

CAPÍTULO III

LA SOFÍSTICA: EL DESPLAZAMIENTO DEL EJE DE LA BÚSQUEDA FILOSÓFICA DESDE EL COSMOS HASTA EL HOMBRE

1. ORÍGENES, NATURALEZA Y FINALIDAD DEL MOVIMIENTO SOFISTA

«Sofista» es una palabra que significa «sabio», «experto en el saber». La acepción del término, por sí misma positiva, se convirtió en negativa a causa sobre todo de la toma de posición notablemente polémica de Platón y de Aristóteles. Éstos sostuvieron que, como ya había dicho Sócrates, el saber de los sofistas era aparente y no efectivo, y que además no se profesaba con objeto de una búsqueda desinteresada de la verdad, sino con fines de lucro. Platón, en especial, insiste sobre la peligrosidad —desde el punto de vista moral— de las ideas de los sofistas, además de su inconsistencia teórica. Durante mucho tiempo los historiadores de la filosofía aceptaron sin discusión los juicios de Platón y de Aristóteles acerca de los sofistas, además de las informaciones que ambos filósofos ofrecían sobre estos pensadores. En consecuencia, por regla general, el movimiento de los sofistas fue infravalorado y se le consideró básicamente como un momento de grave decadencia del pensamiento griego. Sólo en nuestro siglo ha sido posible efectuar una sistemática revisión de aquellos juicios, con la consiguiente revalorización radical de ese movimiento, desde el punto de vista histórico y filosófico. Actualmente todos comparten las conclusiones que extrae W. Jaeger: «Los sofistas son un fenómeno tan necesario como Sócrates y Platón; más aún, éstos sin aquéllos resultan del todo impensables.»

En efecto, los sofistas llevaron a cabo una revolución espiritual en sentido estricto, desplazando el eje de la reflexión filosófica desde la *physis* y el cosmos hasta el hombre y hasta lo que concierne la vida del hombre en tanto que miembro de una sociedad. Se comprende entonces que los temas dominantes de la sofística fuesen la ética, la política, la retórica, el arte, la lengua, la religión, la educación, es decir lo que hoy llamaríamos la cultura del hombre. Por lo tanto, cabe afirmar con exactitud que gracias a los sofistas se inicia el período humanista de la filosofía antigua.

Este radical desplazamiento del eje de la filosofía se explica por la acción conjunta de dos tipos diferentes de causas. Por un lado, como hemos visto, se habían ido agotando paulatinamente todas las posibilidades de la filosofía de la *physis*. Ya se habían recorrido todas sus sendas y el

pensamiento físico había llegado a sus límites extremos. Era obligada la búsqueda de otro objetivo. Por otra parte, durante el siglo v a.C. tuvieron lugar fenómenos sociales, económicos y culturales que al mismo tiempo favorecieron el desarrollo de la sofística y, a su vez, fueron favorecidos por ella.

Recordemos antes que nada la lenta pero inexorable crisis de la aristocracia, que avanza al mismo ritmo que el poder del *demos*, del pueblo, cada vez mayor; la afluencia cada vez más numerosa de metecos a las ciudades, sobre todo a Atenas; el crecimiento del comercio que, superando los límites de cada ciudad por separado, las ponían en contacto con un mundo más amplio; la difusión de las experiencias y de los conocimientos de los viajeros, que provocaban el inevitable enfrentamiento entre las costumbres, las leyes y los usos helénicos, y costumbres, leyes y usos totalmente diferentes. Todos estos factores contribuyeron notablemente al surgimiento de la problemática sofística. La crisis de la aristocracia comportó asimismo la crisis de la antigua *arete*, de los valores tradicionales, que eran precisamente los valores más preciados de la aristocracia. La gradual consolidación del poder del *demos* y la ampliación a círculos más vastos de la posibilidad de acceder al poder, provocaron el resquebrajamiento de la convicción según la cual la *arete* estaba ligada al nacimiento (la virtud era algo innato y no algo adquirido), con lo cual pasó a primer plano el problema de cómo se adquiere la virtud política. La ruptura del restringido círculo de la *polis* y el conocimiento de costumbres, leyes y usos opuestos constituyeron la premisa necesaria del relativismo, engendrando la convicción de que aquello que se consideraba como eternamente válido carecía en cambio de valor, en otros ambientes y en otras circunstancias. Los sofistas supieron captar a la perfección estas demandas de la asendereada época que les tocó vivir, las supieron explicitar y les supieron otorgar su propio estilo y su propia voz. Esto explica por qué lograron tanto éxito, sobre todo entre los jóvenes. Estaban respondiendo a las necesidades reales del momento: decían a los jóvenes lo que éstos esperaban, cuando ya no les satisfacían los valores tradicionales que les proponía la generación anterior, ni la forma en que se les proponía.

Todo esto permite comprender mejor ciertos aspectos de la sofística poco apreciados en el pasado, o negativamente evaluados:

a) Es verdad que los sofistas, además de buscar el saber en cuanto tal, atendieron a cuestiones prácticas y que para ellos resultaba esencial el conseguir alumnos (a diferencia de los físicos). Sin embargo también es verdad que la finalidad práctica de las doctrinas de los sofistas tiene un aspecto notablemente positivo: gracias a ellos, el problema educativo y el afán pedagógico pasan a primer plano y asumen un nuevo significado. En efecto, se transforman en divulgadores de la idea según la cual la virtud (*arete*) no depende de la nobleza de la sangre y del nacimiento, sino que se basa en el saber. Se comprende así por qué para los sofistas la indagación de la verdad estaba necesariamente ligada con su difusión. La noción occidental de educación, basada en la difusión del saber, debe mucho a los sofistas.

b) Sin lugar a dudas los sofistas exigían una compensación a cambio de sus enseñanzas. Esto escandalizaba enormemente a los antiguos, porque para ellos el saber era consecuencia de una comunión espiritual desintere-

sada, en la medida en que sólo accedían al saber los aristócratas y los ricos, que tenían previamente resueltos los problemas prácticos de la vida y dedicaban al saber el tiempo libre de necesidades. Los sofistas, empero, habían convertido el saber en oficio y, por tanto, debían exigir una compensación para vivir y para poder difundirlo, viajando de ciudad en ciudad. Podrá criticarse sin duda a algunos sofistas por los abusos que ejercieron, pero no por el principio que se introdujo: mucho más tarde éste se convirtió en práctica generalizada. Los sofistas rompían así un esquema social que limitaba la cultura a determinadas clases de la población, ofreciendo la posibilidad de adquirirla al resto de clases sociales.

c) A los sofistas se les reprochó su carácter errante y el no respetar aquel apego a la propia ciudad, que para los griegos de entonces era una especie de dogma ético. Sin embargo, desde otro punto de vista, esta actitud también es algo positivo: los sofistas comprendieron que los estrechos límites de la *polis* ya no tenían razón de ser, convirtiéndose en portadores de demandas panhelénicas, y más que ciudadanos de una simple ciudad, se sintieron ciudadanos de la Hélade. En este aspecto supieron ver incluso más allá que Platón y Aristóteles, que continuaron considerando a la ciudad-estado como paradigma del Estado ideal.

d) Los sofistas manifestaron una notable libertad de espíritu con respecto a la tradición, las normas y las conductas codificadas, y mostraron una confianza ilimitada en las posibilidades de la razón. Por tal motivo fueron llamados los «ilustrados griegos», expresión que los define muy bien, entendida en el contexto histórico correspondiente.

e) Los sofistas no constituyeron en absoluto un bloque compacto de pensadores. L. Robin ha escrito con toda justicia que «la sofística del siglo V representa un conjunto de afanes independientes, destinados a satisfacer idénticas necesidades, apelando a medios análogos». Ya hemos visto cuáles eran estas necesidades. Debemos examinar ahora estos afanes independientes y estos medios análogos. Con objeto de orientarnos de una forma preliminar, es necesario distinguir entre tres grupos de sofistas: 1) los grandes y célebres maestros de la primera generación, que no carecían en absoluto de criterios morales y que el mismo Platón considera dignos de un cierto respeto; 2) los eristas, que llevaron a un exceso el aspecto formal del método, no se interesaron por los contenidos y carecieron asimismo de la altura moral de los maestros; 3) por último, los sofistas políticos, que utilizaron las ideas sofísticas en un sentido que hoy calificaríamos de «ideológico», esto es con finalidades políticas, y que cayeron en diversos excesos, llegando incluso a la teorización del inmoralismo. Nos detendremos más, evidentemente, en el primer grupo de sofistas, ya que los demás constituyen —de modo exclusivo o al menos predominante— una degeneración del fenómeno.

2. PROTÁGORAS Y EL MÉTODO DE LA ANTILOGÍA

El más famoso y el más celebrado de los sofistas fue Protágoras, nacido en Abdera en la década que va desde el 491 al 481 a.C., y fallecido a finales de ese mismo siglo. Viajó por toda Grecia y pasó varias temporadas en Atenas, donde logró un gran éxito. Fue muy apreciado por los

políticos (Pericles le confió el encargo de preparar la legislación destinada a la nueva colonia de Turi, en el 444 a.C.). Su obra principal son *Las antilogías*, de la cual sólo poseemos algunos testimonios.

La proposición básica del pensamiento de Protágoras consistió en el siguiente axioma: «El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en aquello que son, y de las que no son en aquello que no son» (principio del *homo mensura*). Protágoras entendía por «medida» la norma del juicio, mientras que «todas las cosas» abarcaban todos los hechos y todas las experiencias en general. Tal axioma se convirtió en celeberrimo y ha sido considerado —y lo es, en efecto— casi como la carta magna del relativismo occidental. Mediante este principio Protágoras quería negar la existencia de un criterio absoluto que discrimine entre ser y no-ser, verdadero y falso. El único criterio es el hombre, el hombre individual: «Las cosas son para mí tal como se me aparecen, y son para ti tal como se te aparecen a ti.» Por ejemplo, este viento que sopla, ¿es frío o cálido? La respuesta, de acuerdo con el criterio de Protágoras, sería la siguiente: «Para quien tenga frío, es frío, y para el que no, no.» Entonces, si las cosas son así, nadie estaría en la falsedad, sino que todos estarían en la verdad (en su verdad).

El relativismo que se expresa a través del principio del *homo mensura* es profundizado de una forma adecuada mediante la obra ya mencionada, *Las antilogías*, en la que se demostraba que «acerca de cada cosa hay dos razonamientos que se contraponen entre sí». En otras palabras, con respecto a cada cosa es posible decir y contradecir, esto es, se pueden aducir razones que se anulan recíprocamente. En esto consistió precisamente el núcleo central de las enseñanzas de Protágoras: «Se trata de enseñar a criticar y a discutir, a organizar un torneo de razones contra razones» (L. Robin).

Se nos narra asimismo que Protágoras enseñaba a fortalecer el argumento más débil. Esto no quiere decir que Protágoras enseñase la injusticia y la iniquidad en contra de la justicia y la rectitud, sino sencillamente que enseñaba la manera en que —técnica y metodológicamente— era posible afianzar y conseguir la victoria del argumento (sea cual fuese su contenido objetivo) que en una discusión en unas circunstancias determinadas, pudiese resultar más débil.

La virtud enseñada por Protágoras consistía exactamente en la habilidad de hacer prevalecer cualquier punto de vista sobre su contrario. El éxito de sus enseñanzas estriba en el hecho de que los jóvenes, aprovechando esta habilidad, consideraban que se abrirían camino en las asambleas públicas, en los tribunales y en la vida política en general.

Para Protágoras, pues, todo es relativo: no existe una verdad absoluta y tampoco existen valores morales absolutos (bienes absolutos). Existe, empero, algo que es más útil, más conveniente y en consecuencia más oportuno. El sabio es aquel que conoce aquello relativo que es más útil, más conveniente y más oportuno, y que sabe convencer a los demás para que también lo reconozcan y lo pongan en práctica.

Sin embargo, el relativismo de Protágoras padeció una notable limitación en este aspecto. Parecería, en efecto, que mientras que el hombre es medida y mide realmente la verdad y la falsedad, en cambio resulta medido por la utilidad: ésta, en cierto modo, se presenta como algo objetivo.

En definitiva: para Protágoras, al parecer, el bien y el mal son respectivamente lo útil y lo perjudicial; lo mejor y lo peor son lo más útil y lo más perjudicial.

Protágoras no halló ninguna oposición entre su relativismo y su pragmatismo basado en la utilidad, debido a que lo útil en lo empírico aparece única y exclusivamente en el contexto de correlaciones, hasta el punto de que no se puede determinar en qué consiste si no se define al mismo tiempo el tema al que se refiere lo útil, el objetivo para el cual es útil, las circunstancias en las que es útil, y así sucesivamente. Lo útil según Protágoras era un concepto relativo. Por lo tanto afirmaba sin ambages que su sabiduría consistía en saber reconocer aquello que es nocivo o que es útil para la convivencia ético-política de los hombres, y en saber demostrarlo a los demás, convenciéndolos de ello. Sin embargo, según los testimonios que nos han sido transmitidos, es evidente que Protágoras no supo decir sobre qué bases y sobre qué fundamentos puede reconocer el sofista lo que es útil desde un punto de vista socio-político. Para lograrlo hubiera debido profundizar más en la esencia del hombre y determinar la naturaleza de ésta. Tal será la tarea que históricamente le corresponderá a Sócrates.

Finalmente sabemos que Protágoras afirmó: «De los dioses, no tengo la posibilidad de afirmar que son, o que no son.» Basándose en su método antilógico, se veía obligado a demostrar tanto los argumentos a favor de la existencia de los dioses, como los argumentos contrarios a ésta. Ello no significa que fuese ateo, como alguno ya supuso en la antigüedad, sino que era sólo un agnóstico desde el punto de vista racional (si bien desde el punto de vista práctico mantenía al parecer una actitud positiva hacia los dioses).

3. GORGAS Y LA RETÓRICA

Gorgias nació en Leontini, en Sicilia, alrededor del 485/480 a.C. y vivió en perfecta salud física durante más de un siglo. Viajó por toda Grecia, obteniendo amplios consensos. Su obra filosófica más profunda lleva el título *Sobre la naturaleza y sobre el no-ser* (inversión del título de la obra de Meliso).

Mientras que Protágoras parte del relativismo y edifica sobre él el método de la antilogía, Gorgias parte del nihilismo y sobre él construye su retórica. El tratado *Sobre la naturaleza y sobre el no-ser* es una especie de manifiesto del nihilismo occidental, estructurado sobre las tres tesis siguientes. 1) No existe el ser, esto es, nada existe. En efecto, los filósofos que han hablado del ser lo han definido de un modo que provoca conclusiones que se anulan mutuamente, con lo que el ser no podrá ser ni uno, ni múltiple, ni no engendrado, ni engendrado, y por lo tanto no será nada. 2) En el supuesto de que existiese el ser, no podría ser cognoscible. Para probar esta afirmación, Gorgias intentó quitar validez a la máxima parmenidiana según la cual el pensamiento es, siempre y únicamente, pensamiento del ser, y el no-ser es impensable. Hay cosas pensadas (por ejemplo pueden pensarse niños que corran sobre el mar) que no existen, y las hay no existentes (Escila, la Quimera) que son pensadas. Existe pues divorcio y ruptura entre ser y pensamiento. 3) En el supuesto de que fuese

pensable, el ser resultaría inexpresable. La palabra no puede comunicar con valor de verdad nada distinto de sí misma: «Aquello que uno ve, ¿cómo (...) podría expresarlo con la palabra? ¿O cómo podría esto convertirse en manifiesto para quien lo escucha, sin haberlo visto? Al igual que la vista no conoce los sonidos, tampoco el oído oye los colores, sino los sonidos; dice, sin duda, quien dice, pero no dice ni un color ni una experiencia.»

Eliminada la posibilidad de llegar a una verdad absoluta (*aletheia*) parecería que a Gorgias sólo le queda el camino de la opinión (*doxa*). En cambio, Gorgias también niega esta opinión, considerándola la más falaz de las cosas. Busca avanzar por una tercera vía, la de la razón que se limita a iluminar hechos, circunstancias o situaciones de la vida de los hombres y de las ciudades, y tal vía «no es la ciencia que permite definiciones o reglas absolutas, ni la errabunda opinión individualista. Es (...) un análisis de la situación, una descripción de lo que se debe y no se debe hacer (...) Gorgias es así uno de los primeros representantes de una ética de la situación. Los deberes varían según el momento, la edad o la característica social; una misma acción puede ser buena o mala según quien la realiza. Es evidente que esta labor teórica —efectuada sin bases metafísicas y sin principios absolutos— comporta una amplia aceptación de opiniones generalizadas: esto explica la extraña combinación de novedad y de tradición que hallamos en Gorgias» (M. Migliori).

En cambio es nueva su postura con respecto a la retórica. Si no existe una verdad absoluta y todo es falso, la palabra adquiere una autonomía propia, casi carente de límites, porque no está sometida a los vínculos del ser. Dada su independencia onto-veritativa, se convierte —o puede convertirse— en algo dispuesto a todo. Y es aquí donde descubre Gorgias en lo teórico aquel aspecto de la palabra por el cual ésta, prescindiendo de toda verdad, puede hacerse portadora de persuasión, de creencia y de sugestión. La retórica es exactamente aquel arte que aprovecha hasta el fondo este aspecto de la palabra y que puede definirse como el arte de persuadir. Este arte, en la Grecia del siglo V a.C. era «el verdadero timón en las manos del hombre de Estado» (W. Jaeger). Al político en aquella época también se le llamaba «retórico», es decir experto en retórica. Para Gorgias ser retórico consiste en «ser capaces de persuadir a los jueces en los tribunales, a los consejeros en el consejo, a los miembros de la asamblea popular en la asamblea, y así en todas las demás reuniones que haya entre ciudadanos». El valor y la importancia política de la retórica se vuelve evidente, y por consiguiente se justifica el enorme éxito de Gorgias.

Por último Gorgias fue el primer filósofo que trató de teorizar lo que hoy denominaríamos «vertiente estética» de la palabra y la esencia de la poesía, que él definió así: «La poesía, en sus distintas formas, la considero y la llamo un discurso con metro, y quien la escucha se ve invadido por un estremecimiento de pavor, por una compasión que arranca las lágrimas, por una acuciante ansia llena de dolor, y el alma padece, por efecto de las palabras, un padecimiento que le es propio, al experimentar las fortunas y los infortunios de hechos y de personas extrañas.»

El arte, pues, al igual que la retórica, consiste en provocar sentimientos, pero a diferencia de aquélla, no se propone intereses prácticos, sino

un engaño poético (*apate*) en cuanto tal (estética no patética). Y dicho engaño, naturalmente, es una pura ficción poética. Gorgias podía afirmar con razón que en esta clase de engaño «quien engaña actúa mejor que el que no engaña y quien resulta engañado es más sabio que el que no es engañado». El que engaña, esto es el poeta, es mejor debido a su capacidad creadora de ilusiones poéticas, mientras que el engañado es mejor porque está capacitado para comprender el mensaje de esa creatividad.

Tanto Platón como Aristóteles recogerán estos pensamientos, el primero para negar la validez al arte, y el segundo en cambio para descubrir la potencia catártica, purificadora, del sentimiento poético, como tendremos ocasión de ver.

4. PRÓDICO Y LA SINONIMIA

Pródico nació en Ceo alrededor del 470/460 a.C. y enseñó en Atenas con éxito. Su obra cumbre se titulaba *Horai* (probablemente, diosas de la fecundidad).

Pródico también fue maestro en hacer discursos y Sócrates lo recuerda en tono de broma como su maestro. La técnica que proponía se basaba en la sinonimia, es decir, en distinguir entre los diversos sinónimos y en la exacta determinación de los matices que entraña el significado de cada uno. Como veremos, esta técnica no dejó de ejercer un influjo benéfico sobre la metodología socrática, que buscaba el «qué es», la esencia de las diversas cosas.

En ética se hizo famoso por su reinterpretación en clave sofista del célebre mito que representa a Hércules ante la bifurcación de senderos, teniendo que elegir entre la virtud y el vicio. En dicha reinterpretación de la virtud aparece como el medio más idóneo para obtener la verdadera ventaja y la verdadera utilidad.

Por último fue originalísima su interpretación de los dioses. Según Pródico los dioses son la encarnación de lo útil y de lo ventajoso: «Los antiguos consideraron como dioses, en virtud de la ventaja que de ello se derivaba, al sol, la luna, las fuentes y, en general, a todas las fuerzas que nos sirven para vivir, como por ejemplo el Nilo, en el caso de los egipcios.»

5. LA CORRIENTE NATURALISTA DE LA SOFÍSTICA: HIPIAS Y ANTIFONTE

Constituye un lugar común la afirmación según la cual los sofistas habrían contrapuesto la ley a la naturaleza. En realidad tal contraposición no se da en Protágoras ni en Gorgias ni en Pródico. En cambio, aparece en Hippias de Elis y en Antifonte, que vivieron a finales del siglo V a.C.

Hippias es famoso por haber propuesto una forma de conocimiento enciclopédico y por haber enseñado el arte de la memoria (mnemotécnica). Entre las materias de enseñanza concedía gran importancia a la matemática y a las ciencias naturales, porque pensaba que el conocimiento de la naturaleza era indispensable para una vida recta, que debía ajustarse precisamente a las leyes naturales, más que a las leyes humanas. La natu-

raleza une a los hombres, mientras que la ley a menudo los divide. Así la ley queda devaluada cuando se opone a la naturaleza y en la misma medida en que se oponga a ella. Por lo tanto surge la distinción entre un derecho o una ley natural y un derecho positivo, es decir, promulgado por los hombres. El primero es eternamente válido, el segundo es contingente. Se plantean así las premisas que llevará a una desacralización total de las leyes humanas, que serán consideradas como normas arbitrarias. Hipias, sin embargo, extrae de esa distinción consecuencias más positivas que negativas. En particular afirma que —basándose en la naturaleza, en las leyes de la naturaleza— carecen de sentido las discriminaciones de las leyes positivas que dividen a los ciudadanos en el seno de una misma ciudad. Nació así un ideal cosmopolita e igualitario que para los griegos resultaba extremadamente novedoso.

Antifonte radicaliza la antítesis entre la naturaleza y la ley afirmando con terminología eleática que la naturaleza es la verdad y la ley positiva es la opinión, con lo cual la una es casi siempre antitética a la otra. Llega a decir, por consiguiente, que hay que seguir las leyes naturales y, cuando pueda hacerse con impunidad, transgredir las de los hombres.

Las concepciones igualitarias y cosmopolitas ya aparecidas en Hipias también son radicalizadas por Antifonte, que llega a afirmar además la igualdad entre todos los hombres: «Respetamos y veneramos a quien es de noble origen, pero el que posee orígenes humildes, no lo respetamos ni lo honramos. En esto nos comportamos como bárbaros los unos con los otros, porque por naturaleza todos somos absolutamente iguales, tanto los griegos como los bárbaros.»

La ilustración sofista ha eliminado aquí no sólo los viejos prejuicios de casta de la aristocracia y la clausura tradicional de la *polis*, sino también el prejuicio más radical —compartido por todos los griegos— acerca de su superioridad con respecto a los demás pueblos: cualquier ciudadano de cualquier ciudad es igual al de otra, cualquier hombre de cualquier clase es igual al de otra, cualquier hombre de cualquier país es igual al de otro país, porque por naturaleza todos los hombres son iguales a todos los demás hombres. Con todo, Antifonte no llega a decir en qué consiste tal igualdad y cuál es su fundamento: como máximo se limita a decir que todos somos iguales porque todos tenemos las mismas necesidades naturales, todos respiramos con la boca, con la nariz, etc. Una vez más, es preciso esperar a Sócrates para obtener la solución del problema.

6. LOS ERISTAS Y LOS SOFISTAS POLÍTICOS

La antilogía de Protágoras al corromperse engendró la erística, el arte de disputar mediante palabras cuyo objetivo consistía en la disputa misma. Los eristas discurrieron toda una serie de problemas, que se planteaban de un modo que las posibles respuestas eran siempre refutables; dilemas que, aunque fuesen solucionados tanto en sentido afirmativo como negativo, siempre llevaban a respuestas que se podían contradecir; hábiles juegos conceptuales, elaborados mediante términos, que debido a su polivalencia semántica, siempre ponían al oyente en situación de verse derrotado. En resumen, los eristas inventaron toda aquella estructura de razo-

namientos capciosos y falsos que fueron llamados «sofismas». Platón en el *Eutidemo* representa la erística a la perfección mostrando toda su vacuidad.

En cambio, los llamados sofistas políticos extrajeron sus armas del nihilismo y de la retórica de Gorgias. Critias durante la segunda mitad del siglo v a.C. desacralizó el concepto de los dioses, considerándolos como una especie de espantapájaros hábilmente introducido por un hombre político, particularmente inteligente, con el propósito de hacer respetar las leyes que por sí mismas carecen de fuerza para imponerse, sobre todo en aquellos casos en los que los custodios de las leyes no pueden vigilar a los hombres.

Trasímaco de Calcedonia, durante las últimas décadas del siglo v a.C., llegó a sostener que «lo justo es la ventaja del más poderoso». Y Calicles, protagonista del *Gorgias* platónico, que si no fue un personaje histórico refleja sin embargo el modo de pensar de los sofistas políticos, afirmaba que por naturaleza es justo que el fuerte domine al débil y que lo subyugue por completo. No obstante, como ya hemos dicho, estas posturas constituyen una verdadera perversión de la sofística. Su otra cara, la más auténtica y positiva, es la que Sócrates nos revelará.

7. CONCLUSIONES ACERCA DE LA SOFÍSTICA

Hemos comprobado que, aunque sea de modos diversos, los sofistas desplazaron el eje de la indagación filosófica desde el cosmos hasta el hombre. Y precisamente en tal desplazamiento reside su significado histórico y filosófico de mayor relevancia. Abrieron el camino a la filosofía moral, si bien no supieron alcanzar sus fundamentos últimos, porque no lograron determinar la naturaleza del hombre en cuanto tal. Sin embargo, incluso aquellos aspectos de la sofística que a muchos les han parecido exclusivamente destructivos, poseen un sentido positivo. Era preciso, en efecto, que determinadas cosas fuesen destruidas, para poderlas reconstruir sobre bases nuevas y más sólidas y era necesario quebrar ciertas perspectivas demasiado estrechas, con objeto de abrir otras más amplias. Recordemos los ejemplos más significativos.

Los naturalistas habían criticado las viejas concepciones antropomórficas de lo divino y las habían identificado con el principio. Los sofistas rechazaron a los viejos dioses, pero al rechazar también la búsqueda del principio avanzaron hacia una negación de lo divino. Protágoras se mostró agnóstico, Gorgias llegó aún más allá con su nihilismo. Pródico interpretó a los dioses como una hipóstasis de lo útil y Critias, como la invención ideológica elaborada por un político hábil. Sin lugar a dudas, después de estas críticas no se podía dar marcha atrás: para pensar lo divino, era preciso buscar y hallar una esfera más alta en la que colocarlo.

Cabe decir lo mismo acerca de la verdad. Antes de que surgiese la filosofía, la verdad no se distinguía de las apariencias. Los naturalistas contrapusieron el *logos* a las apariencias y sólo en él reconocieron la verdad. Protágoras, empero, escindió el *logos* en los «dos razonamientos» y descubrió que el *logos* dice y contradice; Gorgias rechazó el *logos* como pensamiento y sólo lo consideró como una palabra mágica, pero se encon-

tró con una palabra que puede decir todo lo contrario de todo y, por lo tanto, que en realidad no puede expresar nada. Estas experiencias son trágicas, como ha afirmado un brillante intérprete de los sofistas. Más aún, cabe decir que son trágicas porque pensamiento y palabra han perdido su objeto y su regla, han perdido el ser y la verdad. La corriente naturalista de los sofistas —que, de alguna forma, aunque sea confusa, intuyó eso— se ilusionó con hallar un contenido, en cierto modo objetivo, a través del enciclopedismo; pero este enciclopedismo, en cuanto tal, se reveló como algo por completo inútil. La palabra y el pensamiento debían recuperar la verdad a un nivel más elevado.

Lo mismo es válido con respecto al hombre. Los sofistas destruyeron la vieja imagen del hombre característica de la poesía y de la tradición prefilosófica, pero no supieron construir una nueva. Protágoras consideró al hombre predominantemente como sensibilidad y sensación relativizadora; Gorgias, como sujeto de emociones móviles, susceptible de ser conducido en cualquier dirección mediante la retórica; y los sofistas que apelaron a la naturaleza, hablaron de hombre como si fuese una naturaleza biológica y animal, omitiendo o incluso silenciando su naturaleza espiritual. El hombre, para reconocerse a sí mismo, debía hallar una base más sólida. A continuación, veremos cómo Sócrates supo finalmente encontrarla.