

LOS DIFERENTES ARGUMENTOS USADOS EN PLATÓN CONTRA LOS SOFISTAS

Marco Ortíz Palanques
Escuela de Ciencias Políticas
Universidad de Los Andes

Resumen:

Se explora el tratamiento dado por el Platón temprano a diferentes falacias no formales en los enfrentamientos de Sócrates con los sofistas, con el objetivo de aclarar la posición del filósofo con relación a la retórica de su época. Para ello hemos dividido los tipos de argumentos analizados por Platón en “personales” y “frente a la Asamblea”. Dentro de los personales estudiamos el argumento de autoridad, el hecho de “pasar por alto” elementos importantes para la discusión y el “querer estar de acuerdo” para evitar la discusión. Entre los argumentos ante la Asamblea se estudia “la burla”, “la súplica”, el papel de los “discursos largos”, al tiempo que se discute el papel del sofista, el filósofo y el pueblo frente a esos argumentos en un régimen democrático como el Ateniese. Se concluye revisando el origen histórico de la forma de argumentación sofística y su incompatibilidad con la platónica.

Palabras clave: Platón, Sofistas, falacias no formales, democracia, Atenas.

THE DIFFERENT ARGUMENTS USED BY PLATO AGAINST THE SOPHISTS

Abstract

This paper explores the treatment accorded to different non-formal fallacies in the confrontations between Socrates and the sophists in Plato's early work, in order to clarify his position with regard to the rhetoric of his times. Accordingly, the arguments analyzed by Plato have been divided into “personal” and “before the Assembly”. In the former, the objects of study will be the argument based on authority, “omitting” elements that are important for the discussion and “the desire for agreement” to avoid discussion. Among the arguments before the Assembly, “mockery”, “entreaty” and the role of “long speeches” will be studied. There is also a discussion of the role in these arguments of the sophist, the philosopher and the people in a democratic régime like that of Athens.

Finally there is a review of the historical origins of sophist argument and its incompatibility with the Platonic variety¹.

Key words: Plato, Sophists, non-formal fallacies, democracy, Athens.

1) Introducción

El objetivo de este artículo 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 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, esto 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. Por tanto, no haremos referencia a falacias del lenguaje, tal como se muestra en el *Eutidemo*, ni a falacias formales. 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*². Existe, en los pasajes que estudiaremos, una confusión (en términos platónicos) entre convencimiento y conocimiento, que el filósofo distingue netamente³.

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.

2) 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.⁴

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» (• 80hXH 8X(gJ" 4).

Otro ejemplo del trato que hace Platón al argumento de autoridad lo encontramos en el *Teeteto*⁵. 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 dadas por una 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.

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.

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 ignoro⁶.

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 (9E(•k \$@8g4 \$FJT °: Åκ⁷). 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 discusión⁸.

En el segundo caso, Critias pretende que Sócrates acepte su definición de *F@nk@Fb<O* (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.

5C.<0< *r |hX8T J@bJ@L F@4 *4*` <" 4 8` (@<s gAE: ¬ Ò @B@(gÃH FTnk@Fb<O< gÉ<" 4 JÑ (4 (<f F6g4k " ŪÛ< © LJÍ <°.

La frase “quiero darte la razón de esto” (|hX8T J@bJ@L F@4 *4*` <" 4 8` (@<) previene a Sócrates de que la cosa no será examinada, sino solamente expuesta. Hay la pretensión, por 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 (gAE: ¬ Ò @B@(gÃH), 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 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.¹⁰

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 (\$@B@ " 4) estar de acuerdo, sino de examinar (F6@Bä) 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 sabiduría¹¹ (F@nk@Fb<O) 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 cosas¹².

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 (JÍ < 8' (@< F6@BgÅ<), 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.

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 razonamientos¹³.

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.

3) 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.

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 le 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?¹⁴.

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 preguntaba la opinión del vulgo sobre lo bello: yo os preguntaba qué es»¹⁵.

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 en un plano más general, relacionando 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 dé 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 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 oyentes¹⁶

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. Constituida 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 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 indignación¹⁷

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 obediéndola¹⁸.

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.

Así, Sócrates niega la súplica no:

... 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 ciudad¹⁹.

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 voces²⁰.

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 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 seguirte²¹.

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 había dos factores que se lo impedían: 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 elocuencia²².

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 porque 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, Tucídides 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 proposición²³.

Los mismos sofistas reconocían la importancia del discurso largo en esta situación de persuasión. La distinción $\eta\beta\text{F}\text{H}\text{<}'$: @Introducida por Hippias en el diálogo *Protágoras*²⁴, 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 discursos 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 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.

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” (• 8Zhg4' -Bg4hf). 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 fruto²⁵. 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 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?²⁶

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 ancianos²⁷.

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.

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 titubear²⁸.

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 quiénes 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: Indiscutiblemente²⁹.

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 cosas³⁰. 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.

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 discute³¹. 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: ... tú 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 admiradores³².

Los medios que llevarían al convencimiento en esta construcción de discursos, más si son largos, son descritos en el diálogo *Protágoras* por Alcibíades³³. 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 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 helenos³⁴.

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 abogados³⁵.

A esta posición Hippias oponía dos argumentos. En primer lugar, el procedimiento de Sócrates no atrapa las «grandes realidades continuas de las esencias» que 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 esencias³⁶.

¡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 discusión³⁷.

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 palabrería³⁸.

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, 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»³⁹. Esta afirmación se articula en contraposición a los sofistas en general. Quien habla ante una asamblea es considerado «sofista»⁴⁰ 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 multitud⁴¹.

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 insinuantes 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 si no hubiera reparado en los medios para defenderme? ¿Creéis que me hubieran faltado palabras insinuantes 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 oír⁴².

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 mismo⁴³.

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»⁴⁴. Su personalidad se caracteriza por la adulación y son almas pequeñas y sin rectitud⁴⁵. Los miembros de las asambleas, por su lado son «perezosos, cobardes charlatanes y avaros»⁴⁶, 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 lógica⁴⁷. 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.

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 aturrido que se me trastornó la cabeza, tanto por el ruido de la gente, como por lo que le acababa de oír⁴⁸.

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 -ζῳγῆ-) 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.

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 parte⁴⁹.

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?⁵⁰.

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 (ἐβλάβη) 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 está⁵¹ en la 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 inerme, podrías tener más fuerza que un Dios!⁵²

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 sistema. 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 persona⁵³.

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 de 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 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 complacerle⁵⁴.

Lo radical de esta posición, que podría hacernos pensar en un carácter *permanente* del pueblo como enemigo del filósofo, es matizada páginas después⁵⁵. 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 filosofía⁵⁶.

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 sofísticas o socráticas, coincide con Platón en este aspecto. En *Los Caballeros* el Coro recrimina a Demos su candidez para con aquellos 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 almarío, 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 seguirlo⁵⁷.

Esta doble faz del * - : @H 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 nbF4H< : @H 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 había verdad tanto en la nbF4H como en el < : @H 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.

4) 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 desarrollada en el *Fedro*. 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 • (f < 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 possible⁵⁸.

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 ϕ 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 que 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 quehacer 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 opuestos, camino sistematizado por Aristóteles. Pero no queda que esta vía haya sido efectivamente seguida por los demás⁵⁹.

5. Conclusión

Nos hemos centrado en este artículo 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 los 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 platónica 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 B` 84Hateniense. 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.

Abreviaturas:

Apología de Sócrates	APO
Cármides	CAR
Fedro	FDR
Hippias mayor	HMA
Hippias menor	HME
Protágoras	PRO
República	REP
Teeteto	TET

BIBLIOGRAFÍA

I. Fuentes primarias en griego

ARISTÓFANES: *The Clouds. The works of Aristophannes* (Tomo I). 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.

PLATÓN: *Apologia Socratis. Platonis Opera* (Tomo I). Nueva York, Oxford University Press, 1995.

- . *Charmides. Platonis Opera* (Tomo III). Nueva York, Oxford University Press, 1995.
- . *Phaedrus. Platonis Opera* (Tomo II). 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.
- . *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). París, Les Belles Lettres, 1946.
- . *Teeteto. Platonis Opera* (Tomo I). Nueva York, Oxford University Press, 1995.
- TUCÍDIDES: *History of The Peloponesian War* (4 Tomos). Londres, Loeb, Heinemann, 1959.

II Traducciones

Aristófanes: *Las once comedias*. México, Porrúa, 1996.

———. *Retórica*. Madrid, Gredos, 1990.

PLATÓN: *Diálogos*. Bogotá, Panamericana, 1995.

PLATÓN: *Obras Completas*. Madrid, Aguilar, 1973.

TUCÍDIDES: *Historia de la guerra del Peloponeso*. Madrid, Biblioteca Clásica Hernando, 1955.

III. Libros y artículos

CHÂTELET, François: *El pensamiento de Platón*. Barcelona, Labor, 1967.

LLOYD, G.E.R: *Magic, Reason and Experience. Studies in the origin and development of Greek science*. Cambridge, Cambridge University Press 1979.

ROBIN, León: *El pensamiento Griego y los orígenes del espíritu científico*. México, UTEHA, 1956.

SCHAERER, René: *La question platonicienne*. Neuchatel, Secrétariat de l'Université, 1938.

STEFANINI, Luigi: *Platone* (2 tomos). Milan, CEDAM, 1932.

Notas bibliográficas

¹ Versión inglesa por Ian Woodward. Departamento de Idiomas Modernos, ULA.

² ARISTÓTILES. *Retórica*. Madrid, Gredos, 1994.

³ 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 artículo 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 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 nen è soltano grammaticale e lessicale, ma veramente filosofico. Non si tratta soltano per il filosofo ateniense di operare una clarificazione dei termini, ma introdurre una specificazione nei concetti e nela realtà che essi rappresentano. La articolazione e le differenziazioni del linguaggio seguno la articolazioni del penseiro e della vita, e per corregere la logica formale bisogna prima ampliare la conscenza 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,

⁴ • 88• B` JgD@< • 80hXH 8X(gJ" 4 3 @J 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.

⁵ TET 151 d7-152 b3.

⁶ HMA 298 b.

⁷ PRO 331 c4.

⁸ PRO 331 b8-d1.

⁹ 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".

¹⁰ CAR 165 b6-c2.

¹¹ 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.

¹² CAR 166 c3-7.

¹³ CAR 166 c8-e3.

¹⁴ HMA 288 b.

¹⁵ HMA 299 a.

¹⁶ HMA 292 a.

¹⁷ APO 34 b6-d1.

¹⁸ APO 35 b9-c5.

¹⁹ APO 34 e1-3.

²⁰ ARISTÓFANES. *Las Avispas*. 552-555.

²¹ HME 372e.

²² HME 364b.

²³ Tucídides V-85

²⁴ PRO 337 c6-338 b2.

²⁵ REP 495 d1-5.

²⁶ REP 493 a6-c7.

²⁷ REP 492 a8-b4.

²⁸ ARISTÓFANES. *Las Nubes*. 316-318.

²⁹ HMA 284d-285a.

³⁰ HMA 301a.

³¹ No corresponde a los fines de esta investigación establecer una clasificación exhaustiva de la sofística. En general estaban orientados a proporcionar la “virtud” (VkJZ) necesaria para el nuevo político de las asambleas. Vid. para ampliar 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.

³² FDR 257 d4-e6.

³³ |66k@bT < J@xH 8` (@LH 6" Â @ÛP |hX8T < *4*` <" 4 8` (@s • 88z • B@ 06b<T < aTH < |B48VhT <J" 4 BgkÂ ÓJ@L JÎ |kf JO: " µ< @É B@88@Â Jä < • 6@L` <JT <q PRO 336c8-10.

³⁴ PRO 335a.

³⁵ REP 348 a7 – b4.

³⁶ HMA 301a.

³⁷ HME 369-370.

³⁸ HMA 304.

³⁹ FDR 259 e3-6.

⁴⁰ FDR 257 d8.

⁴¹ FDR 259 e7-260 a4.

⁴² APO 38 d3-9.

⁴³ 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.

⁴⁴ TET 173 a7-b1.

⁴⁵ TET 172 d-173b.

⁴⁶ • k(@xH 6" Â *g4B@xH 6" Â 8V8@LH6" Â n4B" k(bk@LH GOR 515e5.

⁴⁷ 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.

⁴⁸ PRO 339 d8-e3.

⁴⁹ REP 565 a1-8.

⁵⁰ PRO 352b-c.

⁵¹ 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 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.

⁵² ARISTÓFANES. *Las Nubes*. 1077-1082.

⁵³ APO 28 a5-b1.

⁵⁴ REP 493 d2-494 a 19.

⁵⁵ REP 499 e1-500 b6.

⁵⁶ REP 500 b1-b4

⁵⁷ ARISTÓFANES: *Los Caballeros*. 1111-1126.

⁵⁸ LLOYD. *op cit.* p. 97-98.

⁵⁹ 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.