



Universidad de Valladolid

Facultad de Filosofía y Letras

Grado en Filosofía

**Relación entre virtud y conocimiento en Platón:
Sócrates y los sofistas**

Iván Pelayo Pérez

Tutora: María Jesús Hermoso Félix

Curso: 2022-2023

Agradecimientos

Quiero agradecer en primer lugar a mi pareja Lorena la cual ha sido para mí el principal punto de apoyo en este camino de vuelta a la universidad después de tantos años, su ejemplo de constancia tenaz me ha servido, me sirve y me servirá como aquel “espejo en el que mirarse” cada día.

En segundo lugar, a mi hermana Alicia, porque tú también lograste aquello que te propusiste cuando lo tenías todo en contra, tú abriste el camino y nos lo enseñaste a los demás.

En tercer lugar, a toda mi familia, mi madre especialmente porque siempre se mantuvo ahí donde no tendría por qué estar y nunca se fue, has sostenido al que agarrarme durante muchos años.

Mi hermana Laura, por amenizarme muchos días malos con las conversaciones del Burger y por supuesto a mi querido sobrino Nicolás, porque tu sonrisa alumbra cualquier aciaga noche.

También y cómo no, a la persona más especial que encontré en carrera, a ti Clara, que siempre “heideggerizas” cualquier comentario y nos haces ver que solo somos un simple “yo” (ni siquiera somos) arrojado a un mundo en nauseabunda descomposición.

A otros compañeros como Bea, por ayudarme en muchas ocasiones con tus apuntes, a Pani, a Laura, a Juan, a Tere, a Javi y muchos otros por compartir estos dos cursos conmigo y ser tan buenos compañeros y personas.

A viejos compañeros también, donde está sin duda el mejor, Mario, porque logres sacar adelante tu doctorado y sigas siendo el profe más enrollado de todos los que he tenido.

A todos y a los que no nombré, gracias de corazón.

Resumen en español

El presente trabajo tiene por objeto un acercamiento a la relación entre virtud y conocimiento en Platón desde dos perspectivas fundamentales: la contemplación de la virtud como disposición del conocimiento y los límites del pensamiento discursivo. Asimismo, las figuras del filósofo y del sofista encierran en el uso de la dialéctica dos concepciones epistemológicas totalmente diferentes, que nos darán las claves para afirmar que la virtud es una disposición que se da en el hombre cuando conoce verdaderamente.

Palabras clave: disposición, virtud, conocimiento, lógico-predicativo, praxis, Platón, sofista.

Abstract in English

The present work aims to approach the relationship between virtue and knowledge in Plato from two fundamental perspectives: the contemplation of virtue as a disposition of knowledge and the limits of discursive thought. Furthermore, the figure of the philosopher and the sophist encompass two completely different epistemological conceptions in their use of dialectic, which will provide us with the keys to affirm that virtue is a disposition that arises in man when he truly knows.

Keywords: disposition, virtue, knowledge, logical-predicative, praxis, Plato, sophist.

Índice

1. Introducción.....	5
1.1 La pregunta por la virtud.....	11
2. Caracterización del sofista.....	12
2.1 Primera definición: el sofista como maestro de virtud.....	13
2.2 Segunda definición: el sofista como cazador de hombres.....	14
2.3 Tercera definición: el sofista como “tendero” o “traficante”...	17
2.4 Cuarta definición: el sofista como discutidor.....	20
2.5 Quinta definición: el sofista como mago e imitador.....	24
3. Caracterización del conocimiento platónico.....	28
4. La dialéctica socrática.....	36
5. Conclusiones.....	43
6. Bibliografía.....	44

1. Introducción

En el presente trabajo nos hemos marcado como misión intentar acometer un acercamiento en la relación entre virtud y conocimiento en la obra platónica tomando como punto de partida el diálogo *Protágoras* de Platón. Para ello, llevaremos a cabo el análisis de algunos de sus textos más significativos a la luz de otros diálogos como el *Sofista*, el *Fedro* o la *República*, donde buscaremos una contraposición entre la figura del sofista y la del filósofo en relación con las distintas vías epistemológicas. Todo con el fin de establecer una línea argumental coherente que arroje algo de luz en la relación entre virtud y conocimiento.

El motivo por el que nos hemos decidido a tomar como base el *Protágoras* y no cualquier otro diálogo platónico tiene que ver con el hecho de cómo el personaje de Protágoras, en calidad de máximo representante de la sofística y uno de los más respetados por Platón, resiste con un pulso estoico el combate dialéctico al que Sócrates le somete durante todo el diálogo. Tanto es así, que al final de todo el simposio, ambos protagonistas declaran abiertamente tener serias dudas acerca de sus posicionamientos iniciales, pues los dos parecen haber claudicado ante los argumentos del otro¹.

Bajo nuestro punto de vista, el tema nuclear del diálogo, el de la búsqueda de la virtud, supone un primer esbozo de lo que posteriormente será la teoría de las formas platónica. Y el principal motivo que nos conduce hacia esta conclusión es que, después de llevar a cabo un análisis comparativo con otros textos platónicos, la virtud se nos presenta ante los ojos como una *disposición* que surge en el hombre hacia la contemplación del bien por medio del *nous*, estableciendo una correlación directa entre virtud y conocimiento.

La virtud desde esta perspectiva es algo radicalmente lejano a lo que propone el Protágoras del diálogo, pues, si reconocemos que es una *disposición* que se encuentra en el *sí mismo* del hombre dirigida hacia el bien, carece de sentido diferenciarla en modo alguno del propio conocimiento como parece discutirse en la obra, y, al mismo tiempo, resuelve el problema de la transmisibilidad, ya que las disposiciones son particulares de los individuos aunque el método para acceder a ella desborde lo individual.

Dicho de otro modo, afirmamos que la virtud defendida por Sócrates trasciende el contenido predicativo, porque lo que pone en cuestión es el propio *contenedor*, esto es, la

¹ *Prot.*, 361a6-c2.

esencia del hombre, situándolo en un plano de sentido totalmente diferente, interpelando a todo su ser.

A la luz de esta conclusión que tomamos como tesis principal de nuestro trabajo, el *Protágoras* puede abordarse desde dos lecturas bien diferenciadas que dan lugar a conclusiones totalmente divergentes. En primer lugar, si nos atenemos a la interpretación que realiza el sofista de la virtud, vemos que esta, como también defiende Sócrates, se encuentra en estrecha relación con el conocimiento. Ahora bien, la diferencia entre ambos radica en que mientras para Sócrates el conocimiento parte del sujeto y termina en el sujeto, en *Protágoras* el conocimiento se encuentra lejano al sujeto, como un ente independiente que puede ser objetivado. A esta forma de conocimiento la denominaremos de ahora en adelante como conocimiento *lógico-predicativo*.

Dicha forma de saber establece como premisa que el conocimiento del hombre se da entre un objeto, entendido como ente que se da a conocer y un sujeto que busca *conocer-le* poseyéndolo. Esta estructura del saber tiene como características intrínsecas la tecnicidad, la transparencia del conocimiento y la cosificación del ente.

Dicho conocimiento predicativo reduce el lenguaje a la división que advertimos con anterioridad: es decir, los objetos son entes que se dan a conocer, que se descubren para que el sujeto pueda conocerlos. En esta forma predicativa de habla, el sujeto utiliza el lenguaje buscando analogías con la realidad dada. Los conceptos utilizados en la predicación refieren a objetos externos que buscan *apresar* lingüísticamente mediante la abstracción, eliminando cualquier rastro de particularidad. Tienen la pretensión de organizar el conocimiento mediante referencias extensionales perdiendo por el camino todo el rastro de la individualidad que poseen las cosas mismas, es decir, hay una intención deliberada de *enrasar* la experiencia homogeneizándola, de modo que el lenguaje pueda hacerse cargo de su manejo. Es un conocimiento que se explicita en un contexto de oposición, pues presupone de partida la existencia de dos entes (sujeto y objeto) que se encuentran claramente diferenciados en posiciones distintas sin guardar relación entre sí. Es una formulación que da lugar a una multiplicidad de entes, donde el sujeto necesita poseer al ente que quiere conocer y debe dominarle para que éste se someta a su voluntad.

La virtud a la luz de este tipo de epistemología es contemplada al modo de un saber discursivo, un saber que puede ser *apresado* bajo un predicado que la designe con total exactitud, y, por tanto, haciendo de la virtud un saber transmisible, que es justo a lo que Sócrates se opone. De este planteamiento surge la cuestión acerca de si la virtud tiene las propiedades

comunes a una *techne* cualquiera – al modo de otras artes u oficios – y si, por lo tanto y tal y como sugiere Protágoras en repetidas ocasiones, es transmisible y susceptible de ser dotada de un contenido objetivo junto con una forma de adquisición de la misma.

Esta forma de conocer tiene un problema en su génesis: si entendemos la realidad como una multipolaridad de entes, el sujeto no tiene acceso inmediato al ente que desea conocer (porque como dijimos anteriormente ha de “poseerle”). Esto abre ante nosotros todo un mundo fenoménico que media entre el individuo y el ente que desea apresar, dando lugar a diferentes vías interpretativas (*doxas*) que adolecen de una fundamentación certera porque dichas vías se encuentran a merced del propio sujeto, y no del ente en sí del cual admitimos previamente la imposibilidad de conocerle de forma directa.

Acabamos de introducir con ello el componente relativista del cual bebe Protágoras a lo largo de todo el diálogo:

Yo conozco muchas (cosas) que son nocivas a los hombres: alimentos, bebidas fármacos y mil y mil cosas más, y otras útiles. Y ciertas cosas son indiferentes para los hombres, pero no para los caballos. Y unas sólo para los bovinos, y otras para los perros. Y algunas para ninguno de esos, sino para los árboles. Unas cosas son buenas para las raíces del árbol, pero malas para los tallos, como el estiércol².

En este fragmento el sofista contempla la utilidad a la luz de una interpretación fenoménica de la realidad. Se pone de manifiesto por sus palabras que la realidad en sí no puede ser conocida sino mediante un entramado de *doxas* que *enrasan* el criterio de validez, desdibujando la fundamentación última. Una relativización que, por otra parte, lleva a situar al mismo nivel epistémico cualquier opinión. Tal vez por este motivo, Álvaro Vallejo³ atribuye a Protágoras una *ontología heraclítea* en el *Teeteto*⁴, y en otros lugares⁵, en virtud de la cual “ninguna cosa es jamás, sino que está siempre en devenir”⁶. Esta filosofía protagórica sostiene que “no hay cosa que tenga un ser único, ni que sea algo determinado de una clase cualquiera”⁷

² *Prot.*, 334a4-b1.

³ Vallejo, 2017, p.74.

⁴ *Teet.*, 152d ss., 156a y especialmente 160d.

⁵ *Fed.*, 90b-c.

⁶ *Teet.*, 152e1.

⁷ *Ibid.*, 160d.

pues “todo lo que decimos que es está en devenir, a consecuencia de la traslación, del movimiento y de la mezcla de unas cosas con otras”⁸.

De aquí extraemos la famosa sentencia atribuida históricamente a Protágoras: “el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son, de las que no son en cuanto que no son”⁹. El sujeto de conocimiento pasa bajo esta epistemología a ser la “medida de lo que es y de lo que no es”, dando ocasión a que esta teoría de la percepción se convierta en el fundamento epistémico último del sofista. Todo se reduce, al fin y al cabo, no ya a la *cosa en sí*, sino a lo que el individuo pueda percibir fenoménicamente de la *cosa en sí*.

Pero esta forma de conocimiento lógico-predicativa parecería que no es exclusiva de Protágoras a la luz del diálogo, pues Sócrates también aparenta caer de cierta manera en la ingenuidad de considerar que el predicado puede designar con exactitud el ente que pretende señalar. Podría verse de forma clara en la búsqueda incesante que hace de las definiciones de la virtud cuando insistentemente pretende encontrar la definición perfecta de la misma, que dé cuenta de su verdadera naturaleza. De hecho, en línea con esta opinión bien podríamos afirmar que todos los diálogos anteriores al *Protágoras*, el *Cármides*, el *Laques* o la *Apología* entre otros, convergen en éste, porque en todos ellos subyace el interés por definir la virtud desde sus partes a fin de esbozar el ente escondido más allá de los predicados.

A la luz de una lectura literal del texto, la definición aparenta ser el vehículo predicativo necesario, que ansía encontrar una verdad entendida como *aletheia*, es decir, inmutable y atemporal que desborde cualquier opinión particular. Lo que nos llevaría por otra parte a reconocer que nos encontramos ante un Sócrates epistémica y antropológicamente optimista, pues parece creer enérgicamente que puede llegar a encontrar una interpretación final que dé cuenta de la verdadera naturaleza de la virtud, y por extensión, de lo que es el hombre.

No obstante, creemos que esta es una opinión que no atiende a la verdadera naturaleza de la dialéctica socrática, pues a nuestro juicio, lo que el filósofo pretende con la búsqueda persistente de las definiciones no es llegar a una definición última y acotada en línea con lo que buscaría un análisis neopositivista del lenguaje, sino que tiene la intención abrir un espacio a la praxis, buscando deconstruir el lenguaje para luego volver a construirlo de nuevo, abriendo un espacio de discusión que arroje otros sentidos ocultos previamente. No es la verdad como

⁸ Vallejo, 2017, p.74.

⁹ *Teet.* 152a2-4.

aletheia, una verdad última lo que lo mueve, sino que su fe gira en torno al método dialéctico, ya que solo por medio de este podemos alcanzar una nueva comprensión de la realidad.

El problema fundamental que nosotros observamos es el planteamiento base en el cual se sitúa el discurso, que nace viciado desde el comienzo y desubica el objeto de estudio al considerar la realidad como una multiplicidad de entes. No obstante, también hay que destacar que el Protágoras del diálogo tiene al mismo tiempo la intuición de que no toda la virtud puede ser ajena a este sujeto, porque no todo puede ser enseñado o transmitido por medio de una *techne*. Y lo vemos de forma más clara cuando en el mito de Prometeo alude en última instancia a una *ciencia política* infundida en todo hombre por mandato de Zeus. Una ciencia que poseen todos los hombres sin excepción, diferente de la razón instrumental que va dirigida a cada uno en particular. Esta ciencia viene a constituir el sentido moral (*aidos*) y la justicia (*diakaiosine*) de los hombres. Observamos de este modo, que la virtud protagórica está compuesta de por lo menos dos partes: una transmisible por medio de la enseñanza como contenido, y otra inherente a la naturaleza humana, el sentido moral.

Esta nueva reformulación de la virtud que lleva a cabo el sofista desmonta su planteamiento inicial como *maestro de la arete*, pues si una parte de ella es inherente a la naturaleza del hombre, está reconociendo implícitamente que no puede haber una transmisibilidad total de la virtud del maestro al alumno, pues en cierta manera ya somos poseedores de esta desde el nacimiento. Una posesión, que, por otra parte, liga directamente con un origen divino y que dota de una fundamentación sagrada la moral, elevándola por encima del resto de *technes* y artes.

La virtud no puede ser enseñada, sino que consiste en la “percepción” de una verdad que está allende del contenido predicativo que de esta se pueda hacer. Es una disposición que adquiere el hombre que percibe por medio de su propia intuición el verdadero conocimiento de las cosas, y por extensión, el verdadero conocimiento de la naturaleza humana. Arroja luz acerca de la situación en la que éste se encuentra en el plano de la existencia, y no es por oposición al ente, del cual ha de extraer un conocimiento objetivado, sino que es un profundo y sincero conocimiento del sí mismo que lo arrebatara por medio de la contemplación de la verdad de las cosas. Podemos decir, que esta *verdad de las cosas* será lo que Platón denominará años después la contemplación de las ideas.

Veremos así que la distinción establecida por la sofística entre la *physis* y el *nomos*, carece de sentido a nuestro parecer en el planteamiento platónico, dado que no existe una bifurcación

contrapuesta de la naturaleza entre el *hombre animal* (Epimeteo), y otro *hombre técnico* (Prometeo), sino que su naturaleza política deviene del derecho natural, teniendo su máxima expresión en la ley.

Y es esta la que liga directamente a un origen divino que fundamenta su acción moral, por este motivo, llegaremos a la conclusión de que el hombre que “conoce”, siempre actuará de acuerdo con el bien, porque el verdadero “conocer” (*noesis*) dirige su praxis hacia el bien, hacia el fundamento divino de su naturaleza. Y al mismo tiempo, daremos resolución a la cuestión acerca de las partes de la virtud, pues tanto la justicia, como la moderación, como la piedad y el valor no son sino diferentes formas predicativas de intentar definir la virtud en sí, que es lo mismo que decir, aquella disposición *conocedora* de la verdadera naturaleza humana.

2. La pregunta por la virtud

Como dijimos al comienzo, nuestro trabajo gira en torno a la relación entre virtud y conocimiento. La pregunta por la virtud es el tema central del diálogo *Protágoras* de Platón, donde, por medio de un atlético combate dialéctico Platón trata de arrojar algo de luz acerca del tema. Su análisis gira en torno a dos cuestiones, por un lado, si la virtud puede ser transmisible, ya que, Protágoras, quien encarna la figura rectora de la sofística defiende que sí es susceptible de serlo y precisamente porque él es un maestro de la *arete* está convencido de que el oficio que practica tiene como praxis la enseñanza de la virtud. Sócrates, por el contrario, afirma desde un primer momento que la virtud no es una cualidad que pueda ser transmitida, y justifica su respuesta en que muchos hombres virtuosos como Pericles son incapaces de hacer poseedores de la misma excelencia a sus hijos, ligando esta virtud a la persona que la posee y a nadie más.

Este problema de la transmisibilidad da lugar poco después a otro problema no menos importante, antecedente al mismo y es la cuestión de la composición de la virtud. En torno a este tema Sócrates expone al sofista el interrogante de si la virtud está conformada por partes semejantes entre ellas como lo serían las partes del oro, o si son más bien diferentes entre sí, a semejanza de las partes de la cara, donde cada una guarda una relación casi testimonial con la otra. Protágoras defiende hasta el final del diálogo que las partes de la virtud se asemejan más a las partes de la cara, pues la justicia, la piedad, el valor, la prudencia o la sabiduría no guardan más que una débil relación entre ellas, ya que, como argumenta el sofista, un hombre puede ser valiente pero no sabio, o puede ser sabio pero injusto al mismo tiempo.

Llegado el final del diálogo tanto uno como otro parecen haberse intercambiado los roles, y donde Sócrates soslayaba la incapacidad de un hombre virtuoso para transmitir su excelencia a otro (Pericles), termina sugiriendo que tal vez esto podría suceder, dado que aquel “arte de medir” que se adquiere con la virtud parece guardar un parecido razonable con otras *techne*, y así como otras pueden adquirirse mediante la práctica, este “arte de medir” es igualmente aprehensible.

Protágoras, por el contrario, se siente traspuesto tras el agotador coloquio, pues la fama de hombre sabio entre los presentes y su relación con la aristocracia ateniense no han sido suficiente para sostener la dialéctica socrática, la cual se ha mostrado capaz de hacer tambalearse los pilares que sostenían sus argumentos. La conclusión a la que llega el sofista es altamente incierta, pues allí donde afirmaba con rotundidad su plena capacidad como maestro de la *arete*

para transmitir la virtud a sus discípulos, el mito de Prometeo que él mismo narra deja al descubierto que dicha virtud tal vez no sea solo un conocimiento objetivable, susceptible ser transmitido como cualquier otro saber, ya que, como él mismo afirma a través del mito, Zeus otorgó el sentido moral y la justicia a cada hombre para que todos pudiesen convivir en paz en las ciudades, y este *aidos* del que habla es una parte principal de la virtud.

La conclusión a la que llegamos al final del diálogo es que el sofista siente que toda la reputación de la que hacía gala al comienzo se ha visto truncada a la luz de un ágil razonamiento verbal como es la dialéctica de Sócrates, pues el filósofo ha conseguido hacer tambalear los cimientos del mayor representante de la sofística por medio de rápidas y punzantes preguntas. Protágoras se ha desvelado ante los ojos de todos como un sabio susceptible de ser comparado con la multitud, algo repudiado entre los sofistas, pues así lo demuestra cuando claudica ante las tesis hedonistas que el filósofo le presenta. Sócrates termina saliendo airoso de la tertulia y se presenta a la vista de todos los presentes como el verdadero maestro que buscaba Hipócrates.

2. Caracterización del sofista

A lo largo de las siguientes páginas vamos a llevar a término un análisis de las diferentes tipologías de sofistas que realiza Platón en su obra titulada el *Sofista*. La intención que tenemos con ello es la de “apresar” desde diferentes perspectivas un personaje escurridizo que parece huir de cualquier definición unívoca. El sofista es exhibido a lo largo de todo el opus platónico como una figura camaleónica difícil de capturar, difícil de reducir a un único concepto, por eso mismo estamos convencidos de que si desvelamos las variopintas máscaras que cubren el rostro de este personaje lograremos dar con un tipo específico de epistemología, una caracterización propia del conocimiento y por ende una definición de virtud. Como sofista de cabecera tomaremos como referente la figura del Protágoras que da nombre a la obra platónica, ya que, en nuestra opinión, reúne en su figura todas las distintas caracterizaciones empleadas por Sócrates para definir a los sofistas.

2.1 Primera definición: el sofista como maestro de virtud

Protágoras en la obra que lleva por título su propio nombre es invitado a la casa de Calias en calidad de huésped para impartir unas lecciones magistrales a todo aquel que se interese por la sofística. No se encuentra solo, pues está arropado por otros sofistas de la envergadura de Alcibiades, Hipias y Pródico, quienes, a modo de “teloneros” del maestro supremo pretenden acompañarle durante toda su estancia en la capital griega.

No pasa demasiado tiempo hasta que es presentado ante sus ojos el joven Hipócrates, quien se muestra deseoso de recibir sus lecciones acompañado por un también joven Sócrates, el cual viene a hacer el papel de intermediario entre ambos. Rápidamente el eminente sofista es interpelado por el filósofo, quien busca obtener de él una definición acerca del arte que practica. Por ello le pregunta “¿en qué dices que será mejor y hacia qué avanzará?; ¿en qué, Protágoras, y sobre qué?”¹⁰ A lo que este le responde:

Mi enseñanza es la buena administración de los bienes familiares, de modo que pueda él dirigir óptimamente su casa, y acerca de los asuntos políticos, para que pueda ser él el más capaz de la ciudad, tanto en el obrar como en el decir¹¹.

Protágoras lleva a cabo una caracterización propia donde se reconoce a sí mismo fundamentalmente como “maestro de virtud”. Esta enseñanza se compone de dos partes, por un lado, su arte consiste en la “buena administración de los bienes familiares”, mientras que por otro también dice de sí ser “maestro de asuntos políticos”.

En esta última acepción observamos ya desde el comienzo la primera contradicción, pues si el arte de la sofística que él practica puede definirse en términos de “maestro de la virtud política” esto implica directamente un problema con la concepción democrática que defiende a lo largo de toda la obra, ¿por qué? Pues porque si la virtud o ciencia políticas es un conocimiento susceptible de ser transmitido, esto implica indirectamente que aquél que no haya sido iniciado en la materia no puede participar con plenitud de la concepción democrática, ya

¹⁰ Prot. 318c.

¹¹ Prot. 319a.

que el voto que pudiera ejercer en la asamblea tiene menor fundamento que el de aquel que sí haya sido instruido en la materia.

Sabemos por otra parte, que la democracia ateniense en la que vive Protágoras encuentra su génesis en la concepción abierta y universal de la que la dota el estadista Pericles. Un sistema abierto y universal que invita a participar a todos los ciudadanos en calidad de igualdad entre ellos y ante toda la polis. Pues bien, si como afirma el sofista esta virtud política puede ser transmitida por medio de sus enseñanzas se pone en jaque la condición de soberanía popular que lleva aparejada, dado que la opinión de unos estaría más justificada que las de otros.

Pero, por otro lado, si reconocemos que la virtud política no es enseñable, como parece requerir el régimen democrático, la condición de maestro de virtud que se arroga parece venirse abajo, dado que estaría enseñando un conjunto de saberes que ya se encuentran con anterioridad en todos los ciudadanos. Vemos de esta forma cómo desde la primera definición que Protágoras adopta de su arte pone de relieve una profunda contradicción entre el oficio que practica y la concepción social y política en la que vive.

La tesitura a la que se ve expuesto parece difícil de resolver, ya que de una forma u otra parece requerir inclinarse hacia uno de los dos lados descartando el otro. Se muestra en este primer esbozo que el sofista es alguien que ha de lidiar permanentemente por convencer a los suyos y ajenos de que el arte que practica puede tener una función pública, incluso en la democracia.

2.2 Segunda definición: el sofista como “cazador de hombres”

Protágoras es un maestro itinerante que viaja entre ciudades visitando las casas de las familias aristocráticas de toda la Hélade. Su labor, la de enseñar la *arete* a los hijos de estas familias no pasa desapercibida para Platón, el cual en varios de sus diálogos repite este hecho particular y exclusivo de todos los sofistas. Es exclusivo en gran medida por la novedad que imprime en la educación griega el hecho de que sea un maestro extranjero quien visite personalmente la casa de su alumno, y no tenga que ser este quien acuda a la academia. La cuestión es que, al alcanzar la madurez, los jóvenes pertenecientes a estas familias son alejados de sus amigos y familiares, así como de los maestros de juventud para ser conducidos ante un sofista quien será el encargado desde ese mismo momento en enseñar aquello que le hará

alcanzar el estatus de “hombre ilustre” de la ciudad. La retórica figura entre las principales enseñanzas que el maestro sofista debe impartir al alumno, y en consecuencia, este le enseñará los beneficios que trae consigo el dominio del lenguaje en el discurso público, todo sea dicho, en un ambiente casi clandestino, alejado de su círculo más próximo.

(Protágoras)—*Correctamente velas por mí, Sócrates, dijo. Porque a un extranjero que va a grandes ciudades y, en ellas, persuade a los mejores jóvenes a dejar las reuniones de los demás, tanto familiares como extraños, más jóvenes o viejos, y a reunirse con él para hacerse mejores a través de su trato, le es preciso, al obrar así, tomar sus precauciones*¹².

Muy al contrario de lo que uno pudiera suponerse, Protágoras no muestra disimulo en su práctica, se declara abiertamente de esa nueva generación de maestros que recorren grandes distancias buscando alumnos a los que instruir en privado. No es casualidad, por tanto, que los sofistas hayan caído en la obra Platónica bajo la denominación de “cazadores de hombres”¹³, estableciendo una analogía con el mundo animal ya que, la búsqueda incesante de discípulos a quienes instruir parece asemejarse en gran medida a la caza que realizan los depredadores con la intención de extraer el preciado alimento.

Salvando las distancias evidentes de la analogía, encontramos una praxis similar en ambos casos, dado que donde el animal va a caza de la presa para dar satisfecha su hambruna, el sofista acude a las casas buscando alumnos a quienes instruir en la virtud. Además, el trabajo del sofista también es en gran parte secreto, debido por un lado a su condición de maestro foráneo y por otro al hecho de que su instrucción se lleva a cabo aislando al alumno de su entorno familiar. Estableciendo nuevamente una analogía con el depredador, pues del mismo modo éste pretende aislar a la presa de su madre porque es el único momento en que se encuentra indefensa. En ambos casos el sofista y el depredador exhiben la intención de “dar caza” a lo que se proponen.

En la obra el *Sofista*, Platón nos ofrece por boca del extranjero y con el asentimiento de Teeteto el símil del pescador para explicarlo. Dice que el pescador y el sofista tienen en común que ambos “toman la iniciativa” en la búsqueda de su presa, nos imaginamos que el cebo que

¹² *Prot.* 316c5-d1.

¹³ *Sof.* 218b.

utiliza el pescador se asemeja a los saberes que procura transmitir el sofista a su alumno para hacerle más atractivo el anzuelo. El móvil es muy claro en el caso del sofista, que en buena medida se parece al del pescador y no es otro que el afán de lucro. Al mismo tiempo, el pescador pretende el éxito con el fin de obtener un beneficio de la adquisición, bien sea con la venta o consumo del género. El sofista en cualquier caso no se propone otra cosa que extraer bien económico del discípulo, unos “altos honorarios” que ha de pagar la familia del joven una vez haya cumplido su labor. Al final de todo el hilo argumental, el Extranjero hace un pequeño resumen que condensa las características más reseñables del sofista en calidad de “cazador de hombres”:

TEET. -Me resulta evidente, pues creo que hemos encontrado al sofista. Y, al decir esto, me parece que le damos el nombre que le corresponde.

EXTR. -De acuerdo con la presente definición, Teeteto, según parece, la sofística pertenece a la técnica apropiativa, adquisitiva, y viene a ser una especie de caza que se ocupa de seres vivos, que caminan, terrestres, domésticos, humanos, en forma privada, por un salario, con intercambio de dinero, con apariencia de enseñanza, y que se ejerce sobre jóvenes adinerados y distinguidos¹⁴.

Decimos por boca de Platón pues, que la sofística es un tipo de técnica apropiativa y adquisitiva, porque adquiere un “algo” de lo que no dispone con anterioridad, que se centra en la caza de seres vivos y no muertos, que caminan y por lo tanto son terrestres, domésticos porque habitan en las casas y son humanos, en un ambiente rigurosamente privado y como dijimos, casi clandestino, a cambio de un salario por medio de un intercambio voluntario, ya que la transacción se efectúa de igual forma que con cualquier otra mercancía, estableciendo un juego de ganancias recíprocas. Es entonces, una transacción económica movida por el lucro, que aparenta una enseñanza y no lo es verdaderamente, porque la *arete* no puede transmitirse, se imparte a los jóvenes aristócratas que aspiran a convertirse el día de mañana en hombres distinguidos de sus ciudades.

En esta ocasión, como anteriormente nos sucedió, la nueva definición que acabamos de otorgar al sofista tiene un rastro en obras precedentes de Platón, sírvanos de ejemplo el siguiente fragmento de la *Apología*:

¹⁴ Sof. 223a.

[...] Y si habéis oído a alguien decir que yo intento educar a los hombres y que cobro dinero, tampoco esto es verdad. Pues también a mí me parece que es hermoso que alguien sea capaz de educar a los hombres como Gorgias de Leontinos, Pródico de Ceos e Hipias de Élida. Cada uno de éstos, atenienses, yendo de una ciudad a otra, persuaden a los jóvenes —a quienes les es posible recibir lecciones gratuitamente del que quieran de sus conciudadanos— a que abandonen las lecciones de éstos y reciban las suyas pagándoles dinero y debiéndoles agradecimiento¹⁵

De nuevo vemos la misma caracterización que en el fragmento anterior, el sofista es un tipo de vida itinerante que busca y persigue a sus alumnos para sonsacar de ellos un favor monetario. Imparte unas lecciones que, a juicio de Sócrates, son igualmente enseñables de forma gratuita por los demás ciudadanos pues se basan en la experiencia de la vida pública. A pesar de ello, el sofista persuade a los jóvenes a que rechacen lo que es más beneficioso para ellos con la intención de satisfacer su propia codicia, ya que, por sus palabras, Sócrates parece dejar entrever que el sofista es un ser altamente codicioso.

La sofística se nos ha mostrado en esta definición como aquel arte análogo al del pescador, que trata de “dar caza” a una víctima con la intención de extraer un bien a cambio. Platón muestra con dureza esta nueva caracterización, debido creemos a que la condición de “cazador” tiene una connotación claramente peyorativa en la mente de Teeteto. Sea como fuere, a juzgar por nuestro análisis, el arte sofístico parece tener los tintes propios de un engaño que, por medio de una dulce apariencia, no tiene otro fin que el de utilizar al discípulo en beneficio propio.

2.3 Tercera definición: el sofista como “tendero” o “traficante”

Sócrates: ¿el sofista viene a ser un traficante o un tendero de las mercancías de que se nutre el alma? A mí, al menos, me parece que es algo así.

Hipócrates: ¿Y de qué se alimenta el alma, Sócrates?

¹⁵ *Apol.* 19e-20a.

Sócrates: Desde luego de enseñanzas, dije yo. De modo que, amigo, cuidemos de que no nos engañe el sofista con sus elogios de lo que vende, como el traficante y el tendero con respecto al alimento del cuerpo. Pues tampoco ellos saben, de las mercancías que traen ellos mismos, lo que es bueno o nocivo para el cuerpo, pero las alaban al venderlas; y lo mismo los que se las compran, a no ser que alguno sea un maestro de gimnasia o un médico. Así, también, los que introducen sus enseñanzas por las ciudades para venderlas al por mayor o al por menor a quien lo desee, elogian todo lo que venden; y seguramente algunos también desconocerán, de lo que venden, lo que es bueno o nocivo para el alma¹⁶.

Si hay algún rasgo claramente distintivo que ha pasado a la posteridad de los sofistas aparte del de retórico, es sin duda el de que cobraban unos honorarios por impartir sus enseñanzas. En este fragmento nos topamos con una de las primeras alusiones directas hacia la educación como una profesión remunerada.

El saber que imparten los sofistas se transforma en esta caracterización en una suerte de “mercancía” susceptible de ser puesta a la venta, resituando al sofista en un plano muy cerca de los demás comerciantes, como los que despachan alimento y vestimenta en los mercados. El conocimiento parece haberse “cosificado” y cae bajo la categoría de “producto” al mismo nivel que cualquier otro, transfigurando su naturaleza dialéctica en la de un ente objetivado susceptible de ser definido con exactitud, cuantificado y delimitado en las mismas proporciones que el resto de las mercancías.

En nuestra opinión, esta semejanza establecida por Platón tiene un tinte claramente peyorativo, pues describe una cosificación del saber que lo “desliga” de su productor, envileciendo su estatus moral al materializarlo como un “algo” independiente del sujeto, hace que todos los saberes sean *enrasados* como son enrasadas todas las mercancías en el mercado. A fin de cuentas, el único factor diferenciador entre ellas recae en el precio que se esté dispuesto a pagar, en la percepción subjetiva del comprador.

La acusación de tenderos que realiza Platón por boca de Sócrates es una constante a lo largo de todas sus obras¹⁷, haciéndose más punzante cuando, por comparación, advertimos la definición que da acerca del filósofo, como en el Fedro:

¹⁶ *Prt.*, 313c

¹⁷ Por ejemplo, en *Men.*, 91b o *Prt.*, 349a.

Fed. - ¿Qué nombres le pondrías, entonces?

Sóc. –En verdad que llamarle sabio me parece, Fedro, venirle demasiado grande, y se le debe otorgar sólo a los dioses; el de filósofo, o algo por el estilo, se acoplaría mejor con él y le sería más propio¹⁸.

Esta posición contrasta a todas luces con la figura del filósofo, ya que aquí éste presentado como un amante del saber que rehúye, al contrario del sofista, autoproclamarse a modo de sabio, porque tal designación solo “conviene a los dioses”. El filósofo no solamente rehúsa llamarse sabio a sí mismo, sino que además repudia la riqueza y la opulencia, todo lo contrario del sofista:

Sóc. —Oh querido Pan, y todos los otros dioses que aquí habitéis, concededme que llegue a ser bello por dentro, y todo lo que tengo por fuera se enlace en amistad con lo de dentro; que considere rico al sabio; que todo el dinero que tenga sólo sea el que puede llevar y transportar consigo un hombre sensato, y no otro. ¿Necesitamos de alguna otra cosa, Fedro? A mí me basta con lo que he pedido¹⁹.

A través de estos fragmentos podemos ver cómo Platón realiza una caracterización del sofista análoga a la de un comerciante que contrasta con la del filósofo. Mientras el sofista reclama una remuneración por el que considera su oficio, el filósofo desprecia el dinero y el lujo. Allá donde el sofista se autoproclama “maestro de virtud”, otros ocultan su arte. Y allí donde el sofista se delata abiertamente como un mercader más interesado en vender el saber a modo de artículo, el filósofo en diálogo con Fedro tan solo ansía la belleza interior y la sensatez que ésta proporciona a su poseedor.

A todas luces, el sofista se desvela por medio de Protágoras como alguien que quiere hacer de la sabiduría su profesión, generándose al mismo tiempo el prestigio y la fama que todo buen comerciante disfruta cuando su trabajo es realizado con éxito. Al mismo tiempo, el filósofo se nos aparece como el contrapunto a todo lo que el sofista persigue.

¹⁸ *Fdro.*, 278d.

¹⁹ *Fdro.*, 279b-c.

2.4 Cuarta definición: el sofista como discutiador

A pesar de que coloquemos esta definición en cuarto lugar en nuestro trabajo, si nos atenemos al orden cronológico impreso por Platón en el *Protágoras*, la primera definición en relación con los sofistas que nos encontramos es precisamente esta:

(Sócrates) Pero si alguno nos preguntara: «¿El sofista en cuál de las cosas sabias es entendido?», ¿qué le responderíamos? ¿De qué actividad es maestro?

(Hipócrates)—¿Qué podríamos, Sócrates, decir que es éste, sino que es un entendido en el hacer hablar hábilmente?²⁰

Sócrates e Hipócrates acaban de hablar acerca de la sabiduría que posee el sofista, a lo que Sócrates le pregunta: “¿En cuál de las cosas sabias es entendido? E Hipócrates responde: “en hacer hablar hábilmente”. Retórico es, por lo tanto, la primera acepción del sofista a la que llegan Sócrates e Hipócrates. El sofista es alguien sabio sí, pero por encima de todo, si tuviéramos que definirlo por la actividad que practica diríamos por boca de Hipócrates que es alguien que hace “hablar hábilmente”. Esta primera forma de definir al sofista por alguien joven como Hipócrates nos hace sospechar y tal vez sugerirnos que se trate de una acepción común para la mayoría de la gente. El sofista se muestra desde esta primera definición, como alguien que guarda una estrecha relación con el mundo político, pues no es si no en su seno donde el poder de la retórica alcanza su esplendor, bien sea por medio de largos discursos cargados de elocuencia argumental, o bien se emplee en los tribunales a favor de uno u otro encausado.

Aunque es conocida que la habilidad para realizar discursos es una constante ligada a la aristocracia griega desde tiempos remotos, no es hasta este momento, imbuida de una democratización de la vida social que la retórica gana un peso crucial en los quehaceres políticos, y para enseñarla se encuentra los sofistas, aquellos conocidos como los mejores valedores para hacer hablar hábilmente en todos los círculos.

La democracia ateniense impulsada por figuras como Pericles transforma a los oradores políticos en verdaderas “estrellas del rock”, tal vez se deba a ello el conocimiento de su arte en toda la sociedad, ya que, del convencimiento del pueblo dependía la victoria en las asambleas.

²⁰ *Prot.*, 312c

El retórico se convierte en una celebridad en este nuevo paradigma, su praxis es la viva representación de que la polis se ha transformado en un ente orgánico donde los ciudadanos con su voto poseen la capacidad para dictaminar leyes.

A fin de cuentas, el orador y el retórico son dos caras de la misma moneda que se necesitan mutuamente, el primero requiere del segundo para depurar la habilidad práctica que le puede dar la victoria, y el segundo porque necesita de los honorarios del primero para sobrevivir y adquirir honores por ello. Tal vez, sea debido a que la retórica constituye la práctica que vehicula el mundo político que Platón observa en ella los peligros que otros no son capaces de ver. Lo que desde luego es evidente a nuestro entender, es que se convierte en un tema habitualmente criticable en las obras platónicas. Tomemos como ejemplo el Fedro de nuevo:

Sóc. [...] Dime tú, los tribunales ¿qué hacen los pleiteantes?, ¿no se oponen, en realidad, con palabras? ¿O qué diríamos?

Fed. —Diríamos eso mismo.

Sóc» —¿Acerca de lo justo y de lo injusto?

Fed. —Sí.

Sóc. —Por consiguiente, el que hace esto con arte, hará que lo mismo, y ante las mismas personas, aparezca unas veces como justo y, cuando quiera, como injusto.

Fed. —Seguramente.

Sóc. —¿Y que, en las arengas públicas, parezcan a la ciudad las mismas cosas unas veces buenas y otras malas?

Fed. —Así es.

[...]

Sóc. —Así pues, no solo es en los tribunales y en las arengas publicas donde surgen esas controversias, sino que, al parecer, sobre todo lo que se dice hay un solo arte, si es que lo hay, que sería el mismo, y con el que alguien sería capaz de hacer todo semejante a todo, en la medida de lo posible, y ante quienes fuera posible, y desenmascarar a quien, haciendo lo mismo, trata de ocultarlo²¹

Por la definición que da Sócrates a Fedro diríamos que el retórico es alguien que se dedica fundamentalmente a elaborar grandes discursos, que tratan acerca de lo justo y de lo

²¹ *Fdro.*, 261c-e

injusto, que mediante una técnica (la retórica) hace aparecer las mismas cosas ante el mismo público unas veces como justas y otras como injustas, así como las buenas y las malas. El retórico es alguien que posee una habilidad o técnica (*techne*) fuertemente persuasiva que transforma la misma cosa ante los ojos haciendo parecer que es ella misma y su contraria según crea conveniente. A esta habilidad, la designan con el nombre de “antilogía”²².

Platón en algunas de sus obras, nombra este tipo de práctica como “erística”, que no es otra cosa que una concepción del discurso orientada a la disputa verbal, que tiene como finalidad prevalecer sobre un adversario y no razonar con el objetivo de encontrar la verdad de las cosas. El retórico que practica la antilogía tiene la intención encubierta de disputar la razón con otro al que considera contrincante por el mero hecho de salir victorioso de la discusión. Independientemente de si la victoria se produce porque su discurso se encuentre más cerca de la verdad que el del oponente o no, el retórico busca “vencer” a toda costa convenciendo.

A mitad del *Protágoras*, podemos encontrarnos un claro ejemplo de estas antilogías llevadas a término por parte del sofista, donde nos percatamos cómo la búsqueda de la certeza es sustituida por un relativismo blando, que no tiene otra intención que dar respuestas inconclusas, para, de esta forma, establecer una maraña de opiniones que se sitúen al mismo nivel de validez. En el siguiente fragmento, podemos percatarnos de la negación de Protágoras a dar definiciones precisas acerca del “bien” y la “utilidad”, así como la relación que establecen entre ellas:

*De ningún modo, dijo. Pero yo conozco muchas que son nocivas a los hombres: alimentos, bebidas fármacos y rail y mil cosas más, y otras útiles. Y ciertas cosas son indiferentes para los hombres, pero no para los caballos. Y unas sólo para los bovinos, y otras para los perros. Y algunas para ninguno de esos, sino para los árboles. Unas cosas son buenas para las raíces del árbol» pero malas para los tallos, como el estiércol, que es bueno al depositarse junto a las raíces de cualquier planta, pero que, si quieres echárselo a las ramas o a los jóvenes tallos, todos mueren*²³.

²² Vallejo,2017, p.27.

²³ *Prot.*, 334a5-b4.

Sócrates lleva a cabo un interrogatorio al sofista explorando la vía en la que puede haber más de un contrario de la misma cosa. Por lo que le pregunta si alguien que obra injustamente puede obrar sensatamente al mismo tiempo, Protágoras afirma que sí, debido a que considera que obrar sensatamente puede ser sinónimo de obrar con éxito (entiéndase, sacar un beneficio), siendo al mismo tiempo injusto, de tal forma Sócrates le lleva a reconocer que hay cosas buenas en la injusticia.

El debate continúa deslizándose el tema hacia la utilidad de las cosas, donde Sócrates vuelve a interpelar a Protágoras acerca de si considera que las cosas útiles son buenas en sí, a lo que éste responde que es relativo afirmar tajantemente tal cuestión. Entonces Protágoras expone un discurso²⁴, en el que afirma que algunas cosas que son útiles a los hombres pueden no serlo para los animales, e incluso para el mismo hombre, ya que puede que algo sea útil para sus órganos externos como el aceite, y ser inútil para los internos como la digestión. Se introduce de esta manera un relativismo en cuanto a la relación bueno y útil, y podemos ver con toda claridad una tendencia hacia los “discursos dobles”²⁵ propios de los sofistas, donde la verdad es irreverente y todo parece pivotar acerca del concepto de “verosímil”.

Por eso coincidimos con algunos autores cuando afirman que “el método antilógico está al servicio de la verosimilitud del discurso, para “hacer aparecer lo pequeño como grande y lo grande como pequeño por la fuerza de la palabra”²⁶. Pero la verosimilitud no es lo mismo que certeza, la verosimilitud encierra en su concepción un aspecto aparente, una verdad que no es completa, y tiene como objetivo provocar en el oyente una *falsa* imagen acústica, un *eidolon*. Los discursos retóricos son un “algo” que parece ser, cercanos ciertamente a la verdad y de donde extraen su apariencia, pero no son la verdad *en sí* de las cosas. Pareciera como dicen algunos especialistas, que “la sofística ha reflexionado no tanto sobre el objeto del discurso, sino sobre el sujeto cuya voluntad hay que determinar.” Comprendiendo, por tanto, “que toda intención haya recaído sobre la construcción del discurso verosímil”²⁷ y no sobre la búsqueda de la verdad en el sentido de certeza, o verdad como *aletheia*.

Este análisis que acabamos de realizar acerca de la retórica como un falso *eidolon* nos reconduce irremediabilmente de nuevo al *Sofista*. Donde encontramos una síntesis pormenorizada de cómo hemos llegado hasta aquí:

²⁴ Prot. 333d3-334c5.

²⁵ Discursos en los que, como dijimos antes, una cosa puede aparentar ser la misma o su contraria en función de la intención que tenga el sofista.

²⁶ Vallejo, 2017, p.67.

²⁷ Vallejo, 2017, p.68.

EXTR. -Entonces, tal como el razonamiento nos acaba de recordar, el sofista no es otra cosa que un miembro de un género que gana dinero, que posee la técnica de la discusión, que es parte de la contestación, del cuestionamiento, del combate, de la lucha, de la adquisición.²⁸

El sofista es aquel individuo que posee una técnica adquisitiva y que, mediante la lucha, lleva a cabo un combate contra el que considera adversario, dicho combate no es cuerpo a cuerpo, ya que, en este caso sería violento, sino que se efectúa mediante argumentos, y estos argumentos tienen la intención de cuestionar algo, pero este algo no versa acerca de lo justo y lo injusto, porque si no sería de índole judicial. Cuando se lleva a cabo en privado, mediante el intercambio de preguntas y respuestas se llama “contestación”, y si gira en torno a lo justo y lo injusto en sí y sobre cosas “en general” se le llama erística. Pero si, además, no busca el mero placer de divertirse, sino que pretende una ganancia, esa forma opuesta a la charlatanería es la del sofista, ya que sí pretende un beneficio.

2.5 Quinta definición: el sofista como mago e imitador

Llegados a este punto, la sofística se abre ante nuestros ojos como una ciencia aparente. Un cierto arte que ciertamente tiene la forma de verdad a la vista de todos, pero que esconde en detrás de esa apariencia un algo que “no es”. En otros términos, podemos decir que la sofística se muestra como una ciencia que pivota en torno al concepto de verosimilitud.

La habilidad discutidora que posee Protágoras, así como otros tantos sofistas los lleva a un enfrentamiento permanente con su interlocutor, no con la intención de buscar la verdad como *aletheia* de la que hablábamos, sino con la intención de producir un efecto en la conciencia de su oponente.

El hecho de ser habilidosos en el manejo retórico de la conversación los dota de una capacidad sin precedentes para contradecir cualquier argumento, creando la expectativa en los oyentes de conocer todo acerca de lo que hablan.²⁹ El sofista reconoce que no solo sabe decir y contradecir, sino que asume que todo ello puede hacerse con tan solo una técnica:

²⁸ *Sof.*, 226a

²⁹ *Sof.*, 232b

*EXTR. - Sabemos que quien promete producir todo mediante una sola técnica. sólo elaborará, por medio de diseños, imitaciones y homónimos de las cosas. Será así capaz de ocultar a los jóvenes poco inteligentes, mostrándoles sus dibujos desde lejos, que él es el más habilidoso para realizar realmente lo que quiere hacer. ¿Y qué? ¿No supondremos acaso que exista también alguna otra técnica que tenga por objeto los razonamientos o no podría suceder que los jóvenes, que están aún lejos de la realidad de los hechos, quedaran hechizados con argumentos que entran por los oídos, cuando se les mostraran imágenes sonoras de todas las cosas, de modo que hicieran que ellos creyeran que lo dicho es lo real y que quien lo dice es el más sabio de todos en todo?*³⁰

El sofista es caracterizado en este fragmento como una suerte de “mago” que a modo de un imitador elabora imágenes (sonoras) de las cosas que coloca ante los ojos de sus discípulos, éstos al carecer de suficiente experiencia y conocimiento adoptan dichas imágenes como verdaderas y las interiorizan como tal. Produciéndose una desfiguración de la realidad que no busca otra cosa que un “efecto” verosímil en la percepción del sujeto.

La distancia es un aspecto crucial de esta acción, pues de ella depende la claridad con la que pueda verse el “truco” que esconde el discurso del sofista. El objeto que crea requiere, en primer lugar, de un sujeto poco instruido, como podría ser el Hipócrates del *Protágoras*, ya que, debido a su juventud “está aún lejos de la realidad de los hechos”, pero también de una distancia, de un entramado decorativo que permita ser camuflado desde la lejanía, creando una expectativa verosímil, una forma aparente que camufle una media verdad entre las verdades genuinas.

Toda la acción transcurre como un juego ante los ojos del que observa, un juego de mimesis que trata de imitar la realidad. Pero sucede, como dice el extranjero en el *Sofista*, que tal vez aquellos que escucharon estas imágenes sonoras en su juventud “transcurrido un tiempo adecuado y alcanzada cierta edad, al encarar las cosas más de cerca, y al verse obligados por la experiencia a entablar un contacto diáfano con la realidad, deban cambiar las opiniones recibidas entonces, al punto de parecerles que lo grande era pequeño, que lo fácil, y que todas las apariencias basadas en aquellos razonamientos quedaron completamente tergiversadas, en la

³⁰ *Sof.*, 234a.

práctica, por los hechos”³¹ Observamos así, como la práctica de la mimesis sofística entraña un problema de percepción para el sujeto que ha caído preso de su efecto con el paso del tiempo, un error en el saber con arreglo a la percepción que a duras penas distingue la mentira de la verdad.

Esta técnica nos dice Platón puede crear una imagen simulativa cuando el que la pone en práctica pretende simular, valga la redundancia, las cosas de la realidad al modo de una copia perfecta de lo que existe. Pero no es sino la imagen figurativa la que de verdad entraña el peligro, porque mediante su imagen la realidad es transfigurada dando lugar a otra artificial, reconvirtiendo su estatuto ontológico, creando una imagen que antes no existía en la mente del sujeto. Nos surge entonces la siguiente pregunta: ¿es posible que el *no-ser sea*, en cierto modo?

Hasta ahora creíamos por Parménides que el ser *es* mientras que el no ser, *no es*, por lo tanto, caíamos en la imposibilidad de nombrar aquel no ser, porque al nombrarle estaríamos adjudicando un *ser* cuando decimos “el no ser *es X*”, por este motivo, el eleata nos recomendaba no pretender hablar acerca de aquello que *no es*, porque no es posible decir lo que *no es*, ni agregarle unidad o pluralidad, ya que carece de contenido predicativo. Se produce una inefabilidad de lo que *no es*. Y al mismo tiempo, quien refuta el no ser, se contradice a sí mismo también, porque al hablar de lo que *no es*, se está suponiendo su unidad.

Con la imagen figurativa se nos presenta ante los ojos un nuevo problema ontológico, ya que ésta se encuentra de cierta forma al borde de dos realidades, la que *es*, y la que *no es*, porque por un lado podemos afirmar que la imagen figurativa *es* algo, ya que la vemos y percibimos por nuestros sentidos, pero ese algo no es real, es una falsedad y, por lo tanto, *no es* al mismo tiempo.

Esta imagen figurativa podemos definirla como un *eidolon*, que no es otra cosa que una suerte de modelado semejante a lo verdadero³². Lo verdadero es lo que existe realmente y posee estatuto ontológico, pero aquello que solo se parece (la imagen) parece lógico que no pueda serlo. La paradoja que nos encontramos es que lo que *no es* tiene existencia, es la imagen figurativa. Esta técnica embustera lleva al sujeto a pensar cosas falsas, a crearle una opinión engañosa acerca de lo que existe, y esta falsa opinión es lo contrario de lo que *es*. Llegamos así a la conclusión de que lo falso existe tanto en la opinión como en el discurso que podemos llevar a cabo.

³¹ *Sof.*, 234d3-e2.

³² *Sof.*, 240a.

El sofista se ha mostrado nuevamente con un nuevo rostro en esta poliédrica caracterización que estamos realizando. Se presenta ahora ante nuestros ojos como un mago que tiene la capacidad de crear imágenes figurativas de la realidad como lo hace el pintor, de modo que pueda crear cosas en la realidad que *no son* entre las que de verdad sí *son*, alterando con ello la percepción de quien cae bajo su embrujo. El sofista se desvela como un imitador de todo lo real que dispone de una técnica devastadora capaz de desfigurar la realidad a su antojo. para desfigurarla a su antojo.

3. Caracterización del conocimiento platónico

En este tercer apartado de nuestro trabajo vamos a seguir indagando en las cuestiones que rodean nuestra pregunta inicial ¿cuál es la relación entre conocimiento y virtud? Por ello y tras haber realizado una breve caracterización acerca de las distintas tipologías de sofista que Platón examina en su obra el *Sofista*, nos detendremos en el que consideramos como punto de inflexión en cuanto a divergencias se refiere, que no es otro que el tema del lenguaje.

Si bien este es un asunto recurrente a lo largo de toda la obra platónica, el análisis que pretendemos llevar a cabo guarda una estrecha relación con la crítica del lenguaje escrito abordada por el filósofo en el pasaje 341c-d de su *Carta VII*. Nos interesa con especial atención la lectura que de él hace el filósofo alemán Wolfgang Wieland en su obra titulada “La crítica de Platón a la escritura y los límites de la comunicabilidad”³³, ya que en ella se aborda a la luz del pasaje citado todo el opus platónico desde una mirada ontológica y no estrictamente lógico-analítica, abriendo el espectro de análisis hacia una visión hermenéutica donde se atiende tanto a la comunicación verbal como a la no verbal, desplegando con ello una multitud de significados que rebasan el pensamiento discursivo.

Es de especial incumbencia esta lectura porque desde aquí podremos abordar una de las problemáticas que rodean nuestra pregunta inicial, que no es otra que la de si el conocimiento puede ser comprendido en otros términos que desborden el conocimiento predicativo contenido en las afirmaciones lógico-veritativas, esto es, aquellas afirmaciones cargadas de un contenido lógicamente demostrable.

La crítica de Platón al lenguaje escrito

En todo caso, al menos puedo decir lo siguiente a propósito de todos los que han escrito y escribirán y pretenden ser competentes en las materias por las que yo me intereso, o porque recibieron mis enseñanzas o de otros o porque lo descubrieron personalmente: en mi opinión, es imposible que hayan comprendido nada de la materia. Desde luego, no hay ni habrá nunca una obra mía que verse sobre estos

³³ Wieland, 1991.

*temas; no se pueden, en efecto, precisar cómo se hace con otras ciencias, sino que después de una larga convivencia con el problema y después de haber intimado con él, de repente, como la luz que salta de una chispa, surge la verdad en el alma y crece ya espontáneamente.*³⁴

En un primer momento, Wieland comienza la indagación barajando la posibilidad de que los textos de Platón no sean realmente textos filosóficos, como parece desprenderse a la luz del pasaje, tal vez sean juegos literarios parecidos al modelo de la comedia³⁵. Sin embargo, esto parece inverosímil, pues la gran mayoría de los textos platónicos, aunque presentan un fuerte componente irónico encarnados en la figura de Sócrates, no dejan entrever una simple ficción literaria a modo de entretenimiento como a menudo pretenden las comedias.

Tal vez entonces, se pregunta nuestro autor, si dichos textos constituyen en sí una suerte de trabajo *propedéutico* como forma de preparación para la comprensión real de la filosofía, que claramente se desplegaría mediante la oralidad para la que los escritos podrían servir a modo de una de *antesala* de lo que estaría por llegar. Un cierto contenido teórico que predisponga a los aspirantes a un estado diferente de conciencia para alcanzar la sabiduría.

Ahora bien, si este no fuese el objetivo del filósofo, nos preguntamos si ¿cabría la posibilidad de que existiese una intención alternativa a las planteadas? Bueno, Wieland nos propone un recorrido a través de toda esta problemática donde lleva a cabo un análisis exhaustivo de los problemas planteados encerrados en la verdadera intención de Platón.

Si nos atenemos a lo académicamente reconocido, podemos interpretar sus escritos a la luz de dos líneas de interpretación, por un lado, nos encontramos con lo que suele denominarse el “platón exotérico”; posición que defiende que los escritos que atribuimos al filósofo son realmente suyos y que en ellos están contenidos su doctrina filosófica por completo. Esta lectura vendría a ser la línea más aceptada en la actualidad.

Por otro lado, nos topamos con lo que se ha venido a llamar el “Platón esotérico”, posición que defiende la creencia de que los textos platónicos reconocidos no contendrían sino una propedéutica (a lo máximo) de su filosofía, y que el *corazón* de ésta se habría enseñado a un selecto grupo de oyentes mediante la oralidad, y en consecuencia, las investigaciones deberían ir encaminadas a “reconstruir” el contenido de dichas clases.

³⁴ *Carta VII* 341 c-d.

³⁵ Wieland, 1991, p.20.

Wieland, sin embargo, defiende a nuestro parecer una tesis totalmente diferente, lo que Platón pretendería realmente en la Carta VII sería poner de relieve el carácter eminentemente práctico de la dialéctica. Ésta no estribaría en un sistema proposicional sino en una “capacidad” (*dynamis*). Es decir, un cierto “saber de uso” que más que un conocimiento de las proposiciones de tipo teórico aludiría a la relación que se establece con ellas en cada momento, resaltando el componente pragmático del lenguaje.

Lo que nos conduce directamente a la idea de que para obtener dicho saber, es necesario algún tipo de “entrenamiento” (dialéctica), de la misma forma que el nadador no puede aprender a nadar exclusivamente por medio de un tratado, sino que es en la práctica cuando adquiere dicha capacidad.

La crítica a la escritura es planteada en varios pasajes del opus platónico, sírvanos de ejemplo el fragmento que habla sobre Theuth y Thamos en el *Fedro*³⁶:

[...] (Sócrates) Cuando llegaron a lo de las letras, dijo Theuth: “Este conocimiento, oh rey, hará más sabios a los egipcios y más memoriosos, pues se ha inventado como un fármaco de la memoria y de la sabiduría”. Pero él le dijo: “Oh artificiosísimo Theuth! A unos les es dado crear arte, a otros juzgar qué daño o provecho aporta para los que pretenden hacer uso de él. Y ahora tú, precisamente, padre que eres de las letras, por apego a ellas, les atribuyes poderes contrarios a los que tienen. Porque es olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprendan, al descubrir la memoria, ya que, fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos. No es, pues, un fármaco de la memoria lo que has hallado, sino un simple recordatorio. Apariencia de sabiduría es lo que proporcionas a tus alumnos, que no verdad. Porque habiendo oído muchas cosas sin aprenderlas, parecerá que tienen muchos conocimientos, siendo, al contrario, en la mayoría de los casos, totalmente ignorantes, y difíciles, además, de tratar porque han acabado por convertirse en sabios aparentes en lugar de sabios de verdad”.

Observamos a la luz del pasaje que primeramente existe una fuerte crítica hacia el carácter literal de la escritura, esto es debido a que lo escrito se encuentra aislado radicalmente de su

³⁶ *Fdro.*, 274e5 – 275b5.

contexto práctico de creación. Ni el interlocutor ni el oyente hacia quien se dirige lo escrito se encuentra presente ni referente durante la lectura de un texto. Es la literalidad una fuerte objeción porque desprende la intención del objeto a que ha dado lugar y entra en juego la interpretación personal susceptible de errar en la intención de quien fue su creador.

Así mismo, podemos observar otra crítica dirigida directamente hacia la memoria, mientras que Thamos observa en la escritura una intención encubierta dirigida a potenciar la memorización como recordatorio, el dios Theuth lo que considera es que vierte nuestra memoria en un *objeto cósmico*, desligando ese conocimiento o *pretensión* de conocimiento del sujeto, la memoria se vuelca en el texto desapareciendo de la mente donde se alojaba.

En cierto modo, Wieland percibe en este mito también la distinción recurrente en la obra platónica entre el saber que posee el creador de un artefacto del *saber de uso* del que lleva a cabo una praxis con él. En esta distinción si tomásemos el ejemplo del zapatero, atisbamos que mientras el fabricante del zapato tiene habilidad para crearlos, es el que se los coloca en el pie y le da uso quien conoce realmente la práctica que encierra el artefacto, y es más conocimiento que el que posee su creador en opinión de Platón. En el pasaje del Fedro, observamos a modo alegórico en el mito que, aunque Theuth es el creador del arte de la escritura, quien tiene conocimiento profundo de la misma es realmente el dios.

En cierto modo, Platón podría estar incurriendo bajo las mismas premisas en relación con sus escritos; la escritura una vez plasmada en el medio físico se independiza de su creador y es el lector quien le otorga una práctica concreta personal, exclusiva, distinta de la praxis para la que fue creado, distinta de la *intención* bajo la cual fue creado. Lo escrito da lugar a un juego de ambivalencias que depende del lector el captarlas, desde la literalidad hasta la ambigüedad más absoluta hay un rango de posibilidades que, en cualquier caso, no tienen por qué corresponder con el *telos* fijado por el escritor. Es un conocimiento fragmentario, por tanto, envuelto en multitud de juegos que oscilan su sentido y que no siempre son fáciles de captar.

Quizás todo esto sea debido, en opinión de nuestro especialista, a que la escritura lo que hace por encima de todo es abstraerse de su contexto pragmático, desligándose de la práctica inmediata y espontánea producida en la oralidad entre emisor y receptor. En el lenguaje hablado el interlocutor puede llevar a cabo aclaraciones sobre su significado y desdecirse con facilidad de forma inmediata si percibe en algún momento que el receptor del mensaje no ha captado la intención que esconde su mensaje. Así mismo, el receptor tiene la posibilidad de repreguntar

acerca del propio mensaje, pudiendo llevar a cabo una aclaración continua de aquello que está percibiendo en directo. El escrito carece radicalmente de esta posibilidad.

A la luz de nuestro análisis alcanzamos una primera conclusión, y es que en la palabra escrita se ha producido una “fetichización”, es decir, el lenguaje escrito se ha *reconvertido*, si queremos decirlo así en una nueva “realidad ontológica”, ¿por qué? Pues porque se ha vinculado a un objeto (el soporte físico) del cual se ha hecho preso, el texto se somete al medio reconvirtiéndose en una mercancía. Es ahora, como lo denomina Wieland, un “objeto cósmico”, una cosa, como puede ser otra cualquiera, una *techne* cosificada que circula libremente como cualquier otro objeto producido por la técnica o las artes, en definitiva, una suerte de artefacto desprendido de la mano del hombre.

Ahora bien, nuestro especialista afirma que el conocimiento, el saber, no consiste en conocer una serie de proposiciones las cuales encierran en sí la sabiduría, sino que el saber entendido como lo hace Platón, atiende más bien a un conocimiento práctico en el cual dichas proposiciones se emplean de un “modo adecuado”, es decir, no es suficiente con conocer proposiciones que hablan acerca de los distintos saberes, sino que la cuestión central del saber y por lo que es único y genuino consiste en una cierta habilidad del interlocutor para emplear una proposición u otra en el “momento adecuado”, de tal forma no nos es difícil ver que en la oralidad se produce esto de forma continua, mientras que en la forma escrita el hablante no puede interactuar ni con el mensaje ni con el oyente.

El hecho de conocer requiere de alguien que hable, que lo exprese de una determinada manera, en un contexto adecuado y bajo criterios que atienden a la fugacidad del momento en el que se ejecuta la acción, por eso Wieland afirma que la sabiduría está intrínsecamente ligada a un saber de uso, a un saber netamente pragmático y en ningún caso puede reducirse a un saber teórico donde las proposiciones son observadas como “objetos finales”, éstas son única y exclusivamente medios para alcanzar el fin de la comunicabilidad.

Pero si profundizamos un poco más en la cuestión, es lícito considerar como Platón, que todo escrito es susceptible de ser referido como una *doxa*, la pregunta es: ¿por qué? Bueno, en la cosificación de la lengua escrita, en su reconversión como mercancía toda proposición descontextualizada de su momento presente en el que es liberada cae bajo la definición de opinión, debido en gran medida a su *desligamiento* del interlocutor y la descontextualización del momento de ejecución. La *doxa* para Platón es la opinión, susceptible de ser verificada transformándose en episteme, es decir, en verdad. Pues bien, en el lenguaje escrito toda

proposición objetivada en el soporte se transforma automáticamente en doxa, porque está sujeta en cualquier situación a los juegos de la interpretación. Afirmamos por lo tanto a la luz de nuestro análisis que, en el fondo, todo conocimiento predicativo es equivalente a ser considerado como opinión, pero para Platón la opinión se encuentra muy lejana a la verdad, a aquella verdad entendida como *aletheia*.

Llegamos de esta manera a la cuestión de la dialéctica empleada en los diálogos platónicos. Se pregunta Wieland si tal vez la elección de dicha forma por parte del filósofo se debe justamente a que solo ésta figura literaria recrea de algún modo el imprescindible contexto pragmático, del cual se alejan otras formas escritas como el ensayo, muy propias, por cierto, de todos los filósofos desde la antigüedad. Tal vez, la dialéctica es el método empleado por Platón que menos convierte el texto en objeto cósmico susceptible de las vicisitudes que atraviesan las mercancías, esto es, de su potente intercambiabilidad, comercialización, tergiversación de su *telos*, etc.

La dialéctica creemos, es para nuestro filósofo algo más que una doctrina mediante la cual interpelar a sus interlocutores, es un *poder*. Un poder que se ejerce por medio de la palabra oral y desempeña una influencia directa en los oyentes a los cuales *transforma* de algún modo. Dicha facultad se encuentra en un estrecho vínculo con la práctica del que, como mencionábamos anteriormente, hace un uso correcto del empleo de proposiciones, adecuado al momento, adecuado a la circunstancia.

Wieland nos expone para ilustrar este saber práctico el ejemplo recurrente a lo largo de toda la obra platónica del médico³⁷. Donde advertimos con claridad que el saber del que se vale en su oficio es un saber ciertamente más que teórico, es un saber eminentemente práctico porque al desempeñar sus artes, el médico no puede ceñirse exclusivamente a su saber teórico, sino que dicho conocimiento ha de ser ejecutado en un tiempo y forma concretos. Aludimos con este ejemplo, a la necesidad del “saber de uso” al que se refiere el especialista.

Al hilo de lo anterior, una segunda ilustración de esta particularidad se da en el campo que atañe a lo legal, donde la ley, que es recogida bajo el soporte físico de un escrito impreso es necesariamente interpretada en su uso, porque no es hasta que se ejecuta en la acción legislativa del gobierno que la ley tiene verdaderamente rango de ley. Lo que nos sitúa de nuevo tras la pista que venimos persiguiendo todo este rato, y es que las artes en su inmensa mayoría

³⁷ Wieland, 1991, p. 31.

requieren un trabajo de interpretación ligado a un presente, dotando al saber teórico de su contraparte práctica.

Llegados a este punto en nuestro análisis del lenguaje, se presenta ante nosotros la problemática del saber proposicional y la analítica como método exclusivo para la interpretación de la lengua, este es, aquel que fija el núcleo de su examen en los instrumentos lógicos que integran la estructura proposicional del lenguaje humano. Pues bien, parece que, a la luz de las reflexiones llevadas a cabo hasta este punto, algunos pueden pensar que cuando afirmamos estar en disposición de una lectura más global e integrativa que la analítica, podemos estar cayendo en una suerte de irracionalismo. Esto es debido cree Wieland, a la “tecnificación” de la que hace gala este análisis lógico de los predicados que denomina “giro proposicional”. Un examen centrado exclusivamente en el análisis aislado de las proposiciones que componen la lengua.

Esto es lo mismo que decir que para ganar en precisión, se han desarrollado una serie de herramientas conceptuales que pretenden *disecionar* como si de un bisturí se tratara proposición a proposición a fin de delimitar con exactitud los significados que encierra, desentendiéndose al mismo tiempo de la composición en su conjunto, así como del contexto temporal y personal en el que son emitidas.

Ahora bien, si tomamos la tesis analítica hemos de admitir en primer lugar que el saber se encuentra objetivado en el lenguaje predicativo, en las proposiciones que lo componen, y que, además, como segunda premisa requiere que dichas proposiciones puedan ser comunicadas. Por tanto, y a modo de resumen, el lógico analítico tiene la intención de reducir todo el conocimiento a proposiciones, al mismo tiempo que dichas proposiciones han que cumplir los criterios del “principio de composicionalidad” para que no pierdan sentido y logren ser comunicadas entre los sujetos.

Este estilo de análisis es para nosotros en el fondo, una forma de *cosificación* de la lengua, una suerte de reduccionismo que pretende que el lenguaje se haga cargo de la realidad en su conjunto. No obstante, dicho análisis lógico-predicativo asume en su seno la problemática del resto de ciencias positivas, y es que, en la inducción que emplea para ganar precisión, se deja por el camino todo rastro de la individualidad presente en el contexto. El lenguaje pierde así toda la riqueza pragmática de la trama en que tiene lugar. Emplazamiento que lo dota de su riqueza semántica abriéndolo como un plexo de significados inagotable.

Hay, por tanto, una desatención de aquello que se pierde en el camino de la composicionalidad predicativa, y es precisamente el saber en cuanto a Saber, no el saber

derivado de los instrumentos lógico-lingüísticos de la cadena proposicional. Este es el saber ante-predicativo al que venimos refiriéndonos todo este tiempo. Es un saber previo al de la composicionalidad, al conocimiento positivo que afirma o niega cualidades y atributos del ente, y que en definitiva no consigue abandonar ese “ámbito de las sombras” en el que se encuentra inmerso y donde intenta realizar su ideal de exactitud y precisión³⁸.

³⁸ Wieland, 1991, p. 37.

4. La dialéctica socrática

Una vez que hemos explicado la problemática sobre la que cae el lenguaje en base a su concepción, creemos que la clave de todo el meollo se encuentra en la forma dialéctica que emplea Sócrates con sus interlocutores.

En esta ocasión y de un modo parecido al que comentamos el punto anterior, estableceremos un diálogo con el artículo de la especialista M.J Hermoso “La dialéctica platónica: ¿un fármaco para la polis?” con la intención de descifrar el carácter enigmático de esta práctica tan socrática.

Por ello, la pondremos en relación con algunos textos de los diálogos que ya hemos tratado a fin de entender cómo por medio de esta práctica, el hombre conecta con una lectura epistemológica distinta de la habitual, estableciendo puntos de unión entre lo que llamamos virtud y aquello que llamamos conocimiento verdadero.

La primera advertencia que nos lanza la especialista es que la dialéctica constituye en su seno un arma de doble filo, pues de la misma forma está en potencia de promover el bien de la ciudad como de convertirse en el veneno que la intoxique lentamente. De ahí la alegoría que reza en el título: la dialéctica como *fármaco*. Una medicina, que, como cualquier otra tiene un riesgo potencialmente alto en función de la dosis administrada, por este motivo, el empleo correcto de la cantidad es un tema que marca la diferencia entre “ayuda” y “veneno”.

En su correcta utilización, la dialéctica dibuja los caminos que se dirigen al bien platónico, nos ponen en la dirección adecuada, pero si no la ejecutamos correctamente, la retórica se convierte en la otra cara de la moneda. Existe una relación estrecha entre una mala utilización de la dialéctica y la retórica sofística. Si empleásemos la metáfora del cuchillo, podríamos decir que al igual que este trata de deshilar el alimento, separando lo útil del desecho, la dialéctica pretende deshacer la doxa, exponiendo a la luz la verdad que tras ella se esconde, desvelándola en su condición de mera opinión.

Hermoso la define³⁹ como una “capacidad”, una *dynamis*. Podríamos definirla como el “saber de uso” al que aludíamos anteriormente en el análisis de Wieland, donde la fugacidad del momento se hace más patente que nunca ya que guarda en sí la misma esencia práctica que cualquier otra técnica. Muy habitual, por cierto, la analogía que establece Platón entre el saber y

³⁹ Hermoso, 2020, p111. (Nota 4 a pie de página).

las artes, ya que este esconde en el fondo parte de la esencia práctica que caracteriza a cualquier técnica. El peligro con el que se encuentra la dialéctica proviene de la “paranomia” nos dice la especialista⁴⁰:

- (Sóc.) *¿No te percatas de cuán grande llega a ser el mal relativo a la dialéctica en la actualidad?*

- *¿Cuál mal?*

-*De algún modo está colmada de ilegalidad.*

-*Muy cierto.*

La dialéctica se puede presentar a ojos de Platón como el colmo de la ilegalidad, una violación implícita de los usos y costumbres de la polis, de ahí la analogía que establece Hermoso con el fármaco⁴¹. Y prosigue con una imagen cargada de significación:

Es como si un hijo putativo fuera criado en medio de abundantes riquezas, en una familia muy numerosa y entre muchos aduladores, y al llegar a adulto se diera cuenta de que no es hijo de los que afirman ser sus padres, pero no pudiese hallar a sus verdaderos progenitores. ¿Puedes presentir cuál sería su disposición hacia los aduladores y hacia sus supuestos padres en el tiempo en que ignoraba lo concerniente a la sustitución y a su vez en el tiempo en que lo supiera? [...] Mas una vez percatado de la realidad, presumo que su estima y su cuidado se relajaría respecto de aquellos e iría en aumento respecto de los aduladores, y obedecería a estos de modo más destacado que antes, y viviría acorde con estos, asociándose a ellos sin tapujos, no cuidando ya de su padre ni de los demás supuestos parientes, salvo que tuviera una naturaleza particularmente bondadosa.⁴²

Para poco después poner a Glaucón sobre la pista del objetivo de esta imagen (*eikon*), del fin al que quiere llegar:

⁴⁰ Hermoso, 2020, p.111. El vocablo “paronimia” se refiere a dos palabras que se asemejan en su sonoridad, pero que guardan significados distintos.

⁴¹ Es habitual en los diálogos platónicos que una cosa buena pueda convertirse de repente en su contraria si la empleamos incorrectamente.

⁴² *Rép.*, 538 a-c.

Sin duda tenemos desde niños creencias (opiniones, dogmata) acerca de las cosas justas y honorables, por las cuales hemos sido criados como por padres, obedeciéndolas y honrándolas [...] hay también otros hábitos (modos de vida, costumbres) contrarios a estos, portadores de placeres, que adulan nuestra alma y la atraen hacia ellos, pero los hombres comedidos no les hacen caso, sino que honran y obedecen a aquellas [opiniones] paternas. [...] Si a un hombre en tal situación se le formula la pregunta ¿qué es lo honorable? Y al responder aquél lo que ha oído del legislador se le refuta, repitiéndose una y mil veces la refutación, hasta que se le lleva a la opinión de que eso no era más honorable que deshonorables, y del mismo modo con lo justo, lo bueno y con las cosas por las cuales tiene estima. ¿Qué es lo que piensas que, después de esto, hará en lo concerniente a la estimación y obediencia respecto a ellas? [...] Necesariamente, ya no las reverenciará ni acatará del mismo modo. Y cuando no las tenga ya por valiosas ni por propias de él, pero no halle las verdaderas, ¿a qué otro modo de vida que al del adulator es probable que se aboque? [...] de respetuoso de las leyes que era parecerá que se ha convertido en rebelde⁴³

Hay un peligro potencial en abandonar las opiniones con las que nos criamos desde la niñez, aquellas opiniones paternas acerca de lo justo y lo injusto, lo beneficioso y lo perjudicial y solamente si las mantenemos en la edad adulta es que el hombre se mantiene comedido. Ahora bien, como indica Sócrates hay un cierto tipo de adulator que afirma justo lo contrario de aquellas opiniones paternas, donde se estableció la moderación y la prudencia estos adultores intentan instalar el descreimiento y el hedonismo del placer.

La refutación propia de la dialéctica encuentra en este momento un punto de inflexión. Si se utiliza para reforzar aquellas opiniones paternas encaminadas al bien, el hombre puede ser libre dentro de las leyes de la ciudad, porque sabe de antemano que ellas actúan como las opiniones paternas, sin embargo, si la refutación de dichas opiniones es ejecutada por estos adultores, el fino cuchillo de la dialéctica solo conducirá a entender todo del revés, lo honorable como deshonorables, lo justo como lo injusto y lo bueno como malo. Hará que aquel

⁴³ Rép., 538c-539.

sobre quien recae este tipo de refutación dé por falsas las opiniones que antes tuvo. Por este motivo, incide Sócrates en que bajo este mal uso de la dialéctica el hombre se hará un rebelde.

El peor uso que se le puede dar a la dialéctica es cuando ésta se convierte en *paidia*, cuando la discusión se transforma en un juego que divierte a los más jóvenes, “imitando a los que los han refutado a ellos refutan a otros, gozando como cachorros en tironear y dar dentelladas con argumentos a los que en cualquier momento se les acercan”⁴⁴.

Algunos especialistas como Perelman observan que la dialéctica tiene otros puntos débiles que guardan relación directa con su carácter formal. Alude a que éste es uno de sus puntos débiles, pues en cierta forma puede convertirse en un sistema deductivo donde las tesis proceden unas a través de otras en una concatenación poco flexible⁴⁵, como si de una “máquina dialéctica” se tratase⁴⁶. Esto produce una cierta “desnaturalización” de la dialéctica por un abuso de la forma, llegando a negar la esencia misma que la constituye.

Presentada de esta manera, la dialéctica se acerca a la retórica⁴⁷, porque se aleja de la discusión acerca de la búsqueda de la verdad acerca de lo justo y lo injusto que la caracteriza, así como de sus condiciones de uso, el contexto temporal en el que se inscribe. Abandona el marco en el que se incardina y se vuelve peligrosa para la polis, ya que se encuentra en potencia de actuar como un veneno corrosivo.

La retórica a diferencia de la dialéctica todavía guarda algo de particular incluso en este supuesto mal uso dialéctico, pues se aproxima más a la persuasión, a la adulación, a la búsqueda de la verosimilitud por contraposición de la búsqueda genuina de la verdad⁴⁸. El retórico se diferencia del filósofo en que mientras para este el fin es el discernimiento de la verdad, el retórico desempeña en muchas ocasiones su praxis en los tribunales, donde el discurso adulador gana peso en detrimento de la verdad de los hechos.

Desde la retórica se pretende llevar a término siempre una tarea de “deconstrucción”, pero no al modo de la dialéctica, donde se deconstruye para volver a construir un nuevo campo, en esta ocasión el fin es la construcción (de una imagen) para su posterior deconstrucción según dictamine el interés. Es una deconstrucción como juego, que no tiene más fin que el de un divertimento sin un verdadero compromiso con aquella *sofia*. Al final, la refutación empleada de

⁴⁴ *Rép.*, 539b.

⁴⁵ Parece querer aludir a una lógica analítica.

⁴⁶ Perelman, 1965, p.27.

⁴⁷ En relación con esta crítica a la retórica véase *Gorg.*, 460e ss.

⁴⁸ Hay un nexo claro con la caracterización del sofista del primer punto de nuestro trabajo.

esta manera emponzoña a toda la polis sometiéndola bajo un yugo de falsas apariencias como ya expusimos en el punto primero donde caracterizábamos al sofista con el arte de la mimesis. En último término, la pérdida de la esencia que la constituye por el descreimiento en las referencias de la ley lleva aparejada “la atracción del modo de vida de los aduladores”⁴⁹ como nos recuerda Hermoso, pues si la ley no tiene más justificación que la convención, el relativismo abre paso a la búsqueda de un placer sin desenfreno ya no existen principios morales bien fundamentados.

Ahora bien, después de este planteamiento inicial en el que hemos podido comprobar la “doble naturaleza” de la práctica dialéctica se abren ante nosotros los siguientes interrogantes: ¿dónde se encuentra entonces la esencia constitutiva de la dialéctica? ¿Cómo puede servir ésta correctamente a la polis? O, dicho de otro modo, ¿cómo puede evitar caer en la retórica sofística?

Pues bien, Wieland en el artículo que exploramos en el punto anterior defendía que la esencia se encontraba en el “largo proceso de apropiación” que lleva a cabo el propio sujeto que se dispone a conocer, en su compromiso personal⁵⁰. Ambos, compromiso y el proceso de apropiación suponen el núcleo de esta capacidad que es la dialéctica, son aquel “marco irrenunciable” que trasciende lo meramente formal de análisis lógico-predicativo del que se aquejaba Perelman.

Solo bajo una conceptualización como la que hace Wieland del saber que trasciende los límites de la comunicabilidad proposicional es que éste puede escapar de su caracterización como “objeto cósmico”⁵¹. Y esto no tiene que ver con un carácter ritualístico al estilo del neoplatónico Jámblico, sino como dice Hermoso a “la experiencia formadora sobre la mirada del que aprende”⁵².

La experiencia de la vida, a la que se liga el conocimiento siempre se encuentra en un estrecho vínculo con el tiempo, el lugar, la ocasión y el individuo, y se expresa en términos específicos, concretos. Podemos observar, cómo esta caracterización supone un punto de inflexión respecto a la escritura tal cual analizamos con anterioridad a raíz del mito de Theuth y Thamos, ya que esta acusaba Sócrates, se sitúa frente al sujeto como un objeto independizado. El saber reducido a una concatenación de proposiciones prescinde de esta apropiación e identificación.

⁴⁹ Hermoso, 2020, p. 115.

⁵⁰ Wieland, 1991, p. 27.

⁵¹ Wieland, 1991, p.26.

⁵² Hermoso, 2020, p. 116.

En la obra platónica, esta caracterización del conocimiento tiene una ligadura directa con el concepto de “reminiscencia”, como un saber interno, configurado en “el sí mismo” del hombre que es despojado de las florituras y artificios que crean las imágenes de la apariencia. A fin de cuentas, es un saber que “desnuda” al sujeto y lo vuelve hasta cierto punto osado en su acción, pues se enfrenta cara a cara con la cotidianidad para interpelarla.

Deberíamos tener en cuenta, nos recuerda Hermoso, que “la dialéctica se conforma en una relación interna con el deseo, con el eros. Es una cierta orientación del eros el que define la capacidad de aprender y el que guía el propio desarrollo del diálogo”⁵³. Porque, a fin de cuentas, el filósofo en su búsqueda heroica de la sabiduría es ese “loco enamorado, que ama la belleza hasta entregar su vida”⁵⁴.

El problema con el que confrontamos es que nos deja desamparados a la intemperie, pues en el camino del eros abandonamos aquellos convencionalismos con los que nos educamos desde la niñez, nos apartamos de las creencias de lo cotidiano como el que abandona su hogar en pos de la esperanza en la libertad. Y es esta precisamente, la esperanza en la verdad, que no la creencia (de los ignorantes) ni la certeza (de los dioses) lo que mueve al filósofo a la acción del conocimiento.

La filosofía está vedada al que ya cree que sabe, pues tiene la fe de su método, pero tampoco el ignorante, porque al ignorar no siente “sed” de conocimiento se siente satisfecho en su ignorancia, realizado en su apariencia de conocimiento muestra sus opiniones (doxas) como si en verdad supiese acerca de lo que habla. Pero tampoco es cuestión cambiar una creencia por otra, como seguramente haría el ignorante, sino de saberse expuesto a los rigores del que sabe que no sabe, y, sin embargo, sigue viviendo.

A estas alturas, podemos admitir sin miedo a equivocarnos que el riesgo de la dialéctica, aquel que la transmuta en ponzoñosa dialéctica se encuentra ni más ni menos que en la ausencia de esperanza. Y no es el ignorante precisamente quien pierde la esperanza, porque ignora que ignora, es más bien otro tipo distinto que sabe que no sabe, pero ni él ni nadie. Sabe que la opinión siempre es refutable, que las creencias se encuentran detrás de estas falsas imágenes y ninguna se sustenta en una sólida base.

La dialéctica da cabida a dos caminos claramente diferenciados: por un lado, nos encontramos con el filósofo, aquel enamorado de la sabiduría que sabe que nada posee y que

⁵³ Hermoso, 2020, p. 117.

⁵⁴ Ibid., p. 117.

todo lo espera, como si de una aventura quijotesca se tratase. Y por otro, al del oportunista y embaucador, aquel que se siente desvinculado de la ley pues la reduce a una pura convención. Este último piensa que todo es susceptible de contradicción (de ahí las antilogías sofísticas) y tan solo se preocupa de extraer un beneficio de la incredulidad, descubriéndose entonces a cara descubierta sin rubor. Es la punta de lanza que pretende enterrar la filosofía y con ella, a toda la ciudad. Su Praxis abre el camino hacia la corrupción de la polis.

Conclusiones

A fin de cuentas, como nos recuerda Hermoso, occidente es hijo del sueño de Sócrates, de esta aventura “quijotesca” de la dialéctica⁵⁵. Con su muerte legó todo un cuerpo práctico, un método, una capacidad, la de la dialéctica. No lo hizo para cambiar una creencia por otra como intentan los sofistas, tampoco para abocarse a un relativismo blando que solo busca deconstruir, lo hizo para abrir un nuevo espacio de discusión mediante una labor concreta: deconstruir para construir.

Y en este deconstruir es donde el hombre abandona todas sus creencias, la fugacidad de la apariencia, todo aquello externo a él a lo que da valor para sumergirse en un conocimiento interno del sí mismo, que lo conecte con una realidad superior que es antecedente a él, que preexiste a su propio lenguaje y que se realiza en un silencio que en realidad es práctico, un silencio que construye, dinámico y activo, que abre una nueva mirada sobre la realidad, que no juzga ni presupone. Este silencio guarda en su seno una verdad que está más allá de cualquier predicado se comunica en la acción, en la vida buena, y al decir esta verdad se traiciona, deja al hombre huérfano en su apariencia de saber⁵⁶

La virtud es entonces aquella disposición en la cual se encuentra el hombre que sabe que no sabe, porque solo mediante este reconocimiento es que el hombre accede al ser trascendente que lo precede, que precede su discurso. La virtud y el conocimiento son una y la misma cosa, porque aquel que conoce, que sabe que desconoce se encuentra en la *disposición* de alzarse a construir desde lo que previamente deconstruyó. La virtud platónica es mucho más que un contenido afirmativo que recae sobre un sujeto, es más que un saber objetivable susceptible de ser pronunciado, es una disposición hacia la interioridad, hacia la esencia misma de las cosas que conecta todo y donde el sujeto deja de serlo y se difumina con el *en sí mismo* de la realidad.

⁵⁵ Hermoso, 2022, p.48.

⁵⁶ Ibid.

Bibliografía

- Platón. (1988). *República*. En *Diálogos IV*. (C. Eggers Lan, Trad.). Madrid: Gredos.
- Platón. (1985). *Protágoras*. En *Diálogos I*. C. García Gual (trad.). Madrid: Gredos.
- Platón. (1985). *Apología de Sócrates*. En *Diálogos I*. J. Calonge (trad.). Madrid: Gredos.
- Platón. (1988). *Fedro*. En *Diálogos III*. C. García Gual (trad.). Madrid: Gredos.
- Platón. (1988). *Fedón*. En *Diálogos III*. C. García Gual (trad.). Madrid: Gredos.
- Platón. (1988). *Teeteto*. En *Diálogos IV*. F. García Romero (trad.). Madrid: Gredos
- Platón. (1988). *Sofista*. En *Diálogos IV*. F. García Romero (trad.). Madrid: Gredos
- Platón. (1991). *Carta VII*. En *Diálogos VII. Cartas*. J. Zaragoza y P- Gómez Cardó (trad.). Madrid: Gredos.
- Vallejo Campos, A., & Vigo, A. G. (2017). *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*. Pamplona: Eunsa.
- Hermoso F, M^a J. (2020). *La dialéctica platónica: ¿un fármaco para la polis?* Isegoría, (62), 109-123.
- Hermoso F, M^a J. (2022). “Las raíces platónicas de la noción de verdad práctica”. En M. Chillón, Á. Martínez y L. Valera (Eds.), *Verdad práctica: un concepto en expansión* (pp. 41-49). Granada: Comares.
- Wieland, W. (1991). *La crítica de Platón a la escritura y los límites de la comunicabilidad*. Méthexis, 4, 19-37.
- Perelman, Ch. (1965). “La méthode dialectique et le rôle de l'interlocuteur dans le dialogue”. En *Revue de Métaphysique et de Morale*, N° 1/2, 26-31.