

## CARACTERIZACIONES ARCAICAS DE LA JUSTICIA II. EL LOGOS EPOCAL DE LA SOFÍSTICA\*

Archaic characterizations of justice II. The ephocal Logos of sophistry

Humberto Rosas Vargas<sup>1</sup>

### Resumen

El presente trabajo constituye un ejercicio de re-significación de las contribuciones epistémicas de la sofística. Asimismo, a partir del estudio de las obras de Protágoras y Gorgias se ejerce la crítica a la tradición platónica, la cual se erige en registro impreciso de los primeros maestros. Así, se recupera una tradición que puede caracterizarse, plausiblemente, como la *segunda poética*, con el objeto de ofrecer una historia construida desde su propia interioridad que la identifica como un antecedente irrecusable de los juristas actuales.

**Palabras clave:** Sofística, justicia, Protágoras, Gorgias, Platón.

### Abstract

The present work constitutes an exercise of re-signification of the epistemic contributions of sophistic. Likewise, from the study of the works of Protagoras and Gorgias, criticism of the Platonic tradition is exercised, which stands as an imprecise record of the first masters. Thus, a tradition that can be characterized, plausibly, as the second poetic is recovered, in order to offer a history built from its own interiority that identifies it as an irrefutable antecedent of the current jurists.

**Key words:** Sophistic, justice, Protagoras, Gorgias, Plato.

---

<sup>1</sup> Jurista y filósofo por la UNAM. Programa de Posgrado en Derecho de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional Autónoma de México.

\* A mis amigos de Buenos Aires y San Pablo Tucumán, por la persistencia del logos en el tiempo. A mis queridos colegas y amigos Elihú Cortés y Roberto Alonso, auténticos pensadores ígneos. A Óscar Correas Vázquez y Sofía, *siempre*

## Sumario

1. Introducción. 2. Pertinencia de la reflexión. Logos, poiesis y paideia. 3. Los sofistas: ethos epocal del siglo V a.C. 4. La República y la exclusión de los poetas. 5. Crítica al registro platónico de la sofística. 5.1. Una cierta distorsión de la tradición: omisiones y registros poco fidedignos 5.2. Sócrates, un personaje singular. 6. Caracterizaciones arcaicas de la justicia en los antiguos maestros. 6.1. El hombre-medida de Protágoras. 6.2. La racionalización de la política. 6.3. El “poderoso” logos del sofista de Leontinos. 7. Conclusiones. 8. Bibliografía.

## 1. INTRODUCCIÓN

“Más aún, los sofistas son los maestros de Grecia, gracias a los cuales, en realidad, pudo surgir en ésta una cultura; en tal sentido, vinieron a sustituir a los poetas y a los rapsodas, que habían sido anteriormente los verdaderos maestros”

G.W.F. Hegel, en *Lecciones sobre la historia de la filosofía II*.<sup>2</sup>

■ **C**on frecuencia se caracteriza al siglo XVIII d.C. como *La era de las luces*, y sin negar mérito alguno a la potencia epistémica de esa época debe advertirse que ella implica, en muchos sentidos, el redescubrimiento del mundo griego, particularmente del siglo V a.C. No en vano, los pensadores alemanes se veían a sí mismos como los herederos de una tradición de la cual sólo ellos podrían ser los legítimos sucesores. En este registro, son célebres las palabras de Lessing:

“Si como consecuencia de algún cataclismo grande y asombroso se perdieran de golpe todos los libros, menos los escritos en alemán, ¡qué lastimera figura harían ante la posteridad los *virgilio*s y *horacio*s, los *shaftesburys* y los *bolingbroke*s

¿O es que cree usted que, en medio de tan general naufragio de las ciencias, habría de hundirse irremisiblemente también la erudición alemana? ¡Eso sería juzgar con demasiada dureza! No se desprecia a un árbol por lo insignificante de su floración, si es digno de aprecio por sus frutos. Habría que olvidarse de nuestras bellas artes,

<sup>2</sup> Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía II*; trad. Wenceslao Roces, México, FCE, 1995 (1833).

pero no de nuestra filosofía. ¡Más duro aún! No, tampoco nos faltan nombres en las bellas artes, que tendrían que ponerse en seguida, y tendrían que hacerlo, en lugar de los grandes extranjeros y de los aún mayores antiguos. *Klopstock* se convertiría en *Homero*; *Cramer*, en *Píndaro*; *Uz*, en *Horacio*; *Gleim*, en *Anacreonte*; *Gessner*, en *Teócrito*; *Wieland*, en *Lucrecio*”.<sup>3</sup>

Así, se advierte, en todo su esplendor epistémico, la influencia del paradigma griego en las expresiones poético-filosóficas de la tradición alemana de los siglos XVIII y XIX. De Winckelman a Lessing, de Goethe a Hölderlin y Hegel, se encuentra presente esta idea según la cual el pensamiento alemán es la caja de resonancia de la reflexión inicial. Vale decir que tal impronta se ha extendido, también, al saber jurídico. Este registro, afirmo con énfasis, resulta controvertible en sus propios términos, ya que el ejercicio del pensar es posesión de la humanidad toda y no de un pueblo o expresión en particular. En esto consiste la *reflexión históricamente situada en clave universal y con apertura dialógica*. Pero la recuperación del mundo antiguo es propicia para continuar, de un modo no sesgado, con el estudio del *logos epocal* de la sofística pues, en la *Historia de las ideas jurídicas*, el *σοφιστής* puede asumirse, plausiblemente, como uno de los primeros antecedentes del jurista, particularmente si se le caracteriza como un *maestro de verdad y de persuasión*. Y pese a ello, los hijos de la toga guardan, todavía, un registro negativo y desdeñoso hacia los adversarios del *Sócrates* platónico.

Una exigencia hermenéutica regirá la presente indagación: someter a examen las reflexiones precedentes sin caer en rebuscamientos ni en distorsiones que traicionen a los autores —trátase de los sofistas y de sus intérpretes—, porque, como bien ha señalado Antonio Alegre, las teorías, brillantes o no, deben respaldarse en datos positivos.<sup>4</sup>

---

3 Lessing, G.E., “Cartas sobre literatura moderna. Séptima carta” en Lessing, G.E., *Escritos filosóficos y teológicos*; trad. Agustín Andreu, Madrid, Editorial Anthropos 1990 (1982), pp. 250-274, véase, particularmente, p. 254.

4 Alegre, Antonio, *La sofística y Sócrates. Ascenso y caída de la polis*, Barcelona, Montesinos Editor, 1986, pp. 9 y 10: “[...] deseamos evitar caer en una tentación hartamente frecuente, a saber, construir brillantes teorías que, cual castillo de naipes, no se fundamentan en datos positivos”.

Por ello, abordaré la cuestión críticamente, esto es, teniendo presente dos precauciones metodológicas: a) asumir a los sofistas en su contexto histórico, como pensadores que integran una expresión plural y heterogénea correlativa a la poesía arcaica y al nacimiento de la filosofía y; b) recuperar una versión de la sofística que no provenga del *corpus platonicum* por constituir éste un registro literario-filosófico que distorsiona la obra de los antiguos maestros. Hay diversos modos de caracterizar a un sofista; entre ellos, aquellos que lo presentan como *sabio en apariencia, prefigurador del filósofo, mercader de ideas, ideólogo, subjetivista, relativista, maestro de persuasión y logógrafo*. Cualquier sustantivación de la actividad sofística depende, exclusivamente, de la correlativa aproximación epistémica y del ejercicio hermenéutico de quien despliega la indagación. Así, las “trampas discursivas platónicas” son detectadas, con precisión, por Antonio Alegre del siguiente modo:

“Si a la reflexión sobre los problemas que aguijonean al hombre se le llama filosofía, entonces los sofistas eran filósofos; si ideología entonces ideólogos. Nuestro pensamiento, que desea planear lo más a ras del suelo posible del mundo griego y su mentalidad, es el siguiente: Platón dio una visión negativa de los sofistas, en el sentido de que no eran verdaderos filósofos, sino ideólogos que reflejaban propuestas inmorales de poder, siendo sus *lógoi* discursos de poder.

Esta visión platónica es *falsa*, por ser precisamente ideológica [...] Ni es correcto, pues, denominar ideólogos a los sofistas en el sentido peyorativo que Platón les confiriere, ni es cierta la afirmación, como veremos, de que los sofistas no se preocuparon por problemas filosóficos”.<sup>5</sup>

Que la sofística no integró un movimiento homogéneo ni escuela alguna lo argumenta, con precisión, el rétor mexicano Gerardo Ramírez Vidal en su libro *La invención de los sofistas*.<sup>6</sup> Ello, además de dar certeza a la cuestión, ratifica que el

---

5 Alegre, Antonio, *Op. Cit.*, pp. 16 y 17.

6 Ramírez Vidal, Gerardo, *La invención de los sofistas*, México, IIF-UNAM, 2016, p. 8: “Si estamos de acuerdo en el hecho de que los sofistas y los sofistas fueron una genial invención platónica, será necesario entonces tomar un camino diferente a los hasta ahora recorridos, cortar de tajo con los estudios anteriores y dejar de intentar subir una y otra vez la piedra a la cima, a sabiendas de que es un esfuerzo enteramente inútil. En otras palabras, se debe simplemente eliminar a los sofistas de la historia de la filosofía (ya que cualquiera puede ser sofista) y a la *sofística*

registro platónico de los sofistas se puede caracterizar como uno *particularmente dudoso y poco fidedigno*, respecto del cual es plausible adoptar una postura crítica.

## 2. PERTINENCIA DE LA REFLEXIÓN. *LOGOS, POIESIS Y PAIDEIA*

“Lo decisivo es que la poesía y la educación humana se dirigen conscientemente al mismo fin”

Werner Jaeger, en *Paideia*.<sup>7</sup>

“El tiempo de la noche universal es el tiempo miserable de que habla el poeta, tiempo que cada vez se tornará más miserable aún”

Nimio de Anquín, en *Corto comentario al Wozu Dichter?*<sup>8</sup>

La actividad didascálica de los sofistas los encumbra, incuestionablemente, como los grandes maestros del siglo V a.C., otorgándoles un lugar, por derecho propio, en la *Historia de la educación*. Su tarea puede caracterizarse, además, como la *racionalización de la poesía*, y, también, cuestión importantísima, como la *desacralización del pensamiento político*. En efecto, bien señala Emilio Lledó Íñigo:

“La Sofística *racionaliza la poesía*. Sus representantes no hablan tanto del poeta como del «poseso», cuanto de *la poesía como resultado de una construcción racional*,

---

*como una escuela de pensamiento*, es decir, considerarla inexistente o como una invención, aunque ello no impide que «sofística» pueda emplearse, entre otras cosas, para designar un modo de pensamiento y de razonamiento, sin referencia a ningún personaje en particular. Como se podrá demostrar, esta operación se encuentra más en consonancia histórica no sólo con los datos a disposición de época clásica, sino incluso con algunos presupuestos de los estudios que hasta ahora se han llevado a cabo y que, en general, niegan la existencia de una «escuela» llamada sofística”. Las cursivas son mías. En el mismo sentido véase Meabe, Joaquín E. y Rus Rufino, Salvador, *Justicia, derecho y fuerza. El pensamiento de Trasímaco acerca de la ley y la justicia y su función en la teoría del derecho*; pról. Jürgen Sprute, Madrid, Editorial Tecnos, 2001, p. 13: “Debido a la escasez de textos conservados de los sofistas es difícil demostrar con rotundidad la conexión directa entre la epistemología y la teoría política. Se puede admitir el uso de determinadas tesis gnoseológicas en el estudio y la comprensión del Estado. Si se buscan relaciones y referencias entre los textos de la epistemología y fragmentos filosófico-políticos, *no se debería subestimar que los sofistas no eran un grupo homogéneo en el que todos defendieron los mismos puntos de vista*. De ahí que no quepa forzar las expectativas respecto de su contenido”. Las cursivas son mías.

7 Jaeger, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*; trad. Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, México, FCE, 2006 (1933), p. 257.

8 Anquín, Nimio de, *Corto comentario al “Wozu Dichter?” de Hölderlin*, Córdoba, Universidad de Córdoba-Facultad de Filosofía-Instituto de Metafísica, 1952, versión electrónica, p. 5.

donde unas determinadas reglas pueden conseguir todo aquello que en un principio se atribuía al *δαίμων* inspirador del poeta [...] la Sofística realiza un doble cambio: *en lugar de lo sobrenatural*, de lo que arrebató al poeta y le hace salir fuera de sí, *coloca la invención*, la ficción poética, sujeta a reglas establecidas; en vez del *influjo mágico e inexplicable*, aparece *la sugestión psicológica* estudiada de antemano y producida por una determinada técnica capaz de despertar en el oyente la ilusión artística. Aquí están las raíces de la *Poética* de Aristóteles como conjunto de normas ordenadoras de la poesía y que repercutirá siglos después en todas las «preceptivas» y «poéticas»<sup>9</sup>.

Trátase así, de una actividad *anti-teologizante* que sometió al escrutinio de la razón todo despliegue intelectual, incluyendo la *invención poética* y el *quehacer político*. ¿Por qué, entonces, la encarnizada crítica platónica hacia poetas y sofistas? Sin duda, por el deseo de poseer el *λόγος*, pues tal y como lo detectó, con toda claridad, Michel Foucault en *El orden del discurso*<sup>10</sup>, quien posee la palabra se apropia el derecho de configurar el mundo a su imagen y semejanza, cuestión altamente valorada si se atiende a la impronta erística del *juego discursivo* al que juegan los juristas. En este registro, son relevantes, también, las palabras de Paul Ricoeur:

“Hubo retórica porque hubo elocuencia, elocuencia pública. La observación es de gran alcance: la palabra fue un arma destinada a influir en el pueblo, ante el tribunal, en la asamblea pública, también un arma para el elogio y el panegírico: un arma llamada a dar la victoria en las luchas en que lo decisivo es el discurso. Nietzsche escribe «La elocuencia es republicana». La antigua definición recibida de los sicilianos —«la retórica es artífice (o maestra) de persuasión» *peithous dêmiurgos*— recuerda que la retórica se añadió como una técnica a la elocuencia natural, pero que esta técnica hunde sus raíces en una demiurgia espontánea: entre todos los tratados didácticos escritos en Sicilia, y luego en Grecia, cuando Gorgias se estableció en Atenas, la retórica fue la *techné* que

---

9 Lledó, Emilio, *El concepto poiesis en la filosofía griega. Heráclito-Sofistas-Platón*, México, Academia Mexicana de la Lengua, 2015, p. 60.

10 Foucault, Michel, *El orden del discurso*; trad. Alberto González Troyano, Buenos Aires, Tusquets Editores, 2005 (1970), p. 15: “[...] el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse”.

*hizo al discurso consciente de sí mismo y convirtió la persuasión en una meta clara, alcanzable por medio de una estrategia específica*".<sup>11</sup>

A continuación, examinaré el *ethos* del sofista, esto es: el carácter expresivo del modo cotidiano de vida propio del saber de los antiguos maestros.

### 3. LOS SOFISTAS: ETHOS EPOCAL DEL SIGLO V A.C.

*"Por primera vez con los sofistas cambia este estado de cosas. Se separan netamente de los filósofos de la naturaleza y de los ontólogos del periodo primitivo. La sofística constituye, en el sentido más propio, un acaecimiento de tipo educativo. Sólo pueden hallar su plena estimación en una historia de la educación. El contenido teórico de su doctrina es, en general, escaso. De ahí que las historias usuales de la filosofía no le presten una atención muy destacada. Para nosotros, en cambio, los grandes filósofos naturales teóricos y sus sistemas no pueden ser tratados particularmente en su conexión con la historia de los problemas. Debemos, más bien, estimarlos como grandes manifestaciones del espíritu del tiempo y considerar lo fundamental e innovador de su actitud espiritual en su significación para el ulterior desarrollo de la forma esencial del hombre griego. Es preciso determinar, al fin, el punto en que la corriente originaria de esta especulación pura, apartada en un principio de la lucha por la formación de una verdadera areté humana, desemboca en aquel vasto movimiento y comienza a convertirse, a través de las personas que lo mantienen, en una fuerza educadora dentro del todo social".*

Werner Jaeger en *Paideia*<sup>12</sup>

En un ejercicio de anamnesis, aparecerá, de inmediato, *B119*<sup>13</sup> de Heráclito, para explicitar la importancia del *ethos* en la vida práctico-contemplativa de la *πόλις*. Ello permite entender que el carácter de los sofistas se definió por el gobierno y el ejercicio de la razón, así como por la aceptación de la auto-contradicción en franca renuncia a la búsqueda de las grandes verdades metafísicas que caracterizó a la presocrática. Por ello, aunque cronológicamente se la ubica entre la *Περὶ φύσεως ἰστορίη* y los

11 Ricoeur, Paul, *La metáfora viva*; trad. Agustín Neira, Madrid, Ediciones Cristiandad-Editorial Trotta, 2001 (1975), p. 16.

12 Jaeger, Werner, *Op. Cit.*, p. 150. Las cursivas son mías.

13 Heráclito B119: "«ἡθὸς ἀνθρώπου δαίμων—El carácter es para el hombre su destino»". Sobre el particular, permítaseme remitir al lector a Rosas Vargas Humberto, "Caracterizaciones arcaicas de la justicia I. El logos inicial de Heráclito de Éfeso" en *Crítica Jurídica Nueva Época* No. 4, México, CRÍTICA JURÍDICA NUEVA ÉPOCA-UNIBRASIL-UNILA, 2022, pp. 39-78, particularmente p. 69.

*Σωκρατικοί λόγοι*, la sofística es ajena a esta tradición del pensamiento, es ayuna de toda indagación propia de *Τὰ μετὰ τὰ φυσικά* y, sin embargo, su importancia para los juristas es incuestionable al presentarse, también, como una *indagación crítica de la totalidad* concentrada, particularmente, en la *materialidad del discurso*. Cuestión no menor si se entiende al derecho como *discursividad pura*.

Estos logógrafos responden a una caracterización múltiple<sup>14</sup> que los presenta como *artesanos de la justicia, productores de la verdad jurídica, maestros de persuasión<sup>15</sup> y poetas de la ley*. Por supuesto, podría preguntarse válidamente ¿Cuál era la justicia que proponían? ¿Qué tipo de verdad producían? A lo primero, habrá de responder que se trata de *Δίκη*, entendida como el referente societal que posibilita la vida política; a lo segundo, puede contestarse recordando que los antiguos maestros afirmaban que la verdad se producía en la confrontación de logos, en la actividad erística misma. Ya no se trata del *des-ocultamiento* de la *φύσις* en breves momentos de *mostración* ni de un recordar primigenio sino de la producción discursiva que presenta a la verdad como un efecto del discurso mismo.

En el primer artículo de esta serie he expuesto los prejuicios relativos a la presocrática, particularmente hacia la figura de Heráclito, el cual, frecuentemente, es presentado como el *cosmólogo del fuego*. En el mismo registro, una imprecisión metodológica y epistemológica recurrente es aquella que reduce a los sofistas a simples *subjetivistas, relativistas y polemizadores sobre temas irrelevantes y superfluos*. Tal caracterización ignora la postulación vinculada a dos temas de primer orden: *la enseñabilidad de la*

---

14 Plutarco, *La Atenas del siglo V. Vida de Temístocles, Pericles, Nicias y Alcibiades*; ed. Javier Negrete Medina, Madrid, Ediciones Akal, 2000, p. 17, *Temístocles II-4*: “Más crédito merecen los que afirman que Temístocles fue seguidor de Mnesifilo de Frear. Este hombre que ni era un orador, ni pertenecía al grupo de los llamados «filósofos físicos», se dedicaba a lo que en aquel entonces se denominaba «sabiduría», y que consistía en inteligencia práctica y habilidad para los asuntos políticos: algo que él conservaba como heredado en línea directa de Solón (los que más adelante combinaron esta sabiduría con las artes forenses y adoptaron como objeto de su ejercicio las palabras y no los hechos, fueron denominados «sofistas»)”.

15 Meabe, Joaquín, *Materiales de estudio para revisar y aprender con Paideia de Werner W. Jaeger 8. Los sofistas. Protágoras y la madurez de la paideia*, Corrientes, 2017, versión electrónica, p. 2: “La progresiva transformación de la vida pública, sobre todo en Atenas, impone a las clases dirigentes el ejercicio de sus dotes oratorias, porque el incremento de la participación ciudadana desplaza el poder a las asambleas; lo que da lugar a nuevos tratos, donde las controversias se componen con arreglo acuerdos que se aprueban en votaciones en las que tiene un papel crucial *aquel que alcanza a convencer a los demás diciendo lo apropiado*”. Las cursivas son mías.

*virtud política y la práctica de la justicia. Estos logógrafos eran maestros de verdad pero no de una ontológica sino de aquella discursiva en la que el conocimiento y el poder son expresión de la praxis de la πόλις. Bien señala Kitto en Los griegos:*

“El término «sofista» no tiene un sentido completamente peyorativo. Fue Platón quien se lo dio, pues a él le desagradaban tanto sus métodos como sus propósitos [...] La palabra significa «maestro de *sophía*» y «*sophía*» es una de esas palabras griegas difíciles, que quiere decir «sabiduría», «inteligencia» o «destreza» [...] La educación había sido una consecuencia de la vida de la *pólis*, por consiguiente, común a todos. Los hombres con capacidad natural llegaban más lejos que los demás, pero todos estaban en el mismo terreno; la *pólis* seguía siendo una. Con el advenimiento de los sofistas, la educación se volvió especializada y profesional”.<sup>16</sup>

El *ethos* del sofista lo presenta como un hombre concentrado en temas políticos; interesado en el *presente siempre peligroso* pues éste y no otro es el tiempo propio del poder. La reflexión se aleja, así, definitivamente, de cualquier referencia teológica o metafísica para explicar el mundo de la vida en el cual *emerge lo humano* como el tema central.

---

16

Kitto, H.D.F., *Los griegos*; trad. Delfín Leocadio Garasa, Buenos Aires, EUDEBA, 1985 (1951), p. 230.

#### 4. LA *REPÚBLICA* Y LA EXCLUSIÓN DE LOS POETAS

“La asociación de lo dórico-aristocrático y de lo ateniense-democrático, pertenece a la esencia de la Polis griega y Platón pensó a menudo en este rasgo de su medio social-político. Consideró siempre la tradición democrática de la vieja ciudad griega, pero constantemente distinguió un concepto sofístico y un concepto socrático de la democracia”.

Nimio de Anquín en Platón, *el Educador*.<sup>17</sup>

En la historia de la filosofía se ha caracterizado al *logos poético* como palabra inicial, realizadora y sapiencial<sup>18</sup>: *ποίησις* que es *logos expresivo, configurador de lo real*; verbo creador de los múltiples y diversos modos de entender y habitar el mundo de la vida. En este contexto, es plausible recordar, en primer lugar, el registro negativo de la palabra *sofista* vinculado a la caracterización de una *falsa sabiduría*<sup>19</sup> y a una *dialéctica aporética*, explicitada en todo el *corpus* platónico, la cual, por lo demás, ya se prefiguraba en Heráclito *B40* y *B42*, con la crítica a los aedos, particularmente a Hesíodo y Homero. Frente a esta erudición superflua permanecen intactas las resonancias de *B101* del efesio y el “*γνώθι σαυτόν*” socrático.

Así, puede advertirse que el tratamiento platónico cuestiona todo el saber precedente, resaltando sus contradicciones, para introducir su propio sistema como una producción epistémica original e innovadora. Pero lo cierto, es que no hay nada nuevo bajo el sol y se trata, con no poca frecuencia, de viejos aforismos presentados con ropaje de novedad. El autor de los *Diálogos* explicita la vieja disputa entre razón y pasiones, entre logos y locura, y ello, con un matiz particular: la poesía, como se sostiene en *Las ranas*, fue el modo discursivo que cumplía tres funciones específicas: a) acceder

17 Anquín, Nimio de, “Platón, el Educador” en *Lugones. Revista de la Secretaría Ministerio de Educación y Cultura de la Provincia de Córdoba*, Córdoba, Secretaría Ministerio de Educación y Cultura de la provincia de Córdoba, 1968, versión electrónica, p. 4.

18 Anquín, Nimio de, *Op. Cit.*, p. 2.

19 *Ibidem*, pp. 2 y 3: “Para que aquella voluntad superior pueda desplegarse eficazmente, será necesario eliminar del alma la *apariencia de saber y la arrogancia o vanidad*, mediante el examen o contradicción. Esta conducta no implica ningún obscuro éxtasis místico, ni tampoco ningún divinal «entusiasmo», sino el alumbramiento de las más auténticas energías racionales del alma autoconsciente”.

a la inspiración divina por medio del “entusiasmo”, b) configurar metafóricamente lo real y, c) instruir éticamente a los ciudadanos para el ejercicio profesional de la política. Este último rasgo didascálico, emparenta indudablemente a sofistas y poetas como señala Joaquín Meabe:

“Hacia falta, pues alguien que se ocupara de *entrenar a los miembros de las clases superiores en el uso del logos o en la técnica del discurso* y nada mejor para esto que aquellos que se habían ocupado de investigar estos problemas.

Junto al arte de la palabra se desarrolla una instrucción destinada a adquirir o conservar la areté porque la virtud hace al desempeño político tanto como la retórica y todo ello, anota Jaeger, no es más que una modalidad particular de una tendencia más extensa *orientada a la creciente racionalización de la vida*.

Tres modalidades señala nuestro autor en orden a la formación del espíritu que llevan adelante los sofistas: la transmisión de un saber enciclopédico, la formación del espíritu en sus diversos campos y la preparación para la ética y la política”.<sup>20</sup>

Para efectos de la exposición considero pertinente abundar en los tres aspectos epistemológicos y prácticos de la poesía:

### ***a) Acceso a la inspiración divina por medio del entusiasmo:***

A mi juicio, la caracterización de la poesía ofrecida por María Zambrano es insuperable:

“Su vivir no comienza por una búsqueda, sino por una embriagadora posesión. El poeta tiene lo que no ha buscado y *más que poseer, se siente poseído* [...] Por eso tiene que hablar «sin saber lo que dice», según le reprochan. Y su gloria está en no saberlo, porque, con ello, se revela que es muy superior a un entendimiento humano la palabra que de su boca sale; con ello nos muestra que es más que humano lo que en su cuerpo habita [...] *El filósofo quiere poseer la palabra, convertirse en su dueño. El poeta es su esclavo; se consagra y se consume en ella. Se consume por entero, fuera de la palabra él no existe, ni quiere existir. Quiere, quiere delirar; porque en el delirio la palabra brota en toda su pureza imaginaria*. Hay que pensar que el primer lenguaje

---

20

Meabe, Joaquín, *Op. Cit.*, p. 2. Las cursivas son mías.

tuvo que ser delirio. Milagro verificado en el hombre, anunciación, en el hombre, de la palabra. Verificación ante la cual el hombre, ya poeta, no pudo sino decir: «*Hágase en mí*». *Hágase en mí la palabra y sea yo no más que su sede, su vehículo*”.<sup>21</sup>

Dicho de otro modo, la praxis del poeta puede describirse como *una recreación en lo dado*; aquello que adviene por donación y no como búsqueda —en ello radica, por cierto, su principal distinción con el filósofo. Y en este registro concreto, la de los sofistas puede caracterizarse como una empresa radical consistente en la *racionalización* de esa praxis poética; como una *discursividad erística* la cual concentra su reflexión en el peligro del presente al que se enfrenta el político. Así, la sofística es la recuperación racional de la poética para expresarla como preocupación ética vinculada al ejercicio del poder.

### ***b) Configuración metafórica de lo real:***

Diversos autores —entre ellos Samuel Ramos y Hans Blumentberg—, han detectado, con precisión, el sentido metafórico del lenguaje poético. En efecto, las metáforas son los recursos discursivos que transfiguran el mundo; imágenes por medio de las cuales lo real es presentado a través de su sentido figurativo. En este registro, vale decirlo, la filosofía se *poetiza*. El autor de *El perfil del hombre y la cultura en México* es enfático:

“La metáfora poética consiste, pues, en una transposición en la «intención significativa» de las palabras [...H.R.V.u]n objeto real, es de este modo «idealizado», *transferido del plano de la realidad al de la fantasía*”.<sup>22</sup>

De lo anterior se colige que la poesía *nombra lo real* de un modo otro; es un *modo discursivo no clausurante* que reproduce la pluralidad de su objeto. Así, la poesía es *creación, invención*, que puede ser portadora de la más implacable descripción del mundo, o, bien, de la más dulce mentira, según lo han expuesto Hesíodo y Dante.

---

21 Zambrano, María, *La razón en la sombra. Antología crítica*, Madrid, Ediciones Siruela, 2004 (1993), pp. 328 y 329. Las cursivas son mías.

22 Ramos, Samuel, *Filosofía de la vida artística*, México, Espasa-Calpe, 1976 (1950), p. 112.

### *c) Instrucción ética a los ciudadanos para el ejercicio profesional de la política:*

El ejercicio crítico del pensar siempre será incómodo para todo acto fundacional del poder instituido con pretensiones isonómicas y hegemónicas. Si la sofística representó la racionalización de la poesía, es plausible reiterar en el preguntar ¿por qué se excluyó a los poetas de la *República* platónica?<sup>23</sup> Y, además, ¿por qué los sofistas fueron ridiculizados en, prácticamente, todos los *Diálogos*? Nuevamente, la impronta de María Zambrano es relevante:

“Tiene razón Platón, pues *poeta y poesía son inmorales, están fuera de la justicia*. Frente —y estos «frente» los ve el filósofo, no el poeta— a la unidad descubierta por el pensamiento, la poesía se aferra a la dispersión, frente al ser, trata de fijar únicamente las apariencias. Y frente a la razón y a la ley, la fuerza irresistible de las pasiones, el frenesí, Frente al *logos*, el *hablar delirante*. Frente a la vigilancia de la razón, al cuidado del filósofo, la embriaguez perenne. Y frente a lo atemporal, lo que se realiza y desrealiza en el tiempo. *Olvida lo que el filósofo recuerda, y es la memoria misma de lo que el filósofo olvida*”.<sup>24</sup>

En diversos lugares he sostenido que los sofistas encarnaban un tipo de saber, aquel que postulaba la posibilidad de enseñar la virtud política por medios y recursos técnicos y erigiéndose como *maestros de verdad y de persuasión*. El nuevo modelo epistémico tenía, necesariamente, que distanciarse de la plataforma filosófica vinculada a la profunda meditación metafísica que caracterizó a la presocrática. Cierta registro hermenéutico, admite que la *polimatía* consistía, precisamente, en un *apartarse del abismo del Ser* para concentrar la reflexión en la *inmediatez de las cosas públicas*, en la urgencia por enfrentarse al *presente siempre peligroso*. Vale recordar que hay una

---

23 Una lectura negativa de los poetas se encuentra, también, en *Acerca de los sofistas 2*, 10 de Alcídama: “[...] y porque he comprendido que los que desperdician en esto su vida están muy lejos tanto de la retórica como de la filosofía; por ello considero que *deberían ser llamados mucho más justamente poetas que sofistas*”. Las cursivas son mías. La versión griega es la siguiente: “*καὶ πολὺ δικαιότερον ἂν ποιητὰς ἢ σοφιστὰς προσαγορεύεσθαι νομίζω*”. Sobre el particular, véase López Alcalá, Juan Gualberto, *Traducción, estudio y notas del texto griego «Acerca de los que elaboran discursos escritos o acerca de los sofistas»*, México, FFYL-UNAM, 1994, pp. 112 y 113.

24 Zambrano, María, *Op. Cit.*, pp. 330 y 331. Las cursivas son mías.

clara distinción entre polimatía y filosofía señalada, previamente, por Heráclito en su célebre *B40*. Esta distinción se profundiza en dos diálogos platónicos: el *Teeteto* y el *Cratilo*. La caracterización del *Teeteto* la he ofrecido previamente; por ello, me concentro en *Cratilo* 402e-403a:

“Pero quizá el nombre no signifique esto, sino que en vez de la *s* se decían primero dos *l*, como si el dios *supiera mucho* (*polla eidos*)”.

(“τάχα δὲ οὐκ ἂν τοῦτο λέγοι, ἀλλ’ ἀντὶ τοῦ σῆμα δύο λάβδα τὸ πρῶτον ἐλέγετο, ὡς πολλὰ εἰδότος τοῦ θεοῦ”).<sup>25</sup>

En este pasaje del *Cratilo*, Poseidón es presentado, sin un cariz negativo, como “πολλὰ εἰδότος τοῦ θεοῦ”, esto es como “un dios que sabe mucho”. Así, al dios marino se le caracteriza como un *polimatés*. Y este saber se refiere, en el contexto referido, a la capacidad epistémica para *nombrar las cosas con exactitud*.

Es pertinente resaltar que, la de los sofistas, es una expresión reflexiva vinculada al ejercicio racional, calculado, del poder político. No en vano, aparejado al tema de *la enseñabilidad de la virtud*, el otro gran tema es *el desarrollo de la techné política*, cuestión que se explicita, en los propios *Diálogos*, con la caracterización del político como un *pastor de hombres*. Así, debe recordarse que la empresa platónica, aunque relevante, no es totalmente original, pues el método de transmitir un mensaje eminentemente filosófico por medios literarios ya había caracterizado el *Περὶ φύσεως* de Parménides. Por ello, vale concentrar la atención en dos diálogos en los cuales se aborda el tema de la poesía: el *Ión* y la *República*; también, en una de las grandes comedias de Aristófanes, las *Ranas*. Si el poeta es un *cultivador de lo bello, un maestro de persuasión y un esclavo del delirio divino que es el amor*<sup>26</sup>, puede caracterizarse, también, como *un educador* según se verá más adelante en la obra referida del comediógrafo. En este registro, son pertinentes las palabras de Giselle von der Walde:

“Desde el nacimiento de la poesía en Grecia con los poemas épicos de Homero y Hesíodo, *el poeta fue considerado un maestro ético* y la poesía gozó de alta estima por

25 Platón, *Cratilo*; trad. Ute Schmidt, México, UNAM, 2008 (1988), p. 32

26 Zambrano, María, *Op. Cit.*, p. 333

combinar el placer y el lenguaje agradable con la educación. *Esta función pedagógica no se perdió* y con el nacimiento de nuevas formas en la época arcaica, como la poesía lírica y la gnómica, el poeta era apreciado por sus consejos y guías; igualmente los dramaturgos del siglo V eran ante todo considerados maestros. En todas las épocas de la literatura griega *se esperó del poeta la instrucción ética*, y el estudio de Homero y Hesíodo y la asistencia a los concursos de poesía y al teatro eran parte esencial de la formación de los ciudadanos. *Los poetas eran pues los verdaderos maestros de Grecia*”.<sup>27</sup>

La cuestión ha quedado establecida: se trata de la posesión de la palabra, pero, sobre todo, de la instrucción ético-política de los ciudadanos mediante el *λόγος*. Y éste es uno de los motivos auténticos de la confrontación entre Platón y la versión que él mismo *inventó* de los sofistas. Así en el *Ión* 533D:

“Y es que *eso de hablar bien y bellamente* sobre Homero *no es en ti arte*, como estaba diciendo, sino *virtud divina* que te mueve, a la manera que acontece con la piedra que Eurípides llamó Magnética y los demás denominan Hercúlea”.

(“ἔστι γὰρ τοῦτο *τέχνη* μὲν οὐκ ὄν παρὰ σοὶ περὶ Ὀμήρου εὖ λέγειν, ὃ νυνδὴ ἔλεγον, *θεία δὲ δύναμις* ἣ σε κινεῖ, ὥσπερ ἐν τῇ λίθῳ ἦν Εὐριπίδης μὲν Μαγνήτιν ὠνόμασεν, οἱ δὲ πολλοὶ Ἡρακλείαν”)<sup>28</sup>

Y en 533E:

“De parecida manera; *es la Musa quien*, por sí misma, *torna endiosados a los poetas* y por medio de tales endiosados entusiasmados otros, se eslabona una cadena; que todos los buenos poetas de épicos cantos *no por arte alguna sino por endiosados y posesos* dicen todos sus bellos poemas y por semejante modo los poetas líricos”.

(“οὕτω δὲ καὶ ἡ *Μοῦσα* ἐνθέους μὲν ποιεῖ αὐτή, διὰ δὲ τῶν ἐνθέων τούτων ἄλλων *ἐνθουσιαζόντων* ὀρμαθὸς ἐξαρτᾶται. πάντες γὰρ οἱ τε τῶν ἐπῶν *ποιηται* οἱ ἀγαθοὶ οὐκ

27 Walde, Giselle von der, *Poesía y mentira. La crítica de Platón a las poesías de Homero, Hesíodo y Píndaro en el Ión y en República 2*, Bogotá, Universidad de los Andes-Facultad de Artes y Humanidades-Departamento de Humanidades y Literatura-Ediciones Uniandes, 2010, p. 3. Las cursivas son mías.

28 Platón, *Obras completas. Banquete. Ión, Bibliotheca Scriptorum Graecarum et Romanorum Mexicana*; vers. Juan David García Bacca, México, UNAM, 1944, p. 8. Las cursivas son mías.

*ἐκ τέχνης ἀλλ' ἔνθεοι ὄντες καὶ κατεχόμενοι πάντα ταῦτα τὰ καλὰ λέγουσι ποιήματα, καὶ οἱ μελοποιοὶ οἱ ἀγαθοὶ ὡσαύτως*)<sup>29</sup>

Finalmente, en 534B-C:

“Que el poeta es cosa sagrada, alada y ligera, y es incapaz de hacer poéticamente nada hasta que se ponga endiosado y mentecato, tanto que no se halle en él inteligencia alguna. Pero hasta que no llegue a estar así poseso no hay hombre que pueda ni hacer poesía ni dar oráculos en canto. Puesto que, según esto, no se poetiza por arte ni se dicen por arte tantas y tan bellas cosas sobre los poemas, cual tú las dices sobre Homero, sino por gracia divina, no será uno por cierto capaz de hacer bellamente sino *aquello solo a que le empuje la Musa* [...] Ahora, que en todo lo demás esos mismos no harán cosa de provecho. Porque, en definitiva, lo que decían *no lo decían por arte, sino por virtud divina*; que si sobre una sola cosa supieran hablar por arte, hablaran también según arte de todas las cosas”.

(“κοῦφον γὰρ χρῆμα ποιητής ἐστὶ καὶ πτηνὸν καὶ ἱερόν, καὶ οὐ πρότερον οἶός τε ποιεῖν, πρὶν ἂν ἔνθεός τε γένηται καὶ ἔκφρων καὶ ὁ νοῦς μηκέτι ἐν αὐτῷ ἐνῆ: ἕως δ' ἂν τοῦτ' ἔχη τὸ κτῆμα, ἀδύνατος πᾶς ποιεῖν ἐστὶν ἀνθρώπος καὶ χρησιμωδεῖν. ἄτε οὖν οὐ τέχνη ποιοῦντες καὶ πολλὰ λέγοντες καὶ καλὰ περὶ τῶν πραγμάτων, ὥσπερ σὺ περὶ Ὀμήρου, ἀλλὰ θεία μοίρα, τοῦτο μόνον οἶός τε ἕκαστος ποιεῖν καλῶς ἐφ' ὃ ἡ Μοῦσα αὐτὸν ὄρμησεν [...] τὰ δ' ἄλλα φαῦλος αὐτῶν ἕκαστός ἐστιν. οὐ γὰρ τέχνη ταῦτα λέγουσιν ἀλλὰ θεία δυνάμει, ἐπεὶ, εἰ περὶ ἑνὸς τέχνη καλῶς ἠπίσταντο λέγειν, κἂν περὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων”).<sup>30</sup>

En los pasajes referidos se ofrece una de las razones sobre las cuales se erige la crítica platónica al saber poético: *el logos de los poetas no proviene del arte —τέχνη—, sino de la inspiración divina —θεία δυνάμει*. Trátese, así, de un cuestionamiento al estatuto epistémico de la palabra poética de los aedos y los trágicos. También en *República* se ofrece un registro que, estudiado a profundidad, termina con una falsa controversia. Platón, en modo alguno desprecia la poesía, sin embargo, cuestiona el papel didascálico, ético-político, de los poetas. Así, en 376c se afirma:

29 Platón, *Op. Cit.*, p. 8. Las cursivas son mías.

30 *Ibidem*, pp. 8 y 9. Las cursivas son mías.

“*Filósofo*, por tanto, y además colérico, veloz y fuerte, será para nosotros, el que haya de ser un noble y un buen *guardián de la ciudad*”.

“(Φιλόσοφος δὴ καὶ θυμοειδῆς καὶ ταχὺς καὶ ἰσχυρὸς ἡμῖν τὴν φύσιν ἔσται ὁ μέλλων καλὸς κἀγαθὸς ἔσεσθαι φύλαξ πόλεως)”.<sup>31</sup>

Hay en estas líneas la explicitación de una petición de principios que caracteriza al sistema platónico: en adelante, será el filósofo quien habrá de hacerse cargo de la instrucción ético-política de los ciudadanos desplazando, así, a poetas y sofistas. No se recusa la poesía como *un modo de hacer* sino el papel singular de los antiguos maestros como educadores. En efecto, en 376c-d:

“De este modo, pues, se nos ofrece tal hombre. Y ahora: *¿de qué manera habrán de ser formados y educados?* ¿Y no podrá servirnos el examen de esta cuestión para percibir aquello que es la causa final de toda nuestra investigación, que es la manera como se originan en la ciudad *la justicia* y *la injusticia*?”.

(“Θρέπονται δὲ δὴ ἡμῖν οὗτοι καὶ παιδευθήσονται τίνα τρόπον; καὶ ἄρα τι προὔργου ἡμῖν ἔστιν αὐτὸ σκοποῦσιν πρὸς τὸ κατιδεῖν οὐπὲρ ἔνεκα πάντα σκοποῦμεν, *δικαιοσύνην τε καὶ ἀδικίαν* τίνα τρόπον ἐν πόλει γίγνεται”).<sup>32</sup>

La exclusividad de la actividad didascálica se vincula aquí con el modo de *procurar la justicia y la injusticia*. Se trata, pues, de un tema político de primer orden relacionado con la regulación de la vida pública en la *πόλις*. No es un tópico exclusivamente epistémico, sino una cuestión para determinar quién ejercerá el papel de educador de los hombres libres. Así, se entrelazan tres aspectos fundamentales: la producción del conocimiento, la *paideia* y el ejercicio del poder.<sup>33</sup> En *República* se explicita la estrategia discursiva de Platón, quien, igual que Parménides, presenta su mensaje político-filosófico recurriendo a la forma poético-literaria. Por ello, se mira con extrañamiento que en 377d3-4 se censure, en Homero y Hesíodo, el que “*mienten*

31 Platón, *La República*; vers. Antonio Gómez Robledo, México, IIF-UNAM, 2016 (1971), p. 66.

32 Platón, *Op. Cit.*, p. 66.

33 Jaeger, Werner, *Op. Cit.*, p. 14: “La trinidad griega del poeta (*ποιητής*), el hombre de estado (*πολιτικός*) y el sabio (*σοφός*), encarna la más alta dirección de la nación”. Las cursivas son mías.

*sin decoro*<sup>34</sup> y que, por lo tanto, sus fábulas “no deberán admitirse en la ciudad”.<sup>35</sup> En 378e-379a se ratifica tal criterio del siguiente modo: “Ni tu ni yo somos, en este momento, *poetas, sino fundadores de una ciudad*”.<sup>36</sup> Vale decir, en réplica inmediata, que los grandes fundadores primigenios de la ciudad son aquellos que Platón, una y otra vez, escoge como destinatarios de su crítica.

La exclusión de los poetas, particularmente de los trágicos, se explicita en 568b5 y ss: “Pero como también son sabios los poetas trágicos [...] habrán de perdonarnos el que *no les demos cabida en nuestra república* por ser *cantores de la tiranía*”.<sup>37</sup> De este modo, *República* se erige en la propuesta política de Platón, la cual implica el encumbramiento del *rey-filósofo* a partir de una consolidación lograda a costa de satirizar a sus adversarios. Tal impronta continúa en 595b: “[...] todas estas obras causan estragos en la mente de cuantos las escuchan, sino tienen como *contraveneno* el conocimiento de lo que estas cosas son en realidad”.<sup>38</sup>

En 599a se cuestiona nuevamente el estatuto epistémico de sus predecesores del siguiente modo: “[...] es fácil *hacer poesía* para quien *no conoce la verdad*”.<sup>39</sup> Y en 607a 4-6, de manera categórica se afirma:

“[...] en materia de poesía, *no tienen cabida en nuestra ciudad* sino los himnos a los dioses y los panegíricos de los hombres ilustres, *si*, por el contrario, *das entrada a la musa voluptuosa*, en la lírica o en la épica, *reinarán en tu ciudad el placer y el dolor en lugar de la ley y de la norma* (nomu) que en cada caso reconozca la comunidad como la mejor”.

(“[...] εἰδέναι δὲ ὅτι ὄσον μόνον ὕμνους θεοῖς καὶ ἐγκόμια τοῖς ἀγαθοῖς ποιήσεως παραδεκτέον εἰς πόλιν: εἰ δὲ τὴν ἡδυσμένην Μοῦσαν παραδέξῃ ἐν μέλεσιν ἢ ἔπεισιν,

34 Platón, *Op. Cit.*, p. 68

35 *Ibidem*, 378b, p. 69.

36 *Ibidem*, p. 70.

37 *Ibidem*, p. 313.

38 *Ibidem*, p. 347. El lector podrá constatar, aquí, la recuperación del *fármaco* —*φάρμακον*—, en su doble caracterización de veneno y cura.

39 *Ibidem*, p. 352: “[...] ῥάδια ποιεῖν μὴ εἰδότε τὴν ἀλήθειαν”.

*ἡδονή σοι καὶ λύπη ἐν τῇ πόλει βασιλεύσεται ἀντὶ νόμου τε καὶ τοῦ κοινῆ ἀεὶ δόξαντος εἶναι βελτίστου λόγου”).<sup>40</sup>*

El sintagma “*si, por el contrario, das entrada a la musa voluptuosa*” es concordante con la caracterización que ya se ha ofrecido en *Ión 533E*, particularmente con la imagen que presenta al poeta como un poseído. Se trata, nuevamente, de una petición de principios, la cual se ofrece como conclusión sin el rigor dialéctico-argumentativo propio de los *Diálogos*. Este sesgo es lo que el hermeneuta moderno, en actitud crítica, debe cuestionar, en todo momento, al erigirse como *amigo de la verdad y perpetuo vigía de sí mismo*.

Vale decir que este rasgo del registro platónico es superado con la recuperación posterior de la tradición catacrética —inaugurada previamente por Hesíodo en *B27* y *B28*—, la cual abre, por medio del lenguaje metafórico y retórico, la posibilidad discursiva de *producir una verdad vinculada, estratégicamente, al ejercicio del poder*.

## 5. CRÍTICA AL REGISTRO PLATÓNICO DE LA SOFÍSTICA

*“Es natural para nosotros considerar a los sofistas con mirada retrospectiva desde el punto de vista escéptico de Platón, para el cual la duda socrática sobre «la posibilidad de enseñar la virtud» es el comienzo de todo conocimiento filosófico. Pero es históricamente incorrecto, e impide toda real comprensión de aquella importante época de la historia de la educación humana, sobrecargarla con problemas que sólo se suscitan en una etapa posterior de la reflexión filosófica. Desde el punto de vista histórico la sofística constituye un fenómeno tan importante como Sócrates o Platón”.*

Werner Jaeger en *Paidea*.<sup>41</sup>

En la *Historia de las ideas filosóficas*, es innegable la contribución epistémica del *corpus platonium*; también lo es, sin embargo, su distorsión del pensamiento precedente y, particularmente, la interrupción deliberada de la recuperación de la tradición

40 Platón, *Op. Cit.*, p. 364.

41 Jaeger, Werner, *Op. Cit.*, p. 267.

sofística.<sup>42</sup> Así, la imagen del poeta como educador de la *Polis* se la encuentra ya en el diálogo entre Esquilo y Eurípides que tiene verificativo en *Βάτραχοι* —*Ranas*. Uno de los mejores recursos para contrarrestar el embate platónico contra la sofística se encuentra en Aristófanes, quien presenta una caracterización no idealizada del *sofista de más noble linaje*. Si ya en *Βάτραχοι* se ofrece la imagen de la poesía como una discursividad y una praxis didascálica para salvar a la *Polis*; en *Νεφέλαι* —*Nubes*—, el comediógrafo ateniense ofrece una sátira despiadada de Sócrates. Son célebres los pasajes de estas dos piezas teatrales. Quiero traer a presencia, en primer lugar, *Βάτραχοι*, particularmente el diálogo ficticio entre Esquilo y Eurípides que anuncia el coro, según el registro de 895-900:

“Y nosotros queremos escuchar de *ambos sabios* alguna danza de palabras. Sigán un camino destructor porque la lengua se ha hecho salvaje, el coraje de ambos no está sin audacia ni inmóviles los pensamientos”.

“(Καὶ μὴν ἡμεῖς ἐπιθυμοῦμεν παρὰ σοφοῖν ἀνδροῖν ἀκοῦσαι τινα λόγων ἐμμέλειαν· ἔπιτε δαΐαν ὁδόν. Γλῶσσα μὲν γὰρ ἡγρίωται, λῆμα δ’ οὐκ ἄτολμον ἀμφοῖν, οὐδ’ ἀκίνητοι φρένες)”.<sup>43</sup>

El precitado pasaje es relevante por diversos motivos: a) se confirma la caracterización literaria de los poetas como sabios —*σοφός*—, b) se ratifica que la sabiduría se produce en la confrontación de *λόγος* y, c) se constata que los trágicos cumplían una función didascálica. Ésta última cuestión se explicita en *1008-1010*:

---

42 Finley, Moses I., *El legado de Grecia. Una nueva valoración*, Barcelona, Editorial Crítica, 1989 (1981), p. 226: Hay además otro grupo entre los predecesores y contemporáneos de Sócrates que deberíamos mencionar en este punto; los llamados «sofistas», cuyos intereses no eran ni cosmológicos ni religiosos, sino que estaban orientados de un modo más práctico, sobre todo a enseñar a sus discípulos las técnicas para lograr el éxito en la vida política y en el foro, enseñanza por la que recibían dinero. Estas actividades les merecieron una reputación bastante mala en boca de Platón, cuya actitud hacia ellos, expresada con todos los matices desde la burla chispeante del *Protágoras* hasta el desprecio y el malestar del *Gorgias* y *La república*, no sólo ha dejado a los sofistas en un mal concepto, sino que ha contribuido a que la palabra «sofista» se invalide en cualquier objetivo histórico. Y ello porque Platón les acribilló con cuatro acusaciones concretas: que su enseñanza tenía una intención más pragmática que teórica; que aceptaban dinero; que esgrimían malos argumentos, destinados más a desconcertar e impresionar que a llegar a la verdad, y que manifestaban opiniones cínicas, escépticas, amorales y, en términos generales, indeseables.

43 Aristófanes, *Ranas*; ed. Diana L. Frenkel et al, Buenos Aires, Instituto de Filología Clásica-Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, 2011. P. 178 y 179.

“Esquilo: [...] Respóndeme ¿por qué hay que admirar a un poeta?”

Eurípides: Por su destreza y capacidad de advertir y porque *hacemos mejores a los hombres en las ciudades*”.

“(ΑΙ. ἀπόκριναί μοι, τίνας οὐνεκα χρῆ θαυμάζειν ἄνδρα ποιητήν  
ΕΥ. Δεξιότητος καὶ νοουθεσίας, ὅτι βελτίους τε ποιοῦμεν  
τοὺς ἀνθρώπους ἐν ταῖς πόλεσιν)”.<sup>44</sup>

Si en *Ranas*, como se ha expuesto, se explicita el carácter didascálico de los poetas, en *Nubes* se caricaturiza al *φροντιστήριον* —*pensadero*—, como el lugar exclusivo del conocimiento. Por supuesto, el lector puede identificar una mordaz crítica de Aristófanes al saber con el que Platón identificó a la enseñanza Socrática. En efecto, afirma Estrepsíades al dirigirse a Fidípides, en 94-99:

“Éste es el *Pensadero* de almas sabias. Aquí habitan hombres que, al hablar acerca del cielo, te convencen de que es un horno y de que él está alrededor de nosotros y nosotros somos carbones. *Éstos enseñan*, si alguien les da dinero, a *ganar diciendo cosas justas y cosas injustas*”.

(“*ψυχῶν σοφῶν τοῦτ' ἐστὶ φροντιστήριον.  
ἐνταῦθ' ἐνοικοῦσ' ἄνδρες, οἱ τὸν οὐρανὸν  
λέγοντες ἀναπειθοῦσιν ὡς ἔστιν πνιγεύς,  
κάστιν περὶ ἡμᾶς οὔτος, ἡμεῖς δ' ἄνθρακες.  
οὔτοι διδάσκουσ'*, ἀργύριον ἦν τις διδῶ,  
*λέγοντα νικᾶν καὶ δίκαια κᾶδικα*”).<sup>45</sup>

Así, el *corpus platonicum* es recusable como *fuelle* originaria y fidedigna para iniciar cualquier ejercicio hermenéutico vinculado a la poesía arcaica y a los sofistas. En principio, y sería una grave omisión olvidarlo, porque se trata de un logos filosófico en clave erística que ofrece la peor versión de sus interlocutores. Desde luego, debe resaltarse el carácter ficcional de los personajes, los cuales se han confundido con

44 *Ibidem*, pp. 187 y 188.

45 Aristófanes, *Nubes*; vers. Pablo Cavallero et al, Buenos Aires, FFYL-UBA, 2008, pp. 132-134. Las cursivas son mías.

una historicidad, por lo demás, inexistente, la cual cuestiona su estatuto epistémico y sus contribuciones filosóficas y jurídicas.

Decirlo con toda claridad: los sofistas presentados en los *Diálogos* son producto de la imaginación del filósofo de la Academia y tal creación literaria obedece a sus fines didascálicos exclusivos. No se trata de caracterizar a esta exclusión de la poética como una *vulgar censura* sino de reconocer que, con *dardos poéticos*, Platón busca contrarrestar, en todo momento, la peligrosidad de *un modo discursivo otro* caracterizado por la imaginación, la contradicción asumida como efecto del discurso mismo y la inspiración divina.<sup>46</sup>

### 5.1 UNA CIERTA DISTORSIÓN DE LA TRADICIÓN: OMISIONES Y REGISTROS POCO FIDEDIGNOS

*“Es ya antigua la discordia entre poesía y filosofía”.*

Platón, *República* 607b<sup>47</sup>

Una exigencia para el pensamiento crítico es el no permitirse ser complaciente consigo mismo. Ello implica *ejercer, permanentemente, una crítica de la crítica*, esto es: cuestionar las estructuras epistémicas que, por herencia o tradición, se han aceptado sin haberlas sometido a riguroso examen. En este sentido, es pertinente sostener que, en relación a la presocrática, Platón guarda un registro ambiguo. Por un lado encumbra a Parménides con la dedicatoria de todo un diálogo el cual observa una especial nota distintiva: es el único espacio literario, dentro de todo el *corpus platonium*, en el cual su personaje principal, *Sócrates*, es vencido, ridiculizado y *reducido a la condición de sofista*. Ello implica, nuevamente, una petición de principios pues, en adelante, el filósofo concentrará sus esfuerzos en retomar los preceptos del élata para configurar su propia *teoría de las formas*. Simultáneamente, y esto es casi un lugar común que no debería llamar a sorpresa, incurre en omisiones y registros poco fidedignos entre los cuales resaltan los siguientes:

46 Una aproximación relevante sobre este tópico puede encontrarse en las ponencias correspondientes a la Mesa 8 del Coloquio “El lado B de la filosofía antigua” la cual tuvo verificativo el 25 de mayo de 2023 en el horario comprendido entre las 13 y las 15 horas.

47 Sobre el particular véase Walde, Giselle von der, *Op. Cit.*, p. 2. Asimismo, Platón, *Op. Cit.*, p. 364.

a) *Es omiso en referencias específicas al pensamiento precedente*: tal es la caracterización de la σοφία ofrecida en el Ἰππίας, la cual aparece ya en Homero. Así, en *Hippias menor* 368 b se lee: “πάντως δὲ πλείστας τέχνας πάντων σοφώτατος εἶ ἄνθρώπων —conocedor de todas las artes”.<sup>48</sup> Sintagma parecido al pronunciado en *Iliada* xv 411-412: “τέκτονος ἐν παλάμῃσι δαίμωνος, ὃς ῥά τε πάσης εὖ εἶδη σοφίης ὑποθημοσύνησιν Ἀθήνης” —“En manos del experto carpintero, quien en efecto de todo arte bien sepa, gracias a la inspiración de Atenea”.<sup>49</sup> Se ratifica, así, la práctica consistente en reproducir viejos registros presentándolos como novedosos para integrar su propio sistema.<sup>50</sup>

b) *Despliega un registro intencionalmente distorsionado del pensamiento precedente*: tal es la doble referencia en Θεαίτητος a Heráclito de Éfeso. Dice el precitado diálogo en 152 d-e: “Ciertamente, todo lo que decimos que es, está en proceso de llegar a ser; a consecuencia de la traslación, del movimiento y de la mezcla de unas cosas con otras, por la cual no las denominamos correctamente. Efectivamente, nada es jamás, sino que está siempre en proceso de llegar a ser. Y en esto, uno tras otro todos los sabios, excepto Parménides, están de acuerdo, tanto Protágoras como Heráclito y Empédocles y los más eminentes poetas de uno y otro género, Epicarmo, en la comedia, y Homero, en la tragedia, el cual, al decir: «Océano, origen de los dioses, y la madre Tetis», afirmó que todo se engendra a partir del flujo y del movimiento ¿O no es eso lo que parece decir?»<sup>51</sup> Asimismo, en 160 d-e: “Has estado, por tanto, muy acertado al decir que el saber no es otra cosa que percepción. Las doctrinas de Homero, de Heráclito y de los que pertenecen a esta estirpe que afirma que todo está en movimiento, como si fuera una corriente, vienen a coincidir en lo mismo con la del sabio Protágoras, que dice que el hombre es medida de todas las cosas, y con la de Teeteto, que sostiene que, si eso es así, la percepción se convierte en saber”.<sup>52</sup> Habrá de afirmarse, desde luego, que

---

48 Lledó, Emilio, *Op. Cit.*, p. 65.

49 Ramírez Vidal, Gerardo, *Op. Cit.*, p. 42.

50 En este registro se inscribe el interesante estudio de Alonso Tordesillas según el cual hay diversas y numerosas reminiscencias de *Defensa de Palamedes* en la *Apología de Sócrates*.

51 Platón, *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*; trad. Ma. Isabel Santa Cruz et al, Madrid, Editorial Gredos, 1988, p. 195.

52 Platón, *Op. Cit.*, p. 213.

tales sintagmas no aparecen en ninguno de los fragmentos del *Περὶ φύσεως* heraclíteo. Peor aún, a la imprecisión se adhiere la distorsión absoluta pues diversos fragmentos del efesio —entre ellos, *B107*<sup>53</sup>—, contradicen el texto platónico, particularmente, la afirmación en el sentido de que: “*Las doctrinas de Homero, de Heráclito [...] vienen a coincidir en lo mismo con la del sabio Protágoras, que dice que el hombre es medida de todas las cosas*”. Porque, claro, la filosofía del efesio se aleja, por completo, de una caracterización sensualista como la atribuida, por Platón, al sofista de Abdera. Así, el ejercicio hermenéutico del filósofo se erige en conculcación flagrante del pensamiento heraclíteo. Con ello, se cumple una afirmación de Alberto Bernabé: “la proximidad en el tiempo no es sinónimo de exactitud ni de precisión filológica”, pues es plausible conjeturar que los fragmentos eran *obra viva*, completa, cuando el maestro del estagirita tuvo acceso a ellos. Por lo cual, la reconfiguración platónica es doblemente recusable. Desde luego, se desconoce la opinión que Heráclito tenía de la sofística como expresión epistémica incipiente, pero, en contraparte, existe una referencia explícita, aunque poco lisonjera, de Homero y Hesíodo la cual se constata en los fragmentos *B40*<sup>54</sup> y *B42*.

- c) *Ofrece un registro negativo de sus interlocutores*: en efecto, los sofistas platónicos son invención literaria pura; personajes, que constituyen una *mimesis* de lo peor: se les presenta como arquetipos literarios de un tipo concreto de sabio distinguido por la retórica y cierta dialéctica erística inacabada desprovistas de toda radicalidad epistémica. Esta imagen filosófica resulta sospechosa y difícil de aceptar, al menos, por dos razones: a) se presenta a los antiguos maestros como torpes balbuceantes que sólo alcanzan a proferir expresiones monosilábicas para asentir y ratificar las afirmaciones socráticas y; b) tal caracterización va a contrapelo de toda la evidencia documental precedente, particularmente de la obra y testimonios de Homero, Hesíodo, Esquilo, Sófocles, Eurípides y Aristófanes, evidencias todas que permiten concluir una incidencia de primer orden de los antiguos educadores —poetas y sofistas—, en la instrucción de los ciudadanos con fuertes resonancias políticas.

53 Hülsz Piccone, Enrique, *Logos: Heráclito y los orígenes de la filosofía*, México, FFYL-DGAE-UNAM, 2011, p. 112: “(B107) Malos testigos los ojos y los oídos para los hombres que tienen almas bárbaras —κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὄτα βαρβάρους ψυχὰς ἔχόντων”.

54 Sobre el particular, véase: Rosas Vargas, Humberto, *Op. Cit.*, pp. 66 y 73.

Así, se observa que la crítica platónica se dirige, por igual, contra poetas y sofistas. Y los motivos no son tan difíciles de colegir: a los aedos dirige *un reclamo de inspiración divina* mientras que a los maestros *les impugna su carácter relativista*. Los motivos de esta peculiar impronta han sido detectados, con precisión, por Giselle von der Walde del siguiente modo:

“Los primeros poemas escritos que conservamos de los griegos, *Iliada* y *Odisea*, datan del siglo VIII a. e. c. Los poemas de Hesíodo son de finales de ese mismo siglo y Píndaro (518-446 a. e. c.) pertenece a comienzos del siglo V. Este período, llamado la época arcaica, consolida *la imagen del poeta como inspirado, con la función de educar y a la vez de deleitar* y con un gran prestigio en la sociedad griega, pues no sólo compone bellas y correctas canciones, sino que las recita públicamente y forma parte del entramado social. Este poeta arcaico no es llamado aún poeta, *poietés*, sino *aidós*, aedo, cantor o bardo, o *sophós*, sabio, y es considerado *portador de sabiduría y verdad*.

En el siglo V hay un desplazamiento en la función y prestigio del poeta y comienza a ser llamado *poietés*, hacedor de versos; *se inicia así una disputa de prestigio sobre quién es el verdadero sabio: el poeta o el filósofo*”.<sup>55</sup>

De este modo, se constata, nuevamente, que la distorsión platónica obedece a motivos erísticos expresados como argumentos epistémicos en la disputa por la posesión exclusiva del logos. En adelante, no serían más el *θεῖος ἀνὴρ* ni su sucesor, el *sofista*, la encarnación del sabio ni —cuestión fundamental—, los portadores de la palabra didascálica.

55

Walde Uribe, Giselle von der, *Op. Cit.*, p. 2. Las cursivas, excepto las transliteraciones griegas, son mías.

## 5.2 SÓCRATES, UN PERSONAJE SINGULAR

“Siamo sempre a livello di teorie, non a livello de realtà”

Enrico Berti en *Logica aristotelica y dialletica*.<sup>56</sup>

En los *Diálogos*, Sócrates es presentado como *arquetipo del filósofo*, contemporáneo de los sofistas, pero alejado, por completo, de ellos, Así, este *sofista de noble linaje* es descrito con un estatuto epistémico y metodológico superior al de los antiguos maestros, pues la ética ocupa un lugar central en su reflexión, y a la retórica y a la erística opone la dialéctica. De conformidad con este registro: “El filósofo no se dedica aún a las cosas en tanto que «cosas» (*ônta*), ni se detiene en las «cosas de la vida» (*Khrémata*), como hacen charlatanes y sofistas. La ocupación del filósofo son las cosas humanas mismas, las *prágmata*, que no se reducen ni al dato científico ni a la opinión superficial”.<sup>57</sup> Así: “La dialéctica es una transformación del arte convencional de la disputa, la erística o *eristike téchnē*, utilizado por los propios sofistas”.<sup>58</sup> Vale decir que uno de los primeros *polimatéis* es el personaje homérico Odiseo. Dos pasajes literarios bastan para demostrar su logos persuasivo identificado con el engaño y el hechizamiento; el encuentro con Polifemo en la *Ὀδύσσεια* y el robo del arco de *Φιλκλήτης* descrito en la obra de Sófocles.

Los sofistas pertenecen, sin duda, a la categoría pedagógica y, aunque herederos de los poetas, se distinguen de los *θεατρικοί συγγραφείς* y se distancian, por completo, de los *κοσμολόγοι*, al apartarse de la reflexión metafísica. Así, su tarea se confirma como la enseñanza técnica de la política y como una racionalización anti-teologizante de la poesía.<sup>59</sup> La primera dimensión de esta labor fue lograda con éxito, ella les valió la sátira inmortal capturada, para siempre, en el *corpus platonicum*; la segunda

56 Berti, Enrico, *Logica aristotelica y dialletica*, Bologna, Capelli Editori, 1983, p. 31. “Estamos siempre al nivel de las teorías, no al nivel de la realidad”. La traducción es mía.

57 Bilbeny, Norbert, *Sócrates. El saber como ética*, Barcelona, Ediciones Península, 1998, p. 30.

58 *Ibidem.*, p. 31.

59 Flacière, Robert, *Adivinos y oráculos griegos*; trad. Néstor Míguez, Buenos Aires, EUDEBA, 1993 (1961), p. 72: “En la época de la Guerra del Peloponeso (431-404 a.C.) los sofistas comenzaron a quebrantar un poco la fe religiosa, al menos en ciertos medios, pero la masa del pueblo siguió siendo creyente. En todo caso, fue la edad de oro de los *cremólogos*, si hemos de creer al historiador Tucídides y al poeta cómico Aristófanes.

esfera de su ejercicio, también exitosa, le valió a Protágoras la expulsión de Atenas y la destrucción de casi todas sus obras, según los testimonios de Diógenes Laercio y Filóstrato.<sup>60</sup>

Para decirlo claramente, Sócrates se erige como el personaje que Platón opondrá a la tradición poética y sofística con la cual comparte, sin embargo, diversos atributos específicos: el logos persuasivo, la vocación erística y la indagación ético-política.

## 6. CARACTERIZACIÓN ARCAICA DE LA JUSTICIA EN LOS ANTIGUOS MAESTROS

En la historia de las ideas filosóficas, cierta tradición ha omitido, por completo, a los sofistas. Este sesgo epistémico no es accidental, es la repercusión del imperio de un registro concreto: aquel para el cual la sofística es una expresión *no filosófica*. Lo anterior, permite ratificar una advertencia hermenéutica que debe tenerse presente en todo momento: la imagen platónica de los sofistas se caracteriza por la imprecisión y la distorsión intencionada. Dicho de otro modo: no se encontrará en los *Diálogos* una referencia directa ni fidedigna del *logos didascálico* de los antiguos maestros.

El reconocimiento y alejamiento de este a-priori, que constituye la base epistémica de la crítica platónica, previene contra un error frecuente: otorgar confiabilidad y realidad histórica al bello artificio filosófico-literario del discípulo de Sócrates.<sup>61</sup> Vale decir

---

Es evidente que el mismo Tucídides no cree en los oráculos, pero los menciona en muchas ocasiones porque piensa que su influencia está lejos de ser desdeñable”.

60 Filóstrato, *Vidas de los sofistas*; trad. María Concepción Giner Soria, Madrid, Editorial Gredos, 1999 (1982), p. 85. Asimismo, *Sofistas. Obras*; trad. Antonio Melero Bellido, Madrid, Editorial Gredos, 2015 (1982), pp. 9-71. Véase, en particular, p. 15 y 16.

61 Finley, Moses I., *Op. Cit.*, pp. 49 y 50: “Para reconstruir aquel pensamiento hay que dirigirse a los testimonios, en primer lugar al aportado por Platón, sobre todo en sus primeros diálogos. Por desgracia, *se trata de un testimonio muy poco sincero*. Platón atribuye perspectivas y argumentos diversos a los sofistas, individual y colectivamente, y siempre cabe preguntarse si tales atribuciones son exactas históricamente, ya que, otras consideraciones aparte, Platón era enemigo declarado de ellos. En el caso de Sócrates, Platón es otra vez nuestra fuente más importante, seguido de Jenofonte y Aristóteles. Sócrates, que no escribió nada, aparece en casi todos los diálogos de Platón, de modo que la pregunta por la autenticidad tiene, en este caso, más envergadura que respecto de los sofistas. El caso también

que, en este registro, se inscribe la obra de Charles Khan y un libro titulado *Humor y filosofía en los diálogos de Platón* de Javier Aguirre Santos y Jonatan Lavilla de Lera.<sup>62</sup>

Por lo expuesto en líneas precedentes, vale formular nuevamente la pregunta ¿cuál fue la caracterización de *Δίκη* que ofrecieron estos logógrafos? Presentaré, en lo que sigue, una imagen acorde a la literalidad contextual que implica la vida y obra de los sofistas, retomando la oposición permanente con aquello que Joaquín Meabe ha denominado *el complejo dispositivo presocrático de construcción de lo real*.<sup>63</sup>

### 6.1 EL HOMBRE-MEDIDA DE PROTÁGORAS

El sintagma que se erige como paradigma epistemológico de la sofística es, sin la menor duda, el conocido fragmento B1 de Protágoras: “*πάντων χρημάτων μέτρον ἔστιν ἄνθρωπος* —*El hombre es medida de todas las cosas*”<sup>64</sup> que, como bien afirma Hülz Piccone, es el registro opuesto de Heráclito B30.<sup>65</sup> Y aquí vale reconocer la plausibilidad de dos sentidos para interpretar, legítimamente, el fragmento precitado: uno, ontológico y otro, polémico-discursivo. Según el primer registro, el sofista trasgrede, flagrantemente, la impronta metafísica que busca el *ἀρχή* o la *φύσις* como el *referente objetivo de lo real*.<sup>66</sup> El segundo registro, concentrado en la materialidad erística, remite a un carácter

---

se complica aquí por la propia actitud platónica: *la hostilidad hacia los sofistas corre paralela a la admiración por Sócrates*”. Las cursivas son mías.

62 Aguirre Santos, Javier y Lavilla de Lera, Jonathan (eds.), *Humor y filosofía en los diálogos de Platón*, Barcelona-México, Anthros Editorial-UAM-Iztapalapa, 2021.

63 Meabe, Joaquín, *Op. Cit.*, p. 5.

64 *Sofistas. Testimonios y fragmentos*; trad. Antonio Melero Bellido, Madrid, Editorial Gredos, 1996, p. 116. Asimismo, para un registro crítico de este fragmento, véase: Anquín, Nimio de, *Op. Cit.*, p. 3: “Aquí se inserta como factor decisivo el llamado «logos socrático» que contribuye a destruir el individualismo antisocial de la sofística, compendiado en la sentencia de Protágoras, «el hombre es la medida de las cosas». Según esta doctrina, el lenguaje es de cada uno, es la expresión de la propia individualidad y no importa el hallazgo de una intelección común: no es una forma de comunicación, sino de ex-posición de la propia subjetividad, lo cual equivale al aniquilamiento del lenguaje; si éste no es un factor, o el factor preponderante, de comunicación, no será en rigor lenguaje, el cual debe servir menos para afirmar que para comprender en la comunidad de la comunicación”.

65 Hülz Piccone, Enrique, *Op. Cit.*, p. 63.

66 *Ibidem*: “Las medidas de las cosas estaban para Heráclito en las cosas mismas: la metricidad es lo modular en el orden real, el *kósmos per se*. Si hay medidas en el hombre mismo (y para Heráclito sí las hay), ello se debe a la

distintivo del derecho: la confrontación discursiva en la arena judicial. Esta referencia al *Πόλεμος* es sugestiva porque mira a *Ἐρις*, —la discordia—, como lo propio de la oposición de logos contrapuestos tan cara a la actividad de los hijos de la toga. Si el jurista es un artesano de la justicia y un productor de la verdad jurídica, ciertamente también puede caracterizarse como un *rétor productor de persuasión*, configurador del mundo de la vida a partir de la resolución de la controversia sometida a su potestad. Vale decir que “*el poder metrizante sobre las cosas*” explicitado por Hülsz radicaría en el lenguaje mismo y, por cierto, en el juego erístico<sup>67</sup> propio de los juristas.

Es conocido el pasaje relativo a la responsabilidad entre Pericles y Protágoras, caracterizado como un florilegio de temas distintivos de la época, expresión inequívoca de la reflexión jurídica de su tiempo:

“A Protágoras lo encontramos desde el principio estrechamente vinculado con Pericles, el principal personaje de Atenas. Plutarco, en la Vida de Pericles, nos habla de estos dos hombres discutiendo durante un día entero sobre una cuestión de responsabilidad jurídica en un accidente deportivo. ¿Discusión ociosa y técnica? ¿Discusión de «sofistas» en el sentido moderno del término? Tal vez. Pero también análisis de la noción de responsabilidad y reflexión sobre el derecho: *toda la evolución del derecho ateniense y todos los debates de los oradores, historiadores y trágicos sobre la responsabilidad están latentes en la discusión*. Nuestro sofista aparece, en estas circunstancias, como un hombre eminente y respetado. Del mismo modo, cuando Pendes organizó en 443 el envío de una colonia panhelénica a Turio, en el sur de Italia, fue Protágoras el encargado de redactar las leyes: una gran responsabilidad para este extranjero, que confirma la estima en que se le tenía”.<sup>68</sup>

---

inclusión de éste en el cosmos, al que está necesariamente sometido. En Protágoras, es el hombre (quizás el individuo) el que ejerce de manera despótica su *poder metrizante* sobre las cosas: éstas han sido privadas de sus medidas, que son ahora vistas como dones venidos del arbitrio soberano de los hombres. El *kósmos* protagoriano, si cabe hablar así, sería frágil creación humana, algo que existe *vόμω*, por convención, no *φύσει*, por naturaleza”.

67 Anquín, Nimio de, *Op. Cit.*, p. 2: “La reiterada práctica erística, solamente aportó de positivo el refinamiento de la gramática y el comienzo de la doctrina de la significación de los términos, pero quizá fuese también la mediación inevitable para el nacimiento del Socratismo, con el que inicia la gran era del pensamiento ático”.

68 Romilly, Jacqueline de, *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles. Una enseñanza nueva que desarrolló el arte de razonar*; trad. Pilar Giralt Gorina, Barcelona, Seix Barral, 1997 (1988), p. 8. Las cursivas son mías.

Así, es conveniente recordar que poetas y sofistas eran nómadas; por ellos es plausible hablar del *pensamiento itinerante*, condición *sine qua non* para sostener cierta unidad epistémica del mundo griego.<sup>69</sup> Su palabra jurídico-didascálica se vinculaba con la justicia<sup>70</sup>, particularmente con la *entechnon sophia* —sabiduría técnica— y la *politike techne* —técnica política. Estas signaturas merecen un tratamiento especial el cual presentaré a continuación.

### 6.1.1 La *entechnon sophia*

Con precisión, señala Enrique Hülsz:

“[...] la palabra *σοφιστής* designa originariamente a quien practica (y por lo tanto, también posee) alguna *σοφία*, ciencia o sapiencia, a aquel que ejerce la acción de saber [*σοφίζεσθαι*], por lo cual significó en un principio, lo mismo que *σοφός*, «sabio», en el sentido de hábil y experto, versado en algún saber particular”.<sup>71</sup>

En efecto, corresponde al ethos instruido determinar si los sofistas son los impostores presentados por la versión platónica o, bien: “unos nuevos sabios ambulantes que proliferaron a partir de la segunda mitad del siglo de oro y que ofrecieron instrucción sobre las más variadas materias a cualquiera que pagara el salario requerido. Estos expertos novedosos se presentaban como una alternativa ante la creciente demanda de educación, más eficientes para ello que los poetas y los sabios arcaicos, y más legítimos que los más recientes filósofos”.<sup>72</sup>

La tarea exegética de reconstrucción fidedigna de la tradición sofística consiste en indagar profusamente en los precedentes de la historia del pensamiento y los

69 Finley, Moses I., *Op. Cit.*, p. 18: “Exilios aparte, los poetas, los dramaturgos, los médicos y los artistas, o los pedagogos profesionales conocidos por la denominación de sofistas, viajaban con entera libertad y adonde se les antoja por motivos económicos. Eran pues beneficiarios y contribuyentes del mantenimiento de un helenismo común”.

70 *Ibidem*, p. 35: ¿Cómo, pues, se determinaba y definía la justicia y la injusticia? Tal, es, claro, el problema que recorre tanto la literatura arcaica como la clásica, y de una manera más acuciente la de los filósofos, sobre todo los sofistas. Pero era igualmente un problema al nivel de los asuntos prácticos, no en sentido abstracto y general, sino en las decisiones cotidianas de las asambleas, los magistrados y los tribunales”.

71 Hülsz Piccone, Enrique, *La formación de la dialéctica platónica*, México, FFYL-UNAM, 1987, p. 120.

72 Hülsz Piccone, Enrique, *Op. Cit.*, p. 121.

fragmentos que se conservan de estos maestros. Así, la caracterización sofisticada de la *entechnon sophia* corresponde a una *sabiduría técnica* insuficiente, aún, para salir de la barbarie. Con precisión afirma Domínguez Monedero:

“[...] Prometeo robo a Atenea y Hefesto la *entechnon sophia*, la sabiduría técnica, y se la dio a los hombres para compensar su debilidad física. Sin embargo, la sabiduría técnica no es suficiente para sacar a la humanidad de la barbarie”.<sup>73</sup>

Lo anterior implica que la sabiduría técnica es *condición necesaria pero no suficiente* para caracterizar al hombre como un *ser social*. Este saber se asimila con la capacidad para sobreponerse al mundo, a todo lo que se asume como *lo otro*; la capacidad, en suma, para sobrevivir sin que esté presente, todavía, la idea de la sociabilidad identificada, precisamente, con la *politike techne*.

### 6.1.2 La *politike techne*

La *politike techne* se integra, según la narrativa platónica, por tres cualidades específicas: la *philia*, la *dike* y la *koinonia*. Nuevamente, afirma Domínguez Monedero, con acierto:

“Zeus se compadece del hombre y le concede la *politike techne*, que no es simplemente la técnica política, sino la sociabilidad, la capacidad de vivir en comunidad, en la polis. Así, contrariamente al mundo de las bestias, que viven en perpetua competición y agresión, los hombres son por naturaleza sociables, cooperativos y poseen tres cualidades esenciales: la amistad o *philia*, el sentido de la justicia o *dike*, sin el cual no puede existir una sociedad civilizada, y por último, la *koinonia* o sentimiento de comunidad como proximidad y mutuo vínculo de vida, la conciencia de poseer un destino y una fe comunes. Esta *politike techne* fue concedida a todos los hombres: todos poseen isonomía, por lo que nadie puede ser excluido de la actividad política, La participación de cada uno depende únicamente de sus cualidades personales. Con estos postulados los sofistas definen una nueva arete (excelencia) humana, que se aparta de la vieja excelencia competitiva y restrictiva de los aristócratas. Son los hombres, todos

---

73 Domínguez Monedero, Adolfo J. y Pascual González, José, *Esparta y Atenas en el siglo V a. C.*, Madrid, Editorial Síntesis, 1999, p. 168.

los hombres y no sólo los ricos y aristócratas, los que a través de su arete, que aún a la *entechnon sophia* y la *politike techne*, hacen la política”.<sup>74</sup>

Es conveniente recordar que esta sapiencia vital ya se encuentra explicitada, con una fuerte carga epistémica y ontológica, en los fragmentos *B35* y *B41* de Heráclito. Así, es plausible encontrar en tales registros un antecedente del ζῆλον πολιτικόν aristotélico de *Política 1278b*, y por el cual es factible sostener la idea de *κοινωνία*.

Distanciada de esta impronta ontológica, se ratifica la caracterización de la sofística como *un modo de hablar otro y una indagación* que prescinde, por completo, de toda reminiscencia metafísica; se trata de un modo discursivo para el cual es irrelevante preguntarse por la *divinidad*, el *Ser* o la *Physis*. Ese, al menos, es el registro ofrecido por Diógenes Laercio en relación al sofista de Abdera: “*Sobre los dioses no puedo tener la certeza de que existen ni de que no existen ni de tampoco cómo son en su forma externa. Ya que son muchos los factores que me lo impiden: la imprecisión del asunto así como la brevedad de la vida humana*”.<sup>75</sup> En este registro, resultan pertinentes las palabras de Finley: “La educación sofística representó una innovación doble: era una instrucción formal, basada en la teoría, y la impartía un individuo que no era miembro de la *pólis* del educando. La hostilidad con que tropezaban los sofistas puede enfocarse *como una reacción ante estos dos deslindes respecto de la tradición*”.<sup>76</sup> Sobre la *τέχνη*, afirma Marisa Divenosa:

“La *tekhne* es un saber con un objeto de estudio determinado, especializado en él, que compete al campo del conocimiento y no al de la opinión [...] Cuanto más preciso es un saber, más cabalmente cumplirá con las características de una *tekhne*; la vaguedad que lo acercaría a la opinión queda excluida de este tipo de conocimiento. La segunda consecuencia de la sistematización técnica es la posibilidad de *ser enseñada*. No consiste

---

74 Domínguez Monedero, Adolfo J. y Pascual González, José, *Op. Cit.*, p. 168.

75 Sofistas, *Op. Cit.*, particularmente Diógenes Laercio ix 51 correlativo a Protágoras A1, visible a p. 120.

76 Finley, Moses I, *Op. Cit.*, p. 50. Las cursivas son mías.

solamente en un conjunto de experiencias, sino que hay un *plus* construido sobre ellas. En eso consiste su elaboración teórica, que es precisamente *lo enseñable*".<sup>77</sup>

De este modo se confirma el registro platónico del *Teeteto*, según el cual *ἐπιστήμη* —ciencia, conocimiento verdadero—, no se homologa, en ningún caso, a *δόξα* —opinión. Definida así la cuestión, todo parece indicar que en cuestiones temáticas y metodológicas el sofista, más que el filósofo, se erige como el antecesor del jurista. En este rubro, vale preguntar ¿cuál es elemento teleológico de la praxis de los hijos de la toga? Algunos dirán que la corrección de los argumentos; otros, que la perfección del inexistente silogismo jurídico como *fundamento* epistémico de la sentencia del juez. Puede advertir el lector que la dialéctica del jurista es, eminentemente, erística, entendiendo por ella: el “arte de la disputa, dominio de las técnicas de la persuasión, de vencer al contrincante, arte de convencer y difundir”.<sup>78</sup> Así, este *logos erístico* —que la tradición latina designó con el nombre de *disputatio*—, es lo que subyace a toda caracterización del derecho en tanto *espacio discursivo caracterizado por la disputa*.

## 6.2 LA RACIONALIZACIÓN DE LA POLÍTICA

Diógenes Laercio recupera el sintagma por el cual Protágoras fue expulsado de Atenas: “Con respecto a los dioses no puedo conocer ni si existen ni si no existen, ni cuál sea su naturaleza, porque se oponen a este conocimiento muchas cosas: la oscuridad del problema y la brevedad de la vida humana”.<sup>79</sup> Asimismo, se ofrecen sus atributos discursivos: “Expuso el valor de la ocasión, cultivó la dialéctica e introdujo los sofismas en la oratoria. Sin preocuparse del contenido del pensamiento, se entregó a la logomaquia, dando origen a la trivial y contemporánea estirpe de los herísticos”.<sup>80</sup>

---

77 Divenosa, Marisa, “Palabra mítica y discurso razonado en la fundamentación de la política (Platón, *Protágoras* 320c8-328d2)” en *ITER. Encuentros No. 7. Silencio, palabra y acción*, Chile, CEC-UMCE, 1999, pp. 99-108. Véase particularmente p. 100.

78 *Ibidem*, p. 205.

79 Diógenes Laercio, IX, pp. 50 y ss. en Protágoras, *Fragmentos y testimonios*; trad. José Barrio Gutiérrez, Buenos Aires, Aguilar, 1977 (1965), p. 56.

80 *Ibidem*, pp. 56 y 57.

Vale decir que esta disrupción con la tradición teológica sería el sello distintivo de un *pensamiento desmitificador concentrado* ya no en la reflexión metafísica de lo eterno y lo inmutable sino *en el hombre*, como ente situado históricamente, particularmente en la materialidad de su lenguaje y en su actividad política ubicada en el peligro del presente. El primer atrevimiento de Protágoras fue declarar la incapacidad humana para hablar de los dioses y presentar, en consecuencia, al hombre como medida de todas las cosas; la segunda osadía fue erigirse en el nuevo paradigma del maestro, en cultivador de ideas proclives a la democracia. Su sintagma más conocido puede entenderse del siguiente modo: *aquello de lo que es posible hablar es el hombre*.

Una vez que se han descrito las consecuencias epistémicas de *Protágoras B1*, es momento de presentar el *lóγος* de Gorgias de Leontinos. Particularmente, algunos registros sugerentes vinculados al *Encomio de Helena* y a *En defensa de Palamedes*.

### 6.3 EL “PODEROSO” LOGOS DEL SOFISTA DE LEONTINOS

“πέισας ἢ βιασάμενος: οὐτε γὰρ ἐκεῖνοι πεισθῆναι  
βούλοιν  
τ’ ἄν, οὐτ’ ἐγὼ βιάσασθαι δυνάμην [...] *τὶς γὰρ ἂν ἔλοιτο δουλείαν ἀντὶ βασιλείας,  
ἀντὶ τοῦ κρατίστου τὸ κάκιστον*”

Gorgias de Leontinos, *En defensa de Palamedes*.<sup>81</sup>

Heráclito de Éfeso ya había caracterizado al *lóγος* como la *ley cósmica que lo gobierna todo*. Desde luego, los sabios designados como *sofistas* no desconocían la obra precedente y así Lledó Íñigo enfatiza:

“El género decisivo, del que la poesía es sólo una parte, es el Logos. Este es quien tiene la virtud de hacer cesar el terror, o de quitar la tristeza, o de provocar la alegría, o de acrecentar la piedad. Los efectos, como vemos, son los mismos que producía la poesía. Aquí sigue resonando la vieja teoría del «entusiasmo» en el espectador, del arrebato; sólo que ya no son las doctrinas órficas ni la teoría de las Musas de Hesíodo

81 Gorgias, *En defensa de Palamedes*; trad. Ivana Selene Chialva et al, Buenos Aires, EUDEBA-UNL, 2021, pp. 136 y 137. La traducción del pasaje (14) es la siguiente: “¿Por la persuasión o por la fuerza? Porque ni ellos, en ese caso, querían dejarse persuadir ni yo podría forzarlos [...] Porque, en ese caso, ¿quién elegiría la esclavitud a la soberanía, lo peor a lo mejor?”. Las cursivas son mías.

las que condicionan este estado, sino un poder mucho más preciso y humano. Este poder reside en la propia razón, y quien sabe emplearlo y posee la técnica de su manejo, *llega a provocar con él los mismos efectos que los antiguos poetas*. No era, pues, ninguna fuerza divina la que los impulsaba, sino el Logos, que sabía usar perfectamente, *aunque no tuvieran conciencia de su poder*. Este Logos es poderoso *λόγος δυνάστης μέγας εστιν* y, precisamente por ello, es capaz de modificar la realidad y de presentar «lo insignificante como una obra hermosa y digna de ser mirada».<sup>82</sup>

Es plausible caracterizar a la filosofía como palabra realizadora, configuradora de lo real que implica el arrojamiento para decir públicamente la verdad. Y en este rubro existe un aire de familia innegable entre sofistas y filósofos. No en vano el registro de los *θεατρικοί συγγραφείς* reconoce, en *Prometeo*, al primer *sofista*, el cual es presentado como el primer des-obediente que regaló a la humanidad el fuego, recurso estilístico introducido como metáfora del conocimiento y de la capacidad de auto-sanación.<sup>83</sup> Y aun así, ayuna, todavía, de la sapiencia política, según se lee en el diálogo platónico que lleva el nombre del sofista de Abdera. Sofista es, también, el *maestro de persuasión* —trátase del mortal interesado en la vida de la Polis o de un dios. A la sofística se la describe, también, como un hechizamiento discursivo; como un logos que encanta.<sup>84</sup> En efecto, como un *téleos sophistes* —un perfecto sofista—, se presenta al mismísimo Hades en *Cratilo 403d-e*<sup>85</sup>:

---

82 Lledó, Emilio, *Op. Cit.*, pp. 61 y 62. Las cursivas no vinculadas a términos griegos son mías.

83 Romilly, Jacqueline de, *Op. Cit.*, p. 30 y 31: “Constatamos, por otra parte, que el más antiguo de los trágicos atenienses, Esquilo, que murió en 456, y por lo tanto antes de mediar el siglo, dejó en el *Prometeo* un elogio de todos los descubrimientos que el Titán proporcionó a los hombres. Son hallazgos, procedimientos, artes y recursos (*sophismata, mejanémata, téjnai, porói*: las palabras son múltiples e insistentes, para terminar, en el verso 506, resumiendo: todas las *téjnai*); y entre estos descubrimientos figuran las diversas invenciones materiales, pero también, con la adivinación, sobre la cual insiste el piadoso Esquilo, descubrimientos más racionales como el número y, naturalmente, la medicina”.

84 Sobre el particular, véase Walde, Giselle von der, *Op. Cit.*, p. 3: “La poesía contiene *ese elemento de encantación, cercano a la magia, que seduce y estimula produciendo placer*. Pero además, desde la óptica pedagógica, la poesía, como la entendieron los griegos, debe dar guías de conducta e invitar a reflexionar sobre el mundo y sobre uno mismo”. Las cursivas son mías.

85 García Gual, Carlos, *Sirenas. Seducciones y metamorfosis*, Madrid, Turner Publicaciones, 2014, p. 34.

“Digamos, por consiguiente, Hermógenes, que por ello nadie de los que están allá quiere volver acá, ni siquiera las mismas sirenas, sino que ellas *están encantadas* como todos los otros. De suerte que Hades, al parecer, *sabe decir ciertos bellos discursos*, y *este dios es* —al menos a partir de este razonamiento— *un consumado sofista* y un gran benefactor para con los que están con él”.<sup>86</sup>

Más aún, la ironía platónica adquiere un tono de *compasión erística* que reafirma la crítica a Gorgias. Así, en el cierre del *Diálogo* que presenta la versión negativa del sofista de Leontinos se lee:

“Pero por ahora ya ves que siendo tres vosotros, *los más sabios de los griegos*, de hoy, tú, Polo y Gorgias, no conseguís demostrar que hay que vivir una vida diferente de ésta [...] usemos como guía este discurso que ahora ha quedado patente, que nos señala que éste es el modo óptimo de vivir: practicar la justicia y las demás virtudes”.<sup>87</sup>

Habrà de sostenerse, por esta impronta erística del registro platónico, la exigencia de remitirse a las expresiones originarias, no a interpretaciones ni a comentarios secundarios por eruditos y sugerentes que se presenten: debe *respirarse el texto*, con oído y ojo de discípulo para asir, intacto, el mensaje de los antiguos maestros. En la especie, *El encomio de Helena* —en adelante, *EH*—, y *En defensa de Palamedes* —en adelante *DP*—, ofrecen una versión de Gorgias totalmente distinta a la que presenta Platón. Estas obras permiten afirmar que los sofistas no eran pensadores de superficie ni tímidos e inexpertos balbuceantes. Se lee en el §1 del *EH*:

“Kósmos es para una ciudad el valor de los hombres; para un cuerpo, la belleza; para un alma, la sabiduría; para una acción, la excelencia; y para un lógos, la verdad; lo contrario de estas cosas es *ausencia de kósmos*.

“(Κόσμος πόλει μὲν εὐανδρία, σώματι δὲ κάλλος, ψυχῇ δὲ σοφία, πράγματι

---

86 Platón, *Op. Cit.*, p. 33.

87 Platón, *Gorgias*; vers. Miguel García-Baró, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2010, p. 222 y 223. El registro precedente es concordante con *Gorgias 527 b y 527e*, según la versión de Ute Schmidt. Sobre el particular *Cfr.* Platón, *Gorgias*; vers. Ute Schmidt Osmanzik, México, 2016 (1980).

δὲ ἀρετή, λόγῳ δὲ ἀλήθεια· τὰ δὲ ἐναντία τούτων ἀκοσμία).<sup>88</sup>

De lo anterior, se colige que existía en la sofística una preocupación epistémica la cual miraba al hombre como el centro de la actividad reflexiva. Lo relevante, en adelante, sería este *micro-cosmos* cuyo ethos se caracterizaba por su lenguaje y su actividad política. Su *lóγος* polémico era, sin duda, expresivo de estos elementos. Así, en *EH* §2:

“Por tanto, yo deseo, mediante una reflexión con el *lóγος*, librar de la acusación a quien es mal considerada y librar del desconocimiento a los que censuran, demostrando que se engañan y mostrando lo verdadero”.

(“ἐγὼ δὲ βούλομαι λογισμόν τινα τῷ λόγῳ δοῦς τὴν μὲν κακῶς ἀκούουσαν παῦσαι τῆς αἰτίας, τοὺς δὲ μεμφομένους ψευδομένους ἐπιδείξας καὶ δείξας τάληθές [ἧ] παῦσαι τῆς ἀμαθίας”)<sup>89</sup>

Este afán por *mostrar lo verdadero para librar del desconocimiento mediante el λόγος* encuentra cierto aire de familia con Heráclito y con Parménides. Cierta registro presenta a Gorgias como discípulo de Empédocles<sup>90</sup>, de quien abrevó, para después rechazar, los postulados que lo acercaron a la escuela eleática. Es plausible conjeturar que la transgresión de tales principios ontológicos motivó el encono platónico; pero más allá de tal especulación, el maestro de verdad muestra una legítima preocupación ético-política que permite cuestionar la imagen que de él ofrece Platón. Así, en *DP* §17:

“[...] Porque sin duda *el traidor es enemigo de todo, de la ley, de la justicia*, de los dioses, de la mayoría de los hombres...Porque transgrede la ley, niega la justicia, corrompe a la mayoría y deshonor a la divinidad”.

(“[...] πᾶσι γὰρ ὃ γε *προδότης πολέμιος*, τῷ νόμοι, τῇ δίκῃ, τοῖς θεοῖς, τῷ πλήθει τῶν ἀνθρώπων τὸν μὲν γὰρ νόμον

88 Gorgias, *Encomio de Helena*; trad. Ivana S. Chialva et al, Buenos Aires, Ediciones UNL, 2021, pp. 60 y 61.

89 Gorgias, *Op. Cit.*, pp 60 y 61.

90 Sofistas, *Op. Cit.*, p. 82.

παραβαίνει, τὴν δὲ δίκην καταλύει, τὸ δὲ πλῆθος διαφθείρει,  
τὸ δὲ θεῖον ἀτιμάζει)”.<sup>91</sup>

Conviene recordar que estas dos piezas del sofista de Leontinos responden a una caracterización especial: ellas constituyen un ejercicio retórico sobre circunstancias imaginarias, o, como lo diría García Bacca, *dos ejercicios retóricos sobre cuestiones forenses*. Trátase de la apología de dos arquetipos negativos de la literatura griega: Helena y Palamedes. El segundo es particularmente relevante porque su presencia se omite, por razones diversas, en la narrativa homérica. Se trata de un personaje que ha permanecido oculto y que es visibilizado y reivindicado por Gorgias. El sofista da voz a un personaje que, de hecho, nunca la tuvo; a quien, por una falsa acusación de su competidor, fue castigado por el ejército aqueo. Odiseo, el rey de voz persuasiva es expuesto en su *δόλος* por el antiguo maestro. En efecto:

“[...] es en la poesía lírica donde Palamedes se define más claramente como héroe culturizador, con el atributo de *sophós* (σοφός, «sabio») el que desarrollan, luego, los poetas trágicos [...] Estersícoro [...] destaca del héroe su capacidad de invención (*heurekénai*) y Píndaro [...] lo considera un «sabio más importante» (*sophós kypióteros*) que Odiseo. Así, el nombre de Palamedes se vuelve paradigmático, no por sus hazañas épicas, sino por su sabiduría e imaginación creativa. En este momento, además, se enfatizan los aspectos negativos de la figura de Odiseo y de su *dólos* (*dóλος*, «trampa», «engaño»), especialmente en la lírica pindárica”.<sup>92</sup>

Así, en *DP* §19, en sentido precautorio, se ofrece la caracterización sofística de la justicia: “[...] porque al traicionar a Grecia me traicionaba a mí mismo, padres, amigos, dignidad de los ancestros, cultos patrios, tumbas y patria, la más grande de Grecia”.<sup>93</sup> Se trata de una imagen concreta, específica, material, de la justicia la cual se aleja, todo lo posible, de las abstracciones metafísicas para trasladarse al hombre

91 Gorgias, *En Defensa de Palamedes*. Edición bilingüe; trad. Ivana Selene Chialva et al, Buenos Aires-Santa Fe, Eudeba-Ediciones UNL, 2021, pp. 138 y 139

92 Gorgias, *Op. Cit.*, p. 29

93 *Ibidem*, pp. 140 y 141.

mismo como horizonte reflexivo y, particularmente, al hombre vinculado al poder político. Finalmente, en *DP* §26:

“Y quisiera preguntarte cómo consideras a los hombres sabios; una de dos: *insensatos* o *prudentes*. Porque si son insensatos, el argumento (*lógos*) es novedoso pero no verdadero; pero si son prudentes, sin duda *no corresponde a los prudentes* errar con los más grandes errores y, menos aún, *preferir lo malo antes que lo bueno*”.

(“βουλοίμην δ’ ἄν παρὰ σοῦ πυθέσθαι, πότερον τοὺς σοφοὺς ἄνδρας νομίζεις ἀνοήτους ἢ φρονίμους. εἰ μὲν γὰρ ἀνοήτους, καινὸς ὁ λόγος, ἀλλ’ οὐκ ἀληθής εἰ δὲ φρονίμους, οὐ δήπου προσήκει τοὺς γε φρονοῦντας ἐξαμαρτάνειν τὰς μεγίστας ἁμαρτίας καὶ μᾶλλον αἰρεῖσθαι κακὰ πρότερον τῶν ἀγαθῶν”)<sup>94</sup>

De lo expuesto se colige la existencia de un registro hermenéutico impreciso consistente en la aceptación de una narrativa sesgada de la sofística que deriva de su principal antagonista el cual, sin embargo, dota a su personaje central de elementos discursivos y reflexivos los cuales lo emparentan con los antiguos maestros. La presente indagación demuestra que la caracterización negativa de los sofistas alcanzó su expresión más enconada con Platón. Puede resultar una afirmación provocativa, pero es un hecho que no pocos filósofos y juristas han aceptado acríticamente esta imagen, sin someter a riguroso examen su fundamento y su teleología, eminentemente política y didascálica. En efecto, en una cuestión tan relevante no sólo es exigible la posesión del *registro filológico* sino el *ejercicio crítico del pensar* como una actividad *históricamente situada*, pues éste, por cierto, es un *modo otro, peligroso y sugerente*, de caracterizar a la filosofía.

## 7. CONCLUSIONES

Primera: Cierta tradición caracteriza a la filosofía como una incesante búsqueda, un constante preguntar y un ejercicio auto-reflexivo. Sin embargo, éste es un modo de expresión que describe también, guardados todos los matices, a la sofística, a la cual

94 Gorgias, *Op. Cit.*, pp. 144 y 145. Las cursivas, excepto las de la palabra *lógos*, son mías.

puede entenderse, en su propio contexto histórico, como una *racionalización de la poesía*, una *des-teologización* de la política y un *discurso* eminentemente *didascálico* vinculado al poder político.

Segunda: El discurso platónico constituye un registro perfectible de la presocrática y de la sofística. Lo anterior, en atención a sus diversas imprecisiones y omisiones las cuales se erigen en una referencia poco fidedigna de las expresiones epistémicas del período arcaico y del siglo V a.C. La potencia de esta impronta es innegable, pero, tratándose de las expresiones originarias de la *palabra inicial*, es susceptible de someterse a un profundo examen.

Tercera: Los ejercicios hermenéuticos futuros vinculados al estudio del derecho griego se fortalecerían en sus alcances si atendieran ciertas precauciones metodológicas, entre ellas: un registro no sesgado de la presocrática y sofística, así como la recuperación directa de los pocos, aunque muy estudiados, escritos de los antiguos maestros.

Cuarta: En la obra de los sofistas existen elementos relevantes para la configuración de una *teoría de la justicia* contemporánea vinculada fuertemente a lo humano, asumido no como un dato burocrático, sino como vector societal para lograr la *vida buena* en toda su expresión praxeológica.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE SANTOS, Javier y LAVILLA DE LERA, Jonathan (eds.) (2021), *Humor y filosofía en los diálogos de Platón*, Barcelona-México, Anthropos Editorial-UAM-Iztapalapa.
- ALEGRE, Antonio (1986), *La sofística y Sócrates. Ascenso y caída de la polis*, Barcelona, Montesinos Editor.
- ANQUÍN, Nimio de (1952), *Corto comentario al "Wozu Dichter?" de Hölderlin*, Córdoba, Universidad de Córdoba-Facultad de Filosofía-Instituto de Metafísica, versión electrónica.
- (1968), "Platón, el Educador", en *Lugones. Revista de la Secretaría Ministerio de Educación y Cultura de la Provincia de Córdoba*, Córdoba, Secretaría Ministerio de Educación y Cultura de la provincia de Córdoba, versión electrónica.

- ARISTÓFANES (2008), *Nubes*; vers. Pablo Cavallero et al, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires.
- (2011), *Ranas*; ed. Diana L. Frenkel et al, Buenos Aires, Instituto de Filología Clásica-Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires.
- BERTI, Enrico (1983), *Logica aristotelica y dialletica*, Bologna, Capelli Editori.
- BILBENY, Norbert (1998), *Sócrates. El saber como ética*, Barcelona, Ediciones Península.
- DIVENOSA, Marisa (1999), "Palabra mítica y discurso razonado en la fundamentación de la política (Platón, Protágoras 320c8-328d2)" en *ITER. Encuentros No. 7. Silencio, palabra y acción*, Chile, CEC-UMCE.
- DOMINGUEZ MONEDERO, Adolfo J. y PASCUAL GONZÁLEZ, José (1999), *Esparta y Atenas en el siglo V a. C.*, Madrid, Editorial Síntesis.
- FILÓSTRATO (1999), *Vidas de los sofistas*; trad. María Concepción Giner Soria, Madrid, Editorial Gredos..
- FINLEY, Moses I. (1989), *El legado de Grecia. Una nueva valoración*, Barcelona, Editorial Crítica).
- FLACIERE, Robert (1993), *Adivinos y oráculos griegos*; trad. Néstor Míguez, Buenos Aires, EUDEBA.
- FOUCAULT, Michel (2005), *El orden del discurso*; trad. Alberto González Troyano, Buenos Aires, Tusquets Editores.
- GARCÍA GUAL, Carlos (2014), *Sirenas. Seducciones y metamorfosis*, Madrid, Turner Publicaciones.
- GORGIAS (2021), *En defensa de Palamedes*; trad. Ivana Selene Chialva et al, Buenos Aires, Eudeba-Ediciones UNL.
- (2021b), *Encomio de Helena*; trad. Ivana S. Chialva et al, Buenos Aires, Ediciones UNL.
- HEGEL, G.W.F. (1995), *Lecciones sobre la historia de la filosofía II*; trad. Wenceslao Roces, México, FCE.
- HÜLSZ PICCONE (1987), Enrique, *La formación de la dialéctica platónica*, México, FFyL-UNAM.

- (2011), *Logos: Heráclito y los orígenes de la filosofía*, México, FFyL-DGAE-UNAM.
- JAEGER, W. (2006), *Paideia: los ideales de la cultura griega*; trad. Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, México, FCE, 2006.
- KITTO, H.D.F.(1985), *Los griegos*; trad. Delfín Leocadio Garasa, Buenos Aires, EUDEBA.
- LESSING, G.E. (1990), *Escritos filosóficos y teológicos*; trad. Agustín Andreu, Madrid, Editorial Anthropos.
- LLEDÓ, E. (2015), *El concepto poiesis en la filosofía griega. Heráclito-Sofistas-Platón*, México, Academia Mexicana de la Lengua.
- LÓPEZ ALCALÁ, Juan G. (1994), *Traducción, estudio y notas del texto griego «Acerca de los que elaboran discursos escritos o acerca de los sofistas»*, México, FFyL-UNAM.
- MEABE, J. (2017), *Materiales de estudio para revisar y aprender con Paideia de Werner Jaeger 8. Los sofistas, Protágoras y la madurez de la paideia*, Corrientes, versión electrónica.
- MEABE, J. E. y RUS RUFINO, S. (2001), *Justicia, derecho y fuerza. El pensamiento de Trasímaco acerca de la ley y la justicia y su función en la teoría del derecho*; pról. Jürgen Sprute, Madrid, Editorial Tecnos.
- PLATÓN (2008), *Cratilo*; trad. Ute Schmidt, México, UNAM.
- (1988), *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*; trad. Ma. Isabel Santa Cruz et al, Madrid, Editorial Gredos.
  - (2010), *Gorgias*; vers. Miguel García-Baró, Salamanca, Ediciones Sígueme.
  - (2016), *La República*; vers. Antonio Gómez Robledo, México, IIF-UNAM.
  - (1944), *Obras completas. Banquete. Ión, Bibliotheca Scriptorum Graecarum et Romanorum Mexicana*; vers. Juan David García Bacca, México, UNAM.
- PLUTARCO (2000), *La Atenas del siglo V. Vida de Temístocles, Pericles, Nicias y Alcibíades*; ed. Javier Negrete Medina, Madrid, Ediciones Akal
- PROTÁGORAS (1977), *Fragmentos y testimonios*; trad. José Barrio Gutiérrez, Buenos Aires, Aguilar.
- RAMÍREZ VIDAL, G. (2016), *La invención de los sofistas*, México, UNAM.

- RAMOS, Samuel (1976), *Filosofía de la vida artística*, México, Espasa-Calpe.
- RICOEUR, P. (2001), *La metáfora viva*; trad. Agustín Neira, Madrid, Ediciones Cristiandad-Editorial Trotta.
- ROMILLY, Jacqueline de (1997), *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles. Una enseñanza nueva que desarrolló el arte de razonar*; trad. Pilar Gilart Gorina, WBarcelona, Seix Barral.
- ROSAS VARGAS, H. (2022), "Caracterizaciones arcaicas de la justicia I. El logos inicial de Heráclito de Éfeso" en *Crítica Jurídica Nueva Época No. 4*, México, Crítica Jurídica Nueva Época-UNIBRASIL-UNILA, pp. 39-78.
- SOFISTAS (2015), *Obras*; trad. Antonio Melero Bellido, Madrid, Editorial Gredos.
- (1996), *Sofistas. Testimonios y fragmentos*; trad. Antonio Melero Bellido, Madrid, Editorial Gredos, 1996.
- WALDE, Giselle von der (2010), *Poesía y mentira. La crítica de Platón a las poesías de Homero, Hesíodo y Píndaro en el lón y en República 2*, Bogotá, Universidad de los Andes-Facultad de Artes y Humanidades-Departamento de Humanidades y Literatura-Ediciones Uniandes.
- ZAMBRANO, M. (2004), *La razón en la sombra. Antología crítica*, Madrid, Ediciones Siruela.