



El retrato platónico de los sofistas del siglo V a. C.

Francisco Villar¹

Recibido: 1 de octubre de 2019 / Aceptado: 6 de febrero de 2020

Resumen. En este trabajo me propongo comparar el patrón argumentativo de los sofistas del siglo V a. C. tal como son retratados en la obra de Platón con el de los erísticos del *Eutidemo*. Defenderé que ninguno de estos sofistas es presentado por Platón como experto en dialéctica refutativa, actividad discursiva que caracteriza a la erística. Por el contrario, el retrato platónico de Pródico, Hippias, Gorgias y Protágoras los muestra como incapaces, desinteresados u hostiles a la argumentación de tipo dialéctica.
Palabras claves: dialéctica; erística; sofística; Platón; Protágoras.

[en] The Platonic Portrait of the Sophists of V Century B. C.

Abstract. In this paper I seek to compare the argumentative pattern of the Sophists of the V Century B.C. as they are depicted in Plato's works with those of the Eristics of the *Euthydemus*. I will argue that none of these Sophists are presented by Plato as an expert in refutative dialectics, the discursive activity that characterizes Eristics. On the contrary, the platonic portrait of Prodicus, Hippias, Gorgias and Protagoras shows them as incapable, disinterested or resistant to the dialectic style of argumentation.
Keywords: dialectics; eristics; sophistry; Plato; Protagoras.

Sumario: I; II.a. Pródico; II.b. Hippias; II.c. Gorgias; II.d. Protágoras; III; Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Villar, F. (2021): "El retrato platónico de los sofistas del siglo V a. C.", en *Revista de Filosofía* 46 (1), 81-98.

¹ Universidad de Buenos Aires-CONICET
villarfr@gmail.com

Numerosos expertos sostienen que los dos erísticos del *Eutidemo* son parte del conjunto de sofistas del siglo V a. C., a igual título que Protágoras, Gorgias, Hipias o Pródico. Sprague (1972, pp. 294-295), en efecto, fue pionera en proponer su incorporación definitiva al canon sofístico, argumentando que la decisión de Diels de no incluir a los hermanos en su compilación de presocráticos se debió al prejuicio que circulaba a inicios del siglo XX respecto de la omnipresencia de Antístenes como interlocutor de los diálogos platónicos. Su participación en la sofística, no obstante, es para la autora más que evidente, opinión en la cual ha sido secundada por Kerferd (1981, p. 53), Canto (1989, pp. 26-33 pp.), Nehamas (1989), McCoy (2007, p. 2), Robinson (2013, p. 9) y Corey (2015, pp. 121-122), entre otros. Los argumentos a partir de los cuales estos especialistas defienden tal posición se reducen principalmente a tres.

En primer lugar, Eutidemo y Dionisodoro son llamados “sofistas (*sophistai*) nuevos” al inicio del diálogo (*Eut.* 271b), vocabulario que se repite en 277e (*sophistikós*), 288b (*sophistés*) y 297c (*sophistria*). Dicha denominación, además, está en consonancia con dos rasgos fundamentales de su actividad intelectual, a saber, su promesa de ser capaces de transmitir la virtud (*areté*), explícitamente manifestada en 273d, y el cobro de honorarios, elemento que aunque ninguno de los dos expresa por sí mismo, Sócrates enfatiza en 272a y 304c. Su calidad de extranjeros provenientes de Turios (271c) y el hecho de que hayan llegado a Atenas para hacer demostraciones (*epideixeis*) de su sabiduría (274b) terminan por cerrar el cúmulo de características externas que los acercan a los restantes maestros itinerantes de la primera sofística.

En segundo lugar, los hermanos se dedican a la refutación, labor argumentativa que si bien suele ser vinculada al Sócrates histórico, para muchos de estos expertos no fue exclusiva de este, sino propia de todo el movimiento sofístico. El mayor impulsor de esta línea de interpretación fue Kerferd (1954), quien, en efecto, defendió que la sexta definición del sofista (*Soph.* 226a-231b), en la cual esta figura es caracterizada como un purificador de almas a través de la refutación, no remite a Sócrates, como la exégesis tradicional tiende a creer, sino a los sofistas del siglo V a. C. El hecho de que la conversación del *Sofista* esté atravesada por el concepto de *antilogiké* confirma la propensión a la dialéctica refutativa de estos intelectuales, aspecto en el cual Eutidemo y Dionisodoro habrían sido sus máximos referentes, principalmente respecto de su empleo engañoso, práctica que en el *Eutidemo* recibe el nombre de *eristiké* (272b).

En tercer lugar, hay pruebas de que los sofistas se dedicaron a la refutación en otros diálogos de Platón e incluso por fuera de su obra. En *Protágoras* 329b y 334e-335a y *Gorgias* 449b-c, por ejemplo, se indica que los personajes homónimos son capaces tanto de hablar con un discurso extenso (*makrología*) como de hacerlo con uno breve (*brachulogía*), testimonios que son tomados como una afirmación de sus habilidades dialécticas. Que sea Protágoras uno de los aludidos es relevante, ya que Diógenes Laercio (DK 80, A1) testimonia que el sofista habría sido el iniciador de la argumentación erística (IX.52), las conversaciones estructuradas en pregunta y respuesta (IX.51) e incluso el método socrático de discusión (IX.53). El desarrollo de la refutación capciosa está atestiguado, además, en las *Refutaciones sofísticas*, tratado aristotélico de análisis de falacias que tiene por objeto el argumentar sofístico.

La propuesta de colocar a Eutidemo y Dionisodoro entre los sofistas del siglo V

a. C. ha sido desafiada por Hitchcock (2000) y Dorion (2000).² El primero argumenta que la modalidad de refutación dialéctica de los erísticos está más cerca de Sócrates tal como es retratado en la obra temprana de Platón que de las prácticas discursivas de la primera sofística. A partir del análisis de fuentes sobre Protágoras, defiende que este pareció abocarse a una actividad más próxima a la retórica que a la dialéctica. Asimismo, si Protágoras fue el primer erístico, sería extraño que Platón no lo coloque en tal lugar en el *Eutidemo*, siendo que el sofista es mencionado en 286c a propósito de la tesis acerca de la imposibilidad de lo falso. En tanto no hay fuentes más allá de Diógenes que ligen al abderita con la refutación, Hitchcock sostiene que el origen de la erística no debe buscarse más allá del Sócrates histórico y sus seguidores.

En sintonía con esta sugerencia, Dorion defiende que los hermanos son en verdad parte del grupo liderado por el socrático Euclides de Mégara, conocido ya en la antigüedad como la “escuela megárica”. Su trabajo se aboca, en primer lugar, a desestimar el vínculo de ambos con la primera sofística, tarea que luego complementa con una sección en donde demuestra que los rasgos de la argumentación erística que no encajan con las fuentes sobre sofistas sí encuentran grandes paralelos en los testimonios megáricos.³ El artículo constituye, por su parte, el despliegue de una línea de interpretación iniciada por el autor en ocasión de *Refutaciones sofisticas* (Dorion 1995), texto sobre el cual sostiene que no tiene a los sofistas del siglo V a. C. como destinatarios, sino a los mismos erísticos que el *Eutidemo*, esto es, a los megáricos.

En este artículo me propongo examinar en detalle un argumento que Dorion (1995, pp. 43-45) recoge de Sidgwick (1872, pp. 299-300) y Rankin (1983, p. 21): si los sofistas del siglo V a. C. se dedicaron a una dialéctica refutativa homologable a la desplegada por Eutidemo y Dionisodoro y, por tal motivo, al hacer uso de ella los hermanos se muestran volcados a una actividad típicamente sofística, Platón tendría que retratar a otros sofistas sirviéndose de una argumentación similar. Sin embargo, los diálogos que tienen a sofistas como personajes los presentan hostiles o poco versados en dialéctica, elemento que Dorion analiza especialmente para el caso de Protágoras. En un sentido cercano al razonamiento de Hitchcock, sería raro que este sofista sea retratado como un dialéctico incompetente si fue el padre de la erística. Su caracterización, por el contrario, está más en consonancia con la tesis de que no se ocupó de la refutación.

Considero que el tratamiento de Dorion del argumento presenta dos defectos que justifican una revisión. Por un lado, aunque a partir de él pretende sacar conclusiones sobre toda la sofística del siglo V a. C., su argumentación se limita al caso de Protágoras en el diálogo homónimo, perdiendo la posibilidad de extender su examen a otras figuras destacadas. Por otro lado, no acuerdo con su interpretación de las habilidades dialécticas de Protágoras. En efecto, siguiendo a Sidgwick, Dorion defiende que Protágoras se revela como alguien incompetente en el tipo de discusión que le propone Sócrates, siendo superado por la maestría refutativa de este último. Sin embargo, un estudio minucioso de la actitud del sofista a lo largo del diálogo muestra

² Nancy (1984), Chance (1992) y Sermamoglou-Soulmadi (2014) adscriben a una posición intermedia entre estas interpretaciones en clave socrática y las que hacen de los hermanos unos sofistas del siglo V a. C., tomando como un dato que son dos sofistas pero sin que ello implique pertenencia intelectual alguna.

³ Esta interpretación ya había sido propuesta por Méridier (1931, pp. 128-130) y Hawtrey (1981, pp. 28-30). Para más razones a favor de ella, Cf. Mársico e Inverso (2012, pp. 42-58) y Gardella (2013). Sobre las referencias a Antístenes que podrían hacer que el *Eutidemo* esté dirigido contra este socrático, Cf. Rappe (2000).

que su trato con la dialéctica es más de rechazo y desinterés, no de incapacidad.

Para superar ambas limitaciones es necesario ampliar el *corpus* a analizar. Concretamente, además de Protágoras, incluiré en mi examen la caracterización de Gorgias en el *Gorgias*, de Hippias en el *Protágoras* y los dos *Hippias*, y de Pródico en el *Protágoras*. Aunque considero que las conclusiones se enriquecerían extendiendo la investigación a Trasímaco tal como es caracterizado en *República* I y a Polo y Calicles en el *Gorgias*, por motivos de espacio me ocuparé sólo de estas cuatro figuras. El recorte propuesto podría justificarse, por lo demás, a partir de *Hippias mayor* 282b-282d, en donde sólo Hippias, Gorgias, Pródico y Protágoras son mencionados entre los sofistas de mayor renombre. Este pasaje, a su vez, habilitaría el examen de Gorgias, quien en el *Gorgias* nunca es denominado *sophistés*, sino *rhétor* (*Gor.* 449a-b).

El trabajo tiene dos partes. En la primera reconstruyo los cuatro rasgos principales de la erística en el *Eutidemo*: (a) su objetivo refutativo; (b) su modo de proceder dialéctico; (c) el tipo de interrogatorio rígido que propone; (d) su apelación a falacias. En la segunda confronto estas características con el perfil argumentativo de los sofistas en los diálogos de Platón. Mi tesis será que ninguno de ellos hace allí uso de la dialéctica, para la cual es necesario colocarse en el rol de interrogador. Mostraré, asimismo, que si aceptan responder a Sócrates es sólo por iniciativa e insistencia de este último, el cual, además, debe advertirlos respecto de que lo hagan con brevedad y en contra de su tendencia a prolongar sus discursos. Finalmente, defenderé que, depediendo del contexto y la figura, todos exhiben una actitud de desconocimiento, desinterés u hostilidad frente al tipo de intercambio dialéctico propuesto por Sócrates.⁴

I

La descripción inicial de los hermanos como sofistas es puesta en boca de Critón, quien debido a que la jornada anterior no pudo escuchar con claridad la conversación que Sócrates mantuvo con estos dos extranjeros, comenta lo siguiente: “Son, según parece (*hos éoike*), unos sofistas nuevos (*kaivoi tines sophistai*): ¿de qué país son y cuál es su sabiduría (*sophía*)?” (*Eut.* 271c). Es importante destacar que aquí el término *sophistés* es empleado con un sentido genérico, prácticamente sinónimo de *sophós*, esto es, alguien que posee sabiduría (*sophía*).⁵ Dado que Critón no conoce a ninguno de los dos y, por consiguiente, no sabe a qué se dedican, sería inadecuado suponer en sus dichos el compromiso con una pertenencia intelectual específica de los hermanos: en tanto sofistas, ambos profesan una sabiduría. La totalidad del diálogo constituye el intento de Sócrates de explicarle a Critón en qué consiste esta última.

Los extranjeros son presentados como unos luchadores completos (*pámmachos*)

⁴ He utilizado los textos establecidos por Méridier (1931) en el caso del *Eutidemo* y por Burnet (1968) en el del *Protágoras*, *Gorgias* y los dos *Hippias*. Las traducciones pertenecen a Mársico e Inverso (2012), Divenosa (2006), Cappelletti (2010) y Mársico (2011) respectivamente, salvo ligeras modificaciones.

⁵ Sobre *sophistés*, Cf. Grote (1850, pp. 479-485), Guthrie (1969, pp. 38-45) y Kerferd (1976), quienes señalan esta sinonimia originaria, la amplitud de personas con experticia a las cuales era aplicado y su carácter elogioso en oposición a la connotación peyorativa que adquirirá en el siglo IV a. C. Este empleo genérico es el que predomina en Jenofonte (Classen 1984) e Isócrates (Tell 2009, pp. 18-26). Para un análisis del término en la obra de Platón, Cf. Corey (2015, pp. 15-37). Para su significado en Aristóteles, el cual incluye la erística y retoma los elementos negativos de la última definición del *Sofista*, Cf. Classen (1979).

y comparados con los luchadores de pancracio (271c-272b). Su vínculo con la lucha radica en que se han vuelto expertos en un tipo particular de contienda discursiva, denominada *eristiké* en 272b. Si bien Sócrates refiere que se ocupan de varias clases de enfrentamiento, como el corporal (*tôi sómati*), el armado (*en hóplois*) y el judicial (*en tois dikasteriois*), la sabiduría en la que se destacan es la erística: “luchar con los discursos (*en tois lógois máchesthai*) y refutar siempre lo que se dice (*exelénchein tò aei legómenon*), tanto si se trata de algo falso como de algo verdadero (*homoiós éante pseúdos éante alethès éi*)” (272b). Esta es la técnica que más estiman y, además, la única que ellos dicen ejercer, ya que en 273d se desentienden de su dedicación a la lucha violenta y judicial y se presentan sólo como capaces de conferir la virtud (*areté*).

Aunque a partir de estas palabras se podría creer que los erísticos prometen hacer mejores y más sabios a sus discípulos, tal como sospecha Sócrates en 274d-e, su promesa para ellos constituye la indicación de que pueden enseñar la habilidad que demostrarán en las tres secciones que los tienen como protagonistas (275d-278e, 283b-288c y 293b-304c) y que es el núcleo de su sabiduría: refutar al adversario diga lo que diga. A pesar de que el pedido de que ofrezcan una exhortación a la filosofía y la virtud no será nunca cumplido desde la perspectiva de Sócrates, la insistencia de los hermanos en servirse de tal patrón argumentativo para presentar a otros su experticia es una prueba de que su práctica intelectual se identifica con esa forma de argumentación. En pos de analizarla en detalle, me gustaría destacar cuatro características de ella.

En primer lugar, el objetivo de los erísticos es refutar (*exelénchein*) a un adversario singular, esto es, elaborar un razonamiento que concluya algo contradictorio o incompatible con una tesis con la cual este se había comprometido previamente. Un buen ejemplo del procedimiento lo encontramos en el argumento que abre la primera demostración (275d-277d): si Clinias comienza sosteniendo que “aprenden (*manthánein*) los que saben”, Eutidemo lo lleva a concluir que “aprenden los que no saben”. Un rasgo de estas refutaciones es su carácter radical, es decir, el hecho de que no atienden ni al contenido ni a la verdad de lo refutado: en 275d-e, en efecto, cuando Eutidemo le presenta a Clinias la alternativa férrea entre si aprenden o los sabios o los ignorantes, Dionisodoro le comenta a Sócrates que el muchacho será refutado con ambas respuestas. Esta advertencia se comprueba al término de la primera refutación, en tanto que Dionisodoro toma la conclusión “aprenden los que no saben”, aceptada por Clinias, y lo arrastra a sostener, tal como había hecho antes, que “aprenden los que saben”.

En segundo lugar, la refutación se realiza de manera dialéctica, entendiendo con ello que se da a través de un intercambio dialogado en el cual el erístico asume el rol de quien pregunta y su interlocutor el de quien responde. Las distintas premisas a partir de las cuales se desprende la conclusión constituyen así concepciones del interrogado a las preguntas del interrogador. Desde el inicio del diálogo los hermanos asumen esta posición interrogativa, prometiendo en 275c enseñar siempre y cuando alguien desee contestarles. En contrapartida, ambos evitan sistemáticamente responder a las preguntas de su interlocutor, siendo breves los momentos en los que ceden el control de la argumentación, y, en caso de que lo hagan, como ocurre en 286a-286b y 286c-287c, rápidamente apelan a nuevas interrogaciones para silenciar las de su oponente.⁶

⁶ Para un análisis de la estructura dialéctica y refutativa de los argumentos erísticos, Cf. Hitchcock (2000, pp. 64-

En tercer lugar, el intercambio propuesto apela a normas estrictas en cuanto al tipo de respuestas que aceptan del interrogado. Por regla general, este debe contestar únicamente por sí o no, o elegir una de las dos alternativas que el erístico le ofrece, típicamente formuladas en la modalidad de una afirmación y su negación. La posibilidad de incorporar información a la respuesta está vedada por completo, considerándose esto una maniobra disuasiva respecto del argumento presente. El cúmulo de normativas incluye también la prohibición de apelar a supuestos previos (287b), así como hacer repreguntas o pedidos de aclaración (295b). Esto último queda de manifiesto en la sección 295a-296c, en donde, ante la tentativa de Sócrates de clarificar las preguntas, los hermanos lo instan a que se limite a responder y no introduzca comentarios marginales (*prosapokrínesthai*) respecto de lo preguntado.

Finalmente, sus refutaciones explotan en todos los casos ambigüedades sintácticas o semánticas u otros usos de lenguaje que pueden conducir a confusión.⁷ Las dos refutaciones que mencionamos antes, por ejemplo, son posibles gracias a la polisemia del verbo *manthánein*, el cual puede significar tanto alcanzar un conocimiento desde cero como comprender uno ya adquirido. Otro caso de ambigüedad semántica lo hallamos en 287d-e, en donde Dionisodoro se sirve capciosamente del verbo *noein*, que puede hacer referencia tanto al “entender” en sentido cognitivo como al “significar” en sentido lógico-semántico. A pesar de que es este último el que Sócrates utiliza al preguntar “qué comprende (*noein*) para él la expresión (*rhêma*)” (287c), Dionisodoro lo saca de contexto y le hace notar que, dado que admite que solo comprenden (*noein*) los seres con alma, y no hay expresiones con alma, su pregunta está fuera de lugar.

Cabe señalar que las refutaciones solo buscan dejar en ridículo al interlocutor: a cada refutación de Clinias en la primera demostración le corresponde un coro de seguidores que se ríe de él por estar cada vez más confundido. Sus maestros también exhiben esta actitud lúdica, la cual es, además, la contracara de su carácter arrogante y megalómano, como en 296c-d, donde Eutidemo indica que Sócrates será capaz de conocer todo antes de haber nacido, antes de haber sido engendrado e incluso antes de que existiera el mundo, todo ello “si yo quiero (*àn egò boúlomai*)” (296d), aclaración que expresa que está extrayendo consecuencias de que Sócrates aceptó que “siempre conoce (*epístasthai aei*) por eso mismo por lo que conoce” (296b), falacia que surge de interpretar absolutamente términos patentemente relativos, como *aei* y *epístasthai*. Estas actitudes propician un contexto de tensión que hace reaccionar a los interrogados, los cuales terminan volcándose a la erística, como Ctesipo en 300b, conversión que marca la victoria de los hermanos y el cumplimiento del fin de sus demostraciones.

67). El autor distingue, asimismo, las refutaciones *directas*, que son aquellas cuya conclusión es una afirmación incompatible con la tesis inicial, como las dos desarrolladas, y las *indirectas*, que son aquellas en las que alcanza con derivar algo inaceptable de ella, como ocurre en 298b, donde a partir de la mera mención de Sócrates a la existencia de relaciones filiales se lo arrastra a concluir que no tiene padre.

⁷ Por ambigüedad sintáctica y semántica entiendo lo que suele denominarse anfibología y equívoco (Comesaña 2001, pp. 82-94) respectivamente, es decir, construcciones sintácticas que admiten más de una interpretación o términos que por sí mismos son polisémicos. Se trata de la distinción aristotélica entre *homonymía* y *amphibolia* (*Ref. Sof.* 4.165b). Para un resumen del intento de reducir las falacias del *Eutidemo* a la clasificación aristotélica, Cf. Hawtrey (1981, pp. 1-3). Sobre el vínculo entre ambas obras respecto del estudio y análisis de falacias, Cf. Dorion (1995, pp. 91-104).

II

En lo que sigue me propongo confrontar el perfil argumentativo de Eutidemo y Dionisodoro con el de los sofistas del siglo V a. C. en los diálogos platónicos. Como ya indiqué, me baso en *Hippias mayor* 282b-282d para justificar mi recorte, aunque es necesario recordar que tal decisión deja afuera a importantes figuras que suelen ser consideradas parte de la sofística, principalmente a Trasímaco y Calicles (Kerferd 1981, pp. 42-58). Considerando que mi argumento es interno a la obra de Platón, evitaré las referencias a fuentes externas. Finalmente, dado que mi interés está puesto en examinar cómo actúan los sofistas en escena y no qué se dice de ellos, centraré mi atención en aquellos diálogos en donde estos constituyen personajes que interactúan con Sócrates.

a. Pródico

El único diálogo que retrata a Pródico es el *Protágoras*. El oriundo de Ceos es una de las personalidades distinguidas que se encuentran en casa de Calias. El diálogo, no obstante, no lo tiene como protagonista, siendo breves los momentos en que participa del debate. A los fines de mi argumentación, me interesa destacar dos intervenciones del sofista: la primera en 337a-337c, donde demuestra una marcada aversión por las conversaciones que causan enemistad entre los hombres; la segunda en 339e-341d, donde hace una exhibición de su experticia en materia de distinciones semánticas. Considero que ambas actitudes lo colocan en las antípodas de la práctica erística.

El primer punto se da en ocasión de una digresión metodológica (334c-338e) en la cual Sócrates amenaza con abandonar la conversación si Protágoras no se ajusta a su pedido de brevedad en las respuestas. Ante tal escenario, varios presentes intentan calmar la situación. Pródico interviene en cuarto lugar. En sintonía con la práctica intelectual que empleará luego, el sofista distingue entre *amphibeteîn* y *erizein*, términos que podrían traducirse como “discutir” y “disputar” respectivamente. En cuanto a *amphibeteîn*, indica que discuten “los amigos con los amigos con buena intención (*di' eúnoian hoi philoi tois philois*)”; en cuanto a *erizein*, afirma que disputan “los que discrepan y los enemigos mutuos (*hoi diáphoroi te kai echthroî allélois*)”. Si bien esta distinción no dice nada por sí misma, puesto que se trata solo de dos modalidades en las cuales se puede desarrollar cualquier conversación, el sofista la introduce justamente para instar a Sócrates y Protágoras a adoptar la primera actitud, único modo en el cual, cree, su intercambio será bello para quienes los escuchan.

La predilección por las distinciones conceptuales es la actividad que Platón más le adjudica a Pródico en su obra. El pasaje recién referido incluye, por ejemplo, la discriminación de otros tres pares de conceptos: común e igual (*koinós-isos*), estimar y alabar (*eudokimeîn-epaineîn*), regocijarse y sentir placer (*euphrainesthai-hédesthai*). La práctica de Pródico, usualmente denominada por Platón “corrección de los nombres (*onomáton orthótes*)” (*Crát.* 384b y *Eut.* 277e), consiste en precisar el significado de un término a fin de determinar a qué realidad corresponde, acción que permite discriminarlo de otros que por el uso pueden conducir a equívocos.⁸

⁸ Para otros ejemplos de la práctica de Pródico, Cf. *Menón* 75e, *Laques* 197d y *Cármides* 163d. Lejos de ser un

Aunque en *Protágoras* 358a-b y 358e también se hace referencia a esta habilidad de Pródico, el pasaje más notable es 339e-341d, ya que allí el sofista es consultado para determinar si, tal como cree Protágoras, Simónides se contradice al afirmar que “volverse un varón bueno es difícil” y luego censurar a Pítaco por decir que “es difícil ser honorable”.

La respuesta de Sócrates a la supuesta contradicción de Simónides se basa en diferenciar los verbos a través de los cuales se realiza la predicación, “ser (*tò eînai*)” y “volverse (*tò genésthai*)”, tarea que realiza asistido por Pródico. En tanto uno y otro no son lo mismo, no hay contradicción alguna. Sócrates refuerza la idea recordando que Hesíodo ya había indicado el esfuerzo que implica llegar a la virtud, al tiempo que la simplicidad de preservarla (*Trabajos y días* 289-292). Frente a la nueva objeción de Protágoras, que marca en 340e que en tal caso Simónides estaría en un error mayor, ya que la virtud es, según su criterio, lo más difícil de conservar, Sócrates vuelve a recurrir a Pródico, en este caso para determinar si al emplear “difícil (*chalepós*)” Simónides se refiere a algo malo, dilucidación conceptual que, de todos modos, no se desarrolla.

Si bien estos pasajes del *Protágoras* podrían servir para desligar a Pródico de su parentesco con la erística, en el *Eutidemo* la práctica de los hermanos es vinculada a su figura. Ciertamente, en ocasión de las refutaciones que explotan la ambigüedad de *manthánein*, Sócrates le indica a Clinias que Eutidemo y Dionisodoro están jugando con él y mostrándole solo “la primera parte de los misterios sofísticos (*tà prôta tôn hierôn tôn sophistikôn*)” (277e), para lo cual recurre a la autoridad de Pródico e indica que, de acuerdo con este, primero es necesario aprender sobre la corrección de los nombres. Según la interpretación de Sócrates de la primera demostración, lo que los erísticos le estarían señalando a Clinias es que no entendió el término *manthánein*, el cual puede ser empleado con dos sentidos, a saber, “comprender” y “aprender”, los cuales se aplican a personas con rasgos contrarios: al que conoce y al que no respectivamente.

Sería un error, de todos modos, extraer de esto que la tarea de los hermanos persigue fines cercanos a los de Pródico. En efecto, es Sócrates quien introduce los significados de *manthánein*, y lo hace precisamente porque los erísticos se sirven de la palabra de manera equívoca. En *Eut.* 295c es claro que para los hermanos la ambigüedad no es un problema sino, al contrario, un recurso buscado: ante la explícita pregunta de Sócrates sobre si Eutidemo estaría conforme con que uno y otro entendieran cosas distintas al preguntar y responder, el erístico contesta que a él eso no le preocupa, y que basta con que Sócrates entienda algo de lo que él dice para que la conversación pueda continuar. Si bien, como Pródico, cabe suponer que Eutidemo y Dionisodoro realizan un diagnóstico negativo respecto de las capacidades del uso corriente del lenguaje, tal evaluación no fundamenta la misma práctica: Pródico buscaba la rectificación, los erísticos se sirven de la ambigüedad para refutar a su interlocutor.

tópico platónico, Aristóteles también atestigua su dedicación en *Tópicos* II.6.112b22. Sobre el vínculo entre sofística y corrección de los nombres, Cf. Kerferd (1981, pp. 68-77). Para un análisis específico respecto de la actitud de Pródico en torno al tema, Cf. Taylor (1991, pp. 136- 140) y Corey (2015, pp. 82-90).

b. Hippias

Tres diálogos incluyen a Hippias como personaje: *Protágoras*, *Hippias mayor* e *Hippias menor*. En el caso del primero, su única intervención destacada se da en el contexto de la digresión metodológica recién comentada, exactamente luego de las palabras de Pródico (337c-338b). Al igual que este, Hippias se muestra hostil frente a las conversaciones que causan discrepancias (*diaphéresthai*), invitando, en tal sentido, a que Sócrates y Protágoras acuerden dialogar en un punto intermedio entre la brevedad exigida por el primero y la extensión empleada por el segundo. A falta de acuerdo, propone que se ajusten al arbitraje (*diáitetés*) de un tercero que determine la duración adecuada de los discursos. Si bien no sabemos qué reglas habría empleado Hippias en caso de ocupar ese rol, la idea de un árbitro por fuera de los contendientes va en contra del control total que necesita un erístico para dar fácilmente con sus refutaciones.

Asimismo, en ninguno de los tres textos Hippias ocupa el lugar de interrogador. En el *Protágoras* es presentado en 315c con la indicación de que se encontraba respondiendo preguntas relativas a astronomía y fenómenos celestes. En los *Hippias*, por su parte, constituye el interlocutor de Sócrates durante toda la conversación. En cuanto a su actuación como tal, me interesa destacar dos puntos: por un lado, que lejos de aceptar dócilmente dicho rol, Hippias terminará renegando del intercambio dialogado propuesto por Sócrates, reclamo que implicará, además, un cuestionamiento de su metodología; por otro lado, que a lo largo de ambos diálogos se revela poco competente en dialéctica, principalmente respecto de su capacidad para anticipar y contrarrestar la refutación.

Respecto del *Hippias mayor*, el sofista accede en 287b a dialogar en los términos de Sócrates, el cual, cabe aclarar, lo interrogará como si fuera aquél personaje anónimo que en otra ocasión lo refutó a propósito de la belleza (286c-e). La actitud inicial de Hippias de aceptar ser objetado no se condice con la erística, a lo cual hay que agregar que la adopta porque, para él, “la pregunta no es importante, sino que yo te podría enseñar a contestar cosas mucho más difíciles que ésta para que ningún hombre te pueda refutar” (287b). La prédica de ser irrefutable se repite en 287e, 288a y 289b, afirmaciones que, igualmente, realiza con un tono de creciente malestar. En efecto, a medida que se suceden las refutaciones, Hippias comienza a cuestionar al interrogador, llegando a decir en 291a que no conversaría con alguien que inquiriere sobre si conviene usar una cuchara de oro o una de madera para cocinar una bella sopa, pregunta que Sócrates introduce para atacar su idea de que todo lo que tiene adosado oro es bello.

El fastidio del sofista llega a su punto máximo en 301b, provocado porque Sócrates sugiere que es posible que una aficción se de en dos cosas en común pero no en cada una, situaciones que a Hippias le parecen reversibles, reaccionando como sigue:

En rigor, Sócrates, no investigas las cosas íntegras (*tà hóla tòn pragmáton*), ni tampoco esos con los que sueles conversar (*ekeínoi hoís sù eiothas dialégesthai*), sino que ustedes intentan compartimentar (*apolambánein*) lo bello y partir (*katatémnein*) cada una de las cosas en sus argumentos. (*Hippias mayor* 301b-c)

Volverá a oponerse a la forma de argumentación de Sócrates en 304a-b, insistiendo en la tendencia de este a despedazar las cuestiones sometidas a discusión:

Pero, Sócrates, ¿qué crees que es todo este rejunte (*sunápanta*)? Raspaduras (*knésmata*) y pedazos (*peritmémata*) de argumentos es lo que formulábamos hace un momento, partidos en trozos (*katà brachù dieireména*), pero aquello bello y valioso es poder exponer bien y bellamente un argumento en el tribunal, el consejo, o cualquier otra institución a la que se dirija el discurso y, tras persuadir, irse no con pequeñeces (*smikrótata*) sino con premios mayores: la salvación propia y de las propias riquezas y amigos. En rigor, por eso hay que pelear, dejando de lado estas tonterías (*smikrologías*), para no parecer demasiado estúpido (*anóetos*) preocupado como ahora por charlatanerías (*lérous*) y embustes (*phluarías*). (*Hipias mayor* 304a-b)⁹

En el *Hipias menor* la situación es similar. El sofista, ciertamente, ataca a Sócrates cuando este finaliza su refutación principal, la cual prueba, en contra de la posición inicial de Hipias, que el mentiroso y el veraz son el mismo hombre:

Sócrates, siempre armas (*plékeis*) este tipo de argumentos (*toioútous lógous*), y sacando de contexto (*apolambánon*) lo más artificioso del argumento (*hò án êi duscheréstaton tou lógou*), te aferras a eso (*toútou échei*), descuartizándolo (*katà smikròn ephaptómenos*), y no discutes en bloque (*kai ouch hóloi agonízei*) el asunto sobre el que trata el argumento (*tôi prágmati perì hótou àn ho lógos êi*). (*Hipias menor* 369b-c)

Los tres pasajes insisten en la oposición entre un discurso integral o completo, del cual Hipias es partidario, y otro trozado o fraccionario, vinculado a la argumentación socrática. El *Hipias menor*, no obstante, resalta un elemento solo sugerido por *Hipias mayor* 304b, a saber, la mala intención de Sócrates, algo que vuelve a recalcar luego: “Sócrates siempre causa confusión (*taráttei*) en los argumentos y parece que actúa con mala intención (*éoi ken hósper kakourgoûnti*)” (373b). Si bien Hipias no emplea el término *eristikós*, es claro que a sus ojos Sócrates se comporta como tal.

Es discutible, de todos modos, si este último comete falacias en su conversación con Hipias. En el caso del argumento del *Hipias mayor* que provoca sus protestas, Sócrates destaca que en numerales como “uno” y “dos”, o en predicados como “par” e “impar”, sí sucede lo que a Hipias le parece imposible: no por ser ambos “dos”, cada uno es “dos”, y viceversa, siendo cada uno “uno”, no por ello ambos son “uno”. Analizar todos los argumentos del diálogo en busca de falacias excede a este trabajo. No obstante, cabe destacar que la sección 301c-302b, donde Sócrates explica esta cuestión, es sumamente irónica y explícita en cuanto a mostrar la falsa pretensión de Hipias respecto de saber cómo investigar lo propuesto. Considero que el señalamiento de esta generalización apresurada, de la cual el sofista se retracta en 302b, es un indicio de que el *Hipias mayor* lo retrata como alguien incompetente en materia de dialéctica.

Respecto del *Hipias menor*, autores como Sprague (1962: 65-79) y Mulhern (1968) consideran que Sócrates emplea argumentos falaces. La tesis de Hipias es que Aquiles es mejor (*ameínon*) que Odiseo, ya que al primero Homero lo ha hecho veraz (*alethés*), mientras que al segundo, mentiroso (*pseudés*) (365b). Para Sócrates eso implica admitir que el veraz y el mentiroso son figuras distintas. Sin embargo, a

⁹ Se le podría dar una interpretación argumentativa a *smikrología*. Lidell, Scott y Jones (1996) refieren su uso con el sentido de “hair-splitting”, que mienta la idea de llevar el argumento a un nivel de detalle excesivamente fino. *léros* y *phluaría* estarían en línea con condenar la ridiculez de tal metodología.

través de su interrogatorio (365d-369b), le hace aceptar a Hippias que los mentirosos son capaces (*dunatoi*) de mentir y, en tanto tales, deben saber sobre lo que mienten, siendo entonces sabios (*sophoi*) en relación con ello. Pero dado que sólo quien conoce puede decir la verdad sobre algo, resulta que el mentiroso y el veraz son el mismo, a saber, el sabio, único que, en la medida en que lo desee, puede mentir y hablar con verdad.

La falacia del argumento podría estar en el deslizamiento desde el plano ético, en el cual estaban hechas las afirmaciones de Hippias, a uno estrictamente cognitivo. En boca de Sócrates los términos *kakós* y *agathós* adquieren una interpretación epistemológica, y es en tal sentido que el veraz y el mentiroso se identifican. Mársico (2011, pp. 62-73) considera que la refutación no debe leerse como una falacia, sino como un intento deliberado de Sócrates de conducir la discusión prescindiendo de lo ético. El ceñirse al saber necesario para mentir o decir la verdad es lo que, justamente, hará que el diálogo ahonde aún más en la senda de la paradoja a través de otro argumento (373c-375d): si lo bueno acompaña al capaz, entonces quien miente voluntariamente es mejor que quien lo hace involuntariamente. Odiseo, en tal caso, sería mejor que Aquiles. Sea falaz o no, la incapacidad de Hippias para intervenir en el argumento es manifiesta.

Las falacias de Hippias en dialéctica no deberían sorprender. Como se indica en *Hippias mayor* 286a-b, el sofista se encontraba en Atenas para realizar una demostración sobre las ocupaciones a las que debe volcarse un joven. El contenido preciso del discurso versaría sobre los consejos que Néstor le habría dado a Neoptólmo, hijo de Aquiles. La conversación del *Hippias menor* ocurre justo después de que el sofista haya ofrecido a Sócrates y Éudico tal ejercicio de crítica homérica (363a-b). Tanto esta faceta privada de su actividad como la pública referida en *Hippias mayor* 304a-b, que podría corresponderse con sus labores como embajador de Elis indicadas al inicio del diálogo (281a-b), requieren de un uso de la palabra prolongado, premeditado y consistente, más propio de la persuasión de un auditorio que de la confrontación con un adversario particular. No hay base textual en los *Hippias* para suponer en el sofista una experticia dialéctica de la que nunca da muestras y a la cual, más aún, ataca con severidad.¹⁰

c. Gorgias

Gorgias nunca abandona el rol de interrogado en la sección que lo tiene como protagonista del *Gorgias* (447a-461b), algo coherente con el modo en que Calicles lo introduce en 447c-448a, afirmando que una parte de las demostraciones del sofista consiste en ser capaz de responder a cualquier cosa que se le pregunte.¹¹ Esta

¹⁰ Se podría añadir que en la descripción de la *polumathía* del sofista en *Hippias menor* 368a-369a no se menciona la dialéctica. Si bien la supuesta *polumathía* de Eutidemo y Dionisodoro ha sido destacada como uno de sus rasgos “sofísticos” (Canto 1989, p. 29), Dorion (2000, pp. 38-29) ha recalcado que la dedicación al combate violento y judicial de los hermanos es algo de su pasado, no de su presente (*Eut.* 273d), y aunque afirman en *Eut.* 293e-294e ser conocedores de todo, no lo hacen en el mismo sentido que Hippias (*Hip. men.* 368b), que se jactaba de llevar encima cosas hechas únicamente por él. Los erísticos declaran tal cosa para ceñirse al argumento según el cual si uno conoce algo, es conocedor y, por lo tanto, conoce todo. Sobre este punto, Cf. Mársico e Inverso (2012, p. 171, n. 99) y Chance (1992, pp. 137-141).

¹¹ Si bien en *Hippias mayor* 282b-282d y *Apología* 19d-20a Gorgias es incluido entre los sofistas, en el *Gorgias* es llamado “orador” (*rhétor*) y su técnica “retórica” (*rhétoriké*) (449a-b). Esto ha llevado a que Corey (2015,

habilidad es confirmada por él mismo en 448a y 449c, donde aclara que aunque algunas respuestas requieren largos discursos (*dià makrôn tous lógous*), intentará ser lo más breve que pueda (*dià brachutáton*), tal como se lo requiere Sócrates en su creencia de que es capaz tanto de un discurso breve (*brachulogía*) como de uno extenso (*makrología*). Nótese que el pedido cobra sentido sólo si atendemos a que se indica que Gorgias acostumbra argumentar extensamente, de lo cual da muestras en 456a-457c, ocasionando que Sócrates amenace con retirarse si el sofista no dialoga con más concisión (458b).

Aunque Gorgias accede gustoso a ocupar el lugar de interlocutor, la conversación lo revela rápidamente como alguien bastante torpe a la hora de responder a las preguntas socráticas. Prueba de ello son las indicaciones metodológicas de 451a-e, introducidas justamente porque el sofista da respuestas “dudosas (*amfibetésimos*)” y pocas “claras (*safés*)”: cuando, por ejemplo, se le pregunta sobre qué versa la retórica, contesta que sobre “los más importantes de los asuntos humanos” y no con una materia específica, error que se repite a lo largo de la sección. Además de estas ineptitudes, que, aunque son menores, serían extrañas en un experto en argumentación dialéctica, considero que Gorgias es presentado como alguien abierto al diálogo cooperativo.¹² Por ejemplo, insiste reiteradamente en que Sócrates lo interroge (454b y 458e) e incluso acepta conclusiones y supuestos pasados que hacen posible su refutación final (460d-e). La sumisión a tales maniobras y la predisposición a discutir en las condiciones exigidas por Sócrates son elementos discordantes con la actividad argumentativa de un erístico.

Es sugerente también la opinión expresada por Gorgias en 458a-c, donde admite que, como Sócrates, disfruta más estando entre los refutados que entre los refutadores:

Sócrates: –Temo, entonces, argumentar contra ti (*dielénchein se*), para que no supongas que hablo con el deseo de vencerte (*philonikoûnta*), en lugar de hacerlo con el de aclarar la cuestión propuesta. Por eso, gustoso te interrogaré, si eres un hombre de la misma clase que yo; en caso contrario, te dejaré. ¿Y de qué clase de hombre soy yo? De aquellos que sienten placer en ser refutados (*elenchthênton*) si dicen algo que no es verdad, y placer en refutar si alguien dice algo que no lo es; para los cuales ser refutados no es más desagradable que refutar. [...]

Gorgias: –También yo, Sócrates, considero que soy tal como tú indicas. (Platón, *Gorgias* 458a-b)

Esta elección coloca a Gorgias en las antípodas de los hermanos del *Eutidemo*, para quienes la refutación del adversario era el único objetivo de su actividad. Y si bien el pasaje refiere más a la alternativa entre si Gorgias prefiere estar en uno u otro lado del intercambio dialéctico, el sofista también parece adscribir al compromiso

pp. 29-33) considere que en sentido estricto Gorgias no era un sofista para Platón, al igual que Polo, Calicles y Trasímaco. El argumento del autor es también doctrinal: lo que distingue a oradores de sofistas es que los primeros no prometían la virtud, rechazo explícito en el caso de Gorgias (*Menón* 95c). No obstante, dado que hay diálogos platónicos que consideran a Gorgias un sofista y, por lo demás, la tradición exegética acostumbra a tomarlo como tal, mi análisis tendría una fuerte falencia si no incluyera un apartado sobre la actitud de Gorgias ante la refutación socrática en el diálogo homónimo.

¹² A diferencia de Polo (461b-c) y Calicles (482c-483a, 486c-d, 489c y 497a-b), los cuales se oponen a la actitud contradictoria de Sócrates, con muchos ecos en las quejas de Hipias. Lo mismo ocurre con Trasímaco en *República* 336b-338a y 341a-b, llegando a niveles de virulencia que superan a los de Hipias, Polo y Calicles, figuras que, de todos modos, contrastan fuertemente con la cordialidad de Gorgias.

con la verdad del discurso, elemento completamente ausente en los erísticos, quienes, por el contrario, se jactaban de poder refutar tanto lo verdadero como lo falso (*Eut.* 272b y 275d-e).¹³

Al igual que con Hippias, la falta de preferencia y habilidad dialéctica de Gorgias no debería asombrar: el diálogo es explícito respecto de que es un orador (*rhétor*) y su técnica es la retórica (*rhetoriké*) (449a-b), la cual, según sus palabras, consiste en:

La capacidad de persuadir (*peithein*) a cualquiera por medio de discursos (*tois lógois*), ya sea a los jueces en el tribunal, ya a los consejeros en el consejo, ya a los asambleístas en la asamblea, y en cualquier otra reunión (*sullógoi*) que revista carácter cívico (*politikós*). (Platón, *Gorgias* 452d-e)

Si sumamos que el contenido del discurso son las cosas justas y las injustas, la retórica redundaría en la búsqueda de persuadir a un auditorio en el marco de instituciones de debate público. Se comprende así, ciertamente, la tendencia de Gorgias a extender sus palabras y a estar menos acostumbrado a las respuestas que le exige Sócrates: aunque una multitud puede reclamar que un orador hable sobre un tema, no puede construir un razonamiento al modo socrático, salvo el caso de que se esté dando testimonio, lo cual constituye sólo una parte de la técnica. Al exigir respuestas puntuales y precisas, Sócrates está sacando a Gorgias del terreno en el cual este afirma que suele operar.

Respecto del manejo de Gorgias de la *makrología* y la *brachulogía*, ello no debe confundirse jamás con su capacidad para ejercer el rol de interrogador dialéctico, tarea que sólo le compete a Sócrates en el diálogo. En *Fedro* 267a-b, en efecto, *makrología* y *brachulogía* constituyen modalidades discursivas al interior de la retórica, y consisten en la habilidad del orador para acortar o prolongar los discursos con fines persuasivos hasta el punto en que lo desee, algo en lo cual, como se constata allí, Gorgias y Tisias eran expertos.¹⁴ Este punto es relevante, ya que no importa si los diálogos afirman que un personaje es capaz de brindar respuestas breves: la dialéctica, y con ella la erística en tanto empleo de este patrón argumentativo, no consiste en la capacidad de responder con brevedad, sino de preguntar exigiéndola, elemento en el cual los erísticos eran extremos y radicales, e incluso más que Sócrates, ya que este no siempre hace preguntas que requieren un “sí” o un “no” como respuesta o se sirven de alternativas férreas.

d. Protágoras

El caso de Protágoras no es muy diferente al de los anteriores sofistas. En *Protágoras* 335b se afirma que el abderita es famoso por su capacidad de dar largos y cortos

¹³ Respecto de la diferencia entre la argumentación de Sócrates y la de los erísticos, principalmente en el *Eutidemo* y otros diálogos de transición como el *Gorgias*, Cf. Vigo (2001) y Gill (2000), los cuales enfatizan que en el *Eutidemo* Platón busca confrontar dos modalidades de dialéctica: una de carácter cooperativo y comprometido con la verdad; otra con fines combativos y volcada a la pura polémica.

¹⁴ Sobre el par *makrología-brachulogía* en Platón, Cf. Samb (1985) y Dixsaut (2013). El uso platónico de *makrología* enfatiza el elemento digresivo, en tanto que la *brachulogía* se atendría a lo sometido a discusión. En *Político* 283a-287b Platón brinda una visión positiva de la *makrología* en tanto digresión, algo que, igualmente, ya puede rastrearse en *Gorgias* 465e-466a, donde Sócrates se disculpa por recurrir a una larga explicación, que justifica por la falta de comprensión de los presentes ante sus respuestas cortas.

discursos (*makrología-brachulogía*), experticia adjudicada también en 329a y 335a. Sin embargo, este pasaje forma parte de la digresión metodológica ya comentada (334a-338e), la cual se produce precisamente porque Protágoras se niega a responder con brevedad y, según Sócrates (336b), habla como si estuviera en una asamblea (*demegoreîn*). Su persistente negativa hace peligrar la continuidad del diálogo, provocando, como vimos, que los presentes, incluidos Pródico e Hipias, lo exhorten a complacer a Sócrates, quien finalmente propone que sea Protágoras el interrogador.

La sección 339a-342a del *Protágoras*, aquella en la cual el sofista examina a Sócrates, no exhibe con claridad un interrogatorio dialéctico. Allí, en efecto, Protágoras reflexiona sobre la virtud analizando el poema de Simónides. Tal examen lo llevará a indicar que el poeta se contradice a sí mismo al afirmar que “volverse un varón bueno es difícil” y luego censurar a Pítaco por decir que “es difícil ser honorable”. Si bien la demostración de la contradicción habla de las intenciones refutativas de Protágoras, ya que esta es señalada para mostrar que Sócrates se equivocó al elogiar la primera afirmación, sería un exceso considerar que hay aquí una prueba dialéctica del punto. El uso de preguntas se limita a extraer el compromiso de Sócrates con el conocimiento del poema y su acuerdo con la primera declaración, admisiones que bastan para señalar el desacuerdo de Simónides consigo mismo y, por tanto, el del propio Sócrates.

No obstante, los vítores que tal maniobra refutativa despierta en los presentes y la comparación que Sócrates realiza de Protágoras con un luchador, ambas en 339d, recuerdan la actitud polemista de la erística. Considero, igualmente, que no hay una intención falaz explícita por parte de Protágoras, incluso si aceptamos que el argumento descansa en el equívoco entre los verbos *eînai* y *genésthai*, ambigüedad empleada por los erísticos en el *Eutidemo* (283c-283d).¹⁵ El sofista realmente cree que Simónides se contradice, y una vez que el defecto de su refutación le es señalado, no insiste en la cuestión. Además, lejos de estar descomprometido con la verdad de lo discutido, Protágoras tiene una posición tomada. Por ejemplo, no acuerda con la rectificación socrática de Simónides, la cual implica, a su parecer, la afirmación de que la virtud es fácil de preservar, siendo para él lo más difícil de todo. Pero a dicha negativa no se arriba dialécticamente: es Protágoras mismo quien ofrece la contradicción, y la única prueba a su favor es que esta tiene el sustento de la mayoría de los hombres.

No sólo Protágoras no se sirve de estratagemas engañosas, sino que incluso amonesta a Sócrates por considerar que le tiende trampas dialécticas. En 349b-350c, por ejemplo, este construye un argumento contra la posición protagórica que distingue la valentía de las demás virtudes: sería posible, para el sofista, ser valiente siendo injusto, impío, indisciplinado e ignorante. La refutación busca enlazar la valentía (*andreía*) a la sabiduría (*sophía*) mediante el concepto de seguridad (*thárros*).¹⁶ Protágoras acepta en primer término que los valientes son seguros y, además, que

¹⁵ La refutación consiste en partir de que los presentes desean que Clinias se vuelva (*genésthai*) sabio, algo que en este momento (*nün*) el joven no es (*eînai*). Si, entonces, desean que este se vuelva lo que no es ahora, no serían sus amigos, ya que querrían matarlo, conclusión que Dionisodoro extrae al hacer una interpretación existencial y no predicativa de *eînai*. Sobre el argumento, Cf. Chance (1992, pp. 82-87).

¹⁶ Me alejo de la traducción de Divenosa (2006), que vuelva *tharraléos* como “audaz”, destacando quizás más el significado de osadía y atrevimiento que el de seguridad y confianza, que es lo que, a mi parecer, sugiere su uso junto a *andreía* y *sophía*. Para una reconstrucción más detallada de la refutación de Sócrates y sus múltiples supuestos problemáticos, Cf. Divenosa (2006, pp. 67-70) y Taylor (1991, pp. 150-161).

los que saben realizar una actividad son más seguros en ella que los que no saben realizarla. Protágoras insiste, igualmente, en que hay ignorantes seguros, e incluso muy seguros, al punto de que se los debe considerar locos, pero no valientes. Sócrates, no obstante, recuerda las palabras de Protágoras y considera que sus respuestas implican que si los más sabios son los más seguros, entonces son los más valientes y, por consiguiente, la sabiduría es valentía.

Protágoras insistirá en 350c-351b que Sócrates no recuerda correctamente sus afirmaciones: nunca dijo que los seguros sean valientes, sino que los valientes son seguros. El sofista ironiza, de hecho, con que por medio de un argumento similar se podría defender que la fuerza es sabiduría, ya que él admitiría que los fuertes son poderosos y que los que saben luchar son más poderosos. Pero, así como no todos los seguros son valientes, tampoco todos los poderosos son fuertes: es la naturaleza y la buena nutrición de las almas la que produce la fuerza y la valentía. Más allá de la corrección o incorrección de la respuesta de Protágoras, me interesa destacar su enjuiciamiento del accionar argumentativo fraudulento o al menos descuidado de Sócrates, denunciando que este introduce supuestos no admitidos por su interlocutor.

En línea con esta última actitud, en 331d-e el sofista reprocha a Sócrates que no sería correcto llamar “similares” (*hómoia*) a las cosas que tienen sólo algo similar, ni “disímiles” (*anómoia*) a las que tienen sólo algo disímil. Su intención, concretamente, es evadir las alternativas tajantes de su adversario, para quien el hecho de que, por ejemplo, la justicia sea como la piedad, implicaría sin más que la justicia es piadosa. La predilección de Eutidemo y Dionisodoro por este tipo de declaraciones taxativas contrasta con el estilo del abderita, quien en 334a-c elabora una extensa respuesta para justificar que no hay tal cosa como algo absolutamente (*parápan*) útil o bueno:

Sé que muchas cosas no son de provecho para los hombres —sean alimentos, bebidas, medicamentos o innumerables otras—, y que otras lo son. E incluso hay otras que no son ni una cosa ni la otra para los hombres, pero lo son para los caballos; algunas sólo para los bueyes, y otras para los perros; unas para ningún ser vivo, pero sí para los árboles; [...]. Y como lo bueno es algo cambiante y variado, lo que es bueno para el exterior del cuerpo, para su interior es lo peor; [...]. (*Protágoras* 334a-c)

La intervención, junto con el mito de Prometeo y el discurso sobre la educación de 320d-328d, constituye una muestra de las habilidades del sofista en materia de *makrología*, y es lo que, además, da pie a la digresión metodológica de 334a-338e.¹⁷

El hartazgo de Protágoras ante estas supuestas argucias provocará que en 360d-e baje la guardia y ceda completamente ante la argumentación socrática, recalando que éste parece “estar deseoso de vencer (*φιλονικεῖν*)” (360e) y que, sólo por complacerlo, dará su última respuesta y no dejará que termine él mismo la refutación.¹⁸ Como adelantamos en la introducción, Dorion (1995, pp. 43-45) sostiene, siguiendo

¹⁷ Para otras quejas de Protágoras sobre la argumentación socrática, Cf. 333d, donde acusa a Sócrates de ser capcioso (*duscherés*), y 351b, donde vuelve a quejarse de las respuestas simples que este le propone.

¹⁸ La actitud es muy similar a la de Trasímaco y Calicles. El primero, en efecto, indica en *Rep.* 350d-e que, dado que Sócrates no lo deja hablar como él desearía, le dirá ‘está bien’ como a las viejas que cuentan cuentos, y negará y asentirá con la cabeza, descomprometiéndose de los dos últimos argumentos contra su posición. Al inicio del libro II Sócrates se refiere, de hecho, a la “rendición (*apórresis*) de Trasímaco” (*Rep.* 357a). En el caso de Calicles, en *Gor.* 515b acusa a Sócrates de *philonikós* y en 516b indica que le acepta las afirmaciones sólo para complacerlo, tomando así distancia de sus admisiones.

a Sidgwick (1872, pp. 299-300) y Rankin (1983, p. 21), que Protágoras aparece aquí retratado como un dialéctico incompetente que no puede evitar ser refutado. No obstante, considero que el sofista sí es capaz de seguir los interrogatorios socráticos y detectar sus posibles trampas y/o defectos: no es derrotado por Sócrates, sino que no acepta discutir en la modalidad propuesta.¹⁹ La caracterización de Protágoras en el diálogo no enfatiza su torpeza, sino su desinterés por el método, mostrándolo reacio tanto a los requerimientos de respuesta precisa como a adoptar el rol de interrogador, al cual sólo cede a regañadientes, por un tiempo relativamente breve y limitado sólo al análisis del poema de Simónides. Teniendo en cuenta que el empleo engañoso de tal metodología es lo único que podría servir como prueba de que Protágoras se comporta aquí como un erístico a la manera de Eutidemo y Dionisodoro, no hay en el *Protágoras* base textual para imputarle al sofista un compromiso con esa práctica intelectual.

Antes de pasar a las conclusiones, me gustaría señalar que, como con Hippias y Gorgias, la renuencia de Protágoras a emplear el método dialéctico está en consonancia con la tendencia que se le imputa en el diálogo de servirse de una argumentación volcada a la persuasión de un auditorio y no a la refutación de un adversario singular, objetivo que, de todos modos, en el caso específico de este sofista habría que admitir al menos de modo restringido y, por supuesto, no dialéctico, principalmente por la intención del sofista de refutar a Sócrates mediante el poema de Simónides en *Prot.* 339d, algo que realiza, además, con cierto tono triunfal. Igualmente, su clara preferencia por la *makrología* y la vinculación reiterada de sus habilidades discursivas con la oratoria de carácter público —*demegóros* (329a); *demegoreîn* (336b)— colocan a Protágoras en la misma línea que otros sofistas del siglo V a. C. en la obra de Platón.

III

Para el caso de Pródico, he defendido que la actitud y las prácticas intelectuales desplegadas por el sofista en el *Protágoras* están en contra de las bases fundamentales de la erística. En cuanto a Hippias, he destacado su oposición a la metodología refutativa y dialéctica de Sócrates y su incapacidad para actuar de modo adecuado en el rol de interrogado. Respecto de Gorgias, si bien el *Gorgias* lo retrata torpe a la hora de responder a las preguntas socráticas, su actitud positiva respecto de la dialéctica contrasta con la de Hippias. No obstante, el diálogo lo presenta como un orador público, siendo la refutación dialéctica un método que no se ajusta a ese perfil, característica que, si bien espero haber mostrado que permea la caracterización de todas las figuras analizadas, es más explícita en este personaje. Finalmente, he sostenido que Protágoras se muestra hostil y desinteresado frente al interrogatorio de Sócrates, aunque no por ello incapaz de llevarlo a cabo en el rol de interrogado. Pero en ningún momento el abderita se sirve de la interrogación dialéctica, rasgo clave de la práctica erística del *Eutidemo*.

El análisis comparativo del patrón argumentativo que despliegan los sofistas del

¹⁹ El silencio del sofista en *Prót.* 360d, precedido de la indicación de que ante la pregunta anterior “hizo trabajosamente (*mógis*) el gesto de aprobación” es un indicio de que Protágoras es capaz de percibir lo que está ocurriendo desde el punto de vista argumentativo y advertir que su refutación es inminente.

siglo V a. C. en los diálogos platónicos y del que utilizan los sofistas erísticos del *Eutidemo* muestra que, a pesar de las interpretaciones que emparentan dialéctica erística y primera sofística, Platón mismo diferenció a estos intelectuales respecto de sus prácticas discursivas. Ser conscientes de ello nos abre la posibilidad de revisar las interpretaciones canónicas de la sofística del siglo V a. C., las cuales son aún dependientes de una lectura parcial de la obra platónica, así como las del *Eutidemo* u otros diálogos donde se hace referencia a personajes y/o doctrinas calificadas de erísticas y/o sofísticas. Estas lecturas no suelen atender a las disputas que Platón entabló con figuras de su propio tiempo, sino que tienden a enfatizar su oposición a pensadores del pasado, siendo los sofistas del siglo V a. C. quienes ocupan un lugar destacado. Considero que tal vinculación sobreestima la calificación de *sophistaí* que Platón realiza de otros intelectuales con los cuales busca polemizar, tal como ocurre con los erísticos.

Referencias bibliográficas

- Burnet, J. (1968): *Platonis opera*, vol. 3, Oxford, Clarendon Press.
- Canto, M. (1989): *Platon. Euthydème*, Paris, Flammarion.
- Cappelletti, A. (2010): *Platón. Gorgias*, Buenos Aires, Eudeba.
- Chance, T. (1992): *Plato's Euthydemus: Analysis of What Is and Is Not Philosophy*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press.
- Classen, C. J. (1979): "Aristotle's picture of the sophists", en G. B. Kerferd (ed.), *The Sophists and Their Legacy*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GmbH, pp. 7-24.
- Comesaña, J. (2001): *Lógica informal, falacias y argumentos filosóficos*, Buenos Aires, Eudeba.
- Corey, D. (2015): *The Sophists in Plato's Dialogues*, Albany, State University of New York Press.
- Divenosa, M. (2006): *Platón. Protágoras*, Buenos Aires, Losada.
- Dixsaut, M. (2013): "Macrology and Disgression", en G. Boys-Stones, D. El Murr y C. Gill (eds.), *The Platonic Art of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 14-28.
- Dorion, L. A. (1995): *Aristote. Les réfutations sophistiques*, Paris, Vrin.
- Dorion, L. A. (2000): "Euthydème et Dionysodore sont-ils des Mégariques?", en T. Robinson, y L. Brisson (eds.), *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, pp. 35-50.
- Gardella, M. (2013): "Conflictos socráticos en el *Eutidemo*: la crítica platónica a la dialéctica megárica", *Argos. Revista de la Asociación Argentina de Estudios Clásicos*, 36, pp. 45-64.
- Gill, C. (2000): "Protreptic and Dialectic in Plato's *Euthydemus*", en T. Robinson y L. Brisson (eds.), *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, pp. 133-143.
- Grote, G. (1850): *History of Greece. Volume 8*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Guthrie, W. K. C. (1969): *Historia de la filosofía griega III. Siglo V. Ilustración*, Madrid, Gredos.
- Hawtrej, R. (1981): *Commentary on Plato's Euthydemus*, Philadelphia, American Philosophical Society.
- Hitchcock, D. (2000): "The origin of professional eristic", en T. Robinson y L. Brisson (eds.), *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, pp. 59-67.

- Kerferd, G. B. (1954): "Plato's Noble Art of Sophistry", *Classical Quarterly*, 4(1-2), pp. 84-90.
- Kerferd, G. B. (1976): "The Image of Wise Man in Greece in the period before Plato", en F. Bossier, F. De Wachter, J. Ijsewijn *et al* (eds.), *Images of Man in Ancient and Medieval Thought*, Leuven, Leuven University Press, pp. 17-18.
- Kerferd, G. B. (1981): *The Sophistic Movement*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lidell, H. G., Scott, R. y H. S. Jones (1996): *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press.
- Mársico, C. (2011): *Platón. Hippias mayor. Hippias menor*, Buenos Aires, Losada.
- Mársico, C. y H. Inverso (2012): *Platón. Eutidemo*, Buenos Aires, Losada.
- McCoy, M. (2007): *Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Méridier, L. (1931): *Platon: Ion, Ménexène, Euthydème*, Paris, Les Belles Lettres.
- Mulhern, J. (1960): "Trópos and polytropía in Plato's *Hippias Minor*", *Phoenix*, 22.4, pp. 283-288.
- Narcy, M. (1984): *Le philosophe et son doublé. Un commentaire de l' Euthydème de Platon*, Paris, Vrin.
- Nehamas, A. (1989): "Eristic, Antilogic, Sophistic, Dialectic: Plato's Demarcation of Philosophy from Sophistry", *History of Philosophy Quarterly*, 7(1), pp. 3-16.
- Rankin, H. D. (1983): *Sophists, Socratics and Cynics*, Totowa (N.J.), Barnes and Noble Books.
- Rappe, S. (2000): "Father of the Dogs? Tracking the Cynics in Plato's *Euthydemus*", *Classical Philology*, 95.3, pp. 282-303.
- Robinson, T. (2013): "Protagoras and the Definition of 'Sophist' in the *Sophist*", en B. Bossi y T. Robinson (eds.), *Plato's Sophist revisited*, Berlin, De Gruyter, pp. 3-13.
- Samb, D. (1985): "Brachylogie et macrologie dans les dialogues de Platon", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 175.3, pp. 257-266.
- Sermamoglou-Soulmadi, G. (2014): *Playful Philosophy and Serious Sophistry*, Berlin-Boston, De Gruyter.
- Sidgwick, H. (1872): "The Sophists", *The Journal of Philology*, IV, pp. 288-307.
- Sprague, R. (1962): *Plato's Use of Fallacy*, New York, Barnes & Noble.
- Sprague, R. (1972): *The Older Sophists*, Indianapolis, Hackett Publishing Company.
- Taylor, C. C. W. (1991): *Plato. Protagoras*, Oxford, Oxford Clarendon Press.
- Tell, H. (2009): "Wisdom for sale? The sophists and Money", *Classical Philology*, 104(1), pp. 13-33.
- Vigo, A. (2001): "Platón, en torno a las condiciones y la función del diálogo cooperativo", *Tópicos*, 9, pp. 5-41.