paciente habiéndole hecho pasar trabajos. Podría, también, haberlo matado o curarlo sólo por una mera casualidad. Incluso el paciente podría curarse por

²⁸ Cfr. FDR 268c5-269a4

²⁹ FDR 270b1-9. "Sócrates: Con la retórica sucede lo mismo que con la medicina. Fedro: Explícate. Sócrates: Estas dos artes piden un análisis exacto de la naturaleza del alma; siempre que no tomes por única guía la rutina y la experiencia, y que reclames al arte sus luces, para dar al cuerpo salud y fuerza por medio de los remedios y el régimen, y dar al alma convicciones y virtudes por medio de sabios discursos y útiles enseñanzas".

³⁰ FDR 268a8-c4.

sí mismo y no gracias a la intervención de tan desdichado personaje, aunque atribuyéndoselo. La retórica, tal como la observa Platón, es análoga a este "médico" y el mensaje es claro: La retórica: no está haciendo nada de provecho, puede acabar con las ciudades y lo positivo que haya logrado se debe al azar o a que hubiera sucedido aun sin su intervención.

El estudio teórico se hace necesario para hacer efectiva la retórica. Incluye un estudio global de la naturaleza del alma como objeto, ya que en ella tiene asiento la convicción, que es a lo que se propone llegar la retórica, sea por persuasión o por vía de transmitir una verdad.

Así, el aspirante a retórico, dejando atrás la ἐμπειρία y dirigiéndose a la τέχνη, debe buscar no sólo la idea de la naturaleza en general y del alma en particular, sino que debe especificar los diferentes tipos de ésta para observar cuál discurso provocará convicción al oyente.

El modelo de la medicina hipocrática es paradigma del conocimiento para la retórica por ser, según Platón, portador del ἀληθῆς λόγος³¹. Según éste, se establecerá el modelo para la retórica de la misma manera, considerando que, quien obra así, posee una τέχνη capaz de conducirlo hacia la verdad³². El estudio propuesto por Sócrates posee tres pasos principales. En el primero se lleva adelante una descripción del objeto de la τέχνη que, en el caso de la retórica, es el alma. Luego se estudia este objeto para conocer si es simple o complejo (ἁπλοῦν, πολυειδές). Sobre cada una de estas formas o sobre el objeto mismo, en caso de ser simple, hay que encontrar tres cosas: su propiedad (δύναμις), sobre qué objetos obra y qué lo afecta.

³¹ FDR 270c10.

³² Cfr. STEFANINI (Op.cit. Tomo II, pp. 119-121) para la correspondencia entre las formas del discurso de Lisias, las de Sócrates y las de su planteamiento retórico. La idea central de este autor es que Platón, con su método dialéctico de síntesis y análisis intenta, entre otras cosas, superar la posibilidad sofística de sostener dos discursos contrarios: "Alla *contradizione voluta* per straziare la verità e far trionfare l'arbitrio, alla *contradizione ignorata* nell' equivoco discorso lisiaco, Platone oppone la *contradizione superata* in un concetto tanto comprensivo de dar ragione di ogni aspetto, diverso e perfino contrario, del reale" (121).

ΣΩ... πρῶτον μὲν, ἀπλοῦν ἢ πολυειδές ἐστὶν οὐ πέρι
 βουλησόμεθα εἶναι αὐτοὶ τεχνικοὶ καὶ ἄλλον δυνατοὶ ποιεῖν
 ,ἔπειτα δέ, ἂν μὲν ἀπλοῦν ἢ σκοπεῖν τὴν δύναμιν αὐτοῦ,
 τίνα πρὸς τί πέφυκεν εἰς τὸ δρᾶν ἔχον ἢ τίνα εἰς τὸ παθεῖν
 νύπὸ τοῦ, ἂν δὲ πλείω εἶδη ἔχη, ταῦτα ἀριθμησάμενον,
 ὅπερ ἐφ' ἑκάστου, τῷ τί παθεῖν ὑπο τοῦ;³³

Platón no usa para estas operaciones un término como "definir" (ὀρίζω). Si bien hay que concebir en la mente (διανοεῖσθαι) cómo es el alma, al precisar se observa que, independientemente del instrumento técnico a usar, hay que "describir" (γράφειν) y "hacer ver" (ποιεῖν ἰδεῖν) lo que es el objeto. El complemento de este "mostrar" es observar su "característica principal", su δύναμις. El uso del singular previene contra una lista de características del objeto y quizá apunte a la "diferencia específica". En cuanto al *análisis*, lo establece de dos maneras. Para el objeto compuesto hay que distinguir sus partes y llegar a los elementos simples, cada uno teniendo su propia δύναμις. Llegado aquí se deben conocer las causas que mueven cada una de las almas en su forma simple y qué mueven ellas. Es decir, establecer unas relaciones causales sabiendo cuando cada tipo de alma es *explanans* y *explanandum* y respecto a qué. Siendo que la retórica tiene como fin producir la "convicción", Platón pone el énfasis en los efectos de los cuales el discurso (λόγος) es causa; pero que él espera lleguen a ser condiciones de necesidad: δι' ἣν αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης³⁴.

El carácter de esta necesidad no es aclarado en el texto, sin embargo, sí se muestra un procedimiento que puede llamarse "metódico" en nuestro sentido actual de método científico. Por éste han de determinarse los tipos de almas y discursos que afectan a cada una en la producción de la convicción, encajando (προσαρμόττειν)

³³ FDR 270d1-7. "Sócrates: ... Lo primero que debemos examinar es el objeto que nos proponemos y que queremos hacer conocer a los demás, si es simple o compuesto; después, si es simple, cuáles son sus propiedades, cómo y sobre qué cosa obra, y de qué manera puede ser afectado; si es compuesto, contaremos las partes que pueden distinguirse, y sobre cada una de ellas haremos el mismo examen que hubiésemos hecho sobre el objeto reducido a la unidad, para determinar así todas las propiedades activas y pasivas".

³⁴ FDR 270b4.

almas y discursos para su producción³⁵. Este aspecto "teórico" debe tener una concreción en la práctica, y esto no lo olvida Platón. Para ello, al igual que ahora, no hay otra fórmula más que el discernimiento templado por la reflexión en el ejercicio mismo³⁶.

ΣΩ...δεῖ δὴ ταῦτα ἰκανῶς νοήσαντα, μετὰ ταῦτα θεώμενον αὐτὰ ἐνταῖς πράξειν ὄντα τε καὶ πραττόμενα, ὅξεως τῆ αἰσθήσει δύνασθαι ἐπακολουθεῖν, ἢ μηδὲν εἶναι πω πλέον αὐτῷ ὧν τότε ἤκουεν λόγων συνών³⁷.

Quien puede ser retórico lo es porque tiene la naturaleza para ello (condición necesaria), pero para serlo completo (condición suficiente) debe poseer la ciencia de la retórica (ἐπιστήμη) y el ejercicio práctico (μελέτη). En contraposición con nuestra concepción actual, según la cual el método producirá resultados independientemente de quien lo realice, siempre y cuando tenga la preparación adecuada, Platón sostiene que hay una "naturaleza del retórico" que debe complementarse con el estudio.

ΣΩ...εἰ μὲν σοι ὑπάρχει φύσει ῥητορικῶ εἶναι, ἔση ῥήτωρ ἐλλόγιμος, προσλαβὼν ἐπιστήμην τε καὶ μελέτην, ὅτου δ' ἂν ἐλλείπῃς τούτων, ταύτη ἀτελής ἔση³⁸.

El establecimiento del método (μέθοδος) de la retórica realizado en estos pasajes se produce mediante un giro en el uso de dos vocablos que habían tenido connotaciones distintas en otros diálogos: λόγος y πείθειν. En este punto, Platón usa

³⁵ Para los "métodos" de la nueva retórica vid. BRAVO. *Op.cit.* p. 44.

³⁶ Cfr. STEFANINI (*Op.cit.* Tomo II, pp. 122-123) quien expone la relación entre el desarrollo de la teoría platónica en *Fedón*, *República* y *Fedro*, como propedéutica, y los tipos de almas susceptibles de diversos tipos de conocimiento. Esto queda englobado en el concepto de *καιρός*: "la scienza impersonale del Gorgia, che avrebbe dovuto comunicarsi, con necessità geometrica, di coscienza in coscienza, tanto che chi non riusciva a trasmetterla ai figli senz' altro non la possedeva, s' è ormai individualizzata in un contatto originale, irripetibile, che non esclude ma conferma la sua universalità" (124).

³⁷ FDR 271d7-e2. "Sócrates: ... En seguida es preciso que el orador, que ha profundizado suficientemente estos principios, sea capaz de hacer la aplicación de ellos en la práctica de la vida, y de discernir con una ojeada rápida el momento en que es preciso usar de ellos, de otra manera nunca sabrá más de lo que sabía al lado de los maestros".

³⁸ FDR 269d3-6. "Sócrates: ... Si la naturaleza te ha hecho orador, y si cultivas estas buenas disposiciones mediante la ciencia y el estudio, llegarás a ser notable algún día; pero si te falta laguna de estas condiciones, jamás tendrás sino una elocuencia imperfecta".

λόγος en el sentido de discurso retórico en concreto y no, como podría esperarse, en el de razón teórica de algo, es decir en la línea de la necesidad demostrativa, tal como lo había hecho en el **Teeteto**³⁹. En segundo lugar, usa el verbo πείθειν en tanto que significa "tener el individuo la convicción de algo" o "producir una convicción", independientemente de la verdad de ésta y sin pronunciarse acerca del valor ontológico de los objetos del juicio o el gnoseológico de la proposición misma. El retórico debe producir la convicción y, en un inicio, Platón no se pronuncia acerca de la verdad que ella encierra. Para distinguir este término general, contentivo de la persuasión y de la verdad, introduce el verbo πιθανοῦν, mientras que el término εἰκός, en sus variantes de acuerdo al caso, pasa a significar persuasión sin más. Tanto en λόγος como en πείθειν hay una dificultad de niveles: el teórico y el de hecho para el caso de λόγος, pues con él se refiere tanto a la argumentación válida como a la forma del discurso, el cual cambia de acuerdo al alma del oyente. En el caso de πείθειν, la confusión se produce entre el nivel gnoseológico y el real, pues no se discute acerca de si el individuo "persuadido" ha obtenido una "verdad". Sólo el uso adecuado del método, el cual pertenece al orador, puede salvar todas estas dificultades y convertir a su discurso en un portador de la "verdad" que produzca una convicción adecuada en el oyente. Es conveniente anotar que, en otros contextos, los términos "λόγος" y "πέπειν" asumieron significados distintos⁴⁰.

Por último, si bien Platón ha hablado en general de "convicción", considera que esa retórica, que ha elevado al grado de ciencia, debe dirigirse no a agradar a los hombres, sino a los dioses, lo cual no se logra de otra manera que convirtiéndose en "maestro de retórica". El fin no es producir la convicción, sino dominar el arte de tal manera que agrade a los dioses por el conocimiento teórico alcanzado.

³⁹ TET 201c9-210d4.

⁴⁰ Ya lo señalamos para λόγος en la nota anterior, para πείθειν cfr. APO 17a4 donde usa el adverbio correspondiente, señalando que no hay nada de verdad en su contenido.

La forma general del discurso⁴¹

El discurso retórico que tiende a producir convicción tiene, en Platón, una forma general que deberá aplicarse a cada caso particular. Platón ha cambiado la finalidad de la retórica y ya no es más la de producir una persuasión agradable a la multitud. Ahora el discurso retórico pasa a llamarse dialéctico (διαλεκτικός λόγος) y tiene como fin crear la convicción de lo verdadero en el alma a la cual se dirige. Su forma general no es ya, por lo tanto, ninguna de las múltiples propuestas de los diferentes sofistas⁴².

La "nueva retórica" recibe el nombre de "dialéctica" no por azar. Es, en realidad, la transformación del método socrático de preguntas y respuestas, que el mismo Platón llama dialéctica, en un discurso completo razonado. Como tal, debe poseer un orden lógico articulador de sus diversos elementos y que le proporcione una completitud abarcante de la idea que se está exponiendo en su totalidad. La metáfora es, en este caso, el cuerpo de un ser vivo, completo, pero con partes claramente diferenciables y que guardan proporción con el todo⁴³. Las partes del discurso serán la *definición* y los elementos particulares contenidos en ella (*análisis*) y separables al modo del cuerpo⁴⁴.

Esta "definición" no está mostrada expresamente como lo que hoy conocemos como tal, con un *definiendum*, un *género* y una *diferencia específica*. Haya o no tenido Platón ese instrumento, que ya en el **Teeteto** se ve que lo conocía, él considera que se debe reunir en una sola idea (μία ιδέα) una realidad previamente dispersa. Es cierto que Platón usa el término *ὀριζόμενος*⁴⁵; pero no explica la forma de esa definición. Advierte, en todo caso, que su función no es desplegar una verdad definitiva,

⁴¹ Vid. RACIONERO. *Op.cit.* pp. 25-26 sobre el discurso verdadero en el **FEDRO** y la identificación de la nueva retórica con la vieja.

⁴² Cfr. **FDR** 266d1-267d8.

⁴³ **FDR** 264 c2-5.

⁴⁴ Cfr. **FDR** 265e1-4. En este pasaje se señala la necesidad de "dividir la idea general" en sus "articulaciones naturales", contrastándola con la mutilación de los miembros hecha por un mal cocinero.

⁴⁵ **FDR** 265d4.

sino ser un punto de partida para lo que sigue (el análisis). Así, la definición es un instrumento que puede ser bueno o malo, pero que permite el avance del discurso:

ΣΩ. ... εἴτ' εὖ εἴτε κακῶς ἐλέχθη⁴⁶.

Tal como pareciera desprenderse de la lectura, el método de esta "definición preliminar" pareciera ser totalmente "empírico", en el sentido de que reúne cosas dispersas en la observación (συνορῶντα τὰ πολλαχῆ διεσπαρμένα⁴⁷). Sin embargo, esta "reunión" difícilmente puede hacer referencia a una "lista de objetos". En efecto, esta función, si bien "ha visto" que hay un principio general no logra expresarlo en un juicio capaz de dar sentido a lo disperso. Una definición por sinonimia tampoco es aplicable. Si bien en este tipo de definición se llega a expresar lo general a todos los objetos, no se consigue expresar la cualidad distintiva de ellos y solamente se traslada el problema a otra palabra. Además, visto el desarrollo de Platón en diferentes diálogos es difícil presumir que pueda inclinarse por alguno de estos tipos de definición. El paso previo de lo empírico cede a la formulación de principios generales, expresados por Platón en definiciones por género y diferencia específica (aunque no usa esos términos), tal como queda expresado en el primer discurso de Sócrates⁴⁸. El inicio de este discurso es importante para lo que Platón señala luego como el procedimiento de exposición. Hay en él no sólo una definición general sino que varias definiciones se imbrican para hacer aparecer la definición final del amor. Parte, así, del establecimiento del género del amor: ὅτι μὲν οὖν δὴ ἐπιθυμία τις ὁ ἔρως ἅπαντι δῆλον⁴⁹. Luego diferencia los principios del alma: el "deseo instintivo de placer" y el "gusto reflexivo por el bien". El "deseo instintivo de placer" puede ser "comedido" o "desmedido" (1ª diferencia específica) y, si es desmedido por los cuerpos bellos (2ª diferencia específica) se llama "amor" (*definiendum*).

ΣΩ... ἢ γὰρ ἄνευ λόγου δόξης ἐπὶ το ὄρθον ὀρμώσης
κρατήσασα ἐπιθυμία πρὸς ἡδονὴν ἀχρεΐσα κάθ' ἄλλους, καὶ ὑπὸ

⁴⁶ FDR 265d6. "Sócrates: ... sea bueno o malo lo dicho".

⁴⁷ FDR 265d3-4.

⁴⁸ Cfr. FDR 237d2-238d4.

⁴⁹ FDR 237d3-4.

αὐτῶν αὐτῆς συγγενῶν ἐπιθυμιῶν ἐπὶ σωμαίων κάλλος
 ἐρρωμένως ῥωσθῶϊσα νικήσασα ἀγωγῆ, ἀπ' αὐτῆς τῆς
 ῥωμῆς ἐπωνυμίαν λαβοῦσα, ἔρως ἐκλήθη⁵⁰.

La segunda parte del método platónico es el *análisis*, el cual, como acabamos de ver, se relaciona con las definiciones. Así, en un discurso sobre el amor como el compuesto por Sócrates, no partió éste de la definición del amor, sino que señaló los tipos de deseos que había en el alma para, mediante sucesivas divisiones (análisis, διατέμνειν, διακρίειν) llegar al amor. No es otro que el método del **Sofista** y el **Político**⁵¹ pero en un solo discurso continuado. Este análisis por sucesivas divisiones y definiciones se complementa con la caracterización, que no es tomada en cuenta al plantear la didáctica del discurso pero sí realizada en los discursos de Sócrates y que él expresa como exponer la ayuda o el daño que proporciona el objeto que se ha llegado a definir: τίς ὠφελία ἢ βλάβη⁵².

Conclusión

Queda sin explicar la manera de combinar este discurso general con la convicción que debe producirse en cada alma en particular. Platón es consciente del trabajo "científico" (según nuestros cánones), del cual él sólo ha esbozado sus líneas maestras. Pero su labor la deja allí. Un discurso particular, finalmente, está escrito en el alma, es decir, es-para-el-hombre cuando está preparado para recibirlo. Dejando de lado la terminología platónica se pasaría de la *convicción* de que algo es así a la *comprensión* de que algo es así necesariamente. En definitiva, el Platón del **Fedro** considera la retórica un mero artificio inútil para lo que busca: La "verdad", el "bien", la "jus-

⁵⁰ FDR 238b7-c4. "Sócrates: ... Cuando el deseo irracional, sofocando en nuestra alma este gusto del bien, se entrega por entero al placer que promete la belleza, y cuando se lanza con todo el enjambre de deseos de la misma clase sólo a la belleza corporal, su poder se hace irresistible, y sacando su nombre de esta fuerza omnipotente, se le llama amor".

⁵¹ Recuérdese que el método para llegar a una definición en estos dos diálogos es la sucesiva división en dos partes de los entes hasta llegar a una definición que se juzga "atrapa" convenientemente los objetos que se quieren colocar bajo un vocablo específico. Cfr. *supra* nota 16 para los pasajes de estos dos diálogos.

ticia", lo "bello". No duda, por eso, en cambiar los nombres y en convertir a la retórica en dialéctica y al retórico en filósofo. Este, además, es el único camino que le queda si considera que hay unas esencias reales y se quiere convertir a la retórica en conocimiento de algo que "es". Tal como se explaya en su época, de manera expresa o no, la retórica se dirige a lo probable y el conocimiento que le corresponde es la δόξα, mezcla de lo que es y de lo que no es. La sofística, en el esquema platónico, se contradice a sí misma, al afirmar que ha captado lo real en lo que para el filósofo no son otra cosa que meras apariencias. Así, si la retórica va a buscar expresar lo real en los términos de Platón, debe necesariamente destruirse y rehacerse bajo los cánones de éste. De ahí también su alejamiento de la multitud. La apariencia en Platón no es lo extraordinario que se le puede presentar a un hombre extraviado en el mundo de los sentidos. Tal como él la presenta, la apariencia es lo ordinario, lo común, lo que todos compartimos y percibimos, a partir de lo cual extraemos conclusiones. Lo compartido por todos no es lo real, y si la retórica (ahora dialéctica) pretende asirlo, deja de ser para la multitud y sólo se dirigirá a aquellos en cuya alma puede incubarse la comprensión de la verdad. Sentados los principios del arte, luego de largos razonamientos, con el estudio de los diversos tipos de alma y el discurso correspondiente a cada una, pareciera que Platón se complace en destruir su propia obra, frente a la cual coloca otro constructo, también suyo, pero que se dirige a donde él quiere llegar. Dice a los sofistas qué es lo que debieran hacer, para enseguida decirles que aun lo perfecto del procedimiento mostrado sería inútil frente a lo que atrapa lo real.

La "nueva retórica" se asienta sobre una teoría del conocimiento diferente a la de Protágoras y es, consecuentemente diferente de lo que surge de sostener que el "hombre es la medida de todas las cosas". La utilidad del arte ya no está en transformar las percepciones de los demás de acuerdo a la propia, sino en proporcionar conocimiento, su orientación no puede ser, entonces, democrática. Platón es consecuente, tanto como Protágoras, en sus posiciones y busca la correspondencia de lo gnoseológico con lo político. De esta forma el instrumento político por excelencia de la democracia, y que Protágoras había contribuido a desarrollar basándose en la teoría

⁵² FDR 238e1.

del hombre-medida, no podía quedar fuera del ojo platónico. El redimensionamiento de la retórica, la hace inútil para uso de gobierno y queda circunscrita a la enseñanza.

La transformación de la retórica en dialéctica, con la posibilidad de incursionar en el campo de los discursos, es la solución definitiva para todas las formas falaces que ha combatido. Incluso la máxima expresión del sofista, el μακρός λόγος, se metamorfosea en Platón para convertirse en un discurso consistente con la búsqueda de la verdad y el alejarse de la apariencias.

Así, Platón sentó una transformación radical del discurso de su época. No dejó nada para la multitud que valiera la pena, porque sus miras fueron otras. La perfección de la retórica mostrada por el esquema teórico propuesto, no fue para él otra cosa que un juego de la mente. Sin embargo, su propuesta no quedó en la nada. Sobre parte de ella Aristóteles montó su **Retórica** y Teofrasto sus **Caracteres**, pero ello ya desde una concepción distinta de lo real hacia el que hay que dirigirse.

www.bdigital.ula.ve

Conclusión

De la totalidad de la exposición anterior ha quedado en claro que el Protágoras platónico posee una visión acerca del carácter del mundo que lo lleva directamente a sustentar la práctica de la retórica tal como se la conocía en su época. La percepción propia (que no puede ser calificada de verdadera, aunque no es falsa) era susceptible de ser impuesta a los demás por medio de la palabra. Para poder sustentar esto hemos partido desde su ontología, suponiendo que hay una línea continua desde ella hasta la retórica. Ciertamente el Platón de la "Teoría de las Ideas" pudiera estar de acuerdo en que el mundo perceptible por los sentidos se halla carente de la "verdad"; pero no aceptaría que nuestra realidad se reduce a los objetos sensoriales. Platón supone que hay un lugar donde se encuentra la "verdad" y que es posible alcanzarlo. Protágoras pudiera argumentar (si es válida una defensa en este aspecto) que él contribuyó a desarrollar un procedimiento lógico desde el cual es posible discutir y alcanzar proposiciones "ciertas". La profundización de este diálogo entre el académico y el sofista, desde lo que haya de común en ambos, y ya no desde sus oposiciones, constituye un trabajo al que merece prestar atención en futuras investigaciones.

Los vínculos entre la discusión filosófica y la realidad política del mundo del pensador no son un aspecto que deba desdeñarse. El considerar que hay una conexión causal que va desde la realidad política a las ideas del filósofo es una simplificación que tratamos de evitar. De igual manera, no creímos conveniente considerar a los pensadores como aislados de su mundo justo cuando evalúan uno de los instrumentos más importantes del quehacer político de su época. Platón y Protágoras son filósofos en la misma medida que son hombres de su época. Piensan en base al mundo a que pertenecen y llegan a conclusiones distintas. La exposición que hicimos en el primer capítulo intentó dar cuenta de la situación de Atenas para la época del surgimiento de la sofística y los problemas que se le plantearon a ésta.

Un punto que nos pareció clave en el desarrollo del trabajo fue la aclaración del desarrollo de la lógica tal como la veía Platón. A este respecto creo que es necesario darse cuenta de que el desenvolvimiento de la lógica como ciencia no es algo que se haya dado por "saltos" entre los diversos autores. Existe una línea de continuidad desde los principios de la filosofía hasta Aristóteles, en la cual se dan aportes parciales que luego sistematizará el estagirita. De todo este despliegue tocamos sólo un punto. Lo relativo a cómo se le presentó a Platón la argumentación sofística y que pudo sacar de ella. En este sentido queda claro que uno de sus principales aportes fue el lograr separar los argumentos que involucran a la persona de los más estrictamente formales, mediante la diferenciación entre la *disputa* y la *discusión*. Claro está, no pretendimos sistematizar la "lógica platónica", sino hacer hincapié únicamente en un punto clave del asunto, necesario para dilucidar nuestra investigación.

La pregunta de si es lo mismo el Protágoras histórico y el Protágoras platónico fue dilucidada haciendo ver que, al menos, no son contradictorios. Es obvio que Platón se toma muchas libertades a la hora de exponer la doctrina de Protágoras. Ninguna de sus ampliaciones, sin embargo, parece ser opuesta a lo que se sabe que Protágoras mismo dijo. La "Teoría de la Utilidad", el "mito prometeico" y los paralelos que se establecen con doctrinas heraclitianas son aspectos que contribuyen a cimentar con mayor profundidad y unidad aquello que está disperso en los fragmentos que poseemos. En todo caso, una conclusión definitiva de lo protagórico mismo nos queda velada de momento.

Creo que logramos sistematizar, con un cierto nivel de incertidumbre claro está, el pensamiento del Protágoras platónico, de forma tal que podemos establecer una línea desde lo ontológico hasta lo retórico. Este fue un punto de vital importancia. Parte de nuestra argumentación inicial fue destacar que la retórica sofística buscaba la "persuasión", mientras que Platón se dirigía hacia el "convencimiento interno individual" de la existencia de una verdad fuera de cada quien. A partir de este aspecto concerniente a la retórica, el desenvolvimiento de la sofística no podía ser visto como aislado en los diferentes campos de la filosofía, máxime en un momento cuando estos campos no estaban delimitados. El "hombre medida", el sabio que busca la utilidad, el

oyente a una Asamblea y el hacedor de discursos son aspectos de una misma realidad sustentada en el flujo de las percepciones individuales y la posibilidad de cambiarlas.

En la contraposición de Platón era inevitable, entonces, partir de la base ontológica y en la crítica que se le hacía a Protágoras en este nivel. El estudio de la δόξα, tal como la entendía Platón, no podía dejarse de lado. No es posible alcanzar un juicio unitario sobre el significado y alcance de este término, pues varía de diálogo en diálogo, de concepción en concepción. Si es común en cambio, el esfuerzo platónico de hallar una unidad que permita captar la existencia de "verdades" más allá del voluble juicio humano y el acento que pone en que esto es un hecho individual, irrepetible e intransmisible por medio de dogmas. Más allá del mero poder para cambiar las percepciones, que Protágoras asigna a su "sabio", Platón busca un método para liberar al hombre de un encierro en las percepciones.

El estudio de la δόξα se centró en dos períodos diferentes del pensamiento platónico. El de la "Teoría de las Ideas" considera la δόξα como el modo de conocimiento de las cosas sensoriales. Sus conclusiones son, pro lo tanto, inseguras como las mismas percepciones. Lo relativo al **Teeteto** concede al término en cuestión un espectro más amplio y lo conecta con todo tipo de conocimiento, centrándose en si se alcanza o no el grado de asertividad necesario.

La "Nueva Retórica" platónica es el punto culminante de un intento para producir un giro en la concepción del "discurso que convence". Históricamente, su éxito puede visualizarse desde el punto de vista del desarrollo de la filosofía y el del desenvolvimiento político que alcanza hasta los sucesos actuales. En la historia de la filosofía y la lógica, Platón logra opacar a toda la sofística al resaltar la necesidad de formular un discurso capaz de alcanzar una "verdad" libre de toda sospecha, al presentarse como algo con "vida propia", independientemente de los sentimientos del auditorio. En cuanto a lo estrictamente político, que es el uso por antonomasia de la retórica, su éxito es ya más discutible. A pesar de que Platón toma en cuenta a necesidad de adaptarse al carácter del oyente, supone que el "hacedor de discursos" tendrá una

posición tal que sólo buscará exponer "verdades" según el método propuesto. Es evidente que esto no ha sido el común de la retórica a lo largo de los siglos.

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

Lista de abreviaturas

Apología de Sócrates	APO
Cármides	CAR
Cratilo	CRA
Fedón	FDN
Fedro	FDR
Filebo	FIL
Gorgias	GOR
Hippias mayor	HMA
Hippias menor	HME
Lysis	LYS
Menón	MEN
Parménides	PAR
Político	POL
Protágoras	PRO
República	REP
Sofista	SOF
Symposium	SYM
Teeteto	TET

Bibliografía

I Fuentes primarias en griego

- ARISTÓFANES. **The Clouds. The works of Aristophannes** (Tomo I). Londres, Loeb, Heinemann, 1950.
- **The Ecclesiazusae. The works of Aristophannes** (Tomo III). Londres, Loeb, Heinemann, 1950.
- **The Frogs. The works of Aristophannes** (Tomo II). Londres, Loeb, Heinemann, 1950.
- **The Knights. The works of Aristophannes** (Tomo I). Londres, Loeb, Heinemann, 1950.
- **The Wasps. The works of Aristophannes** (Tomo I). Londres, Loeb, Hainemann, 1950.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Nueva York, Oxford University Press, 1997.
- PLATÓN. **Apologia Socratis. Platonis Opera** (Tomo I). Nueva York, Oxford University Press, 1995.
- **Charmides. Platonis Opera** (Tomo III). Nueva York, Oxford University Press, 1995.
- **Cratylus. Platonis Opera** (Tomo I). Nueva York, Oxford University Press, 1995.
- **Phaedo. Platonis Opera** (Tomo I). Nueva York, Oxford University Press, 1995.
- **Phaedrus. Platonis Opera** (Tomo II). Nueva York, Oxford University Press, 1995.
- **Philebus. Platonis Opera** (Tomo II). Nueva York, Oxford University Press, 1995.

- **Gorgias. Platonis Opera** (Tomo III). Nueva York, Oxford University Press, 1995.
- **Hippias maior. Platonis Opera** (Tomo III). Nueva York, Oxford University Press, 1995.
- **Hippias minor. Platonis Opera** (Tomo III). Nueva York, Oxford University Press, 1995.
- **Lysis. Platonis Opera** (Tomo III). Nueva York, Oxford University Press, 1995.
- **Meno. Platonis Opera** (Tomo III). Nueva York, Oxford University Press, 1995.
- **Menón.** Madrid. Instituto de estudios políticos, 1970.
- **Parmenides. Platonis Opera** (Tomo II). Nueva York, Oxford University Press, 1995.
- **Politicus. Platonis Opera** (Tomo I). Nueva York, Oxford University Press, 1995.
- **Protagoras. Platonis Opera** (Tomo III). Nueva York, Oxford University Press, 1995.
- **Respublica. Platonis Opera** (Tomo IV). Nueva York, Oxford University Press, 1995.
- **La République. Platon Ouvres complètes** (Tomo VII). Paris, Les Belles Lettres, 1946.
- **Sophista. Platonis Opera** (Tomo I). Nueva York, Oxford University Press, 1995.
- **Symposium. Platonis Opera** (Tomo II). Nueva York, Oxford University Press, 1995.
- **Teeteto. Platonis Opera** (Tomo I). Nueva York, Oxford University Press, 1995.
- PROTÁGORAS. "Protagoras". En DIELS, H. y Kranz, W. **Die fragmente der Vorsokratiker** (Tomo I). Dublín/Zürich, Weidmann, 1960, pp. 253-271.

TUCÍDIDES. **History of The Peloponesian War** (4 Tomos). Londres, Loeb, Heinemann, 1959.

II Traducciones

ARISTÓFANES. **Las once comedias**. México, Porrúa, 1996.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Madrid, Austral, 1975.

----- **Constitución de los atenienses**. Madrid, Gredos, 1984.

----- **Retórica**. Madrid, Gredos, 1990.

GORGÍAS y PROTÁGORAS. **Fragmentos y testimonios**. Barcelona, Orbis, 1980.

PLATÓN. **Diálogos: Fedón, Banquete, Gorgias**. Barcelona, Aura, 1970.

PLATÓN. **Diálogos**. Bogotá, Panamericana, 1995.

PLATÓN. **Obras Completas**. Madrid, Aguilar, 1973.

PROTÁGORAS y GORGÍAS. **Fragmentos y testimonios**. Barcelona, Orbis, 1980.

TEOFRASTO. **Sobre las sensaciones**. Barcelona, Anthropos, 1989.

TUCÍDIDES. **Historia de la guerra del Peloponeso**. Madrid, Biblioteca Clásica Hernando, 1955.

III Léxicos y diccionarios

ABBAGNANO, Nicola. **Diccionario de Filosofía**. México, F.C.E., 1992.

BAILLY). **Dictionnaire Grec-Français**. Hachette, París, 1950.

MARCHESE, Angelo y Forradellas, J. **Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria**. Barcelona, Ariel, 1991.

- CHANTRAINE, Pierre. **Dictionnaire étimologique de la langue grecque** (2 Tomos). Paris, Klincksieck, 1983.
- LIDELL & SCOTT. **Greek-English Lexicon**. Oxford University Press, Oxford, 1968.
- PLACES, Édouard de. **Platon Ouvres complètes. Lexique**. Paris, Les Belles Lettres, 1970.
- SEBASTIÁN YARZA, Florencio I. **Diccionario Griego-Español**. Barcelona Ramón Sopena S.A., 1945.

IV Libros y artículos

- BEGER y LUCKMANN. **La construcción social de la realidad**. Buenos Aires. Amorrortu, 1972.
- BRAVO, Francisco. **Teoría platónica de la definición**. Caracas, UCV, 1985.
- BERNARDETE, Seth. **The Rhetoric of Morality and Philosophy**. Chicago, University of Chicago Press, 1991.
- BRICEÑO GUERRERO, J.M. **La identificación americana y la Europa segunda**. Mérida, ULA, 1983.
- CALVO, Tomás. **De los sofistas a Platón**. Madrid, Cincel-Kapeluz, 1992.
- CHÂTELET, François. **El pensamiento de Platón**. Barcelona, Labor, 1967.
- COHEN, Marc. "Meno's Paradox". En D. **Anthony Strom's Web Site on Plato**. <http://www.2xtreme.net/dstrom/plato/links>. 1997.
- CORNFORD, Francis M. **La teoría platónica del conocimiento**. Barcelona, Paidós, 1983.
- COPI, Irving M. **Introducción a la lógica**. Buenos Aires, EUDEBA, 1976.
- CROMBIE, I.M. **Análisis de las doctrinas de Platón** (2 Tomos). Madrid, Alianza, 1979.
- DIÈS, A. **Autour de Platon**. Paris, Les Belles Lettre, 1972.

- DIELS, H. y Kranz, W. **Die fragmente der Vorsokratiker** (Tomo I). Dublin/Zürich, Weidmann, 1960.
- DILTHEY, Wilhelm. **Introducción a las ciencias del espíritu**. Madrid, Alianza, 1986.
- FIELD, G.C. **The philosophy of Plato**. Londres, O.U.P., 1969.
- FINE, Gail. "Inquiry in the Meno". En KRAUT, Richard (editor). **The Cambridge Companion to Plato**. Chicago, Cambridge University Press, 1992.
- FINLEY, Moses. **El nacimiento de la política**. Barcelona, Crítica, 1986.
----- **Los griegos de la antigüedad**. Labor, Barcelona, 1992.
- FRIEDLÄNDER, Paul. **Platón, verdad del ser y realidad de vida**. Madrid, Tecnos, 1989.
- GADAMER, Hans G. **Verdad y Método**. Salamanca, Sígueme, 1997.
- GARCÍA Gual, Carlos. "Los sofistas y Sócrates". En CAMPS, V. (Editora). **Historia de la ética** (Tomo I). Barcelona, Grijalbo, 1988, pp. 35-79.
- GÓMEZ R., Antonio. **Platón**. México, F.C.E., 1973.
- GRAVES, R. **The Greek Myths** (Tomo I). Penguin, Londres 1983.
- HELD, David. **Modelos de democracia**. Madrid, Alianza, 1991.
- HUME, D. **Investigaciones sobre el conocimiento humano**. Madrid, Alianza, 1980.
- IRWIN, T.H. "Plato: The Intellectual Background". En KRAUT, Richard. (editor) **The Cambridge Companion to Plato**. Chicago, Cambridge University Press, 1992.
- JAEGER, Werner. **Paideia: los ideales de la cultura griega**. México, F.C.E., 1978.
----- **La teología de los primeros filósofos griegos**. México, F.C.E., 1992.
- KIRK, G.S. y Raven J.E. **Los filósofos presocráticos**. Madrid, Gredos, 1979.