

El poder de la palabra: del imponer al compartir*

Ricardo Horneffer

Facultad de Filosofía y Letras/UNAM

The purpose of the present work is to evidence the relevance of logos for two traditionally divergent activities: sophistic and philosophy. While the former considers logos as a domination and convincing power, philosophy conceives logos not only as the means, per excellence, to show the way things are, but to do show it in community with the interlocutor. Therefore, logos is dialogue by nature and philosophy a dialectic science.

Muy a grandes rasgos podría decir que, a lo largo de su obra, tuvo Platón tres interlocutores fundamentales: Heráclito, Parménides y los sofistas. Respecto de los dos primeros, me atrevería a decir, buscó Platón un “camino intermedio”. Por un lado, no coincidía con la postura heraclítica del “todo fluye” o “*panta rei*” pues, si todo cambia, nada es verdadero y, por ende, nada se puede conocer. (No es éste el lugar para discutir si la interpretación platónica de la obra del de Éfeso es correcta o no. Sin embargo, sí me gustaría señalar que encuentro en los fragmentos de Heráclito claras alusiones a la idea de mismidad y permanencia. Por ejemplo, en B60 dice: “El camino hacia arriba y hacia abajo es uno y el mismo”, mientras que en B84a: “Cambiando, permanece.”¹) Por el otro, el principio de identidad parmenídeo (el ser es, el no ser no es) promovía una ruptura irreparable entre los dos caminos: el de la ciencia y el de la mera opinión, de modo que, o se conocía todo —el ser y sus

* Este artículo es fruto del Simposio “Platón o de los que dicen sobre Platón” que se llevó a cabo el 7 de mayo de 2003 en el Seminario Guadalupano de Cuautitlán.

¹ Hermann DIELS und Walter KRANZ: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, las traducciones son mías, Alemania: Weidmann 1972, vol. 1, pp. 139 y siguientes.

atributos— o no se conocía nada, pues sólo se prestaba atención al mundo fenoménico.

El intento platónico consiste, en primer lugar, en restituirle a los fenómenos en cierto grado su ser —de ahí que, si bien inferiores, faltos, incompletos y necesitados, los entes *participan* de lo que es *en sí*— y, en segundo, en asegurar la existencia de lo permanente, necesario e intemporal —aquello que le da calidad de ser a lo que, por sí mismo, no lo puede obtener— aquello de lo que, en última instancia, se puede hacer ciencia.

Si Platón logró cometer efectivamente el parricidio o no, es discusión que no compete a este trabajo. Lo que sí, en cambio, es importante destacar es, en primer lugar, el reconocimiento por parte de Platón de ciertos problemas y otros tantos aciertos en la teorías de Heráclito y Parménides y, por ello, la necesidad de entablar un diálogo con ellos y, en segundo, su profunda confianza en la posibilidad de alcanzar la verdad.

Son precisamente estos rasgos últimamente nombrados los que provocan un choque frontal entre Platón y los sofistas. Uno de los máximos representantes de éstos, Protágoras de Abdera, plantea su agnosticismo en los siguientes términos: “Con respecto a los dioses no puedo conocer ni si existen ni si no existen, ni cuál sea su naturaleza, pues se oponen a este conocimiento muchas cosas: la oscuridad del problema y la brevedad de la vida humana”.²

Si resulta imposible conocer el absoluto —llámese Dios o ser— resulta evidente que el campo de interés se reduce a lo relativo, a aquello con lo que se puede relacionar el que conoce, lo que le afecta de manera directa y, al mismo tiempo, puede afectar. Es esta idea la que le permite decir a Protágoras que “[...] el alma no es otra cosa que sensaciones [...]”³, que el hombre carece de fundamento o principio incommovible, y proponer que “El hombre es la medida de

² PROTÁGORAS: *Fragmentos y testimonios*, tr. José Barrio Gutiérrez, Argentina: Aguilar, Biblioteca de la Iniciación Filosófica 1977, p. 56.

³ PROTÁGORAS: *Fragmentos...*, p. 55.

todas las cosas"⁴, reflexión que sugiere que todo lo que es, es del, para y por el ser humano. Si todo tiene, en última instancia, una referencia humana, podría creerse que mientras más preparado sea el ser humano, mejor serán sus productos.

Los sofistas se consideraban a sí mismos maestros, competentes para enseñar, no sólo cualquier técnica o ciencia, sino la virtud. De ahí que Platón haga decir en su *Protágoras* al de Abdera: "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"⁵.

El objetivo de la enseñanza sofista es lograr que el estudiante se convierta en un individuo hábil en lo que haga y en lo que diga. La finalidad, entonces, es eminentemente práctica. Los conocimientos adquiridos han de servir, por ejemplo, para crear las iniciativas de ley que mejor convengan a determinado Estado en un momento específico, y para promoverlas de tal modo que sean recogidas y aceptadas voluntariamente. En este mismo sentido, si las circunstancias sociales, políticas o económicas del Estado cambian, ha de ser este administrador el más apto y avezado para adecuar la legislación a los "nuevos tiempos".

A la base de este modo de "ver el mundo" hay una profunda crítica a la filosofía. En el *Hippias Mayor* pregunta Sócrates a este sofista:

¿Cuál es realmente la causa de que los antiguos, cuyos nombres son famosos por su sabiduría: Pítaco, Bías, Tales de Mileto y los de su escuela, e incluso los más recientes hasta Anaxágoras, todos o casi todos, se hayan mantenido alejados de los asuntos públicos?

⁴ PROTÁGORAS: *Fragments...*, p. 55

⁵ PLATÓN: *Protágoras*, tr. Carlos García Gual, Madrid: Gredos 1981, 318e-319a.

Hipias: ¿Qué otra razón crees, Sócrates, sino que eran débiles e incapaces de llegar con su espíritu a ambas cosas, la actividad pública y la privada?

Sócrates: Luego, por Zeus, así como las otras artes han *progresado* y, en comparación con los artesanos de hoy, son inhábiles los antiguos, ¿así también debemos decir que vuestro arte de sofistas ha avanzado y que son inferiores a vosotros los antiguos sabios?⁶

Independientemente de que en su primer pregunta se refleja el propio Sócrates —habría que recordar que en la *Apología* confiesa que de no haberle hecho caso a su *dáimon* y haberse dedicado activamente a la política, lo habrían matado mucho tiempo antes— el pasaje muestra con toda claridad la enorme diferencia entre el sofista y el filósofo. Mientras el primero, como hemos visto, pone en juego todos sus conocimientos, habilidades y técnicas para conseguir un beneficio, el filósofo es presentado como un individuo puramente reflexivo, pasivo, que por lo mismo no tiene injerencia alguna en la realidad. De ahí la proverbial figura del filósofo como un perfecto inútil. Pero hay algo más: la idea de que la sofística progresa, es decir, que se adelanta cada vez a sí misma, que su quehacer práctico es cada vez mejor. La filosofía, en cambio, no progresa —de lo mismo se va a quejar Kant y, en cierto sentido, también Marx— porque su pregunta es reiterativa, siempre la misma: ¿Cuál es el origen —*arché*—, la naturaleza —*physis*— de todas las cosas? Su debilidad, entonces, es doble: es incapaz de actuar y de avanzar.

Esto no significa, sin embargo, que haya que “desterrar” por siempre a la filosofía como posible actividad humana. En el *Gorgias* —aquel sofista que sostuviera que 1) Nada existe. 2) Si algo existiera, no podría ser conocido. 3.) Si pudiera ser conocido, sería incommunicable— hace Platón decir a Calicles:

⁶ PLATÓN: *Hipias Mayor*, tr. J. Calonge, Madrid: Gredos 1981, 281c-d. El subrayado es mío.

Ciertamente, Sócrates, la filosofía tiene su *encanto* si se toma moderadamente en la juventud, pero si se insiste en ella más de lo conveniente es la perdición de los hombres. Por bien dotada que esté una persona, si sigue filosofando después de la juventud, necesariamente se hace inexperta de todo lo que es preciso que conozca el que tiene el propósito de ser un hombre esclarecido y bien considerado. En efecto, llegan a desconocer las leyes que rigen la ciudad, las *palabras* que se deben usar para tratar con los hombres en las relaciones privadas y públicas y los placeres y pasiones humanos; en una palabra, ignoran totalmente las costumbres. Así pues, cuando se encuentran en un negocio privado o público, resultan ridículos [...].⁷

No explica Calicles por qué la filosofía pueda llegar a tener su encanto, siempre y cuando sea practicada con moderación por los jóvenes. Sin embargo, me puedo imaginar la razón, que definitivamente no es que la filosofía sea en algún aspecto benéfica para el desenvolvimiento racional del ser humano. Antes bien, hay que partir del hecho de que los jóvenes son, por naturaleza, distraídos y soñadores. Para ellos, son mucho más importantes sus ficciones que aquello que pueda ofrecerles la realidad. Resulta más seductor inventarse un mundo en el que todo es factible y nada sucede realmente, que enfrentarse a una cotidianidad que, en todo caso, es demandante. El joven puede darse el lujo de echar a volar la imaginación, crearse un universo propio en el que es él —y aquellos pocos a los que permite asomarse— el que determina cómo son las cosas, el que da razón de ellas. Lo mismo pareciera sucederle a la filosofía que, en última instancia, es eso: pura fantasía, literalmente puras apariciones e ilusiones que divierten y son, al mismo tiempo, inocuas. Poco importa, en *nada* cambian las cosas si el *arché* es el agua, el aire, la tierra, el fuego, el amor o el odio pues, como ya nos dijera Protágoras, el absoluto es incognoscible.

⁷ PLATÓN: *Gorgias*, tr. J. Calonge, Madrid: Gredos 1983, 484c-e. Los subrayados son míos.

Peligrosa, en cambio, resulta la filosofía si se permite al joven persistir en este pasa-tiempo, pues puede llegar a sustituir el mundo real por éste su mundo y convertirse en un auténtico desadaptado. Digamos que la idea es que aquel que se dedica a la pura filosofía, queda atrofiado para la vida práctica, que la pura filosofía es contraria a la *vocación de la vida*.

Así como el joven no tiene obligaciones mayores —y en ningún caso debiera tener responsabilidades vitales— el que entra a la edad adulta ha de *saber* cómo enfrentarse a la realidad, cómo “moverse en el mundo” para ser un hombre afortunado y reconocido. Para lograr lo anterior, los “maestros de virtud” parten de la convicción de que *la* verdad no existe, sino sólo verdades particulares, cuya importancia no estriba en su grado de adecuación a aquello que muestran, sino en *quién* la dice —la reputación juega un papel esencial—, en *qué circunstancias* la dice —es fundamental saber cuándo resulta pertinente presentar determinado asunto— y *cómo* la dice —la actitud del que habla y su grado de conocimiento y dominio del idioma. En otros términos, *el peso de la verdad recae en el individuo*, en el que se expresa, razón por la cual es necesario, como ha dicho Calicles, conocer “las palabras que se deben usar para tratar con los hombres”. ¿Con qué objeto? Con el de convencer y lograr lo que se persigue en las “relaciones privadas y públicas y los placeres y pasiones”. De lo que se trata es de lucrar con la palabra en el sentido más amplio posible, buscar en todo caso obtener algún provecho, sea material o no. En esto es en lo que radica el poder de la palabra para los sofistas, y es precisamente aquí donde radica la crítica de la filosofía. Para ésta, la verdad no se impone a las cosas, como si su ser les viniera dado de fuera, por consenso, por aplicación de la palabra acordada. Pero la verdad tampoco se impone a los otros: no es cuestión de confrontar posturas con el objeto de que prevalezca aquella que venza argumentativamente. El quehacer de la filosofía no es una logomaquia, una simple disputa de las palabras sino, como veremos, labor dialéctica.

La dialéctica la desarrolla Platón principalmente en dos diálogos: *la República* y el *Sofista*. La idea de la dialéctica, sin embargo, se puede entrever en otros diálogos, como el *Teeteto* y el *Parménides*,

pero se origina, como se verá al final de este trabajo, en un diálogo más temprano, el *Menón*.

¿Qué persigue la dialéctica? Digámoslo con el *Sofista*: restituir el no ser al ser. La razón de esto es clara. Si Platón se quedara con el puro ser, sin posibilidad de contacto con cualquier otro género⁸, difícilmente podría decir algo más que lo expuesto por Parménides en su poema, es decir, que el ser es inengendrado, imperecedero, íntegro, único, inestremecible, pleno, indivisible, homogéneo, inmóvil e intemporal⁹. ¿Qué problema acarrea esto? Que una vez conocidos y expuestos los atributos del ser, ya nada verdadero se puede decir de él o de cualquier otra cosa, puesto que, según la tesis parmenídea, más allá del ser no hay nada cognoscible verdaderamente: del mundo fenoménico, de los entes temporales, nada cierto se puede decir.

Lo que pretende Platón con la ciencia dialéctica, y por ello él mismo habla de cometer el parricidio, es otorgarle calidad de ser a lo cambiante y, con ello, la posibilidad de obtener conocimientos verdaderos a partir de la realidad fenoménica. Dice Platón: “[...] debemos poner a prueba el argumento del padre Parménides y obligar, a lo que no es, a que sea en cierto modo, y, recíprocamente, a lo que es, a que de cierto modo no sea”¹⁰.

En el mundo entitativo, el de la finitud, es patente la relación entre el ser y el no ser: como todo ente cambia, ya no es lo que era y todavía no es lo que será. Por otro lado, un ente, en tanto que es, no es todos los demás pero, para ser, los requiere: entre los entes hay, pues, una inter-relación necesaria. La pregunta que se hace Platón es que, si así como hay una interdependencia entre los entes, no la habría también entre los géneros¹¹. Para explorar esto, sugiere

⁸ En el *Sofista* habla Platón del género (*génos*), que entendemos como sinónimo de forma (*eidos*).

⁹ Parménides: *Poema*, trs. Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá, Madrid: Gredos 1978, fr. B8, 1-51.

¹⁰ Platón: *Sofista*, tr. Néstor Luis Cordero, Madrid: Gredos 1988, 241d.

¹¹ Esta pregunta cambia prácticamente el modo platónico de concebir la filosofía. En los diálogos anteriores en los que analiza el problema de las formas, éstas son, en

Platón, no es necesario acudir a *todos* los géneros —pues la tarea sería interminable— sino a aquellos que denomina *mayores*: ser, cambio, reposo, mismidad y diferencia (no ser). La interrogante es la siguiente:

¿Dejaremos acaso de poner en relación al ser con el cambio y con el reposo, y toda cosa con toda otra cosa, como si existiesen sin mezcla y fuese imposible un intercambio mutuo, y las consideramos así en nuestros razonamientos?
 ¿O reuniremos todas las cosas en una sola, como si fuese posible para ellas comunicarse recíprocamente? ¿O pondremos en relación a unas sí, y a otras no?¹²

Las posibilidades son tres: todos los géneros pueden mezclarse, ninguno puede, o algunos pueden y otros no. La primera es imposible: pensemos simplemente en que no puede haber comunicación recíproca entre cambio y reposo. De hecho, se excluyen. De aceptar la segunda, persistiría Platón en su antigua tesis de que cada forma, en tanto que es en sí y por sí misma, no requiere de nada para ser, y con ello le estaría dando implícitamente la razón a Parménides de que entre ser y no ser no hay relación alguna. Es la tercera opción la que elige Platón: entre ciertos géneros hay correspondencia y entre otros no. Lo importante es destacar que dos de los géneros mayores, el ser y el no ser, están vinculados con todos

todo caso, autosuficientes, independientes, incomunicadas. En cambio la pregunta por la comunicación recíproca de los géneros es, quizá, la cuestión fundamental del *Sofista*, pero también de un diálogo anterior, el *Parménides*. Los siguientes pasajes resultan reveladores. “[...] si alguien, a propósito de las cosas de las que estaba yo hablando ahora, primero distinguiera y separara las Formas en sí y por sí, tales como semejanza, desemejanza, multiplicidad, lo uno, reposo, movimiento y todas las de este tipo, y mostrase a continuación que ellas admiten en sí mismas mezclarse y discernirse, ¡tal cosa sí que me admiraría!” (*Parménides*, 129d-e). En *Sofista* 253b-c se lee: “Puesto que hemos admitido que también los géneros mantienen entre sí una mezcla similar, ¿no sería necesario que se abriera paso a través de los argumentos mediante una cierta ciencia quien quiera mostrar correctamente qué géneros concuerdan con otros y cuáles no se aceptan entre sí, si existen algunos que se extienden a través de todos, de modo que hagan posible la mezcla, y si, por el contrario, en lo que concierne a las divisiones hay otros que son la causa de la división de los conjuntos?”

¹² PLATÓN: *Sofista*..., 251d.

los demás. Todo género, en tanto que es, participa del *ser*. Asimismo, en tanto que es uno determinado, *no es* los otros.

Ahora bien ¿cuál es la ciencia que ha de investigar la relación entre los géneros? Esta ciencia, dice Platón, ha de ser la mayor de todas las ciencias, “la ciencia de los hombres libres”:¹³ la ciencia dialéctica. Y el que cultiva esta ciencia es el filósofo, cuya vocación es el saber por el placer de saber: conocer *cómo* son las cosas, la verdad acerca de ellas.

Se llama dialéctica esta ciencia por dos razones. En primer lugar, porque logra diferenciar los géneros entre sí y sabe cuáles se pueden reunir y cuáles no. Una consecuencia fundamental de lo anterior es que esta ciencia permitiría entender también la “realidad fenoménica”, conocer los entes y saber cuáles se inter-relacionan y cuáles no. En segundo lugar, se llama dialéctica porque se trata de un tipo de investigación que se lleva a cabo de manera conjunta.

[...] si el que pregunta fuese uno de los sabios, de esos erísticos o de esos que buscan las controversias, les contestaría: “Ésa es mi respuesta, y si no digo bien, es tarea tuya examinar el argumento y refutarme.” Y si, en cambio, como ahora tú y yo, fuesen *amigos* los que quieren discutir entre sí, sería necesario entonces contestar de manera más calma y conducente a la *dialéctica*. Pero tal vez, lo más conducente a la dialéctica consista no sólo en contestar la verdad, sino también con palabras que quien pregunta admita conocer.¹⁴

La diferencia entre la sofística y la filosofía, entre la erística y la dialéctica es patente: el sofista polemiza, el filósofo dialoga, el sofista impone su verdad, el filósofo busca la verdad en común porque sabe que ésta *es* común y no particular. Pero Platón dice algo

¹³ PLATÓN: *Sofista*..., 253c.

¹⁴ PLATÓN: *Menón*, tr. F. J. Olivieri, Madrid: Gredos 1983, 75d. Los subrayados son míos. La convicción de que investigar la verdad es una tarea que se lleva a cabo de manera conjunta, la hace expresa Platón reiteradamente. Véanse, por ejemplo, *Critón*, 48c, *Lisis*, 207c y 221e; *Cármides*, 157a y 158e; *Sofista*, 218b.

quizá más importante: que sin amistad no hay verdad, que los amigos lo son porque se entregan, no el uno al otro, sino a la búsqueda conjunta de la verdad. Por ello, el auténtico diálogo sólo se puede llevar a cabo entre amigos, porque a la base hay confianza, seguridad en que lo que dice el otro es lo que tiene que decir, y plena convicción de que el poder de la palabra radica en que permite compartir lo que de otro modo sería imposible: el ser y el no ser.

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.