

SÓCRATES Y LA REVOLUCIÓN SOFISTA

Carmen Trueba*

Es necesario echar un vistazo a la tradición, al 'nomos' heredado de los antepasados, para tener conciencia de las fuerzas que se propuso combatir la sofística y que destruyó, [...] con el correr del tiempo.

Albin Lesky

El llamado “siglo de Pericles” comprende los años que van del 480 al 430 a.C.,¹ cuando Atenas alcanzó el auge económico, militar y cultural que dio a la civilización griega la grandeza que hasta nuestros días se le reconoce. Fueron los años en que la Liga griega contra los persas se convirtiera en un imperio ateniense. Atenas no sólo aseguró el control del Mediterráneo, sino que impuso además su moneda y, en un despliegue de prepotencia, puso el tesoro griego bajo su protección, cambiando su sede tradicional, Delfos.

Pericles continuó las reformas iniciadas por Solón en el siglo anterior. Los cambios políticos que propició culminaron el proceso de implantación de la democracia en Atenas. Dispuso la reconstrucción de la ciudad con miras no sólo a garantizar su seguridad, sino también con el propósito de construir una obra magnífica desde el punto de vista arquitectónico y estético, que reflejara el poderío ateniense; su programa era exaltar la victoria ateniense sobre los persas y hacer de Atenas “la maestra de toda la Hélade”. Al mismo tiempo, ejerció una política ofensiva contra Esparta y sus aliadas, que alimentó la rivalidad entre las dos ciudades y dio lugar

21

* UAM-Iztapalapa, Departamento de Filosofía.

¹ François Chamoux, *The Civilization of Greece*, 1965, Londres, Georg Allen & Unwin Ltd., p. 122.

Carmen Trueba

a la guerra del Peloponeso; una guerra que duró veintisiete años y terminó con la derrota de Atenas en el 404 a.C.

La Atenas del siglo V se convirtió en el centro de la vida cultural del mundo griego; atrajo a los principales artistas, intelectuales y científicos, entre ellos a varios de los sofistas más connotados. Aparte de desempeñar tareas diplomáticas, los sofistas ofrecieron sus servicios educativos a los miembros de una pujante oligarquía, a la que el auge comercial y naval atenienses había puesto en condiciones de competir con la antigua aristocracia.

22 El caso ateniense serviría para refutar la idea de que las visiones pluralistas han nacido de la claustrofobia social,² pues las peculiaridades geográficas y económicas obligaron a Grecia, desde muy temprano, a desarrollar el intercambio con otros pueblos y a buscar nuevas tierras. La guerra y los procesos de expansión colonial no sólo abrieron para los griegos el horizonte comercial, sino que los pusieron en contacto con otras civilizaciones como la persa, la babilonia y la egipcia, y propiciaron la asimilación de conocimientos, de ideas y concepciones cosmológicas. Uno de los resultados de ese intercambio, como también del hecho de que las pequeñas ciudades-estado griegas crecieran durante algún tiempo dispersas y de manera relativamente autónoma, fue que los griegos no sólo se acostumbraron a la diversidad cultural, religiosa, política y moral, sino que se preocuparon también por explicar las razones de tal pluralidad. Precisamente, fueron los sofistas quienes empezaron a ocuparse de dichas cuestiones; antes de ellos, el interés científico había estado centrado casi por completo en cuestiones cosmológicas y técnicas.

Aunque los sofistas sean sobre todo conocidos como “profesores de retórica”, debido a que la mayoría se dedicó exclusiva o predominantemente a enseñar el arte de la elocuencia, en realidad compartieron inquietudes filosóficas de orden político e histórico. Algunos de ellos desarrollaron explicaciones heterodoxas acerca del origen de las creencias religiosas, de las leyes, los sistemas de gobierno, la moral y la política.

Protágoras de Abdera y Gorgias de Leontini son los sofistas más conocidos, tanto por la fama que alcanzaron en vida, como por el hecho de que Platón dedicó varios diálogos a la discusión de sus teorías, tal vez por considerarlas más relevantes y sistemáticas que otras, pero también

² Véase: Isaiah Berlin, *Pensadores rusos*, 1985, México, F.C.E., p. 12.

SÓCRATES Y SOFISTAS

movido por el afán de combatir las ideas que habían ganado mayor aceptación en los círculos atenienses ilustrados.

Se decía que Protágoras, en los cuarenta años en que ejerció su profesión, alcanzó a reunir una fortuna mayor que la del escultor Fidias (Platón, "Menón" 92a). Es difícil asegurar cuál haya sido el sentido preciso de su famosa frase "el hombre es la medida de todas las cosas", pues sólo han llegado hasta nosotros unos cuantos fragmentos de la extensa obra escrita por el sofista; para algunos autores esta fórmula condensa una teoría individualista del *homomesura*, mientras que para otros se trata de una tesis relativista que no necesariamente implica un individualismo extremo. Las pocas líneas que nos ha legado la tradición sólo nos permiten apreciar la originalidad y audacia del autor. En materia religiosa, por ejemplo, sostuvo la tesis agnóstica siguiente: "de los dioses no nos es dado saber si existen o no existen, ni tampoco cómo están formados, pues hay muchas cosas que impiden saberlo: su invisibilidad y la brevedad de la vida humana". Platón le hace exponer en el "Protágoras" una teoría del origen del estado y la vida política. El sofista toma un viejo tema teogónico y lo transforma en una alegoría de la condición humana. El mito de Prometeo, en su versión protagórica, plantea que la causa de la supervivencia de una especie tan débil como es la humana, en comparación con el resto de los seres vivos, es la presencia de la moralidad (*aidos*) y el sentido de la justicia humanos (*dike*), sin las cuales sería imposible la vida política, y en consecuencia, nuestra existencia. La amistad que Protágoras sostuviera con Pericles y su agnosticismo religioso aunado a ideas relativistas, le valieron muchos enemigos en los sectores atenienses más reaccionarios.

23

Pródico de Ceos concibió la hipótesis de que la religión estuvo ligada desde sus orígenes a las necesidades humanas de subsistencia. Consideraba que la temprana sacralización de las fuerzas naturales, al igual que las subsecuentes divinizaciones mitológicas de los inventores de las artes, explicaban por sí solas la naturaleza y la composición del panteón helénico. Como Jenófanes, su antecesor, se atrevió a poner en tela de juicio las creencias religiosas tradicionales, atribuyéndoles un origen natural y profano, pero fue todavía más lejos que aquél, al idear una explicación genética de carácter sistemático, y al exponer de manera pública su escepticismo, declarando abiertamente la superfluidad de las plegarias y los sacrificios. Pródico puso en cuestión la legitimidad de las

Carmen Trueba

instituciones religiosas tradicionales, mediante un ataque racional del fundamento social del orden político antiguo. Es interesante observar que su crítica de la religión se distingue radicalmente de la del ateniense Critias, para quien los dioses no eran “más que astutas invenciones de los hombres de estado, para obtener el respeto a la ley”.³

Los representantes más ilustres de la crítica democrática y cosmopolita de la legalidad esclavista fueron Hipias y Antifonte, quienes formularon objeciones revolucionarias a la concepción convencional del derecho. Aunque no ha podido determinarse el origen exacto de la antítesis entre “ley/naturaleza” (*νομος/φύσις* : *nomos/fisis*),⁴ el hecho es que ambos autores hicieron uso de dicha distinción. Hipias opone entre sí las “leyes naturales” (*fisis*) y las “leyes políticas” (*nomos* o tradición), con la finalidad de establecer un criterio jurídico racional y universal diferente al de la autoridad tradicional. Antifonte no sólo utilizó la misma antítesis, sino que se atrevió incluso a condenar al régimen esclavista como una forma política de “barbarie”. Por su parte Licofrón, alumno de Gorgias, fue defensor apasionado de la igualdad, despreció la futilidad de la nobleza, y definió a la ley como una especie de contrato que garantiza el derecho.⁵ Es razonable suponer que las tesis de Antifonte y Licofrón hayan sido peor acogidas por sus contemporáneos, precisamente a causa de los valores antiaristocráticos que estos autores defendían.

Por lo general se reconoce a la sofística importantes aportaciones en materia de oratoria, dramática y lógica, pero tiende a minimizarse su papel histórico en el proceso del desarrollo intelectual, científico e ideológico antiguo. La independencia y la creatividad de algunos de sus principales representantes deberían haber sido suficientes para que las historias de la filosofía y de la ciencia le concedieran a la revolución sofista el lugar que le corresponde; sin embargo nos encontramos con que mientras la sofística ha sido prácticamente ignorada, la física milesia ha sido objeto de un enorme reconocimiento en la historia de la ciencia.

³ Citado por Werner Jaeger en *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, 1968, México, FCE, 2a. ed., p. 301.

⁴ Vid. Albin Lesky, *Historia de la literatura griega*, trad. Ma. Regañón y Beatriz Moreno, 1968, Madrid, Gredos, p. 385.

⁵ Frederick Copleston, *Historia de la filosofía*, trad. J.M. García de la Mora, rev. M. Sacristán, 1969, Barcelona, Ed. Ariel, 2a. ed., tomo I, p. 100-8.

SÓCRATES Y SOFISTAS

Lo sorprendente es que en ambos casos sólo contamos con fuentes fragmentarias, que en su mayoría nos aportan hipótesis e ideas sueltas o esbozos de teorías incompletas, por lo que resulta incomprensible que a las hipótesis sofísticas se les haya negado una genialidad equiparable a la de las ideas de los físicos jonios (como Tales, Anaximandro o Anaxímenes) —si bien éstos fueron los iniciadores del proceso de independización del pensamiento racional respecto de los antiguos mitos. Los principales supuestos sofísticos provienen, ciertamente, del ámbito jónico, pero sin duda trascienden el marco de la reflexión de sus predecesores milesios, de ahí que la sofística se convirtiera en un poder capaz de dividir las opiniones del *demos*.

La crítica platónica ha sido señalada como la principal (si no la única) responsable de la injusticia histórica cometida con la sofística, pero convendría preguntarse hasta qué punto su relegación no habría respondido además a otras causas. Por ejemplo, sería interesante sopesar el grado en que pudo haber influido el hecho de que los modernos criterios de cientificidad occidental han estado regidos por los paradigmas de la ciencia natural. O la profunda afinidad entre los grandes sistemas metafísicos de la antigüedad y el pensamiento cristiano, que explicarían la acentuada preferencia filosófica y teológica hacia autores como Platón y Aristóteles, en contraste con la relativa indiferencia por el estudio de concepciones más distanciadas y a veces contrarias.

En cuanto al juicio de la antigüedad precristiana sobre la sofística, cabe destacar que algunos autores, como Heródoto, aplicaron el término *σοφιστες* (*sophistes*: 'sofista') a sabios ilustres como Solón y Pitágoras; Esquilo lo aplica a Prometeo; Lisias, el célebre orador, lo utiliza para referirse a Platón; mientras que Jenofonte y Platón mismo, lo usan en un sentido peyorativo, como sinónimo de "charlatán". Aristóteles, en las *Refutaciones sofísticas*, comenta que "el arte del sofista es hacer del argumento débil un argumento fuerte", y que "la sofistería no es otra cosa que una sabiduría aparente y no real".⁶

Christopher Rowe distingue tres vertientes de crítica a la sofística.⁷ La primera, caracterizada por una antipatía popular hacia la élite inte-

25

⁶ Aristóteles, "Refutaciones sofísticas", I, cap. 1, 6, en *Tratados de lógica (El organon)*, introd. y notas Larroyo, 1975, México, Ed. Porrúa, 3a. ed., p. 338.

⁷ C. Rowe, *Introducción a la ética griega*, trad. F. González, 1979, México, FCE, p. 33.

Carmen Trueba

lectual, a su juicio, reflejada en *Las nubes* de Aristófanes; la segunda, correspondería al antagonismo del *stablishment* ateniense, representado por Anito en el “Menón” platónico (89e s); y finalmente una tercera forma de crítica propiamente *filosófica*, dirigida básicamente contra el escepticismo, el formalismo y la parcialidad de la enseñanza sofista, cuyos principales exponentes serían Sócrates y Platón.

Sin embargo, las mismas fuentes textuales podrían servirnos de base para sugerir que las antiguas críticas a la sofística no se efectuaron de la manera que Rowe plantea, esto es, como expresiones separadas e independientes, a pesar de que, en cierto sentido, podamos detectar las distintas motivaciones que él señala. En mi opinión, el caso paradigmático sería Platón, puesto que en su obra encontramos ataques filosóficos dirigidos específicamente contra el espíritu escéptico de la sofística (“Menón” 79 a 81b), así como manifestaciones de antipatía hacia un grupo dedicado a la venta del conocimiento (“Protágoras” 312e). En cuanto a Aristófanes, su comedia convoca al resentimiento popular, utilizándolo a su conveniencia, en dirección a un grupo intelectual relacionado con Sócrates pero al que éste no perteneció —si hemos de creer a Platón y Jenofonte.

26 En relación a las acusaciones de Aristófanes, conviene tener en cuenta la medida en que el florecimiento del teatro y la caída de la comedia, estuvieron ligados a las vicisitudes del estado ático.⁸ El teatro fue una de las instituciones que, junto con el ágora, respondieron a las exigencias de debate público; ponía a discusión las instituciones heredadas, proponía a veces nuevos modelos de excelencia,⁹ pero frecuentemente no hacía sino reforzar los valores y los ideales tradicionales más arraigados. En realidad, no debería sorprendernos que en una sociedad aristocrática, aunque se declara “democrática”, la *paideia* sofística se viese convertida en un tema de discusión pública de carácter cívico. Los violentos ataques dirigidos en contra de algunos de sus más destacados representantes pueden explicarse, en buena parte, como una reacción airada de las fuerzas políticas conservadoras, en su mayoría antidemocráticas, aunque desde luego existan otras explicaciones suplementarias.

⁸ Véase Werner Jaeger, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, p. 330.

⁹ Jean Paul Vernant, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, trad. Cristina Gázquez, 1987, Madrid, Ed. Siglo XXI, 2a. ed., p. 179.

SÓCRATES Y SOFISTAS

La sofística se caracteriza por su espíritu enciclopédico y cosmopolita, por el lugar eminente que concede a la inducción y a la observación, al igual que a los intereses prácticos, pero fundamentalmente por su falta de respeto hacia las opiniones consagradas por la tradición. A mi modo de ver, el hecho de que los contemporáneos de Sócrates recibieran sus preguntas con el mismo recelo con el que escuchaban las opiniones de los sofistas, muestra que las dos reacciones, la antisofística y la antisocrática, compartieron un fondo común: la resistencia conservadora al debate racional de las creencias. La quema de la obra de Protágoras en la plaza de la ciudad y la condena de Sócrates, se suman a una serie de medidas públicas relacionadas con las leyes atenienses de impiedad, que pretendían poner freno a la libre discusión de las ideas en la Atenas democrática.

La reacción contra Sócrates, al igual que los ataques en contra de la sofística, estuvieron básicamente inspirados por el espíritu que hizo decir a Lichtenberg que “la duda no puede ser otra cosa que vigilancia, de lo contrario puede ser peligrosa”. En el fondo, Sócrates comparte ilustración sofística, aunque la tradición filosófica suela colocarlo fuera del movimiento sofístico.

Es fácil advertir el alcance político de algunas opiniones socráticas, en especial de las críticas a la concepción convencional de la justicia como simple “obediencia a las disposiciones del gobernante”. En primer lugar, sus críticas ponen en claro que Sócrates estuvo lejos de asumir una posición neutral y menos aún favorable hacia la tiranía; en segundo lugar, las razones que aduce en *La república* rebasan lo normal que pudiera interpretarse como una mera intención apologética de su autor, puesto que los argumentos que expone no se limitan a resaltar los defectos de la concepción autoritaria del derecho de la que eran partidarios los interlocutores de Sócrates, sino que pretenden establecer un nuevo criterio de justicia, que se aparta, a su vez, de las concepciones relativistas del derecho como la de Protágoras, para quien las leyes eran justas en la medida en que resultasen útiles para una comunidad. Para Sócrates, la deficiencia fundamental del relativismo político y moral sería la falta de acuerdo sobre qué es o pudiera ser “lo útil” para una comunidad.

Según Platón, Sócrates estaba consciente de las limitaciones de la moral ordinaria del “ciudadano decente” que acata las reglas de su *polis* únicamente por el temor al castigo, porque consideraba que un orden

Carmen Trueba

político fundado sobre tales bases resultaría sumamente endeble y estaría continuamente expuesto a las violaciones, pero por encima de todo, porque el filósofo pensaba que ese orden sería incapaz de garantizar la justicia, puesto que la simple adhesión a las leyes no siempre concuerda con el bien. A juicio de Sócrates, la obligación moral ciudadana de obedecer a las normas políticas no debería depender solamente de la coerción externa, ni el orden político debería estar sujeto al temor de los individuos o de los grupos a ser detectados en la transgresión de las normas. Lo primordial sería establecer un *fundamento universal de la legalidad*, que asegurara de manera adecuada y eficaz la obediencia política. Con ese fin el filósofo propuso que la selección de los guardianes y los gobernantes obedeciera a un criterio estrictamente natural y universal; junto con ello, planteó la necesidad de eliminar las jerarquías sociales tradicionales fundadas en el sexo, el linaje y la propiedad. Sócrates pensaba que un orden social verdaderamente justo exigía el diseño cuidadoso de un nuevo modelo de educación que permitiera armonizar los ideales políticos, en especial el interés colectivo del bien común, con la naturaleza y las aptitudes de cada individuo, ya que una educación pública e igual para todos, sin distinción de sexo ni linaje, aparte de desarrollar las capacidades innatas de los individuos, prepararía a cada sujeto para cumplir una función social específica útil para la colectividad, y por consiguiente, sería el instrumento político más eficaz para formar a los ciudadanos de la *polis*.

28

Werner Jaeger nos hace ver que la enseñanza practicada por los sofistas representaba en el mundo antiguo una transición hacia distintas formas de *paideia*, puesto que la *paideia* sofística no sólo sustituyó a la exclusivista y aristocrática educación anterior, sino que significó la aparición de una nueva forma de cultura para las antiguas élites, ya no limitada al cultivo de la poesía y los prejuicios de una clase social. Es evidente que las ideas socráticas rebasan las propuestas sofísticas en lo pedagógico y lo político, tanto por su carácter *dialogico* como por no limitarse a un grupo social reducido.

Jenofonte y Platón se dedican a subrayar todos los aspectos que alejaron a la enseñanza socrática de la sofística, en parte con la intención de defenderlo de las acusaciones por las que fue condenado a muerte en el año 399 a.C. Ambos autores enfatizan las diferencias entre el diálogo socrático y las técnicas de discusión aplicadas por los sofistas, con la

SÓCRATES Y SOFISTAS

finalidad de demostrar que el debate promovido por Sócrates tenía un carácter genuinamente filosófico y perseguía propósitos muy diferentes a los de la práctica retórica de la argumentación.

Platón contrapone a la filosofía, definida por Sócrates y por él como búsqueda del *conocimiento*, la sofística, entendida como la simple enseñanza y práctica de la retórica o el arte de hacer discursos. Se empeña en demostrar que Sócrates aplicó criterios de racionalidad distintos a los del adiestramiento retórico. En su “Defensa de Sócrates” y en el “Fedro” 278a, insiste en que para Gorgias y para los sofistas la retórica no era más que un arte para adquirir poder. A su juicio, el interés sofístico por el provecho de la elocuencia y la sistematización de la técnica de construir discursos capaces de convencer a cualquier auditorio en cualquier foro se sujetaba exclusivamente al principio de “lo verosímil” para un auditorio particular, al margen por completo de la *verdad* de los discursos.

De acuerdo con el testimonio platónico, Sócrates combatió esta concepción de la retórica por considerarla una expresión peligrosa del escepticismo extremo e irracionalista de Gorgias, sumamente perniciosa en lo moral y en lo político, de ahí que lanzara sus críticas directamente en contra del relativismo y de los fundamentos escépticos de la concepción formalista de la retórica (“Menón” 79 a 81b). Platón nos pinta un Sócrates profundamente interesado en el conocimiento de la verdad, despreocupado por la mera verosimilitud, y convencido de que es posible alcanzar conocimientos genuinos, sobre la base de acuerdos intersubjetivos, racionales y objetivamente válidos:

Sócrates, aquí presente [aclara Alcibíades a Calis], confiesa que él no posee el arte de los razonamientos largos y no disputa a Protágoras esa ventaja; pero en lo que a capacidad de diálogo se refiere, a la capacidad de dar y recibir paso a paso la justificación de lo que se afirma, mucho se extrañaría que le fuera superior nadie.¹⁰

Podemos aceptar, llevados por los argumentos diseminados en la obra de Platón, que la parte sustancial del antagonismo socráticoplatónico

¹⁰ Platón, *Obras completas*, “Protágoras o de los sofistas”, 335c-337b, trad. Santiago Samaranch, 1977, Madrid, Ed. Aguilar, 2a. ed., p. 178.

Carmen Trueba

hacia la retórica formalista de los sofistas responde fundamentalmente a razones de orden teórico. Y conceder que es sumamente plausible que lo que preocupara a Gorgias y a la mayoría de los sofistas fuera simplemente cómo producir el efecto psicológico de *verosimilitud*, independientemente de la validez real de los discursos. Pero antes de sacar por completo a Sócrates de la sofística, habría que tener presente el hecho de que ésta no se limitó a la enseñanza de la retórica, sino que fue un movimiento intelectual profundamente crítico y heterogéneo. La tradición filosófica se ha acostumbrado a repetir el *dictum* platónico de que, para Sócrates, “el discurso no debe complacer al auditorio, sino tan sólo a la verdad”, y ha colocado al filósofo fuera de un movimiento intelectual del cual formó parte, aunque de un modo singular, ya que nunca ejerció la forma de enseñanza profesionalizada de los sofistas, ni suscribió tampoco su relativismo y escepticismo extremo.

30 Platón opone el interés *filosófico* de Sócrates hacia el conocimiento y la verdad de nuestras creencias, al interés *retórico* (para él, *sofístico*) por la persuasión; con ese propósito, hace declarar a Sócrates en el diálogo “Cármides” (167a) que su única motivación al refutar a su interlocutor es *examinar el valor de sus ideas y someter a prueba las creencias*, inclusive las creencias compartidas y más arraigadas, *exigiendo en cada caso la justificación racional de la opinión*. Lo anterior, suele ser visto como la expresión más pura del *antisofismo filosófico* de Sócrates, pero bien podría interpretarse como *una radicalización del racionalismo sofístico*.