

FILOSOFÍA Y RETÓRICA: LA CRÍTICA DE PLATÓN A LOS SOFISTAS

Philosophy and rhetoric: Plato's critique of the sophists

Julián Ramiro Numpaque García

Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Facultad de Ciencias de la Educación.

Tunja-Boyacá-Colombia.

<https://orcid.org/0000-0001-6869-8247>

Fecha de recepción: 29/11/2022

Fecha de aceptación: 04/01/2023

Fecha de publicación: 17/05/2023

Resumen

El presente artículo pretende señalar que la crítica de Platón a los sofistas y a la retórica no es una condena a éstos, sino una toma de distancia ante la retórica tradicional para introducir su propia propuesta de una retórica filosófica. Para este objetivo se busca: 1) esbozar la definición de los conceptos 'retórica' y 'sofística', y caracterizar los principios de la 'retorica sofistica'; 2) Abordar la crítica de Platón a los sofistas a partir del *Gorgias*, señalando los argumentos con los cuales Platón critica a la retórica y a los sofistas; 3) Analizar el método dialógico del sofista (erística) y la manera en que se opone al método del filósofo (dialéctica); 4) Finalmente, indicar, a partir del *Fedro*, los fundamentos de Platón para la consolidación de una 'retórica filosófica', es decir, de un genuino diálogo filosófico que funge como superación de la retórica tradicional.

Palabras clave:

Platón; filosofía; retórica; sofistas; erística.

Abstract

This article aims to point out that Plato's criticism of Sophists and rhetoric is not a condemnation of them, but a distance from traditional rhetoric in order to introduce his proposal for a philosophical rhetoric. For this objective, the aim is to: 1) outline the definition of the concepts 'rhetoric' and 'sophistic', and characterize the principles of 'sophistic rhetoric'; 2) To address Plato's criticism of the sophists from the *Gorgias*, pointing out the arguments with which Plato criticizes the rhetoric and the Sophists; 3) To analyze the dialogical method of the Sophists (eristics) and how it opposes the philosopher's method (dialectic); 4) Finally, to point out, starting from the *Phaedrus*, Plato's foundations for the consolidation of a 'philosophical rhetoric', that is, of a genuine philosophical dialogue that serves as an overcoming of traditional rhetoric.

Keywords:

Plato; philosophy; rhetoric; sophists; eristic.



INTRODUCCIÓN

El mundo griego de mediados del siglo V a. C., junto a las transformaciones políticas que impulsaron una participación directa de los ciudadanos en la esfera pública, fue la cuna de principios y reglas del discurso y la palabra, que se agruparon bajo el nombre de retórica. Esta nueva disciplina se consolidó como el "arte de la palabra", y buscaba una expresión eficaz en el lenguaje oral, así como también alcanzar la persuasión de los oyentes a partir del desarrollo de habilidades en el orador y de principios orientadores en la elaboración del discurso.

Sin embargo, la retórica y los sofistas (que ejercieron como los principales maestros de esta disciplina) encontraron gran oposición a su saber y a sus enseñanzas. Es justamente Platón quien realiza una de las mayores críticas y condenas a los sofistas y a la retórica. En diálogos como *Gorgias*, por ejemplo, arremete contra la retórica señalándola de inmoral, de ser una apariencia del saber (459 c), un mero truco para producir agrado y placer en el oyente (462 c-d), de valerse de la ignorancia del auditorio para aparentar sabiduría (459 b-c), de ser un tipo de adulación y una simulación de arte (463 b-464c).

Para Platón la retórica tiene un fin equivocado al buscar el éxito y el enriquecimiento económico y al ignorar la verdad, el bien y la justicia, por lo que en definitiva resulta innecesaria para el hombre justo. El filósofo critica, asimismo, los procedimientos argumentativos de los sofistas (como puede verse en la discusión suscitada con Eutidemo y Dionisodoro) (*Eutidemo*, 275c-304b) y su concepción relativista del mundo y el lenguaje, tildándolos

de falsos especialistas, incapaces de enseñar aquello que pretenden.

Sin embargo, la reflexión platónica en torno a la retórica no contempla sólo crítica y condena, sino que va mucho más allá, como en el *Fedro* donde esquematiza las condiciones y elementos para desarrollar una retórica que esté ajustada a la filosofía, que no ignore la verdad, sino que sea ciencia, enseñanza y, en definitiva, un verdadero arte del discurso.

1. La retórica

Las transformaciones políticas de Atenas en el curso del siglo V y IV a. C. configuraron un panorama que exigía el desarrollo de la capacidad oratoria, por ejemplo, la participación directa de los ciudadanos en el marco judicial y político; la creación de tribunales para litigios privados y públicos, así como para asuntos penales o administrativos; la instauración de órganos políticos fundamentales como la asamblea y el consejo, entre otras. De este modo, el ciudadano griego tenía la necesidad de dirigir su palabra al pueblo, de hablar ante un auditorio y, además, influir en la toma de decisiones a través del discurso (Pernot, 2013, pp. 51-53).

Este nuevo panorama político hizo necesario el surgimiento de un tipo de formación y educación que se ajustaran al nuevo escenario de la vida pública, debido a que el hombre que deseara tener éxito y destacarse en ésta tenía que "saber ante todo imponerse en las reuniones y asambleas del pueblo por su actitud personal, por sus palabras y gestos ante la masa de sus conciudadanos" (Capelle, 1992, p. 114).

Al ser Atenas una democracia directa,

cada hombre tenía la oportunidad de adquirir reconocimiento e influencia si era capaz de expresarse adecuadamente (cfr. Borrelli, 2020, en torno a la noción de pertenencia del hombre a la polis). Para participar en algún órgano administrativo o tomar parte en litigios judiciales, todo hombre debía entonces cultivar sus capacidades oratorias (cfr. Nietzsche, 2000, pp. 179-215). Para un hombre ateniense de la época era necesario saber discutir, argumentar y juzgar.

Así mismo, el mundo griego desarrolló ampliamente el arte de la palabra y teorizó sus elementos y funciones. La palabra ocupó un lugar preponderante en Grecia, lo que llevó a desarrollar sistemas de reglas y de uso práctico del lenguaje, así como métodos razonados para el buen hablar, que constituyeron un arte (τέχνη) de la palabra, es decir, la retórica en tanto disciplina.

Ahora bien, como señala James J. Murphy, la retórica, en tanto análisis del discurso y disciplina que fija los preceptos de este y su funcionamiento adecuado, es un fenómeno enteramente occidental, pues entre los pueblos antiguos, el griego fue el único en analizar la comunicación humana (1989, p. 9). Grecia es, entonces, el lugar en el que nace el arte del discurso, que abarca tanto la retórica como la gramática y la lógica (1989, pp. 9-10).

A partir del siglo V y IV a. C. los griegos elaboraron tratados de análisis y exposición del discurso y la comunicación. Estos tratados, y la enseñanza de sus correspondientes sistemas, permitieron reunir un conjunto de reglas, pautas y disposiciones que guiaban al orador (Murphy 1989, p. 10). El conjunto de estos preceptos se conoció con el nombre de retórica (ρητορικὴ), la cual estaba ligada a factores sociales, a condiciones históricas

y al desarrollo de esquemas intelectuales y, sobre todo, políticos (Cassin, 2008, pp. 103ss). Por otra parte, la retórica suponía un estudio de las formas del discurso y de elementos tales como la gramática, el estilo, o la eficacia del lenguaje oral: "la retórica era un saber productivo, un conjunto de conocimientos y de reglas que permitían una ejecución verbal eficaz" (Pernot, 2013, p. 21).

Tradicionalmente la retórica fue definida como la capacidad o el poder de persuadir mediante el uso de la palabra, bien sea en ámbitos políticos, civiles o en conversaciones privadas. De esta forma los discursos de un orador estaban encaminados a obtener el asentimiento y la adhesión del auditorio, valiéndose de las técnicas retóricas (pp. 19-20). La retórica se perfiló, en consecuencia, como una técnica para producir discursos persuasivos a partir del desarrollo de habilidades en el orador y de principios orientadores en la elaboración del discurso (cfr. Aristóteles, *Retórica* I, 2, 1355b 25-1358a 35). El conjunto de estas técnicas engloba también una reflexión sistemática sobre la naturaleza misma del lenguaje y sus funciones. A su vez, las habilidades del orador y los preceptos del discurso eran susceptibles de ser enseñados, para lo que se recurría a una amplia gama de ejercicios teóricos y prácticos, como por ejemplo las actividades de memorización, repetición, declamación, dicción, composición y análisis del discurso.

Asimismo, la reflexión en torno a la relación entre lenguaje y persuasión ocupa un lugar central en la práctica retórica, ya que no deja de ser intrigante la potencialidad que tiene la persuasión, pues, tal como afirma Gorgias, "la palabra es un poderoso soberano que con un cuerpo pequeñísimo lleva a término las obras más divinas. Pues es capaz de hacer

cesar el miedo y mitigar el dolor, producir alegría y aumentar la compasión" (*Encomio de Helena* §8). Es precisamente por esta razón que el sofista de Leontinos equipara la persuasión a los encantamientos de la hechicería y reconoce que la persuasión, cuando genera impresión en el alma del oyente, es capaz de obligarlo a obedecer aquello que se enuncia como si se estuviera usando la fuerza (§10, 12, 13).

Por otra parte, la creación de técnicas sistemáticas del lenguaje hablado se corresponde con los cambios intelectuales producidos en el siglo V, pues en este periodo las reflexiones se distanciaron de la física para centrarse en el hombre y la razón: "pasa del universo al hombre, de la cosmogonía a la moral y a la política" (Romilly, 1997, p. 27). Hasta ese momento, los intereses intelectuales estaban dirigidos al mundo de la naturaleza externa (cosmología, animales, plantas), pero en este siglo cambia la dirección del pensamiento (Reale y Antiseri, 1988, pp. 75-77) y surge interés por el hombre, la moral y la política, dejando en un segundo plano a la filosofía natural (Guthrie, 1993, p. 353). Sin embargo, cabe aclarar que este cambio en el panorama filosófico es un matiz y no una regla general y tajante, pues es posible encontrar, por ejemplo, reflexiones éticas en algunos presocráticos. Por otra parte, aunque Sócrates es considerado como el punto de inflexión de esta sucesión de intereses, en su época se continuó con las investigaciones físicas, por ejemplo, como en el atomismo de Demócrito.

2. La Sofística

Bajo el término de 'sofista' se agrupa un número de pensadores de mediados del siglo V a. C., que no obstante el hecho de desarrollar su actividad intelectual y

de enseñanza en Atenas, provenía de diferentes ciudades griegas (Pernot, 2013, pp. 39-40). Es justamente el panorama ateniense lo que impulsó la actividad intelectual del sofista, ya que estos extranjeros encontraron en Atenas el lugar propicio para el desarrollo de su actividad.

Si bien los sofistas no constituían propiamente una escuela organizada, existen elementos comunes que permiten agruparlos bajo una misma identidad, ya que, aunque tenían intereses intelectuales específicos, compartían el objetivo de enseñar a sus discípulos a destacarse socialmente mediante el uso de la palabra, a hablar en público y a defender las ideas frente a un auditorio; en resumen, los sofistas eran principalmente maestros de retórica.

En la vertiente retórica de su enseñanza (que era un rasgo característico del sofista), se pretendía ilustrar en el "arte" de hablar en público con persuasión. Para alcanzar este objetivo era necesario la práctica de la argumentación y la ejercitación en diferentes tipos de debates; algo imprescindible en el panorama político y judicial ateniense, en el cual se requería del dominio de la palabra y del discurso.

Antes de la sofística la educación ateniense tenía un carácter aristocrático (se concebía que la virtud era una herencia familiar). La novedad introducida por los sofistas fue aportar una educación renovada a todo el que dispusiera de los medios económicos para pagarlo (Romilly, 1997, p. 20).

Las referencias indican que los sofistas más reconocidos recaudaron grandes sumas de dinero con las lecciones que impartían. Así, por ejemplo, Sócrates afirma, en *Hipias Mayor*, que Gorgias "en sesiones de exhibición y dando lecciones

a los jóvenes consiguió llevarse mucho dinero de esta ciudad" (282c) y también Pródico, con la misma actividad, "recibió cantidades asombrosas de dinero" (282c-d). A su vez, en el mismo diálogo se expresa que Hipias, un sofista menor, era capaz de recibir grandes sumas de dinero (281c, 282e). En *Menón*, por ejemplo, Sócrates afirma: "Sé, por ejemplo, que un solo hombre, Protágoras, ha ganado más dinero con este saber [sofística] que Fidias –tan famoso por las admirables obras que hacía– y otros diez escultores juntos" (91d).

El hecho de que los sofistas enseñaran a cambio de una retribución económica es, en primer lugar, un rasgo característico de la sofística y, en segunda instancia, una de las principales causas de escándalo y condena que éstos suscitaron.

Sin embargo, a pesar del escándalo que supuso el hecho de cobrar por su enseñanza, es posible identificar, siguiendo a Jacqueline de Romilly, por un lado, la prueba del extraordinario éxito de los sofistas y, por otro, la novedosa idea de la transmisión de conocimientos y el carácter útil de estos (pp. 21-22).

La instrucción del sofista era práctica, eficaz y se asemejaba a una técnica profesional (p. 48), pues a partir de una τέχνη oratoria, los sofistas buscaban transmitir su enseñanza como si fuese cualquier otra técnica con reglas y principios fijos, fáciles de aprender. En síntesis, el sofista poseía una τέχνη, en materia oratoria, que se caracterizaba por su eficacia, su utilidad y su carácter transmisible, con miras al éxito y a fines prácticos.

3. La retórica sofística

Debido a la propuesta formativa de los sofistas, retórica y sofística resultan inseparables. Si bien son dos conceptos

distintos, pues la instrucción sofística tenía un carácter más general y educaba a nivel político y ciudadano, mientras que la formación retórica recaía meramente en elementos del discurso y el debate, ambas resultan estrechamente vinculadas debido a que la actividad educativa del sofista estaba atravesada por la enseñanza de la retórica. Como se afirmó anteriormente, el sofista era principalmente un maestro de retórica.

El elemento central de la educación que ofrecía la sofística era la preparación para tomar parte en los debates suscitados en la esfera pública. Esta preparación que ofrecía el sofista no sólo contemplaba elementos formales, ejercicios prácticos y principios y recetas retóricos, sino que también abarcaba un ejercicio mental y un análisis detallado de los temas a debatir, así como de los argumentos esgrimidos en las discusiones.

La visión sofística del mundo y del lenguaje se caracterizaba por un distanciamiento de los valores inmutables y de las realidades fijas, dando paso a una concepción relativista del mundo y del lenguaje. Por otra parte, el panorama intelectual modificado por la sofística posicionó a la experiencia humana como criterio (p. 24). En el contenido retórico la argumentación se cimentaba en el concepto de verosimilitud, adecuando las situaciones y cambiando el sentido según el momento. En el enfoque hacia la verosimilitud es notorio que la verdad y las pruebas de algún asunto discutido eran dejadas de lado, lo que generaba obviamente el rechazo de la filosofía hacia la retórica.

Un concepto central en la retórica sofística es la noción del *Kairós* (tiempo oportuno) (Melero, 1996, p. 25), lo que supone tomar alguna postura de acuerdo al momento actual, pues las concepciones de la sofística contemplaban que no existe

una verdad definida por completo a la cual el discurso deba fijarse, sino que, al contrario, consideraban que la verdad se construía a partir del discurso (Pernot, 2013, p. 40). Es por ello que los sofistas se jactaban de revertir cualquier argumento o encontrar puntos de vista opuestos sobre un mismo asunto; los sofistas "con el poder de su palabra, hacen aparecer grandes las cosas pequeñas, y las pequeñas grandes, lo nuevo como antiguo, y lo antiguo como nuevo" (*Fedro* 267a). De este modo, la sofística es proclive a la persuasión (Πειθώ) y el engaño (Απατη).

La retórica sofística, que se basa en argumentos de verosimilitud, se fijaba entonces en la manera en que se suscitan emociones en el auditorio: "El logos sofístico es, pues, un instrumento de persuasión, no de conocimiento de la realidad" (Melero, 1996, p. 34). Esta actitud deja entrever un desprecio de lo verdadero y justo, pues la preocupación de la retórica sofística es la persuasión, el convencimiento, y de esta manera se distancia de la verdad y la justicia.

Las afirmaciones de la retórica sofística contienen una reflexión sobre la palabra en aquellas situaciones donde la verdad no puede ser alcanzada de antemano y, también, en las discusiones que se basan en valores y probabilidades y no en afirmaciones ciertas o demostraciones científicas, lo cual resulta más claro si se tiene en cuenta el papel de la retórica en las discusiones del ámbito judicial o político, donde no preexiste la verdad, sino que esta se enuncia una vez concluido el debate (Pernot, 2013, p. 41).

4. La crítica de Platón a la retórica

El punto de partida del *Gorgias* es la pregunta de Sócrates acerca de cuál es el arte que enseña Gorgias (cfr. Filóstrato,

1982) y cómo designar a este último en función de lo que enseña (*Gorgias* 447c-448c). Se afirma, entonces, que se trata del arte de la retórica y, por ende, Gorgias es orador y maestro de retórica (449a-b) (cfr. Wardy, 1998, pp. 25-44, en torno a la propuesta retórica de Gorgias). Sin embargo, Sócrates insiste en precisar de qué se ocupa la retórica, por lo que la discusión se dirige a definir, por una parte, que la retórica se ocupa de algunos tipos de discursos, de la capacitación para hablar y pensar sobre lo que se habla, y, por otra parte, que la retórica se distingue de las artes manuales al alcanzar su eficacia por medio de la palabra (449d-450e).

Posteriormente, Sócrates desea saber en qué recae la eficacia de la retórica, es decir, de qué tratan los discursos de esta disciplina. Ante esto Gorgias afirma, dando una primera definición, que la retórica se ocupa del mayor bien para los hombres, que les concede libertad y dominio sobre otros: el "ser capaz de persuadir, por medio de la palabra, a los jueces en el tribunal, a los consejeros en el Consejo, al pueblo en la asamblea y en toda otra reunión que se trate de asuntos públicos" (452 d-e). En este punto de la discusión, en la que se deja entrever que la retórica no tiene una definición concisa y que todo intento por definirla no está exento de dificultad, se fija que la retórica es el arte de la persuasión y, más adelante, que es específicamente la persuasión en tribunales y asambleas acerca de lo justo y lo injusto (454b). No obstante, en las palabras de Gorgias es posible identificar, por un lado, la mera utilidad que tendría la palabra para el orador y, por otro, que con el enfoque de la persuasión hay un defecto respecto a la justicia.

Para demostrar que la retórica no es un saber, sino una apariencia de saber,

Sócrates parte de la diferencia entre la creencia (que puede ser verdadera o falsa) y la ciencia (que siempre es verdadera), a partir de lo cual establece dos tipos de persuasión: una que produce la creencia sin el saber; otra que origina la ciencia (454e). La retórica genera el primer tipo de persuasión, de ahí que no enseñe qué es lo justo o injusto. De esta manera, el orador persuade, pero no instruye.

Ahora bien, Gorgias señala que la retórica tiene potencia y dominio sobre otras artes, pues, por ejemplo, si un médico y un orador compiten ante una asamblea para ser elegidos como médico, no hay duda de que ganaría el orador, dado que habla con mayor persuasión (456b-c). A su vez, Gorgias concluye que es preciso emplear la retórica como cualquier método de combate y si se usa injustamente, no se debe condenar al maestro o al arte en sí, sino al que la emplea de manera errónea. Afirma, entonces, que la retórica debe emplearse con justicia.

Posteriormente, se establece que ante la multitud (sobre la cual se da por sentado que es ignorante), el orador es más persuasivo que aquel que en verdad sabe. De este modo, el orador y la retórica no conocen realmente los temas que abordan, sino que sólo inventan un procedimiento de persuasión que ante los ignorantes hace parecer sabio al orador (458e-459c): la retórica es una mera apariencia del saber.

A continuación, Sócrates indaga si el orador también desconoce lo justo e injusto y si sólo persuade aparentando ser sabio o si, por el contrario, el conocimiento acerca de la justicia debe ser previo al aprendizaje de la retórica. Al respecto, Sócrates y Gorgias concluyen que el orador debe conocer tanto lo justo como

lo injusto (460a). Ahora bien, al aprender un arte se adquiere la cualidad que su conocimiento le confiere (los ejemplos referidos por Sócrates (460b) son: el que ha aprendido construcción es constructor, el que ha aprendido música es músico, si aprendió medicina es médico, y así sucesivamente con otras artes), de este modo el que conoce lo justo es justo, por ende, obra con justicia. En consecuencia, si el orador conoce lo justo, debe ser justo y obrar de tal modo. Sin embargo, Gorgias afirmó anteriormente que hay oradores que se sirven injustamente de la retórica, con lo que permite identificar una contradicción en sus palabras.

En este punto, Polo retoma la discusión con Sócrates y, desde el inicio de su intervención, renuncia a considerar que el orador deba conocer lo justo, afirmando que Gorgias sintió vergüenza al admitir que el orador desconoce lo justo, lo bello y lo bueno (461 b-c). Seguido a esto Sócrates define la retórica no como un arte, sino como una práctica o experiencia (ἐμπειρία) de producir agrado y placer. También considera que ésta es parte de la adulación (κολακεία) y que es una simulación de arte, al igual que la culinaria o la cosmética (462c-463c). Al respecto A. E. Taylor aclara, por un lado, que el término *κολακεία* no debe traducirse sólo como adulación, pues el orador a veces obtiene mejor resultado injuriando o vituperando con su palabra a la audiencia y no sólo adulándola (1955, p. 110). Por otro lado, Taylor establece la semejanza entre oratoria y culinaria diciendo:

In this respect it is like confectionery. The confectioner pleases the palates of his customers by a clever combination of flavours, and the orator in the same way "tickles the ears of the groundlings" by attractive combinations of words and phrases.

It is meant that neither confectionery nor oratory is really an application of rational principles; you cannot lay down rules for either, since both are mere tricks of gratifying the tastes of a body of patrons, and in each case the trick depends on nothing more scientific than a tact which cannot be taught but only picked up by long personal experience of successes and failures. There is thus nothing "fine" about either; they are both branches of a 'knack' for which the proper name is *κολακεία*, 'humouring the moods of a patron', 'acting the parasite' (1955, p. 110).

Sócrates estima que la retórica es un simulacro de una parte de la política. Para explicar esto, parte de considerar dos artes relacionadas al bienestar del alma y del cuerpo: 1) la política, que se divide en legislación y justicia, 2) no posee nombre definido, pero se divide en gimnasia y medicina. Ahora bien, para estas cuatro artes, que juntas procuran bienestar al cuerpo y al alma, hay cuatro partes de la adulación que fingen ser estas artes, y que producen engaño, centrándose en el placer y pasando por alto el 'bien' (463d-464d). De este modo la cosmética finge ser gimnasia, la culinaria medicina, la sofística legislación y la retórica justicia. Así, por ejemplo, ante los ignorantes el cocinero brindará más cuidado al cuerpo que el médico. A su vez, se aclara que esta adulación es una práctica y no un arte, pues no conoce el fundamento de las cosas que ofrece ni sus causas (465a).

Posteriormente, Sócrates muestra que los oradores, contrario a lo que parece, no son hombres poderosos. Si bien los oradores también pueden "condenar a muerte al que quieran y despojar de sus bienes y desterrar de las ciudades a quien les parezca" (466c), es algo que Sócrates

rehúsa considerar como un verdadero poder, pues esto último es un bien para el que lo posee.

Oradores y tiranos, dice Sócrates, no hacen lo que quieren, sino lo que les parece mejor y hacer esto último es un mal si se hace privado de razón. De este modo, cuando el orador o el tirano condenan o destierran creyendo obtener algún bien con esto, y por el contrario en realidad es algo peor, están haciendo lo que les parece y esto puede ir en contra de su verdadera voluntad (466b-468e). Si los actos de un tirano u orador son injustos, más que envidiarlos hay que compadecerlos, ya que desde la perspectiva socrática cometer injusticia es el mayor mal, por lo que es preferible sufrirla que cometerla: esta es, además, la tesis fundamental de la doctrina ética de este diálogo.

Polo considera que hay hombres injustos que son dichosos, y se opone a la postura socrática que define a ese tipo de hombres como desgraciados (470d). Sin embargo, Sócrates reafirma su punto de vista a partir de la identificación, y no a partir de una separación como lo hace Polo entre lo bello y lo bueno, y entre lo malo y lo feo. A partir de lo anterior Sócrates concluirá que cometer injusticia es peor que recibirla y que para el hombre injusto es mejor recibir el castigo que escapar de este, pues al recibir un castigo merecido está recibiendo justicia, es decir, algo bueno y bello, con lo cual recibe un beneficio (473a-474d). El que paga por su culpa recibe, entonces, un bien y su alma se beneficia. En consecuencia, el culpable que es castigado se libera de la injusticia y la maldad del alma.

Ahora bien, si el mayor mal es ser injusto, lo que hace que pagar la culpa sirva para liberarse de este mal, y que, por

el contrario, no pagarla sea persistir en el mal de la injusticia, entonces, emplear la persuasión al hablar y usar la retórica en litigios judiciales para defenderse y evadir el castigo es un acto despreciable. En consecuencia, Sócrates no ve ninguna utilidad en la retórica, a no ser que se emplee tanto para acusarse a sí mismo como a amigos o familiares ante una falta. De este modo, Sócrates afirma que la retórica no tiene gran utilidad para el hombre justo (479b-480d).

Posteriormente, Calicles remarca la distinción entre νόμος y φύσις al sostener que las leyes son establecidas por los débiles y la multitud. También afirma que es justo que el más poderoso arrebate bienes al menos poderoso, que el aventajado domine al inferior y que el más apto posea más que el inepto. Calicles considera que la intemperancia, el libertinaje y el desenfreno constituyen la virtud y la felicidad, y estima, asimismo, que los deseos deben ser satisfechos de cualquier modo. Esto resulta opuesto al punto de vista de Sócrates, para quien el hombre moderado es más dichoso que el desenfrenado y la represión de deseos y pasiones es más provechosa para el alma.

Sócrates, por otro parte, indica a Calicles que el bien es diferente al placer y que hay placeres (cfr. Grube, 1987, pp. 90-140) buenos y malos, aunque distinguirlos requiere esfuerzo. Asimismo, sostiene que hay prácticas que conducen solo al placer y otras que, en cambio, diferencian lo bueno y lo malo. Esta tendencia, a su vez, remite a la elección entre dos modos de vida: por un lado, una vida dedicada a la política y a la retórica y, por otro, la vida dedicada a la filosofía. Sócrates señala posteriormente que existe un procedimiento de búsqueda y adquisición del bien y otro del placer y, a su vez, retoma la distinción entre arte y práctica.

En este punto Sócrates plantea la posibilidad de una buena retórica, que sin embargo para él aún no ha sido desarrollada. Esta nueva retórica no consiste en adulación y oratoria popular, sino que consiste, por un lado, en que las almas de los oyentes se hagan mejores y, por otro, en expresar lo más conveniente aun cuando esto sea desagradable al oyente. Este orador hipotético debe dirigirse a las almas, buscando que surja la justicia, se produzca la moderación y se arraiguen las virtudes.

5. Crítica al método erístico y la oposición de este a la dialéctica

En un primer momento puede que no sea clara la distinción entre erística y dialéctica, pues ambos son métodos dialógicos y operan mediante preguntas y respuestas. Sin embargo, existe una gran diferencia según los fines perseguidos. Por una parte, la dialéctica socrático-platónica se presenta como método de búsqueda y conocimiento de la verdad; su orientación es hacia un saber universalmente válido y verdadero. Por otra parte, la erística busca, principalmente, derrotar al adversario y salir victorioso en la discusión. Su finalidad es la mera victoria en la argumentación sin auténtica preocupación por la verdad. Asimismo, emplea falacias, ambigüedades o cualquier tipo de argucia para confundir al interlocutor. Eduard Zeller ha señalado al respecto que:

Lo que les interesa a los erísticos no es un resultado verdaderamente científico, sino desconcertar al adversario o interlocutor y envolverlo en dificultades de las cuales no sepa salirse y de suerte que toda contestación que pueda dar se presente como inexacta; no importa si el resultado se obtiene mediante raciocinios correctos o se arranca

subrepticamente mediante sofismas, si el interlocutor queda refutado real o sólo aparentemente, si él mismo se siente vencido o sólo parece serlo ante los oyentes, si se le reduce a silencio o se lo pone en ridículo. Si la discusión resultara incómoda para el sofista, éste se desvía; se le pide una respuesta y él insiste en preguntar; si se pretende obviar preguntas ambiguas concretando su significado, él requiere que se conteste sí o no; si él piensa que el otro sabe contestar, se prohíbe de antemano todo lo que el otro pueda decir; si se le demuestra que incurre en contradicción, se defiende alegando que son cosas [hace tiempo] descartadas, y cuando no sabe salir del paso de otro modo, apabulla al adversario con discursos cuya necedad excluye toda réplica (1950, p. 70).

Ya al inicio del *Eutidemo*, Sócrates equipara el saber de Dionisodoro y *Eutidemo* (la erística) al pancracio, y aclara que estos dos hombres "Son capaces de luchar valiéndose de todo tipo de recursos" (*Eutidemo* 271c), y "son los más atrevidos en afrontar las disputas jurídicas y en enseñar a los demás a exponer y componer discursos adecuados para los tribunales" (272a), con lo cual han desarrollado un tipo de pugilato de la palabra.

Luego de que Dionisodoro y *Eutidemo* afirman enseñar la virtud mejor y más rápido que cualquiera (273d) y que se presenten como los más aptos para persuadir acerca de la importancia y enseñanza de la virtud, así como para exhortar a los jóvenes a la filosofía y a la práctica de la virtud (274e, 275a), surge una discusión que funge como demostración de esta capacidad, para persuadir al joven Clinias sobre la necesidad de filosofar y ocuparse de la virtud. En esta discusión

se evidencia de manera diferenciada el tipo de procedimiento y de recursos empleados por estos dos sofistas y por Sócrates.

Eutidemo inicia preguntando a Clinias ¿quiénes aprenden: los que saben o los que ignoran? Y tal como Dionisodoro comenta a Sócrates (275e), sea cual sea la respuesta de Clinias, esta será refutada. Cuando la respuesta es que aquellos que saben son quienes aprenden, *Eutidemo* refuta preguntado si los discípulos cuando aprenden ya conocen aquello que aprenden. Ante la evidente respuesta negativa a esta pregunta, se concluye que son los hombres que ignoran quienes finalmente aprenden. Sin embargo, Dionisodoro toma la palabra y pregunta si en las lecciones del gramatista aprenden los discípulos que saben o, por el contrario, los ignorantes. Al responder Clinias que quienes aprenden son los discípulos que ya saben, se concluye lo contrario a lo sostenido anteriormente: aprenden quienes saben.

Posteriormente, *Eutidemo* pregunta si los que aprenden están aprendiendo aquello que conocen o aquello que no conocen. Clinias opta por la última opción, que es refutada al señalar *Eutidemo*, por un lado, que Clinias ya conoce las letras del alfabeto y, por otro, que cuando se dicta algo, en última instancia, se dictan letras. Esto quiere decir que al conocer todas las letras se aprende algo que ya se conoce. Por otra parte, la respuesta contraria se refuta al señalar que aprender es adquirir un conocimiento que adquieren aquellos que no lo poseen. En consecuencia, los que no conocen son los que aprenden.

Sócrates afirma que estas enseñanzas sólo son juegos que no permiten conocer las cosas, sino que sólo sirven para divertirse con los demás "haciéndoles

zancadilla y obligándolos a caer al suelo” (278b). Examina seguidamente, entonces, esta argumentación sofística, señalando el doble uso del verbo *μανθάνω*: aprender y comprender. Es por esta razón que es posible emplear el término “aprender” para designar tanto el proceso de adquirir un conocimiento que no se tenía de algún objeto, como también para aludir a quien ya posee el conocimiento y, por consiguiente, se vale de este para analizar el objeto. De este modo, el mismo término “se aplica a hombres que se encuentran en situaciones opuestas” (278a), esto es, al que sabe (en el sentido de comprender) y al que no sabe (en sentido de aprender). Los sofistas exigen a Clinias elegir únicamente entre dos alternativas, cuando lo necesario es, como lo hace Sócrates, definir los matices e identificar las ambigüedades en las expresiones.

Con el mismo objetivo de exhortar a Clinias a cultivar el saber y la virtud, y empleando también preguntas y respuestas, Sócrates elabora su argumentación y concluye que para ser dichoso hay que tener bienes (salud, riqueza, justicia, prudencia...), entre los cuales cabe destacar el saber y el éxito o la buena fortuna (*εὐτυχία*), que no son independientes del saber, sino que son proporcionados por este. Ahora bien, para ser dichoso no basta sólo con poseer bienes, sino que se deben emplear correctamente y para esto es necesario el conocimiento. Si la ignorancia guía los bienes poseídos, estos terminan siendo aún más perjudiciales que los mismos males, pero si los guía el saber, son bienes mayores. Sócrates concluye de esta manera que la ignorancia es un mal y que el saber es un bien y es lo único que hace feliz al hombre, por lo que se hace necesario que cada hombre busque alcanzar el mayor saber posible.

A continuación, los sofistas deben hacer un ejercicio semejante. Su punto de partida es el siguiente: desear que Clinias sea sabio es desear que deje de ser lo que es actualmente, y dejar de ser es equivalente a morir, por lo que, en conclusión, se estaría deseando que Clinias muera. La falacia de los sofistas es tomar en primer lugar un enunciado particular (no ser sabio) para luego convertirlo en una afirmación de carácter absoluto (no ser) (cfr. Aristóteles, *Refutaciones sofísticas*, 167a). Posteriormente, Eutidemo y Dionisodoro sostienen que no es posible mentir ni contradecir, si se identifica algo que es como existente y algo que no es como inexistente. Ahora bien, *no es* posible hablar de algo que *no es* y, por ende, es imposible mentir o contradecir. Es decir, los dos sofistas mezclan “lo que no es” (en sentido general: inexistente) con lo que no es en un caso concreto.

En la parte subsiguiente del diálogo, los sofistas Eutidemo y Dionisodoro desarrollan un amplio número de argumentos falaces; toman algunas afirmaciones particulares como absolutas; emplean ambigüedades del lenguaje, muy ligadas a matices del idioma griego, usándolas primero en un sentido y luego en otro; no permiten que se aclaren y especifiquen los matices.

Los dos sofistas llegan a afirmar, por ejemplo, que si Sócrates conoce algo entonces tiene conocimiento, pero como no es posible tener conocimiento y simultáneamente no tenerlo, Sócrates, y cualquier otro, lo conocen todo. Otros argumentos, que rozan lo absurdo, son, por ejemplo: 1) como el padre de Sócrates (Sofronisco) no es padre de Patrocles (el hermano de Sócrates por parte de madre) no es, entonces, ‘padre’, de lo que se sigue que Sócrates no tiene padre; 2) Ctesipo tiene un perro y este es padre de unos

cachorros y como este perro es padre y es de Ctesipo, entonces el perro es padre de Ctesipo (297e-298e).

A. E. Taylor ha observado que la regla de la erística, según la cual se debe responder a cada pregunta tal como esta ha sido formulada, sin objetar su forma o sin distinguir matices precisos, crea la posibilidad para la generación de falacias. A su vez, Taylor considera que gran parte del diálogo es una crítica al método de 'pregunta-respuesta' considerado como vehículo de la filosofía. Ya que este método es incierto a no ser que el interrogador tenga inteligencia y buena fe, en manos de Sócrates es una poderosa arma de crítica mientras en las de Eutidemo y Dionisodoro es un mero instrumento de sofistería (1955, p. 100).

6. La retórica filosófica de Platón

Platón propone en el *Fedro* la posibilidad de desarrollar un verdadero arte del discurso. En este diálogo señala las bases de una retórica ajustada a la filosofía y con una fundamentación propia. Platón fija los elementos y condiciones para establecer una nueva y verdadera retórica que no ignore la verdad, sino que sea ciencia y enseñanza, y que esté sujeta a la filosofía.

En primer lugar, se considera necesario saber de qué tratan las deliberaciones con el fin de que estas no caigan en error. Asimismo, se debe conocer la verdad de aquello que se dice (*Fedro* 237c). Sócrates estima que "para que esté bien y hermosamente dicho lo que se dice, el pensamiento del que habla deberá ser conocedor de la verdad de aquello sobre lo que se va a hablar" (*Fedro* 259e), es por esto que en la primera parte del diálogo inicia su discurso indagando acerca de qué es el amor y en qué consiste su poder, luego de haber señalado que la

mayoría de los hombres "no sabe lo que son, realmente, las cosas", con lo cual no hay un mutuo acuerdo al inicio de las indagaciones que se desean hacer y, por tanto, se generan errores (cfr. Guthrie 1971, pp. 110-122).

Esta concepción de Sócrates resulta opuesta al punto de vista aceptado, referido por Fedro, según el cual la persuasión viene de las apariencias y no de la verdad (260a). Sin embargo, lo que corresponde es adquirir la verdad antes de aproximarse al arte de la palabra, pues tal como afirma Sócrates el arte de la palabra que ofrece un hombre que ignora la verdad y sólo persigue opiniones es algo burdo y ridículo (262c). Al describir el proceso mediante el cual un retórico hace aparecer lo mismo unas veces como justo y otras como injusto, y al identificar que esto es un engaño gradual a partir de cosas que difieren muy poco entre sí, se concluye que este proceso del retórico implica distinguir la semejanza y desemejanza de las cosas, lo que es imposible si se ignora la verdad.

Una retórica filosófica debe apuntar a la precisión de los conceptos, pues tal como sostiene Sócrates, hay algunos conceptos que no admiten discusión, pero otros que sí. Por ejemplo, al hablar del hierro siempre se evoca la misma idea, pero al hablar de lo justo e injusto se suscitan muchas discusiones y matices en torno a su significado. En aquellos conceptos que admiten discusión y que generan disenso entre unos y otros, es donde se presenta mayor posibilidad de engaño y, como responde Fedro, donde la retórica común (a la que Platón critica) tiene mayor poder. Sócrates afirma, por esta razón, que el retórico debería dividir sistemáticamente 'conceptos', 'ideas', 'temas' etc. e identificar características de los conceptos que generan divagaciones

y de aquellos que no, para luego "percibir con agudeza a cuál de los dos géneros pertenece aquello que intenta decir" (263c).

Sócrates afirma asimismo que los discursos deben tener un orden y una estructura adecuada. Considera que "todo discurso debe estar compuesto como un organismo vivo, de forma que no sea acéfalo, ni le falten los pies, sino que tenga medio y extremos, y que, al escribirlo, se combinen las partes entre sí y con el todo" (264 c). Sócrates considera, por ejemplo, en torno al discurso de Lisias (leído por Fedro al inicio de este diálogo), que sus partes han sido elaboradas desordenadamente, y que suscita la impresión de que el escritor plasmaba lo que sobrevenía a su mente y que, además, la parte inicial del discurso se asemeja a un final (264a-b).

A su vez, se fijan los dos métodos que esta nueva retórica debería emplear: 1) llegar a una idea que en una visión de conjunto abarque la totalidad de lo que está diseminado, y de esta manera cada cosa que se enseñe se clarifique al ser delimitada (265d); 2) dividir las ideas, o la forma general, según las partes o "articulaciones" naturales (265e). Sócrates estima que estas uniones y divisiones, a lo que da el nombre de dialéctica, permiten hablar y pensar.

Por otra parte, Sócrates estima que los recursos técnicos para la elaboración de un buen discurso (266 d) –que se enseñaban en la instrucción retórica– son herramientas previas al arte de la palabra, pero no son el arte mismo. Una verdadera retórica debe precisar la naturaleza del alma (*ψυχή*) (cfr. Grube, 1987, pp. 189-231, en torno al concepto platónico de alma) si se pretende dar al oyente "palabras y prácticas de conducta

que acabarán transmitiéndole convicción y excelencia" (270b).

La retórica deberá, entonces, precisar la naturaleza del alma, pues es necesario conocer el alma de los oyentes, así como conocer el alma en sí misma. Se debe examinar, por ejemplo, si esta es simple o compuesta, su poder, su capacidad para actuar y padecer, qué es lo que puede hacer y de qué modo y por efecto de quién puede padecer (270b-270d). En suma, la retórica debe describir y conocer el alma con exactitud, debido a que el poder de la palabra reside en su capacidad de guiar a ésta. De esta manera, quien pretende ser retórico debe estar en condiciones de conocer lo que ella es.

Una vez identificados los tipos de discursos y de almas (con sus pasiones), el orador deberá adecuar el discurso al tipo de alma que posee el oyente, pues algunas de estas se dejan persuadir por un tipo determinado de discurso y otras por otros. El orador deberá reconocer esto en los casos concretos e identificar qué tipo de alma o carácter tiene enfrente, y qué tipo de discurso debe, entonces, emplear para persuadir. A su vez, deberá comprender cuál es el momento oportuno para hablar o para callar, para hablar breve o enfáticamente o para usar cualquier otro recurso, siempre sabiendo cuál es el momento adecuado. De este modo se podrá afirmar que el orador habrá "llegado a la belleza y perfección en la posesión del arte" (272a), tarea que, evidentemente, no es fácil de lograr, pero que, como afirma Sócrates, es "ser capaz de decir lo que es grato a los dioses" (273e).

7. Consideraciones finales

El presente artículo pretendió: 1) esbozar una definición del concepto de retórica, así como señalar algunas de las

condiciones y cambios sociales y políticos necesarios para el surgimiento de esta disciplina en el mundo griego; 2) identificar los rasgos característicos de los sofistas y señalar, por un lado, las cualidades de su propuesta educativa y, por otro lado, el papel que ellos desempeñaron en la sociedad ateniense; 3) mostrar la confluencia entre los conceptos de sofística y retórica, y, asimismo, indicar algunas características generales de los puntos de vista de la retórica sofística; 4) resaltar los puntos principales de la crítica que hace Platón a la retórica y a la sofística en Gorgias; 5) distinguir y confrontar el método erístico (propio del sofista) con el método dialéctico (propio del filósofo) a partir del seguimiento de las discusiones suscitadas en *Eutidemo*; 6) señalar los fundamentos, presentes en Fedro, a partir de los cuales Platón propone una retórica que se ajuste a la filosofía y se distancie de aquello que el filósofo critica en la retórica sofística.

REFERENCIAS

- Aristóteles (1994). *Retórica*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1982). *Tratados de lógica (Órganon) I*. Madrid: Gredos
- Borrelli, M. (2020). La historia de la humanidad interpretada de manera humanista. *Cuestiones de Filosofía*, 6 (27), 75-89. <https://doi.org/10.19053/01235095.v6.n27.2020.11959>
- Capelle, W. (1992). *Historia de la filosofía griega*. Madrid: Gredos.
- Cassin, B. (2008). *El efecto sofístico*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Filóstrato (1982). *Vidas de los sofistas*. Madrid: Gredos.
- Gorgias (2011). *Encomio de Helena* (M. Davolio y G. Marcos, Trads.) Buenos Aires: Ediciones Winograd.
- Grube, G. M. A. (1987). *El pensamiento de Platón*. Madrid: Gredos.
- Guthrie, W.K. C. (1993). *Historia de la filosofía* (vol. II). Madrid: Gredos.
- Guthrie, W.K. C. (1971). *Socrates*. Cambridge: University Press.
- Melero, A. (1996). Introducción. *Sofistas. Testimonios y fragmentos*. Madrid Gredos.
- Murphy, J. (1989). Sinopsis histórica de la retórica clásica. Madrid: Gredos.
- Nietzsche, F. (2000). *Escritos sobre retórica*. Madrid: Trotta.
- Pernot, L. (2013). *La retórica en Grecia y Roma*. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Plato (1925). *Gorgias* (W. R. M. Lamb, Trad.) Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Plato (1979). *Gorgias* (T. Irwin, Trad.). Oxford: New York: Clarendon Press.
- Platón (1987). *Diálogos II. Gorgias – Eutidemo* (J. Calonge, F. J. Olivieri, Trads.). Madrid: Gredos.
- Platón (1986). *Diálogos III. Fedro* (E. Lledó, Trad.). Madrid: Gredos.
- Reale, G. y Antiseri D. (1988). *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Barcelona: Herder.
- Romilly, J. (1997). *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*. Barcelona: Seix Barral.

Taylor, A. E. (1955). *Plato. The man and his work*. Londres: Methuen & Co.

Wardy, R (1998). *The Birth of Rhetoric: Gorgias, Plato and their Successors*. London: Routledge.

Zeller, E. (1955). *Sócrates y los Sofistas*. Buenos Aires: Editorial Nova.