INTERPRETACIÓN DE ALGUNOS PLANTEAMIENTOS DE PRÓDICO DE CEOS
SOBRE LA VIRTUD Y EL LENGUAJE

CAROLINA RUEDA GARCÍA

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA
BUCARAMANGA
2012

INTERPRETACIÓN DE ALGUNOS PLANTEAMIENTOS DE PRÓDICO DE CEOS
SOBRE LA VIRTUD Y EL LENGUAJE

CAROLINA RUEDA GARCÍA

Trabajo de grado para optar al título de
Magíster en Filosofía

Director: Jorge Francisco Maldonado
Doctor en Filosofía

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA
BUCARAMANGA

2012

CONTENIDO

	pág.
RESUMEN	9
SUMMARY	10
INTRODUCCIÓN	11
1. DEL CARÁCTER DE ESTE EJERCICIO: INTERPRETACIÓN	16
1.1. INTERPRETAR – COMPRENDER	16
1.2. MUNDO ORAL – MUNDO ESCRITO	23
2. CONOCER: LOS SOFISTAS	27
2.1. EL TÉRMINO SOFISTA	27
2.2. LOS SOFISTAS: RASGOS DE UNIDAD	32
2.3. PREOCUPACIÓN POR LOS ASUNTOS HUMANOS	38
3. PRÓDICO DE CEOS EN LOS FRAGMENTOS SELECCIONADOS DE PLATÓN Y JENOFONTE	42
3.1. PRÓDICO DE CEOS	42
3.2. <i>RECUERDOS DE SÓCRATES</i> , DE JENOFONTE	45

3.3. EL DIÁLOGO <i>PROTÁGORAS</i> , DE PLATÓN	50
CONCLUSIONES	58
BIBLIOGRAFÍA	62

RESUMEN

TÍTULO: INTERPRETACIÓN DE ALGUNOS PLANTEAMIENTOS DE PRÓDICO DE CEOS SOBRE LA VIRTUD Y EL LENGUAJE *

AUTOR: Carolina Rueda García **

PALABRAS CLAVE: sofistas, Pródico, virtud, lenguaje, interpretación

En el estudio de la filosofía antigua generalmente se deja de lado la indagación acerca de los sofistas. Este trabajo pretende centrar la atención en Pródico de Ceos, sofista de quien no se conserva ningún escrito auténtico sino alusiones hechas por otros autores, entre los que se cuentan Platón y Jenofonte. A través de la lectura de dos fragmentos atribuidos por la tradición a Pródico, se intenta mostrar su postura frente a la virtud y el lenguaje, temas que pueden ayudar a configurar el pensamiento de este sofista.

La atención especial dedicada a conocer el pensamiento de Pródico, pasa por la exploración de lo que significa la interpretación y algunos matices de la relación entre oralidad y escritura, acción que permite poner de relieve una manera personal de entender el quehacer de la filosofía. Asimismo, se emprende un acercamiento al movimiento de los sofistas y sus características generales, ya puestas de relieve por varios autores del siglo XX. Este trabajo es partidario de que la investigación actual en filosofía debe problematizar la perspectiva tradicional que ubica a los sofistas como opositores, sin más, de los filósofos para tener en cuenta los elementos que resultan de esa disensión.

SUMMARY

TITLE: INTERPRETATION OF SOME STATEMENTS OF PRODICUS OF CEOS ON VIRTUE AND LANGUAGE*

AUTHOR: Carolina Rueda García **

KEY WORDS: sofists, Prodicus, virtue, lenguaje, interpretation

The study of sophists is usually rejected while studying Antique Philosophy. This work intends to focus on Prodicus of Ceos, a sophist of whom no piece of writing is conserved; what is left about him is a series of allusions made by other authors like Plato and Xenophon. By using two fragments considered by tradition as Prodicus', it is intended to show his posture on virtue and language, two topics that help to configure the thought of this sophist.

This close attention to Prodicus' thought uses also the exploration of the meaning of interpretation and some aspects of the relation between literacy and orality. By doing so, a personal way of understanding the work of philosophy is shown. At the same time, there is an approach towards the sophists as a movement and some of its general characteristics, following some philosophers of the 20th Century. The investigation on philosophy nowadays must continue taking into account some elements other than mere opposition between philosophers and sophists, in order to understand the difference in different ways.

INTRODUCCIÓN

Con el correr de la conversación he advertido que el diálogo es un género literario, una forma indirecta de escribir. El deber de todas las cosas es ser una felicidad; si no son una felicidad son inútiles o perjudiciales. A esta altura de mi vida siento estos diálogos como una felicidad. Las polémicas son inútiles, estar de antemano de un lado o del otro es un error, sobre todo si se oye la conversación como una polémica, si se la ve como un juego en el cual alguien gana y alguien pierde. El diálogo tiene que ser una investigación y poco importa que la verdad salga de boca de uno o de boca de otro. Yo he tratado de pensar, al conversar, que es indiferente que yo tenga razón o que tenga razón usted; lo importante es llegar a una conclusión, y de qué lado de la mesa llega eso, o de qué boca, o de qué rostro, o desde qué nombre, es lo de menos.¹

Lo importante es llegar a una conclusión, dice Borges. Lo fundamental, añadiría yo, es darle lugar a la conversación. Y en el marco de la lectura y de los textos, permitir el intercambio entre lo que expresa el texto y lo que cada quien puede leer en él, según su propia experiencia de vida.

El propósito de conocer los fragmentos atribuidos a uno de los sofistas nació del deseo de trabajar con unos personajes que son generalmente dejados de lado en la enseñanza de la filosofía. Los sofistas han sido ocasión en menor medida de las discusiones filosóficas, y podemos decir que han sido ignorados no con intención ni fundamento sino a causa de la tradición. Una de las primeras preguntas que tuve en mente durante el desarrollo de este trabajo de investigación fue, entonces, acerca del origen de este olvido y de este rechazo.

Soy partidaria de que es necesaria una revisión de los fragmentos conocidos y conservados de aquellos personajes que la tradición ha caracterizado como

¹ *Borges en diálogo. Conversaciones de Jorge Luis Borges con Osvaldo Ferrari.* Buenos Aires: Grijalbo, 1985. p. 7.

sofistas, para encontrar en ellos, en caso de que existan, elementos que se han soslayado y que pueden ampliar el espectro de posibilidades en nuestro acercamiento a los problemas filosóficos. Ahora bien, en la traducción y comentarios que Antonio Melero Bellido hace a los Testimonios y Fragmentos de los sofistas, el autor tiene en cuenta los fragmentos de la edición de los Presocráticos de Diels-Kranz e incluye también otros añadidos por Untersteiner y algunos más que varios estudiosos señalan como importantes para comprender el pensamiento de tal o cual sofista.

Melero Bellido considera que, además de los fragmentos por él incluidos, se podrían tener en cuenta muchos otros, sobre todo de Platón, Isócrates y Aristóteles; pero, más importante que este reconocimiento es la afirmación de que la mejor lectura para comprender el pensamiento de los sofistas es la de los *Diálogos de Platón*. El autor asevera, además, que la magnitud de la obra de Diels, que ha servido como punto de partida para numerosísimos estudios y que es un referente obligado para tratar el pensamiento de los presocráticos (incluidos aquí, por cuestiones de época, los denominados sofistas), no es ya posible ni deseable en la actualidad. En cambio, aboga por la creación de obras en las que se hagan análisis detallados de sofistas individuales que estén a la altura de las exigencias filosóficas y filológicas actuales:

Hoy día un tipo de obra como Die Fragmente der Vorsokratiker quizás ya no sea posible ni tampoco deseable. La visión de conjunto que tal tipo de obras aporta se ve seriamente mermada por la imposibilidad física de ofrecer una edición y un comentario a la altura de las exigencias filosóficas y filológicas actuales. En el futuro, contaremos, sin duda, con excelentes ediciones de sofistas individuales y seguiremos acudiendo a Diels para el Movimiento Sofístico.²

Acercarse a lo que no se ha visto puede ser una manera de darle una nueva mirada también a lo que por veinticinco siglos se ha estudiado. Si bien ha habido iniciativas de estudiar con más profundidad la visión platónica de los sofistas,

² MELERO BELLIDO, Antonio (trad.) (1996). *Sofistas Testimonios y Fragmentos*. Madrid: Gredos. p. 59.

sigue imperando entre los estudiosos y las personas más alejadas de la academia, una concepción en la que el término “sofista” es generalmente entendido como un calificativo peyorativo. Encontré también que muchos estudiantes de los primeros semestres de filosofía, con quienes tuve ocasión de trabajar, tenían en mente – quizás desde una lejana enseñanza escolar– que Platón condenaba a los sofistas, sin excepción, que Sócrates era quien había salvado a Grecia de tan nefastos personajes y que nada había que ellos pudieran aportar al pensamiento. Personalmente, ya finalizado mi pregrado en filosofía, desconocía todavía las diferencias de pensamiento entre Gorgias, Pródico e Hippias, por ejemplo, y por eso podía llamar a todos como sofistas sin entender muy bien lo que ese término significaba. Ya hecho este reconocimiento, la necesidad de conocer un poco más a los sofistas se erigió como un segundo aspecto a abordar en el trabajo de investigación que será desarrollado en el segundo capítulo.

En su libro *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*, Jacqueline de Romilly afirma que aunque parezca absurdo insistir en la investigación del pensamiento de los sofistas, dado el carácter incompleto y problemático de los fragmentos que sobreviven, este tipo de búsqueda se justifica por varias razones. En primer lugar, porque estos hombres ejercieron una gran influencia en un punto cumbre de la cultura griega. Pero además, porque muchas de las ideas iniciadas por los sofistas se pueden rastrear hasta encontrar sus vestigios en la época actual.

Ahora bien, teniendo en cuenta la gran dimensión del terreno que un estudio detallado de los sofistas supone, esta investigación centrará su atención en uno de ellos: Pródico de Ceos; y, dentro de los fragmentos que a él aluden, únicamente aquellos que pertenecen a dos obras de Platón y Jenofonte: *Protágoras* y *Recuerdos de Sócrates*, respectivamente. Ambas formas de delimitar el campo de la investigación obedecen a ciertas razones. La primera de ellas, a que dentro del gran proyecto de llevar a cabo una relectura de los fragmentos de los sofistas, quise empezar por uno cuyo material para leer estuviera en un nivel intermedio, en

cuanto a magnitud se refiere; además, porque leyendo las traducciones al español de las referencias que de Pródico existen, encuentro varios elementos que llaman mi atención y acerca de los cuales quisiera llevar a cabo un estudio más detenido, como aquél que me propongo realizar.

La segunda vía de delimitación es ciertamente producto de la necesidad de restringir aún más el campo de investigación, pero también del objetivo que me he trazado con esta investigación, pues considero que una de las maneras en que puede hacerse patente la mirada sesgada que ha tenido la filosofía con respecto a este personaje es contrastar lo que de él menciona el filósofo con lo que dice el historiador. Pródico de Ceos y la interpretación de los fragmentos seleccionados serán, pues, el material para el desarrollo del tercer capítulo de este trabajo de investigación.

De Pródico no se han conservado fragmentos auténticos sino alusiones y referencias que autores de su época o posteriores hicieron al respecto de sus obras o de su manera de actuar y pensar. Con base en los fragmentos conocidos, puede establecerse una descripción general de los temas que le preocupaban y su manera de abordarlos. Por todo lo anterior, la pregunta que guía la presente investigación es la siguiente: ¿Qué interpretación puede efectuarse de los planteamientos de Pródico de Ceos que se encuentran en las obras *Protágoras* de Platón y *Recuerdos de Sócrates* de Jenofonte?

En la concepción inicial de este producto académico, se planteó la necesidad de realizar las traducciones directas del griego de los fragmentos escogidos, como ejercicio base para la construcción de la interpretación que me propuse realizar. Es preciso decir que este proyecto inicial sufrió ciertas variaciones y no es posible para mí en este momento ofrecer una traducción propia de los fragmentos escogidos. Los caminos de investigación no siempre se adhieren al rumbo definido al comienzo, y en este caso particular, mi alejamiento de la cátedra de griego

clásico generó la dificultad para perseverar en la utilización de esta herramienta. No obstante, la traducción directa del griego sigue siendo para mí una posibilidad de trabajo que considero debería tenerse en cuenta en los cursos de filosofía. Ahora bien, la intención de *interpretar* el material definido como campo de investigación, se mantuvo en pie a pesar del cambio en la estrategia inicial.

Por último, es preciso poner de manifiesto la necesidad de aludir al suelo filosófico en el que reposa la posibilidad de trabajar a partir de traducciones. Con esto último viene apareada también la manera de entender la filosofía cuando reconoce su quehacer como hacer fundamentalmente interpretativo. Hans-Georg Gadamer se ocupa en su libro *Verdad y Método* del problema hermenéutico, y afirma desde el inicio que “comprender e interpretar textos no es sólo una instancia científica sino que pertenece con toda evidencia a la experiencia humana del mundo.”³ Teniendo presente esta concepción, se abordará en el primer capítulo la definición de dos conceptos cercanos: comprensión e interpretación, incluyendo de alguna manera en este último el concepto de traducción. Asimismo, se contrapondrán las nociones de oralidad y escritura, que también son importantes para el tratamiento del problema, en cuanto definen el tipo de texto que tenemos en frente cuando hemos tomado la decisión de leer a los sofistas, en particular, a Pródico de Ceos.

³ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método* (2 volúmenes). Salamanca: Sígueme, 1996. p. 23

I. DEL CARÁCTER DE ESTE EJERCICIO: INTERPRETACIÓN

1. Interpretar - Comprender

En un texto en el que se propone remitirse a los orígenes del mundo griego para encontrar allí las significaciones imaginarias que derivaron en la creación de la democracia, Cornelius Castoriadis hace referencia a la dificultad de comprender, alusión que le sirve para describir lo que a su juicio se constituye como la tarea del historiador:

Aunque dejemos de lado la tentación intelectualizante, es cierto que es sumamente difícil, y en principio imposible, llegar a una verdadera comprensión en la medida en que no podemos vivir el afecto de otro; pero existe, con todo, algo que se llama empatía y simpatía, aunque estas nociones, aplicadas a una cultura distante de varios milenios, nos confrontan con temibles enigmas. De todos modos, el problema está ahí, y remite a la posición del historiador: todo gran historiador es como un artista creador –o recreador–. (...)⁴

A esto añadiremos que no sólo el historiador crea y re-crea, sino que también es labor de quien hace filosofía y, en última instancia, de todo aquel que se enfrenta a un fenómeno con el propósito de conocerlo o que tiene delante suyo un problema. Para emprender una tarea tal es preciso mantener presente aquello que Heidegger escribiera en uno de sus textos acerca de la necesidad de *abandonar toda pretensión de comprensión inmediata*⁵. Entiendo este imperativo como la actitud que debe prevalecer ante un texto filosófico, pero también como la postura que es necesario mantener cada vez que intentamos comprender un comportamiento que a primera vista se nos presenta como ajeno a nosotros, pues

⁴ CASTORIADIS, Cornelius. *Lo que hace a Grecia*. FCE, México: 2006. p. 152.

⁵ Cfr. HEIDEGGER, Martín. “Tiempo y Ser”. En: *Filosofía, Ciencia y Técnica*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile: 1997. p. 273.

“otra lengua” pueden ser, también, los rituales de las comunidades precolombinas que permanecen desconocidas para nosotros, quizás aún más de lo que pueden estar los sofistas griegos.

En este sentido, es necesario hacer referencia también a la limitación que tenemos delante cada vez que nos enfrentamos a traducciones de los textos y no podemos acceder a los escritos en su lengua original, que es lo que sucede generalmente con los textos en griego, pero también con las investigaciones realizadas por homólogos que se sirven de otro idioma. La traducción es, pues, una dificultad a la que debemos enfrentarnos, pero de ninguna manera puede ser excusa para abandonar la interacción con el texto.

En este caso particular nos ocupamos de la lectura, tarea que en nuestro tiempo y nuestra cultura configura en buena medida el quehacer filosófico. La lectura puede entenderse, aún en nuestro tiempo y aunque a primera vista no lo parezca, como una especial actividad de la comunidad. Es posible disfrutar la lectura en grupo, ya sea que éste se encuentre en un mismo recinto o que se configure virtualmente –a través de la lectura de las mismas palabras que, en distintos individuos y en diferentes tiempos, dan origen a diversas construcciones, susceptibles de erigirse en diálogo. La lectura en grupo la entiendo, pues, como el tradicional acto de compartir, mediante la palabra hablada, aquello que ha sido escrito, pero también como la confluencia de interpretaciones que surgen a partir de los innumerables textos existentes.

Hasta aquí hemos aludido a dos términos estrechamente relacionados entre sí: comprender e interpretar. Ahora será necesario referirnos un poco más en detalle a cada uno de ellos. La interpretación, dentro de la que incluyo la tarea de la traducción, no sólo es una manera de describir uno de los procesos implicados en la lectura, sino que es también una actividad que se lleva a cabo en la vida misma. La comprensión, por su parte, como quedó dicho al inicio, es otro proceso que

supera la dimensión del escrito que en cada caso nos ocupa. Más aún, no podemos analizar lo que es la comprensión como si estuviéramos afuera del proceso, pues somos nosotros mismos los que en cada caso estamos vinculados en dicha pretensión. Interpretar y comprender son dos conceptos que las tradiciones filosóficas moderna y contemporánea han desarrollado por extenso. La reflexión en torno a estos dos permitirá poner de manifiesto uno de los rasgos de este trabajo de investigación.

Gadamer dedica una buena parte de su trabajo en *Verdad y Método*, a reconstruir (interpretar) las posturas del clásico hermeneuta del romanticismo, F. D. E. Schleimacher, cuya hermenéutica puede concebirse como el inicio de la hermenéutica filosófica, o en un sentido más integrador, como el puente entre la hermenéutica religiosa y la hermenéutica filosófica. Según Gadamer, Schleimacher admite la necesidad de una interpretación lingüístico-gramatical como condición previa para la comprensión; pero, a su vez, afirma que el verdadero problema de la misma es descubrir cómo ha llegado el otro a su opinión. Se concibe, además, al creador de la obra como un genio y el comprender radica en la repetición de la producción mental originaria, teniendo en cuenta la *congenialidad* de los espíritus. Primero se debe intentar establecer qué fue lo que el autor quiso decir, pero, además, debe ser posible llegar a comprender al autor mejor de lo que él mismo pudo comprenderse, puesto que existen una serie de elementos pertenecientes a la creación inconsciente, que ni siquiera el autor mismo estuvo en capacidad de comprender.

Por otro lado, la experiencia de lo ajeno y la posibilidad del malentendido son universales. Esto constituye uno de los estímulos más radicales para la tarea de la interpretación, en cuanto no se desecha la posibilidad del malentendido: siempre es posible interpretar un poco mejor y nunca se llega a comprender completamente algo, a causa de carácter limitado, hipotético y de perspectivas que tienen los intentos de entender emprendidos por la razón. La inevitable

existencia del malentendido, sugiere que la interpretación ocupa un lugar fundamental en la vida de los seres humanos y deja de ser únicamente herramienta para la historiografía o la filología. Pues, si lo obvio es el malentendido, y éste puede producirse aun en la conversación, se hace manifiesta la necesidad de ocuparse de su interpretación y su comprensión.

La traducción es, para Schleiermacher, un caso particular de la comprensión que sólo difiere de ella en el grado. Marc Delauney considera que, siguiendo a este filósofo romántico, la comprensión podría definirse, como un arte en el que seguimos reglas sin disponer de reglas para aplicar las reglas⁶.

La interpretación, por su parte, implica la realización de dos operaciones: una objetiva y otra subjetiva. La primera de ellas es rígida y gramatical, el lenguaje utilizado se toma como parte de la totalidad del uso lingüístico. Con la operación subjetiva, también denominada interpretación técnica o psicológica, se pretende recrear el momento creador, reconstruir las intenciones del autor y descubrir su mandato; en ella se atiende al lenguaje como expresión de algo interior.

Ahora bien, hay un concepto fundamental en la hermenéutica que cabe mencionar aquí: se trata del *círculo hermenéutico*. En el contexto de la hermenéutica religiosa y de la romántica, esta expresión hace referencia al carácter interdependiente entre el todo y las partes que se convierte en un rasgo definitivo de la interpretación y de la comprensión: el todo sólo puede determinarse a partir de las partes y, a su vez, las partes sólo pueden entenderse a partir de la visión del todo. Particularmente en Schleiermacher, el llamado círculo hermenéutico tiene aplicación en las dos operaciones que acabamos de mencionar, aunque el todo y las partes se conciben de manera distinta en cada una de ellas. Para la vertiente

⁶(...) *comme comprendre, la traduction ne saurait être mécanisée : elle est un art au sens que lui donne Schleiermacher, à savoir une activité où l'on suit des règles sans disposer de règles pour appliquer les règles.* Ver : DE LAUNAY, Marc. « Présentation: le penchant à traduire » En : SCHLEIERMACHER, F.D.E. *Des différentes méthodes du traduire*. Traducción de Antoine Berman. Éditions du Seuil: Paris, 1999.

objetiva, el todo es el género literario al que corresponde el texto, mientras que para la vertiente subjetiva, el todo es la vida del autor cuyo texto producido constituye un acto particular. Pero lo fundamental, en esta propia re-construcción de lo que significa *interpretar*, es el reconocimiento de la necesidad de establecer un diálogo con el texto.

Ahora bien, Heidegger, otro filósofo que se ocupó de la interpretación, la comprensión y el círculo del comprender, considera el carácter circular como una pre-estructura de la comprensión. Por eso afirma:

*Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él en forma correcta. Este **círculo del comprender** no es un circuito en el que gire un género cualquiera de conocimientos, sino que es la expresión de la estructura existencial de prioridad del Dasein mismo. No se lo debe rebajar a la condición de un circulus vitiosus, y ni siquiera a la de un círculo vicioso tolerado. En él se encierra una positiva posibilidad de conocimiento más originario, posibilidad que, sin embargo, sólo será asumida de manera auténtica cuando la **interpretación** haya comprendido que su primera, constante y última tarea consiste en no dejar que el haber previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa le sean dados por simples ocurrencias y opiniones populares, sino en asegurarse el carácter científico del tema mediante la elaboración de esa estructura de prioridad a partir de las cosas mismas.⁷*

Para abordar el tema del “círculo del comprender”, Heidegger reúne en este párrafo tres palabras en alemán (expresiones en español) estrechamente ligadas; se trata de: «*haber previo*», «*manera previa de ver*» y «*manera de entender previa*», según la traducción que ofrece Jorge Eduardo Rivera para los términos *Vorhabe*, *Vorsicht* y *Vorgriff*⁸. Toda interpretación está fundada siempre “en el haber previo, en la manera previa de ver y en la manera de entender previa”⁹, de modo que no se trata con ella de aprehender una cierta cosa dada igual para todos: lo previo está en cada intérprete de la manera en que a él le corresponde

⁷ HEIDEGGER, Martín. *Ser y Tiempo* §32. *Comprender e Interpretar*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. 1998: Santiago de Chile. Editorial Universitaria. p. 176

⁸ Las palabras en alemán que retomo aquí aparecen en la nota 3 de GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método*. Traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996. p. 332. Allí los traductores escriben lo que significan literalmente estas expresiones y aluden a la dificultad de su traducción.

⁹ Id. p. 174.

(por las influencias recibidas); interpretar no consiste en abolir, ignorar o superar este carácter previo particular. Lo que se busca es, en cambio, darse cuenta de la existencia de lo previo para evitar que éste sea determinado por las opiniones populares y las propias ocurrencias.

El círculo del comprender, nos dice Heidegger, no debe ser degradado a la condición de ser un círculo vicioso. De ahí que el carácter de circularidad del comprender que aquí se menciona debe tratar de mirarse y entenderse desde un ámbito más amplio que aquél desde donde generalmente desplegamos el sentido de un círculo, pues en la acepción lógica el círculo denota falencias o falta de consistencia. Para servir a este propósito podríamos preguntarnos –tal como lo hace Gadamer cuando intenta dilucidar el concepto del juego¹⁰, poniendo en relación una palabra con sus múltiples usos aunque parezcan radicalmente distintos–, cuáles otras referencias al círculo se utilizan en expresiones corrientes. Para ello aludiré tan solo a dos ejemplos: el círculo de la vida y el círculo (ciclo) del agua.

Pues bien, lo que tienen en común estos dos casos de utilización del vocablo “círculo” es que ambos se refieren a sucesos del mundo natural, hechos que acaecen sin que ninguna entidad humana, animal o vegetal se lo haya propuesto, pero gracias a cuyo desarrollo existen estas y otro tipo de entidades, y en cuyo proceso tienen incidencia todos estos elementos que se relacionan justamente gracias a la existencia de dichos procesos. Hablamos del círculo de la vida para referirnos a la manera en que diferentes especies animales y vegetales se relacionan unas con otras en el plano primordial de la alimentación: unos sirven de alimento a otros que a su vez sirven para otros y al final, el individuo que está en último orden se descompone y constituye parte de la materia que sirve de alimento al individuo de primer orden. Y estas relaciones no son para nada absurdas, sino

¹⁰GADAMER, Hans-Georg. Op. Cit. pp. 143-154.

que es precisamente ese carácter de circularidad el que permite que la vida se continúe.

Algo similar sucede cuando aludimos al ciclo del agua: a partir de las sucesivas transformaciones de la materia es posible mantener en la Tierra uno de los elementos indispensables para la vida. Así como sucede con las cuestiones vitales, en la comprensión el círculo tiene un carácter positivo que es, justamente, el que permite que se desarrolle el proceso de comprensión. Un intento por evadir el círculo del comprender o por destruirlo equivaldría a un atentado contra lo que se desea comprender en cada caso. Esto es así en cuanto que el carácter de circularidad no es una cualidad cualquiera del comprender ni una forma de darse sino que es lo que constituye el comprender mismo, pues no es posible de ninguna manera emprender el proceso si no existe *lo previo*, que no está en lo que se intenta comprender sino en quien se da a la tarea de ejecutar dicho proceso. Resulta claro que existen toda una serie de cosas que son dadas “antes de” nuestro enfrentamiento a determinado texto, autor o situación, y que no se pretende erradicarlas para que pueda llevarse a cabo el comprender. Lo previamente dado, lo previamente visto y lo previamente conceptualizado deben tenerse presentes.

Para Heidegger, el carácter de circularidad expresa también la estructura existencial de prioridad del Dasein. Estructura existencial de prioridad es quizás aquello que atañe al Dasein en lo más íntimo, es decir, aquello que lo define, no en el sentido estático sino en el sentido de posibilidad. De ahí que se afirme que en el círculo “se encierra una positiva posibilidad del conocimiento más originario”; si entramos en él correctamente es posible que accedamos al conocimiento que más le corresponde al Dasein. Ahora bien, ni la interpretación ni la comprensión ni, por ende, el despliegue de las posibilidades del Dasein deben darse jamás por alcanzados.

Mi intención en estas páginas no es analizar en detalle las posturas filosóficas con respecto a los problemas de la interpretación, la traducción o la comprensión. He hecho mención de algunos autores cuyos pensamientos han resonado en mi configuración de la definición de ejercicio filosófico, y que por eso reaparecen cuando intento poner de manifiesto la labor que está realizándose.

Tenemos ahora a la vista la comprensión como un horizonte, una idea-límite hacia la que tiende nuestro interés por las discusiones filosóficas. Igualmente, está presente la idea de que la interpretación es una herramienta para el ejercicio filosófico. Pasamos ahora a ocuparnos del tipo especial de texto al que nos queremos acercar: las referencias a un sofista griego del que no se conocen escritos que la tradición haya calificado como auténticos.

2. Mundo oral – mundo escrito

Hay un rasgo que diferencia claramente a Platón de los sofistas: la conservación de una extensa obra escrita frente a la posesión de unas pocas páginas o ninguna de ellas. Jacqueline de Romilly lo pone en los siguientes términos:

Todos estos fragmentos de los sofistas no ocuparían en su conjunto más de veinte páginas. Y por añadidura, nos llegan sin ningún contexto. Admitiendo que las citas, hechas después de varios siglos, sean correctas y fieles (lo cual sería muy loable), quienes suelen hacerlas son autores que no buscan dar una idea de sus doctrinas, sino sólo a veces ofrecer un ejemplo de estilo o mostrar algunos rasgos generales por los que los siglos clásicos parecían confirmar sus propias ideas, escépticas o idealistas según los casos. Dicho de otro modo, el primer problema es el de la interpretación. Cada uno tiene que recurrir forzosamente a buena parte de imaginación, hasta el punto de que las controversias causan estragos... Es cierto que también tenemos algunos testimonios, muchos de los cuales datan del tiempo de Platón. Y en efecto, todos pensamos en Platón, que no cesó en toda su obra de presentarnos a los sofistas. Platón es nuestro mejor guía. (...) [Pero] este guía es, según todas las evidencias, parcial ¡porque si presenta a los sofistas, es para hacer que sus tesis sean refutadas por Sócrates! Sentimos, pues, cierta inquietud al seguirle,

*teniendo la sensación de que estos sofistas corren el riesgo de ser víctimas de una iluminación engañosa.*¹¹

De lo anterior resulta que Platón es la mejor guía de lectura para conocer a los sofistas, la mayor fuente de evidencia, pero una muy peligrosa para los sofistas mismos. Ahora bien, más allá de los textos conocidos y los textos perdidos, hay una discusión entre el mundo oral y el mundo escrito, que no ha estado alejada de la discusión filosófica. Platón, en los diálogos que conocemos, manifiesta una posición ambivalente con respecto a la escritura: en algunos de ellos, como en el *Fedro*, se denuncian los peligros que acarrea esta actividad; pero, más allá de estas advertencias, la escritura fue utilizada por él mismo como herramienta de expresión propia. Ya lo pone de manifiesto Walter Ong en su texto sobre las tecnologías de la palabra:

*La relación de Platón con la oralidad era del todo ambigua. Por un lado, en el Fedro y la Séptima Carta, considera que la escritura es menos importante que el habla oral, y es por lo tanto fonocéntrico. Por otro, cuando en la República desterró a los poetas, lo hizo, como demuestra Havelock, porque representaban el antiguo mundo mnemotécnico oral de la imitación (acumulativo, redundante, copioso, tradicionalista, cálidamente humano, de participación): un mundo opuesto al reino analítico, sobrio, exacto, abstracto, visual e inmóvil de las "ideas" que Platón perseguía.*¹²

Lanzar una crítica directa denunciando los perjuicios de la escritura, y valerse para ello de la tradición mítica—como es frecuente en Platón— utilizando la narración sobre Teuth y Thamus, pero a su vez, desterrar de su programa político a los poetas, quienes representan justamente esta tradición oral, es muestra, sin duda, de una complejidad de pensamiento que puede pasar inadvertida. Esta misma complejidad de pensamiento y de relaciones, está presente en las alusiones irónicas con respecto al pensamiento de los sofistas, en diálogos que reciben su nombre del sofista utilizado como interlocutor.

¹¹ ROMILLY, Jacqueline de. *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles. Una enseñanza nueva que desarrolló el arte de razonar*. Traducción del francés por Pilar Giralt Gorina. Barcelona: Editorial Seix Barral, 1997.

¹² ONG, Walter. *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. Bogotá: FCE, 1999. p. 162.

Parece existir una ruptura entre Platón y su mundo circundante, un quiebre entre el tiempo anterior a él y aquél en el que se desarrolló la vida y el pensamiento de este personaje. Este tiempo, como veremos en el capítulo siguiente, es el mismo de Pródico, a quien hemos querido prestar atención especial para el desarrollo de este ejercicio. La época es un elemento que no puede desconocerse, y es por ello que el segundo capítulo se dedicará a poner de relieve algunos rasgos de los sofistas y su relación con la línea generalmente atribuida a la filosofía.

Decimos, entonces, que en esta relación entre la oralidad de la época y la escritura de algunos, como Platón, se pone de manifiesto ya un rasgo del tiempo en que se desarrolló su pensamiento. Es algo que nos muestra Ong, haciendo énfasis en la posibilidad que se abrió para Platón de criticar el proceso de la escritura:

La escritura, la imprenta y la computadora son, todas ellas, formas de tecnologizar la palabra. Una vez tecnologizada, no puede criticarse de manera efectiva lo que la tecnología ha hecho con ella sin recurrir a la tecnología más compleja de la que se disponga. Además, una nueva tecnología no se emplea sólo para hacer la crítica: de hecho, da la existencia a ésta. El pensamiento filosóficamente analítico de Platón, como se ha visto (Havelock, 1963), incluso su crítica a la escritura, fue posible sólo debido a los efectos que la escritura comenzaba a surtir sobre los procesos mentales¹³.

Por otra parte, es casi seguro que Pródico de Ceos haya utilizado la escritura como herramienta de expresión, tal como lo hizo Platón. La misma tradición le atribuye la escritura de por lo menos dos obras de las que harían parte las alusiones al pensamiento de Pródico conservadas en algunos textos de otros autores.¹⁴ Si damos crédito a la postura teórica que señala la apertura de posibilidades que sobreviene con la utilización de la escritura, tanto Platón como los sofistas se encuentran liberados de ciertas ataduras que les permiten dedicarse a la reflexión en torno a cuestiones abstractas:

¹³ ONG, Walter. *Op Cit.* p. 83

¹⁴ Ver, por ejemplo: DUPRÉEL, Eugène. *Les sophistes*. Éditions du Griffon, 1948. pp. 117-118.

En una cultura oral, el conocimiento, una vez adquirido, tenía que repetirse constantemente o se perdía: los patrones de pensamiento formularios y fijos eran esenciales para la sabiduría y una administración eficaz. Sin embargo, para la época de Platón (¿427? – 347 a. de C.) había sobrevenido un cambio: los griegos por fin habían interiorizado efectivamente la escritura, lo cual tomó varios siglos después del desarrollo del alfabeto griego alrededor de 720 – 700 a. de C. (...) La nueva manera de almacenar el conocimiento no consistía en fórmulas mnemotécnicas sino en el texto escrito. Ello liberó a la mente para el pensamiento más abstracto y original. Havelock muestra que Platón en esencia (aunque no conscientemente del todo) excluyó a los poetas de su república ideal porque él mismo se hallaba en un mundo intelectual nuevo, formado caligráficamente, en el cual la fórmula o el lugar común, queridos por todos los poetas tradicionales, resultaban anticuados y contraproducentes.¹⁵

Aún siendo usuarios de la escritura, los sofistas pusieron un especial énfasis en un arte de la palabra hablada: la retórica. A este tema retornaré en el capítulo siguiente, en el que podremos poner de manifiesto ciertos rasgos característicos de este grupo intelectual del siglo V antes de Cristo. Pero ya desde ahora empezamos a ver que la distancia que generalmente se pone entre los filósofos y los sofistas, no es a causa de los medios que utilizan ni de las cuestiones a las que se dedican. Será necesario identificar los rasgos que pudieron haber derivado en el rechazo generalizado a estos últimos, incluso, por parte de quienes no se interesan por cuestiones filosóficas.

Es necesario reconocer el problema de la oralidad como un componente de la relación entre sofistas y filosofía. Asimismo, es imprescindible tener como referente el especial propósito que constituye la interpretación en el ejercicio filosófico. Estos dos aspectos nos funcionarán como marco para entender el papel del sofista, en nuestro caso particular, el de Pródico, en el desarrollo de ciertas ideas que han estado por muchos siglos presentes para el mundo occidental.

¹⁵ ONG, Walter. *Op. Cit.* p. 31.

II. CONOCER: LOS SOFISTAS

1. El término sofista

Para conocer a los sofistas resulta imprescindible poder leerlos sin el velo despectivo con que los cubrió la tradición filosófica. Así varios estudiosos de la filosofía en el siglo XX, mostraron un interés claro por reivindicar tanto el vocablo como el movimiento y sus personajes representativos. Pero, ¿en qué momento adquirió el término sofista un sentido peyorativo? Algunos autores como Edward Hussey, ponen de manifiesto el giro que dio la palabra “sofista” a raíz de las consideraciones de Platón y de Aristóteles:

Es necesario añadir aquí algo más acerca de la palabra “sofista”. En el siglo V a. C., esta palabra era aún general en alcance y neutra en tono: podía ser usada para denotar a cualquiera que poseyese un conocimiento excepcional, habilidad o talento de cualquier clase y no era necesariamente ofensiva o irónica. Hacia fines del siglo V. a.C. fue aplicada no sólo a los profesores de retórica, sino a cosmólogos, astrónomos, matemáticos y muchos otros. Su uso posterior, hasta nuestro tiempo, fue grandemente determinado por la influencia de Platón y Aristóteles en el siglo IV a. C. quienes lo usaron en oposición a “filósofo”, para designar a alguien que aparenta tener habilidad filosófica e iluminación, pero que en realidad no las tiene y que gana sus efectos por argumentación falaz, no dirigida a la verdad.¹⁶

En el trabajo que nos sirve de referencia, Hussey intenta esquematizar la “concepción del mundo” de los movimientos intelectuales en Grecia entre 450 y 400 a. de C.; revisa, entonces, los planteamientos de algunos pensadores tradicionalmente denominados “presocráticos”, los escritos literarios y otras generalidades acerca de Sócrates, y allí encuentra elementos para describir el tiempo que le interesa conocer; así, muestra que los sofistas son también representantes de su tiempo. Un propósito diferente es el de Jacqueline de

¹⁶ HUSSEY, Edward. “La época de los sofistas”. En: *Los sofistas y Sócrates*. Selección y nota preliminar: Alberto Vargas. Itzapalapa: Universidad Autónoma Metropolitana, 1991. p. 19

Romilly en su libro *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*, quien según lo afirma en el prefacio de su obra, se dedicó por años a la investigación del malentendido y el origen del malentendido que colocó a los sofistas en una posición tan desventajosa frente a los filósofos:

(...) estos maestros fueron grandes maestros. Pero resulta que también se les ha acusado de ser malos maestros. En diversas épocas, incluso en la Atenas de entonces, fueron atacados públicamente. De hecho se les acusó de todo: de haber deteriorado la moral, de haber rechazado todas las verdades, de haber sembrado la mala fe, de haber soliviantado las ambiciones, de haber perdido a Atenas. Platón tuvo su papel en este movimiento de protesta; pero no fue el único. Y el resultado fue que este bello título que habían adquirido al llamarse «sofistas», es decir, especialistas en sabiduría, se convirtió enseguida, y así ha continuado hasta nuestro tiempo, en sinónimo de hombres retorcidos. ¿Por qué? ¿Cómo? ¿Tan poco dignos eran estos hombres de tener los discípulos que tuvieron? ¿Tan impíos eran? ¿Hubo tantos malentendidos?, y en este caso, ¿de dónde arrancan?»¹⁷

Hay aquí un elemento clave: la transición de “expertos en sabiduría” a lo que encontramos en algunos diccionarios cualesquiera de la actualidad: “1. adj. Que se vale de sofismas. 2. m. Maestro de retórica que, en la Grecia del siglo V a. C., enseñaba el arte de analizar los sentidos de las palabras como medio de educación y de influencia sobre los ciudadanos”¹⁸; o “ *a paid teacher of philosophy and rhetoric in ancient Greece, associated in popular thought with moral skepticism and specious reasoning. * a person who reasons with clever but fallacious arguments”¹⁹.

Esta generalización de la desestimación del término *sofista* que un par de diccionarios de uso de dos lenguas modernas diferentes ponen de relieve, no implica necesariamente que la acepción sea exactamente la misma en todas las lenguas de Occidente, pero sí revela un síntoma del malentendido que a Romilly le interesó aclarar. Incluso el lenguaje corriente, que no siempre está en

¹⁷ ROMILLY, Jacqueline de. *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles. Una enseñanza nueva que desarrolló el arte de razonar*. Traducción del francés por Pilar Giralt Gorina. Barcelona: Editorial Seix Barral, 1997. p. 13

¹⁸ Diccionario de la Real Academia Española. Disponible en: www.rae.es

¹⁹ Oxford dictionary. Available at: www.oxforddictionaries.com

concordancia con los diccionarios, reúne en este caso acepciones similares: el sofista es un mentiroso, poco crítico, que habla por hablar y cuyas intervenciones no tienen argumentos sólidos.

De la tradición inglesa, otro contemporáneo interesado en el movimiento sofístico fue Kerferd. También él, como casi todos los autores que han sido consultados para la elaboración de este trabajo monográfico, dedica una parte de su escrito a aclarar el sentido del término sofista:

From the fifth century B.C. onwards the term 'sophistes' is applied to many of these early 'wise men' - to poets, including Homer and Hesiod, to musicians and rhapsodes, to diviners and seers, to the Seven Wise Men and other early wise men, to Presocratic philosophers, and to figures such as Prometheus with a suggestion of mysterious powers. There is nothing derogatory in these applications, rather the reverse.²⁰

Así pues, el término en cuestión no sólo era aplicado a *cualquier* experto en sabiduría –ya hablaremos un poco más acerca de esta palabra, fundamental para las ideas de Pródico– sino que incluso tenía tintes de prestigio, en lugar de ser un vocablo peyorativo. No muy distante de esta aseveración, la postura de Romilly implica que hubo una adopción de sentido en el uso, que pasó a adjudicar a la palabra el rechazo generalizado que provocaron los personajes que la portaban:

En principio el término tenía un valor bastante amplio. Se podía llamar sofista a un hombre que poseyera a fondo los recursos de su propia actividad, ya fuera adivino o poeta. A veces se continuaba aplicando la palabra a personas como Platón o Sócrates. No obstante, muy pronto se aplicó al grupo de hombres de quienes hablaremos aquí, y permaneció ligada a la clase de enseñanza que ellos impartían. También en el curso de las reacciones suscitadas por esta enseñanza, la palabra adquirió, en Platón y en Aristóteles, el matiz peyorativo que aún mantiene.²¹

²⁰ KERFERD, George Briscoe. *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. p. 24

²¹ ROMILLY, Jacqueline de. *Op. Cit.* p. 17.

Aquí hay un espacio para plantear un par de preguntas: ¿Por qué en el uso, la palabra dejó de ser válida para referirse a cualquier experto y pasó a utilizarse únicamente para el grupo particular de “expertos en retórica” que Platón enfrentó a Sócrates? Y quizás más importante todavía, ¿por qué si en la misma época, Sócrates también generó un rechazo ante la sociedad, el adjetivo *socrático* no tiene los tintes oscuros que sí porta su homólogo de pertenencia, *sofístico*? Frente a esta situación es innegable la influencia que tuvo en Occidente la postura de una de las corrientes de la antigua Grecia y sus respectivos personajes: Platón, Aristóteles. Si bien somos sus orgullosos herederos en muchos aspectos, no debe pasar desapercibida este sistemático intento de eliminación de un grupo cultural que, como veremos, tuvo mucho que aportar en su tiempo y aún tiene elementos que ofrecemos a nosotros.

Había mencionado renglones atrás que la preocupación por el movimiento sofístico por parte de diversos representantes del pensamiento filosófico es un asunto que empieza a ser mucho más frecuente a partir del siglo XX que en cualquier época anterior de la historia. Kerferd nos pone en conocimiento de una pequeña historia de reivindicación del término, o mejor, de inclusión de los sofistas en la historia de la filosofía de Occidente. Se mencionan dos tradiciones, una perteneciente a la historia y otra a la filosofía: “one, which labelled the sophists 'positivists of the Enlightenment', stemming from Grote, and the other the Hegelian.”²²

De acuerdo con Kerferd²³, Hegel fue el primero en tornar decisivamente la mirada a los sofistas, pues los incluyó en su visión histórica de la filosofía, como parte del movimiento tesis-antítesis-síntesis que representa el pensamiento de la antigua Grecia. Sin embargo, el efecto de esta inclusión en la percepción general frente al movimiento sofístico no fue muy positivo, porque se los asoció con un tipo de

²² KERFERD, George Briscoe. *Op. Cit.*, p. 10.

²³ Para lo que sigue, *Cf.* George Briscoe. *Op. Cit.*, pp. 6-11.

pensamiento subjetivo, alejado de la verdad. Por su parte, Grote, incluyó en su historia de Grecia la necesidad de reivindicar a los sofistas y los caracterizó como practicantes de una profesión y no miembros de un grupo con doctrina común. Hecha esta caracterización, seguramente con el ánimo de no condenar a muchos por causa de uno solo, Grote eliminó también, según Kerferd, la posibilidad de defenderlos como una sola clase y mostrar sus desarrollos del pensamiento filosófico.

Los intentos posteriores de atender al movimiento sofístico y/o a los sofistas, reúnen características de una de estas dos posturas. Lo ideal, dice Kerferd, es lograr una armónica combinación entre los dos. Es fundamental, de cualquier manera, prestar atención a los personajes y al movimiento, aunque haya dificultades inherentes a esta tarea, como la de no tener claro quiénes pueden considerarse como sofistas o cuáles son justamente sus rasgos característicos:

From time to time in the past, attempts have been made to argue that the sophists were wholly or predominantly concerned with a single area of study and teaching, which concern was then taken as the distinguishing mark of a sophist as such - the educational ideal of rhetoric, the opposition of nature and convention, political success, the ideal of education in general, the rejection of physical science, a turning away from religion, the humanistic view of man as at the centre of the universe, man as a tragic figure of destiny. All these in turn or in combination have been suggested by different modern scholars at different times. The actual references that we have to sophistic teachings suggest that these covered an extremely wide range, and in any case the question is complicated in part by the need to decide in advance just which figures are to be included and which are to be excluded from the title of sophist.²⁴

Ahora bien, teniendo conocimiento de que existe varias corrientes filosóficas contemporáneas claramente interesadas por la lectura de los sofistas, pero siendo también evidente que prevalece en el ámbito popular el rechazo hacia ellos, es preciso ahora continuar elaborando nuestra propia caracterización. Considero necesario poner de manifiesto algunos rasgos de unidad que nos permiten seguir

²⁴ KERFERD, George Briscoe. *Op. Cit.* pp. 34-35.

hablando de los sofistas como un grupo, aunque haya en cada uno de los autores intereses y posturas disímiles.

2. Los sofistas: rasgos de unidad

Volvemos así a la cuestión de que para leer a los sofistas, para conocerlos, hay que partir justamente de quien los puso históricamente en desventaja: Platón. Jesús Caño-Guiral, inicia su artículo en el que plantea la lectura de los sofistas como una invitación para releer a Platón, con la siguiente afirmación:

Platón ha conseguido eliminar el movimiento sofístico para la historia de la filosofía posterior. Con extraordinario éxito. En la práctica, ha borrado sus huellas en cuanto pensamiento a tener en cuenta para el quehacer filosófico "en serio". Sugestivamente, sin embargo, pocos temas merecen tantas menciones en todo el Corpus Platonicum que se nos ha transmitido. Entre nombres, críticas, doctrinas, dichos y anécdotas, la sofística y los sofistas aparecen más de cuatrocientas sesenta veces en los diálogos.²⁵

La utilización de una cifra que no nos ocuparemos en corroborar, sin lugar a dudas resulta llamativa. Sin embargo, lo que resulta más provechoso es reconocer que más allá de tal ataque o ironía, hay un reconocimiento de los sofistas como movimiento académico de la época que es preciso tomar como referente para entender la doctrina platónica. Por eso para quienes leemos veinticinco siglos después con la intención de hacer un ejercicio filosófico en torno a determinado tema, es estimulante la posibilidad de encontrar elementos que fueron pasados por alto por circunstancias más bien históricas.

Una caracterización de los personajes en quienes hemos centrado nuestra atención, decíamos, ayudará a adentrarnos más aún en la interpretación particular

²⁵ CAÑO-GUIRAL, Jesús. "Sofística y sofistas: para releer a Platón". En: "Humanidades - Revista de la Universidad de Montevideo" Año 4, N°1. Universidad de Montevideo, Montevideo, Diciembre de 2004, pp. 49-88. Disponible en: <http://www.um.edu.uy/humanidades/publicaciones/> . p. 53.

que nos ocupa. La cuestión es, entonces, qué hace que todos pertenezcan a un mismo grupo al que puede llamarse utilizando el término sofista. Barbara Cassin pone de relieve uno de los rasgos, el oficio desempeñado:

De Platón a Filóstrato, se dice que los sofistas tienen un dominio privilegiado: la epídeixis. Ante todo, y en un sentido muy general, ésta es el nombre tradicional del one-man show sofístico: en oposición al diálogo mediante preguntas y respuestas que caracteriza la dialéctica socrática, el término epídeixis suele designar en Platón el discurso ordenado de Pródico, Hippias o Gorgias, de gira por Atenas. La mejor traducción de la palabra sería, entonces, "prestación", "conferencia", y más exactamente lectura en el sentido anglosajón del término [lecture], (...).

La deixis es el acto y el arte de mostrar sin palabras, con el índice tendido como Cratilo, el fenómeno impermanente, o, con un gesto soberano, como Justicia en el Poema de Parménides, el camino del ser. La epídeixis debe enunciar, por lo tanto, el arte de "mostrar" (déiknymi) "delante" (epí) en presencia de un público, el arte de hacer ver o exhibir algo. Difiere así de la apódeixis, que designa el arte de mostrar "a partir de" (apó) lo que es mostrado, con el mero recurso al objeto cuya demostración se trata: "demostrar", en lógica, en matemática o en filosofía.²⁶

La necesidad de mostrar delante del gran público, que al parecer asumieron los sofistas, pudo derivar en la interpretación de que demostrar era preciso para ellos sin importar aquello que se estaba demostrando. Sin embargo, lo fundamental aquí es descubrir que había también un interés claro: *mostrar delante de*, que no es necesariamente menos valioso que el que se atribuyó a sí misma la filosofía sino diferente. ¿Cuántas posturas habremos dejado de lado porque se diferencian de la gran verdad impuesta por un movimiento en una determinada época? Ahora bien, lo que nos interesa aquí no es la acepción literal del término *epídeixis*, pues no hay que desconocer el hecho de que ésta puede ser tan solo una de las maneras en que los sofistas impartían sus lecciones; estaban también las lecciones individuales o para grupos pequeños²⁷ solicitadas y atendidas por los directamente interesados en beneficiarse de los conocimientos de los maestros.

²⁶ CASSIN, Barbara. *El efecto sofístico*. Traducción de Horacio Pons. México: FCE, 2008. pp.108-9.

²⁷ Cf. KERFERD, George Briscoe. *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. pp. 25 y ss. "The main instruction by sophists, however, was given quite certainly neither in public lectures nor in public debates, but in smaller classes or seminars such as are depicted in the house of Callias when the young Hippocrates comes to seek instruction from Protagoras". p. 30

Encuentro detrás de este vocablo la manifestación de un modo de actuar: frente al gran público, en pequeños grupos o en lecciones individuales, fue el propósito de los sofistas *mostrar* su propia postura, retomar la tradición oral y manifestar sus inclinaciones, mostrar su propio talento, no utilizar el método de pregunta-respuesta con respuesta previamente concebida.

Si Cassin propone como rasgo característico de los sofistas la ocupación que acabamos de poner de relieve, Caño-Guiral afirma que lo distintivo de los sofistas es su posición frente a la posibilidad de enseñar la virtud:

Con ligerísimas variantes, las tesis sofistas sobre la virtud subrayaban oportunamente que la excelencia se adquiere por cualquier individuo normal que se aplique al estudio y se ejercite lo suficiente como para obtener el conocimiento máximo y la habilidad necesaria para transmitirlo a otros en modo convincente. He aquí, por tanto, el punto de partida del movimiento o corriente sofística.²⁸

Un elemento más es puesto de relieve por Kerferd: el hecho de que recibieron/solicitaron una retribución económica por sus enseñanzas. Este es uno de los puntos álgidos, pues es mencionado con desdén por Platón en numerosas ocasiones dentro de sus diálogos. Sabemos que Platón rechaza el hecho de que se cobre una suma de dinero por impartir o compartir los conocimientos, pero lo que pasamos de alto con demasiada frecuencia es que en la Grecia de la época, el pago por distintos tipos de bienes (no únicamente materiales) era ya bien aceptado. Lo que terminó por parecer ofensivo no era, pues, la cantidad de dinero cobrada por las lecciones, y quizás ni siquiera el hecho de solicitar dinero a cambio:

(...) it was not the fact that they charged fees as such which gave offence, it was the fact that they sold instruction in wisdom and virtue. These were not the kind of things that should be sold for money; friendship and gratitude should be sufficient reward (d. Xen. Mem. 1.2,7-8). But it is doubtful if this really would have been sufficient to separate the professional sophists from

²⁸ CAÑO-GUIRAL, Jesús. *Op. Cit.* p. 53.

*poets, for example, and when we look more closely at the repeated objections recorded in Plato and Xenophon we find that almost regularly the objection has an extra feature not much stressed in modern literature. What is wrong is that the sophists sell wisdom to all comers without discrimination – by charging fees they have deprived themselves of the right to pick and choose among their pupils.*²⁹

Dos elementos resultan aquí para comprender un poco más el rechazo a la venta de saberes. En primer lugar, el tipo de conocimiento impartido: la sabiduría y la virtud no deberían ser enseñadas en una relación en la que se vuelve determinante el hecho de que se pague por el saber que quiere adquirirse. La amistad y la gratitud, tal como sucede con Sócrates, deberían satisfacer a quien se interesa por compartir sus conocimientos en estos temas. Sin embargo, Kerferd nos muestra otro matiz de la situación: el hecho de exigir un pago a cambio de impartir conocimientos sobre sabiduría y virtud es molesto por el hecho de que, en principio, *cualquiera* que pueda pagar la cantidad exigida podrá beneficiarse de las enseñanzas de su maestro. Esta situación, por demás común, aceptada y deseada en nuestra época, no fue en definitiva bien vista en la Grecia del siglo V antes de Cristo.³⁰ Y aunque, como afirma Kerferd, este es un tema sobre el que la literatura moderna no ha puesto mucho énfasis, está en la base del rechazo platónico, aristotélico, tradicional.

Demos una mirada ahora al diálogo platónico en el que se encuentra uno de los fragmentos de Pródico que queremos interpretar. Es Sócrates precisamente quien se interesa por la pregunta de *qué* es un sofista cuando descubre el gran interés que tiene Hipócrates en presentarse ante Protágoras y en conseguir que éste acepte enseñarle. Dice Sócrates:

²⁹ KERFERD, George-Briscoe. *Op. Cit.* p. 25.

³⁰ A propósito del mismo tema, Cassin afirma: “De la sofística al psicoanálisis, la semejanza exterior es incluso demasiado llamativa. Lo más escandaloso, tanto a los ojos de la filosofía como la opinión pública, es que sofistas o psicoanalistas vendan, y siempre demasiado caro, su *savoir-faire* discursivo.” CASSIN, Barbara. *Op. Cit.* p. 218.

- Dime, Hipócrates, ahora intentas ir hacia Protágoras, y pagarle dinero como sueldo por cuidar de ti. ¿Qué idea tienes de a quién vas a ir, o de quién vas a hacerte? (...)
- Dime, ¿qué crees que es un sofista?
- Yo, dijo, como indica el nombre, creo que es el conocedor de las cosas sabias. (...)
- ¿De qué actividad es maestro?
- ¿Qué podríamos, Sócrates, decir que es éste, sino que es un entendido en el hacer hablar hábilmente? (311b - 312d).³¹

Hipócrates no logra responder satisfactoriamente qué es eso en lo que el sofista es conocedor y Sócrates lo reprende por ir a confiar su alma a alguien de quien no sabe qué es lo que podrá enseñarle. Sócrates le advierte a Hipócrates acerca del peligro de recibir enseñanzas de dudosa procedencia y dudosa calidad, y pareciera como si fuera a sugerir que era mejor no acudir a escuchar a Protágoras. Sin embargo, emprende con Hipócrates el camino hacia el lugar en el que se encuentra el sofista y comienza por interrogarlo a él también acerca de su ocupación. Llega, pues, el turno de Protágoras de dar cuenta de su actividad para definir qué es un sofista:

Mi enseñanza es la buena administración de los bienes familiares, de modo que pueda él dirigir óptimamente su casa, y acerca de los asuntos políticos, para que pueda ser él el más capaz de la ciudad, tanto en el obrar como en el decir. (318e – 319a).
(...) De todos modos, si alguno hay que nos aventaje siquiera un poco para conducirnos a la virtud, es digno de estima.
De estos creo ser yo uno y aventajar a los demás en ser provechoso a cualquiera en su desarrollo para ser hombre de bien, de modo digno del salario que pretendo (...). (328a-b)³²

Hasta aquí tenemos que el sofista: 1- es conocedor de cosas sabias; 2- puede enseñar a otros a hablar hábilmente; 3- habla, él mismo, hábilmente³³; 4- enseña cosas útiles para la administración del hogar y el desempeño en la ciudad; 5- conduce a otros a la virtud; 6- devenga un salario por la actividad que desempeña.

³¹ PLATÓN, *Diálogos I*. Traducción y notas por J. Calonge Ruíz, E. Lledó Íñigo, C. García Gual. Madrid: Gredos, 1997. pp. 506-509.

³² PLATÓN, *Op. Cit.* pp. 521 y 535.

³³ Aunque no aparece enunciada esta característica en las citas señaladas, esta es una característica que Sócrates le reconoce repetidamente al sofista.

De todas estas características, Sócrates se interesará por la que atañe a la virtud y en su conversación con Protágoras intentará determinar si esto es algo que puede enseñarse. Las demás no parecen ponerse en duda y es preciso decir que no considero que ninguna de ellas sea reprochable.

Me gustaría poner de relieve el hecho de que en el diálogo se ponga de manifiesto que la ocupación del sofista no goza de muy buena reputación entre los griegos. Esto se hace, por lo menos, en dos momentos. En primer lugar, Sócrates lleva a Hipócrates a afirmar que sería vergonzoso presentarse a los griegos como sofista (Cf. 312a). En segundo lugar, cuando Sócrates le pregunta a Protágoras si quiere hablar con ellos en público o en privado, Protágoras agradece ese cuidado pues afirma que él sabe que no a todos agrada la sofística. (Cf. 316c-d). Ante esto, cabe preguntar: ¿por qué Hipócrates desea tan afanosamente relacionarse con Protágoras si realmente le parece vergonzoso ser considerado un sofista? ¿Por qué si en general hay una baja estima frente a quienes se denominan sofistas, hay tanta gente interesada en tener trato con estos personajes?

Como se mencionó líneas arriba, la actitud frente a los sofistas en su propio tiempo no fue siempre ni únicamente de rechazo. De ser así, no habrían tenido tan eminentes alumnos, de los que da cuenta la historiografía. Hubo entonces un entusiasmo general frente a ellos, que incluso dejó marcas en la literatura ateniense que traspasarían el siglo V a. de C. para llegar a nuestros días.³⁴ El interés fundamental por los asuntos humanos puede en cierta medida explicar la fascinación que produjeron estos personajes y sus enseñanzas.

³⁴ *Conf.* ROMILLY, Jacqueline. *Op. Cit.* p. 20.

3. Preocupación por los asuntos humanos

Hay un rasgo que pone en un mismo lugar a Sócrates, los sofistas, los cómicos y los trágicos: la preocupación por el ser humano³⁵. De acuerdo a algunos autores como Romilly, no hay que ver en esta característica una influencia de los sofistas hacia su época sino una presencia de la época, y más precisamente, del desarrollo de la literatura trágica, en los sofistas³⁶. Similar idea plantea Hussey:

La otra característica, además del escepticismo, de la actitud de esta época fue su humanismo. Por lo menos en la más temprana parte de este medio siglo, aunque disminuyendo con el avance de la guerra del Peloponeso (431-403 a. C.), hubo un prevaleciente espíritu de optimismo acerca de la raza humana y su capacidad para la sabiduría, la destreza y la armonía social. (...) Este es el modo de la más vieja generación de sofistas: la de Protágoras, Gorgias e Hipias [también entra aquí Pródico, según algunos autores, sólo que él no es tan famoso]. Emergieron con el escepticismo de la época para producir una alegre actitud pragmática hacia la vida y una convicción de que el estudio propio de la humanidad era el hombre mismo.³⁷

No podemos pasar por alto la referencia precisa a Pródico que lo ubica, como es usual, dentro del primer grupo de sofistas (los primeros y “más grandes”, aquellos que Platón incluso llega a elogiar, no sin fuertes trazos de ironía), aunque *no sea tan conocido* como sus contemporáneos. Ahora bien, pasando nuevamente al tópico que en este preciso instante me interesa, esa conjunción de escepticismo que deriva en optimismo es un elemento constituyente de nuestra tradición de pensamiento. Aún el siglo pasado, escenario de dos guerras mundiales, estuvo marcado por la creencia de que los hombres pueden hacerse mejores a través de la educación, del arte y de la literatura, por ejemplo. Qué ofrece esta época nuestra para la re-concepción de *humanidad*, es algo que aún está por verse. Y,

³⁵ Sin embargo, en el caso de los sofistas, esta cercanía no es históricamente reconocida ni aceptada. Kerferd lo pone en los siguientes términos: “Condemned to a kind of half-life between Presocratics on the one hand and Plato and Aristotle on the other, they seem to wander for ever like lost souls.” KERFERD, George Briscoe. *Op. Cit.* p. 1.

³⁶ *Conf.* ROMILLY, Jacqueline. *Op. Cit.*: “La evolución del género trágico confirma que si hubo un umbral franqueado en el momento en que se afirma la influencia de los sofistas, la evolución hacia el hombre y hacia la razón se había dibujado mucho tiempo antes, y sin que los sofistas intervinieran para nada. Al contrario, esta evolución preparó el terreno para su acción y para su éxito.” p. 32

³⁷ HUSSEY, Edward. *Op. Cit.* pp. 18-19

sin embargo, encontramos repetidamente el interés de reevaluar las posturas tradicionales para hallar en ese proceso los elementos que fueron dejados de lado y que pueden significar una valoración nueva de nuestra propia raza y un destino menos adverso que el sospechado.

Pero retornemos a la preocupación por los asuntos humanos. Acerca de los sofistas en la Grecia del siglo V a. C., Cappelletti afirma:

*Maestros ambulantes, se preciaban de enseñar el arte oratorio y solían vender la capacidad de persuadir a cualquiera sobre cualquier tema. Sin embargo, lejos de ser, como se empeña en presentarlos Platón, cazadores venales de jóvenes ricos, o mercaderes de una aparente pero no real sabiduría, como quiere mostrarlos Aristóteles, debemos considerarlos los primeros críticos de la sociedad y la cultura surgidos en Grecia y en occidente, hasta el punto que si la filosofía es, como quiere hoy la escuela de Frankfurt, la teoría crítica de la sociedad, deberíamos decir que ellos fueron en realidad los primeros filósofos (...).*³⁸

Nuevamente se pone de manifiesto la cercanía entre los sofistas y la filosofía, y la necesidad de rebatir la tradicional clasificación que los dejó por fuera del desarrollo de un verdadero interés por el pensamiento. Romilly, por su parte, llega incluso a caracterizar esta preocupación por los asuntos humanos, como una ciencia que se desarrolla gracias a la ocupación de los sofistas:

*Y toda una ciencia de los comportamientos humanos –una téjne, también esta vez– se desliza así en la estela de la retórica y la política. Se puede decir que, en la práctica, todas las reflexiones generales ofrecidas en apoyo de su defensa por los oradores de Tucídides o los personajes de Eurípides, proceden directamente de este entusiasmo por un conocimiento nuevo del hombre y de sus costumbres.*³⁹

Uno de los fragmentos que hace referencia a Pródico, y que trabajaremos con más detalle en el siguiente capítulo, es justamente acerca de la virtud. Jenofontes recuerda el relato de Heracles y la virtud, utilizado por Pródico para ilustrar la

³⁸ CAPPELLETTI, Ángel. *Prehistoria del anarquismo*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria S.A., 2006. pp. 23-24.

³⁹ ROMILLY, Jacqueline de. *Op. Cit.* pp. 23-24

contraposición entre la virtud y el vicio. Aunque a primera vista el texto parezca ser presa de un maniqueísmo exagerado, denota ciertamente la preocupación por los asuntos humanos: la necesidad de un joven de labrar su propio destino, la necesidad, también, que alguien mayor sienta por ilustrar al joven para que decida *correctamente*, la presencia innegable de tendencias distintas entre las posibilidades de vivir la vida propia, etc. Sobre todo, encontramos en el fragmento la presentación de dos opciones, igualmente válidas para el joven Heracles, indicio de que él es quien puede elegir su camino y de que, por tanto, la virtud es susceptible de aprenderse.

Nos encontramos ante unos personajes, aunque no podamos nombrarlos con exactitud a todos ellos, que tuvieron un interés real por su tiempo y una inserción auténtica en él. No hay, pues, abismos insalvables entre los sofistas y Platón, como no los hay entre éste y Aristóteles o entre los presocráticos y estos representantes del pensamiento filosófico. De esta manera, es preciso manifestar que aunque hayamos emprendido la tarea de caracterizar a los sofistas como un grupo, y aunque esta denominación se haya establecido desde su propio tiempo, las denominaciones generales no deben ser un pretexto para olvidar la necesidad de atender a las ideas desarrolladas en diversos momentos de la historia. En otras palabras, saber quiénes fueron los sofistas y hacerlos parte de un grupo, es un pre-texto para el reconocimiento pero no el punto final de la investigación de las ideas desarrolladas en la Grecia clásica.

Esta caracterización de los sofistas no pretende ser exhaustiva. He puesto el énfasis en mostrar que no hay un abismo insalvable entre sofistas y filósofos y que, por ende, no debería necesitarse una conjunción copulativa para hablar de ellos, pues en cierta medida un grupo puede estar contenido en el otro. Haría falta, por supuesto, poner de relieve las particularidades de cada uno de los sofistas, actividad a la que no dedicaré espacio en este trabajo. Como se mencionó desde

la introducción, mi interés fundamental es prestar atención a algunos planteamientos filosóficos contenidos en los fragmentos que aluden a Pródico de Ceos.

III. PRÓDICO DE CEOS EN LOS FRAGMENTOS SELECCIONADOS DE PLATÓN Y JENOFONTE

1. Pródico de Ceos

En buena parte de los textos descriptivos sobre los sofistas, las aseveraciones en torno a nuestro personaje se reducen casi siempre a retomar los comentarios de Jenofonte, las palabras de Platón en sus diálogos o a nombrar los pocos hechos históricos reconocidos sobre su biografía. Eugène Dupréel en su libro *Les sophistes*, por su lado, parte de la afirmación de que de la vida de Pródico no se sabe casi nada, y se ocupa más bien en definir el pensamiento de este personaje, así como hace con Protágoras, Gorgias, e Hippias. Así, manifiesta desde la introducción de la sección dedicada a Pródico, los temas de los que se ocupará de mostrar que existe un origen en Pródico:

Il n'est pas inutile d'indiquer d'avance les principaux thèmes dont notre exégèse montrera l'origine prodicienne. 1° La vertu est science; elle peut s'enseigner et elle doit s'apprendre. 2° La science du bien et du mal consiste dans la connaissance de la nature de l'homme. Chacun ne peut vouloir que ce qui lui paraît conforme à cette nature. Personne ne fait le mal volontairement; on ne pêche que par ignorance. Il suffit de connaître sa propre nature pour bien faire et être heureux. 3° La science de l'homme est la première des sciences, la sagesse ou philosophie. Car c'est elle seule qui met l'agent en état d'user de toutes choses selon son bien véritable. En dehors de cette connaissance les choses, même les plus désirées, santé, richesse, pouvoir, ne sont pas plutôt bonnes que mauvaises. Il est vain de demander aux dieux d'autres biens que la sagesse. 4° La science de l'homme enveloppe dans son unité les choses de la conduite individuelle et la direction des affaires publiques.⁴⁰

En estos cuatro temas fundamentales reúne Dupréel las características esenciales del pensamiento de Pródico que va a revelar en el desarrollo de su escrito tomando como fuente varios diálogos platónicos y algunos escritos de Jenofonte. Encontraremos nosotros también que los cuatro están presentes en los dos

⁴⁰ DUPRÉEL, Eugène. *Les sophistes*. Éditions du Griffon, 1948. p. 119.

fragmentos seleccionados como material para esta lectura detenida: *Recuerdos de Sócrates*, de Jenofonte y *Protágoras* de Platón. Curiosamente no aparece en Dupréel la cuestión de la sinonimia y el uso correcto del lenguaje, tantas veces mencionada como un elemento fundamental de la ocupación de nuestro sofista. Kerferd, por su parte, sí ubica esta preocupación en el espectro de los problemas tratados por Pródico, mencionándola justo después de las pocas características biográficas y haciendo énfasis en que fue este aspecto el que lo hizo famoso:

Prodicus was above all famous for his work on language, and Plato's satire on him in the Protagoras has suggested to some that he may have left specific writings On the correctness of names. The philosophic importance of this side of his work is very great, but we have no actual references to anything other than lecture courses. But it was on the basis of these lectures and their contents that Socrates regarded himself as a pupil of Prodicus (Plato, Prot. 341a4, Meno 96d7) and says that he has sent many pupils, not suited to associate with himself as they are not philosophically pregnant, to be attached profitably to Prodicus and other wise and inspired men (Theaet. 151b2-6).⁴¹

En el tercer apartado del presente capítulo veremos más en detalle algunos aspectos de esta ocupación históricamente atribuida. La virtud y el lenguaje son los tópicos que tenía en mente al inicio de este trabajo de investigación, pues son las ideas que desde una primera mirada se desprenden de los fragmentos seleccionados de Pródico de Ceos. Con estos dos temas me quedaré, entonces, en el desarrollo de este último capítulo. Sin embargo, antes de pasar a ellos resultará provechoso decir una cosa más a propósito de los cuatro aspectos mencionados por Dupréel. Recordemos, entonces sus palabras.

La virtud es ciencia, que debe aprenderse y puede enseñarse. La ciencia del bien y del mal (otra forma de aludir también a la virtud) consiste en el conocimiento de la naturaleza del hombre y es la primera de las ciencias, que toma el nombre de sabiduría o filosofía, y que envuelve en su unidad las cosas de la conducta individual y la dirección de los asuntos públicos.

⁴¹ KERFERD, George Briscoe. *Op. Cit.* p. 46.

La tradición ponía en la virtud un carácter de elemento heredado, quizás porque ésta es una manera de mantener el linaje de los grandes héroes. Sócrates parece unirse a esta corriente tradicional cuando se enfrenta en el *Menón* a la idea de que la virtud es ciencia, o mejor, cuando cuestiona la posibilidad de aprender la virtud. Pero como afirma Dupréel, otros diálogos platónicos se encargarán de mostrar que esta idea, tomada de una corriente de pensamiento a la que también pertenece Pródico, está en la base de la moral socrática. Fijémonos en lo que dice Dupréel en su análisis del *Menón*:

On voit que l'idée qui anime ce raisonnement est celle de la valeur toute relative de quoi que ce soit qui peut nous servir au titre de moyens; choses matérielles et même facultés de l'âme n'ont à proprement parler, prises en soi, pas encore de valeur, elles ne deviennent décidément utiles que lorsque l'agent qui les possède les féconde en les employant comme il convient de le faire. C'est cette capacité de donner aux choses leur pleine valeur désirable qu'il s'agit avant tout d'acquérir, et cette capacité ne peut être qu'un savoir acquis, le fruit inappréciable de la science. Il s'agit de montrer que cette idée, appelée à une si grande fortune dans la pensée classique, est le pivot de la doctrine de Prodicus; et déjà le Ménon où nous la trouvons résumée, nous en nomme l'inventeur. (...) Ainsi c'est dans le dialogue où, par exception, Platon fait répudier par Socrate l'idée que la vertu est science, qu'il nomme le moraliste qui s'était fait le champion de cette idée. (...) En fait et en dépit du Ménon, l'idée prodicienne que la vertu est science, et l'art de se bien servir des choses en général, deviendra pour la postérité, grâce aux autres dialogues, la morale spécifiquement socratique. (pp. 122-123)

Esta afirmación contundente de que la moral socrática es en realidad muy cercana a la moral de Pródico nos sirve para mostrar, una vez más, que no hay una distancia insalvable entre Pródico y la filosofía. En esta visión, las cosas adquieren un valor relativo, no en el sentido de algo que no tiene validez universal, sino dado que el bien o el mal que se desprende de las cosas están en relación directa con la manera en que las emplee el agente que las posee. Pero también, en el marco de esta misma idea, existe la posibilidad de desarrollar la adquisición de un saber que permita dar a cada cosa el uso adecuado, es decir, la filosofía. La cercanía entre Pródico y uno de los personajes centrales de la filosofía occidental nos

servirá de inicio para abordar el fragmento de la obra de Jenofonte a la que dedicaré el próximo apartado.

2. Recuerdos de Sócrates, de Jenofonte

De esta obra se afirma que fue compuesta para defender a Sócrates de la acusación que lo llevó a la muerte. Nos encontramos, entonces, con una serie de alabanzas veladas dedicadas a Sócrates, y puestas, en su mayoría, en boca de él mismo. En esta narración se recogen conversaciones con muy diversos personajes en las que Sócrates juega siempre el rol del compañero que invita a reflexionar sobre la justicia y a obrar el bien. Curiosamente, hay una tradición que atribuye a Pródico una muerte idéntica a la que Sócrates fue condenado a recibir. Aunque para muchos esta afirmación sea fruto de una confusión injustificada, lo que me parece de crucial importancia es que el malentendido, en este caso, parece proceder justamente de la cercanía de pensamiento que no se encuentra de manera explícita en ningún texto de la tradición clásica, pero que Dupréel se encarga de mostrar con dedicación.

Como pasa en los diálogos platónicos, aquí resulta difícil decidir si debemos referirnos a Sócrates, quien habla en el diálogo, o a Jenofonte, quien figura como autor del diálogo. Sin embargo, esta cuestión puede dejarse de lado porque no es mi pretensión establecer la doctrina de Pródico sino poner de relieve, más bien, que no es posible rechazar vehementemente a las personas y planteamientos que fueron llamados *sofistas*, pues lo que ellos expresan está insertado en la tradición griega que muchos estudian y admiran. Para efectos prácticos de desarrollo de los dos últimos apartados de mi escrito, hablaré en cualquier caso de lo que afirma Sócrates sobre Pródico, y dependiendo del texto del que se trate, sabrá el lector si estamos en la concepción platónica o jenofontina.

Varios autores, entre ellos Kerferd, sugieren que la inclusión de Pródico en uno de los diálogos compuestos por Jenofonte está directamente relacionada con la admiración de este último hacia el primero:

Certainly Xenophon was very impressed with one epideixis by Prodicus, on the Choice of Heracles, which he summarised in the mouth of Socrates in his Memorabilia 11.1.21-34. It came from a work entitled Hours (Horae) which included encomia on other persons or characters as well as Heracles according to Plato (DK 84B1).⁴²

En esta referencia, reaparece la cuestión de la contraposición entre lo hablado y lo escrito, pues siguiendo las palabras de Sócrates, el encuentro de Heracles con la virtud y el vicio es retomado de un discurso pronunciado por Pródico. Sin embargo, tal como dice Kerferd, dicho discurso parece que estuvo reunido en el trabajo Las Horas escrito por Pródico y perdido desde la antigüedad. Así las cosas, podríamos conjeturar que los discursos pronunciados eran también puestos por escrito de manera que la estructuración de la pieza oral respondía también a una organización propia de los productos escritos.

Pero permanezcamos un poco en el fragmento del texto de Jenofonte. La alusión que Sócrates hace de Pródico es para reafirmar su pensamiento, para mostrar que también Pródico encarna una defensa de la virtud. Pródico es tomado aquí por Sócrates como un referente que legitima lo que él mismo está poniendo de manifiesto: [21] Aye, and Prodicus the wise expresses himself to the like effect concerning Virtue in the essay 'On Heracles' that he recites to throngs of listeners. This, so far as I remember, is how he puts it (...).⁴³

⁴² KERFERD, George Briscoe. *Op. Cit.* p. 46.

⁴³ Retomo aquí la traducción del griego al inglés que se encuentra en: XENOPHON, *Xenophon in Seven Volumes*, E. C. Marchant. Harvard University Press, Cambridge, MA; William Heinemann, Ltd., London. 1923. Disponible en: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>. El subrayado no pertenece al original.

El calificativo que se le da a nuestro personaje, en el primer renglón del texto en cuestión, es el de *sabio*; enseguida se afirma que pronunciaba su discurso sobre la virtud frente a muchos oyentes⁴⁴. Más adelante, al final del párrafo 34, insistirá Sócrates en que Pródico decía su discurso con más adorno que el logrado por él en su parafraseo. Para caracterizar a Pródico, encontramos en este fragmento que él era un *sabio* que enseñaba frente a *muchas personas*, con discursos adornados, asuntos tan importantes como la necesidad de escoger la virtud y rechazar el vicio.

Más allá de contraponer el bien y el mal, este relato sobre Heracles puede llevarnos a entender la aspiración moral elevada que se encuentra en la base del pensamiento de Pródico. Pues lo importante aquí no es caracterizar a los buenos y a los malos, sino poner delante de quien está a punto de decidir qué camino tomar, la necesidad de entender la diferencia entre ambos senderos, pero sobre todo, la afirmación de que existe la posibilidad de *escoger* un camino. Dupréel afirma sobre este texto recogido en *Recuerdos de Sócrates*:

Qu'une haute inspiration morale ait animé notre sophiste, cela nous est accordé d'avance. L'Apologue d'Hercule suffirait pour écarter tout doute à ce sujet. Le thème philosophique qu'il développe c'est l'idée que la vertu et le Bonheur consécutifs ne sont atteints que par un effort d'abord pénible. Le vice au contraire est dès le principe facile et attirant; ce n'est que par une conséquence inévitable qu'il entraîne après lui le malheur et la honte. (...)

En résumé, l'Apologue d'Hercule et son contexte dans les Mémoires nous apprennent déjà que Prodicus moraliste mettra l'accent sur l'idée que la vertu n'est pas d'un abord exempt de difficulté et qu'une zone de travail et d'efforts s'intercale entre l'homme et le mérite qui lui vaut le succès et le contentement de soi.⁴⁵

La virtud y el bienestar que la acompaña, son adquiridos gracias al esfuerzo de quien decide cultivarla. El vicio, por su parte, es más fácil de seguir pero no lo acompañan ni el prestigio ni la tranquilidad del obrar de acuerdo a las exigencias vitales. En concordancia con este hecho, la apariencia de la mujer que personifica la virtud es apacible, serena, modesta y sobria; la de la mujer que encarna el vicio,

⁴⁴ Πρόδικος ... ὁ σοφὸς; y más adelante: πλείστοις ἐπιδείκνυται

⁴⁵ DUPRÉEL, Eugène. *Op. Cit.* pp. 119-121.

por su parte, está más bien repleta de adornos y elementos que exageran sus características naturales. Decíamos en un capítulo anterior que esta contraposición entre buen y mal camino, puede dar la impresión de quedarse en un nivel de argumentación demasiado esencial. De hecho, la mayoría de los lectores no pondrían en duda ni siquiera por un momento que se *debe* optar por la virtud, aunque su camino sea más exigente.

Sin embargo, lo que se revela en estas palabras y que atrapa nuestro interés es el hecho de formular la pregunta por el camino a tomar, que se presenta, según el relato, en la juventud de Heracles. Esta preocupación del discurso de Pródico de mostrar en una comparación, los efectos de una u otra opción, pero también los elementos que acompañan a cada una de las personificaciones, nos indica en primer lugar que hay posibilidad de decisión. Las mujeres que se aproximan a Heracles no le imponen uno u otro camino sino que describen las implicaciones de optar por cada uno de ellos. La posibilidad de decidir implica también que cualquiera que sea el sendero tomado, hay una responsabilidad del agente en haber optado por él. Así las cosas, no hay ni una traza de determinismo en este fragmento que alude al carácter que pueden tener las acciones humanas.

Quien escucha el relato de Sócrates es Aristipo, también un joven como Heracles que es animado por Sócrates a pensar qué quiere para su vida, y para ese efecto trae a colación el discurso de Pródico. No encontramos en este fragmento las clásicas marcas de ironía que se reconocen en la voz que se atribuye a Sócrates. Por el contrario, como ya se había mencionado, en el fragmento en que Jenofonte recoge el discurso de Pródico se percibe una adopción de las palabras e ideas que Pródico pronunciara elocuentemente ante grandes multitudes.

Ahora bien, más allá de esa posibilidad de decisión previa a la acción, y de la descripción exhaustiva de las implicaciones de cada uno de los caminos, encontramos también la cuestión de los nombres. Hemos dicho ya que la tradición

atribuye a Pródico, muchas veces con gran ironía, la preocupación por la corrección en el lenguaje; en el fragmento que nos ocupa no se discute ninguna de las ideas alusivas a este tema. Pero cuando Heracles pregunta a una de las mujeres, la que personifica al Vicio, cuál es su nombre, ella responde con las siguientes palabras: ἡ δὲ, οἱ μὲν ἐμοὶ φίλοι, ἔφη, καλοῦσί με Εὐδαιμονίαν, οἱ δὲ μισοῦντές με ὑποκοριζόμενοι ὀνομάζουσι Κακίαν, mis amigos me llaman Felicidad, mientras que quienes no me aprecian me dan el sobrenombre de Vicio.

La cuestión que se manifiesta aquí no es cuál de las dos palabras es más acertada para determinada idea, como muchos han considerado que era el interés de Pródico en sus supuestos tratados sobre sinonimia. Mi interpretación es que esta preocupación por las palabras, en la que ahondaremos en el último apartado de este capítulo, podría complementarse con este interés de mostrar que una misma entidad puede recibir nombres diversos, de acuerdo a quién se los está otorgando.

Más adelante, la mujer que personifica la virtud va a describir su propia idea de felicidad y a rebatir la que Vicio ha introducido al decir que a ella le dan también ese nombre. Se ponen como material de discusión, sin profundizar en ninguno de estos temas, todas las actitudes con respecto a las necesidades biológicas, preocupaciones políticas, intereses sociales, que pueden adscribirse a cualquiera de los dos senderos que Heracles tiene frente a él. Muy posiblemente, como sucede aún en nuestro tiempo, la idea de felicidad como satisfacción de necesidades primarias era cuestionada por quienes, como Pródico, se interesaban en poner su capacidad de pensamiento al servicio de los asuntos que atañen más directamente a la vida de los hombres.

La presentación de una bifurcación de la vida a un joven que aún no se ha resuelto pero ha sido formado para hacerse la pregunta por su propio rumbo resulta un poco caricaturesca. Y, sin embargo, la indagación es, como habíamos

dicho líneas arriba, un claro indicio de la preocupación moral de Pródico. Y más allá de eso, una muestra de la inserción del pensamiento del sofista en las discusiones legitimadas por la historia y la filosofía. Porque aunque en este fragmento nos encontremos en el terreno de la historia, uno de los personajes que intervienen es también el pivote de muchos diálogos filosóficos.

Dupréel muestra cómo en otros apartados de *Recuerdos de Sócrates* también se manifiesta la presencia del pensamiento de Pródico, aunque no se aluda directamente a nuestro personaje. Gracias a los temas que ha señalado desde el principio de su obra y con los que ha reconstruido el pensamiento del sofista, reconoce en el libro cuarto de la obra de Jenofonte una especie de resumen de la moral de Pródico⁴⁶. Ahora bien, lo que pone de manifiesto Dupréel es que Jenofonte incluye en sus escritos, ideas que mezclan las posturas de varios sofistas; en este caso particular, se trataría de la inserción del pensamiento de Hippias en las posturas de Pródico. La lectura detenida de otros textos de Jenofonte como *El Banquete*, *Económicos* y *La Ciropedia*, dice Dupréel, ha de aportar más elementos para reconstruir la obra de Pródico y descubrir sus múltiples influencias.

3. El diálogo *Protágoras* de Platón

En el *Protágoras* y el *Menón*, como ya hemos mencionado, se discute la cuestión de si puede o no enseñarse la virtud. Jacqueline de Romilly expresa lo siguiente en su capítulo sobre la nueva enseñanza de los sofistas:

Por otra parte, es un hecho que esta cuestión constituye el tema mismo del diálogo que Platón consagró al primero de los grandes sofistas: lo que el Protágoras discute abiertamente es la cuestión de saber «si la virtud puede enseñarse».

El diálogo es sutil y su composición desconcertante, precisamente porque

⁴⁶ Cfr. DUPRÉEL, Eugène. *Op. Cit.* pp. 176-179.

Sócrates también cree que la virtud se enseña, ya que es de orden intelectual; pero en su opinión no se enseña del modo que cree Protágoras, ni con la facilidad que éste imagina. Así pues, Sócrates tiene dudas que afectan al conjunto del programa de los sofistas; y es a esta crítica en cierta manera preliminar a la que Protágoras intenta responder empleando sucesivamente los recursos del mito y de la argumentación.⁴⁷

En la Grecia Clásica, frente a la idea tradicional que se muestra, por ejemplo, en los poemas trágicos de Sófocles, de que la virtud se hereda, aparece la postura de los sofistas que defienden la posibilidad de enseñarla. Pero no sólo puede enseñarse, como también podría ser el parecer de Sócrates cuando concluye que la virtud sí es ciencia, sino que puede enseñarse a cualquiera que lo desee. Esta posición lleva al extremo las posibilidades de la enseñanza-aprendizaje pues seguramente culmina en la pregunta: ¿cualquiera que pueda pagar lecciones puede, entonces, aprender la virtud?

A esta discusión habría que agregar que, si bien puede enseñarse a cualquiera que desee aprenderlo, esto no significa que todos puedan llegar a ser virtuosos. La enseñanza no es, pues, garantía del aprendizaje. Esta promesa fallida es tal vez lo que Sócrates, y la tradición filosófica detrás de él, se siente en todo el derecho de criticar a los sofistas.

En la parte inicial del diálogo, cuando se encuentra Sócrates con un amigo, afirma que viene de la casa de Alcibíades, que es bello, pero que no le ha prestado mucha atención a él porque había alguien más bello, en tanto que es más sabio: Protágoras. La primera referencia que se hace, pues, acerca del sofista, y que está en boca del mismo Sócrates, es para resaltar la belleza que procede de su sabiduría. Sin embargo, esta primera afirmación, como es habitual, se ve luego puesta en entredicho con las demás cosas que relata Sócrates al referir el encuentro que ha tenido con Hipócrates, primero, y con los sofistas en casa de Calias, después.

⁴⁷ ROMILLY, Jacqueline de. *Op. Cit.* 58-59

Ya hemos mencionado en el capítulo anterior, toda la argumentación que lleva a definir lo que es un sofista en el marco del diálogo en cuestión⁴⁸. Prestemos atención ahora a la defensa de sí mismo que elabora Protágoras. Sócrates explica a Protágoras que él e Hipócrates desean saber cuál es su opinión acerca de la ganancia que obtendría este último al unirse a su círculo de enseñanzas. Antes de empezar a hablar del asunto explícito, se toma la decisión acerca de conversar de ello en público y es, justamente, Protágoras quien lo decide después de decir a sus interlocutores lo que piensa acerca de la sofística y de por qué él no esconde que es un sofista y, antes bien, se siente orgulloso de serlo.

Empieza después la discusión pública, de la que también hacen parte (al principio sólo como oyentes) Pródico e Hipias. Sócrates pregunta a Protágoras qué obtendría alguien que se uniera a sus clases y éste responde que se haría mejor; al ser interrogado en qué se haría mejor dicha persona, Protágoras afirma lo siguiente (subrayado):

Preguntas tú bien, Sócrates, y yo me alegro de responder a los que bien preguntan. Hipócrates, si acude junto a mí, no habrá de soportar lo que sufriría al tratar con cualquier otro sofista. Pues los otros abruma a los jóvenes. Porque, a pesar de que ellos huyen de las especializaciones técnicas, los reconducen de nuevo contra su voluntad y los introducen en las ciencias técnicas, enseñándoles cálculos, astronomía, geometría y música –y al decir esto lanzó una mirada de reojo a Hipias. En cambio, al acudir a mí aprenderá sólo aquello por lo que viene. Mi enseñanza es la buena administración de los bienes familiares, de modo que pueda él dirigir óptimamente su casa, y acerca de los asuntos políticos, para que pueda ser él el más capaz de la ciudad, tanto en el obrar como en el decir. (318d-319a)⁴⁹

La enseñanza en asuntos personales y políticos, que Protágoras asegura que puede brindar, es puesta en duda por Sócrates quien indica que en la ciudad, cada vez que se necesita resolver un asunto, se recurre al experto en dicho tema, sobre todo si se trata de un saber técnico. Pero en cuanto tiene que ver con ser

⁴⁸ Cf. *supra*, pp. 32-34.

⁴⁹ *Op. Cit.* pp. 520-521.

buen ciudadano, es un asunto que tanto la comunidad ciudadana, como los sabios y mejores, consideran que no se puede enseñar:

Pero cuando se trata de algo que atañe al gobierno de la ciudad y es preciso tomar una decisión, sobre estas cosas aconseja, tomando la palabra, lo mismo un carpintero que un herrero, un curtidor, un arcader, un navegante, un rico o un pobre, el noble o el de oscuro origen, y a éstos nadie les echa en cara, como a los de antes, que sin aprender en parte alguna y sin haber tenido ningún maestro, intenten luego dar su consejo. Evidentemente, es porque creen que no se trata de algo que puede aprenderse. (319d)⁵⁰

Para defender su postura de que la virtud puede enseñarse, Protágoras recurre primero a un mito y luego a una argumentación. En los dos casos, Sócrates contraargumenta y por lo menos en dos oportunidades recurre explícitamente a Pródico para que lo apoye en el discernimiento sobre la diferencia entre dos ideas distintas, después de que Pródico ha hablado para suscribirse a la opinión de Critias, acerca de cómo debe proseguir la discusión.⁵¹

En este diálogo, tanto Pródico como Hipias son utilizados por Sócrates como recursos para rebatir los planteamientos de Protágoras. Dupréel llama la atención sobre la paternidad de la teoría moral que Sócrates construye frente a los planteamientos de Protágoras:

La théorie morale que Socrate substitue ainsi au pluralisme sociologique de Protagoras est traditionnellement considérée comme l'oeuvre originale de Socrate lui-même; mais le lecteur sait déjà que si Socrate soutient ici cette théorie contre Protagoras, ailleurs il la réfute contre Prodicus. Disciple infidèle de ce dernier dans le Ménon, il va parler dans le Protagoras en disciple fidèle. Loin donc de constater au sophiste de Céos la paternité de la morale-science, l'art subtil de Platon s'applique par petites touches à la rappeler aux lecteurs du temps, mieux au fait de la littérature du V^e siècle, que ne le sont, hélas, les philosophes et les philologues du vingtième.⁵²

⁵⁰ PLATÓN. *Op. Cit.* p. 522.

⁵¹ *Cf.* 340b y 341c.

⁵² DUPRÉEL, Eugène. *Op. Cit.* p. 125.

Sin lugar a dudas, este es un tema en el que habría que ahondar aún más, y que algunos críticos se han ocupado en poner de relieve. En estos planteamientos se ancla la necesidad de poner de manifiesto que el pensamiento de los sofistas, entre ellos Pródico de Ceos, no fue desterrado sino cubierto con un velo, y que se encuentra inserto en muchas ideas que la tradición filosófica desarrolló desde sus inicios.

Siguiendo nuestro interés por las palabras de Pródico, es preciso ahora quedarnos en el fragmento de este diálogo en que se recoge su alocución más larga. Se trata de 337 a – c., justamente el lugar en que Pródico incluye distinciones entre varias palabras de sentido cercano:

Me parece que dices bien, Critias. Porque deben los que asisten a estos coloquios ser oyentes imparciales con ambos dialogantes, aunque no indiferentes. Que no es lo mismo. Ya que con imparcialidad hay que escucharlos a ambos, pero no conceder una adhesión neutra, sino dar más al más sabio. Así que también yo, Protágoras y Sócrates, creo que debéis ceder y discutir el uno con el otro con vuestras razones, pero no disputar. Pues discuten, incluso en su propio afecto, los amigos con los amigos, pero disputan los enfrentados y los enemigos entre sí. Y de este modo sería para nosotros una gratisima reunión. Vosotros, por tanto, los que habláis, gozaríais así entre nosotros los oyentes de buena estimación y no de elogios. Porque hay que gozar de buen aprecio en las almas de los oyentes, sin engaño; mientras que, en cambio, el ser elogiado de palabra muchas veces es propio de gente que se engaña en cuanto a su renombre. A la vez nosotros, al escucharlos, sentiremos así un mayor goce y no placer; porque se puede sentir goce al aprender algo y al participar de la sabiduría con la propia inteligencia, mientras que se siente placer al comer o experimentar algo dulce con el propio cuerpo.(337 a – c).⁵³

Cuatro pares de palabras son descritas por Pródico en estas pocas líneas. Algunos teóricos afirman que estas distinciones, que pueden considerarse pedantes, sirven a Sócrates de punto de partida para acudir a Pródico cuando necesita esclarecer un término específico en las dos ocasiones siguientes que ya mencioné líneas arriba. Aquello que se ha entendido como ironía, puede ser también clara muestra de una preocupación similar a la que Koyré atribuye al mismo Sócrates:

⁵³ PLATÓN, *Op. Cit.* p.549. El subrayado no pertenece al original.

Sócrates nos enseña el uso y el valor de las definiciones precisas de los conceptos empleados en los debates, y la imposibilidad de llegar a conseguirlas si no se procede antes a una revisión crítica de las nociones tradicionales, de las concepciones «vulgares» admitidas e incorporadas en el lenguaje. Con lo que el resultado del debate, aparentemente negativo, posee el máximo valor: en efecto, importa mucho saber que no se sabe, que el sentido común y la lengua común, por más que formen el punto de partida de la reflexión filosófica, no constituyen sino su punto de partida, y que el debate dialéctico tiene justamente por meta sobrepasarlos⁵⁴.

Tomando en cuenta estas afirmaciones, es posible aseverar que lo reprochable para Platón no sería distinguir entre palabras sino la manera en que se hace la distinción. Pues en la intervención que se le atribuye a Pródico no hay muestras de una intención de construir significados con los participantes en la discusión, sino que él establece clara y tajantemente lo que cada término significa. Pero aquí, otra vez, estamos frente a un problema de incompatibilidad de los métodos utilizados, y no de las ideas que pueden estar en el horizonte de las discusiones. Para decirlo una vez más: el rechazo histórico a los sofistas, que los colocó en un estado poco deseable para quienes se interesaban por cuestiones filosóficas, no fue producto de su pensamiento sino de la manera en que intentaron comunicarlo.

Para retornar a las implicaciones de hacer distinciones entre palabras, y concluir este ejercicio que me he propuesto, quisiera aludir una vez más los planteamientos de Dupréel que matizan especialmente esta preocupación de nuestro sofista. Dupréel manifiesta con respecto a la pretensión didáctica que muchos atribuyen a Pródico, que él hizo más que eso porque sus análisis se centraron en contraponer ideas heterogéneas; tal podría ser el caso de la distinción entre *ser* y *llegar a ser* que se hace en 340 b. Pero, a la vez, Pródico hizo menos que un léxico de sinónimos, porque sólo opuso parejas de palabras relevantes para los temas que se interesaba en trabajar, es decir, la conducta de los hombres y el gobierno de las ciudades:

⁵⁴ KOYRÉ, Alexandre. *Introducción a la lectura de Platón*. Madrid: Alianza, 1966. pp. 25-26.

Prodicus a fait tout à la fois plus et moins qu'un travail tout didactique: il a fait plus, car il n'a pas seulement opposé des mots qui dénotent des idées voisines, ses analyses ont consisté aussi bien, nous venons de le rappeler, à approfondir des rapports entre idées tout à fait hétérogènes, tels que les rapports entre la connaissance et la volonté, entre le savoir et l'action, entre la manière d'acquérir la vertu et le fait de la pratiquer, entre la nature propre des choses et leur valeur du point de vue de l'agent. Et il a fait moins qu'une lexique des synonymes, car il s'est borné à opposer par couples des idées d'un seul ordre: celles qui ont trait à la conduite des homes et au gouvernement des cités. (...) on comprend fort bien, au contraire, que Platon ait exploité comme un travers comique l'abus ou la simple fréquence d'un procédé qui consiste à écarter les objections en distinguant entre des notions que l'usage courant emploie à la rigueur l'une pour l'autre, et don't on fixe d'autorité la difference decisive.⁵⁵

Tan solo en Protágoras 337, como vimos, se cuenta ya con un vocabulario fundamental para comprender la actitud que debe tenerse en un debate de ideas filosóficas, como el que tuvo lugar en la casa de Calias. Resulta paradójico que sea Pródico, muchas veces acusado junto con los demás sofistas de no tratar con justeza las cuestiones que atañen al pensamiento, quien, siguiendo a Critias, invite a Protágoras y Sócrates a llevar la discusión en los mejores términos. No encuentro en sus palabras necedad ni pedantería sino la invitación a *construir* entre los participantes de la reunión las condiciones necesarias para discutir a propósito del problema de si puede enseñarse la virtud, y de cualquier tema en general.

El llamado a ser imparciales pero no indiferentes, puede encontrarse también en la base de las teorías comunicativas: escuchar (o leer) sin sesgos hacia ninguna de las partes que intervienen pero con el deseo de adherirse a quien expone los mejores argumentos. En las palabras que en este diálogo platónico se le adjudican a Pródico, está también la confirmación de la importancia que la sabiduría tiene en los planteamientos de este hombre, pues dice que “hay que darle más al más sabio”. Hacerse sabio y hacer sabios a otros, es, pues, un interés primordial de Pródico. Y la sabiduría, que podríamos entender siguiendo a Dupréel como la ciencia del hombre, la primera de las ciencias, es también la mejor definición para la virtud, que implica el conocimiento del hombre.

⁵⁵ DUPRÉEL, Eugène. *Op. Cit.*, p. 181.

Ahora bien, la idea de la discusión filosófica en este discurso de Pródico tiene matices enteramente socráticos. La filosofía se hace entre amigos, reconocemos entre los preceptos que Platón pone en boca de su maestro. Y aquí también afirma Pródico que los amigos discuten en el afecto con los amigos, pero que quienes disputan son los enemigos entre sí. Para avanzar en el conocimiento filosófico es imprescindible estar dispuestos a discutir con quienes tienen un interés semejante de conocer lo que corresponde a los hombres.

Todo este ejercicio filosófico puesto en escena entre varios individuos con el interés de conocer, causará, dice Pródico, gran goce para los oyentes y despertará de ellos hacia quienes discuten una gran estimación. Los vocablos que se utilizan en la traducción de este fragmento para contraponerse a *gocce* y *estimación* son *placer* y *elogio*, respectivamente. Sin detenernos en las implicaciones contemporáneas que podrían tener estas palabras, y tratando de quedarnos en el hecho de que en el discurso pareciera necesario hacer una distinción entre ellas, podríamos afirmar que la diferenciación tiene por objeto reafirmar el carácter de pertinencia a la vida de los hombres que tiene la discusión filosófica.

Dicho todo lo anterior, animémonos a pensar que quienes nos interesamos por cuestiones filosóficas estamos también en casa de Calias, ocupados en dilucidar diversos temas y con compañeros de conversación que pueden separarse de nosotros por siglos de existencia. Dejemos, entonces, que Pródico nos recuerde algunas de las actitudes que deben prevalecer en nuestro ejercicio.

CONCLUSIONES

Al inicio de este trabajo de investigación se había puesto de manifiesto la necesaria revisión de los fragmentos conocidos y conservados de aquellos personajes que la tradición ha denominado sofistas, para encontrar en ellos elementos que pueden ampliar el espectro de posibilidades de nuestro acercamiento a los problemas filosóficos. Lo que pretendíamos ofrecer al final de este trabajo era una interpretación de dos fragmentos en los que se parafrasea el pensamiento de Pródico de Ceos.

Para ello recorrimos un camino que inició en la caracterización del problema de la interpretación y aludimos entonces a la relación entre la oralidad y la escritura. Encontramos que la comprensión es el horizonte en el que intentamos movernos cuando queremos leer y hacer filosofía. Ahora bien, el hecho de que los planteamientos de los sofistas hayan sido concebidos primordialmente para ser expresados oralmente, como parece que lo fueron, nos ofreció un elemento para entender el distanciamiento que Platón se propuso poner entre ellos y Sócrates.

La palabra oral fue la herramienta utilizada en la Grecia antigua para construir la filosofía, aunque el pensamiento de dicha época estaba ya marcado por la incidencia de la escritura. Platón desarrolló como parte de su quehacer una extensa obra escrita que sirvió para la sistematización de su pensamiento. Pródico, por su parte, seguramente escribió algunas obras pero su intención fundamental no era sistematizar sus ideas sino contribuir al desarrollo de la ciencia del hombre a través de sus interlocuciones con sus contemporáneos.

Si todavía es pertinente y posible la lectura de diversos autores antiguos, nuestra aproximación a ellos no debe pasar única ni necesariamente por la revisión detallada de autores y obras para establecer juicios sobre unos y otras, sino que

ha de tener como fundamento el deseo de encontrar los planteamientos allí contenidos que puedan seguir diciendo *algo* a nosotros y nuestros contemporáneos.

Por tanto, no es necesario darse a la tarea de leer a los sofistas como si les debiésemos la atención que no les hemos dado, sino más bien para no debernos por siempre la posibilidad de encontrar en los textos conocidos los elementos que se han pasado por alto. Conocer a los sofistas es una tarea emprendida en varios momentos de la historia por distintos autores, y queda en este campo mucho terreno por explorar. En este trabajo sólo pusimos de manifiesto algunos rasgos, como su especial interés por los asuntos humanos que los ubica junto a los grandes exponentes de la literatura griega clásica. En el mismo sentido de leer buscando la comprensión, entendimos que para el término sofista sigue siendo necesaria una revisión, aunque ya ha sido efectuada en varias oportunidades.

Pero así como es importante leer atendiendo a lo distinto, también es fundamental reconocer que en la historia del pensamiento no hay oposiciones absolutas ni discontinuidades muy marcadas. Los presocráticos se llamaron así porque en la época moderna fueron caracterizados como anteriores a Sócrates, aunque algunos fueran contemporáneos. Los sofistas se llamaron así porque Platón adoptó ese término para reunir a varios de los interlocutores del personaje central de sus diálogos. Pero ni Sócrates, ni Platón, ni Aristóteles, ni presocráticos ni sofistas fueron entidades aisladas en su tiempo común. Por eso, aunque sea necesario separar para entender, también es necesario reunir para comprender.

El pensamiento de Pródico que se manifiesta en el discurso sobre la virtud, el vicio y Heracles, conserva rasgos en común con la moral socrática. A Pródico le interesa propiciar el pensamiento sobre la vida propia y en ese interés descubrimos una invitación auténticamente filosófica. La situación en que se encuentra Heracles y la posibilidad de tomar una decisión pueden ser una manera

de referirse al *Conócete a ti mismo*; el conocimiento de sí mismo hace posible el reconocimiento de lo que más conviene a cada cual. La pregunta que habría que formular aquí es si para todos es conveniente obrar en razón al beneficio general, es decir, si lo conveniente a nivel individual es también lo conveniente a nivel político. Esta inquietud queda sin abordar en este trabajo y se erige como una posible vía de desarrollo posterior del esfuerzo que aquí se concluye.

Ahora bien, el clásico fragmento de Pródico sobre la corrección en el lenguaje, que se encuentra en el *Protágoras* de Platón, nos ofreció algunas claves para definir la actitud deseable en el ejercicio de la discusión filosófica. El camino en este sentido, por mi parte, está aún más inexplorado y en este campo resulta más imprescindible la dedicación al ejercicio interpretativo a partir de la traducción.

Con respecto al futuro del trabajo en filosofía con relación a los sofistas, estoy enteramente de acuerdo, con lo que postula Kerferd en su libro sobre el movimiento sofístico:

What is now wanted is a series of detailed studies of the actual evidence relating to individual sophists, which will take this evidence seriously and will not be inhibited at its very starting point by the conviction that any attribution of significant doctrines to a particular sophist is unlikely to be correct because 'the sophists were not the kind of people to entertain serious doctrines'. Of course the evidence is often deficient, inadequate and difficult to interpret. But the same is true of the Presocratics, and in their case detailed scholarly investigations and reconstructions can hardly be said to have been deterred to any serious extent. May the same kind of approach now be applied to the sophists.⁵⁶

La investigación actual debe problematizar la perspectiva tradicional que ubica a los sofistas como opositores de los filósofos. De esta manera, puede llegar a darse

⁵⁶ KERFERD, George Briscoe. *Op. Cit.* p. 14. El subrayado no pertenece al original.

un nuevo valor a esa diferencia, para que no se les rechace por representar una posición distinta sino que se intente tener en cuenta los elementos que pueden resultar de esa disensión.

BIBLIOGRAFÍA

Borges, Jorge Luis. *Borges en diálogo. Conversaciones de Jorge Luis Borges con Osvaldo Ferrari*. Buenos Aires: Grijalbo, 1985

CAÑO-GUIRAL, Jesús. "Sofística y sofistas: para releer a Platón". En: "Humanidades - Revista de la Universidad de Montevideo" Año 4, N°1. Universidad de Montevideo, Montevideo, Diciembre de 2004, pp. 49-88. Disponible en: <http://www.um.edu.uy/humanidades/publicaciones/>

CAPPELLETTI, Ángel. *Prehistoria del anarquismo*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria S.A., 2006.

CASTORIADIS, Cornelius. *Lo que hace a Grecia*. FCE, México: 2006.

CASSIN, Barbara. *El efecto sofístico*. Traducción de Horacio Pons. México: FCE, 2008.

Diccionario de la Real Academia Española. Disponible en: www.rae.es

DE LAUNAY, Marc. « Présentation: le penchant à traduire » En: SCHLEIERMACHER, F.D.E. *Des différentes méthodes du traduire*. Traducción de Antoine Berman. Éditions du Seuil: Paris, 1999.

GRONDIN, F. *Introducción a la Hermenéutica*. Barcelona: Herder, 1999.

DUPRÉEL, Eugène. *Les sophistes*. Éditions du Griffon, 1948.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método*. Traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996.

HEIDEGGER, Martín. "Tiempo y Ser". En: *Filosofía, Ciencia y Técnica*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile: 1997.

HEIDEGGER, Martín. *Ser y Tiempo §32. Comprender e Interpretar*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. 1998: Santiago de Chile. Editorial Universitaria.

HUSSEY, Edward. "La época de los sofistas". En: *Los sofistas y Sócrates*. Selección y nota preliminar: Alberto Vargas. Itzapalapa: Universidad Autónoma Metropolitana, 1991.

KERFERD, George Briscoe. *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

ONG, Walter. *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. Bogotá: FCE, 1999.

Oxford dictionary. Available at: www.oxforddictionaries.com

ROMILLY, Jacqueline de. *The Great Sophists in Periclean Athens*. Translated by Janet Lloyd. Oxford University Press, 1992.

ROMILLY, Jacqueline de. *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles. Una enseñanza nueva que desarrolló el arte de razonar*. Traducción del francés por Pilar Giralt Gorina. Barcelona: Editorial Seix Barral, 1997.

XENOPHON, *Memorabilia and Oeconomicus*. With an English translation by E.C. Marchant. Cambridge: Harvard University Press, 1938.