

Platón frente a la sofística y la cuestión de las apariencias en *República II* y *Sofista*

Lucas M. Alvarez

UBA – CONICET

El objetivo del presente trabajo se circunscribe al establecimiento de ciertas vinculaciones entre las figuras del justo y del injusto tal cual son presentadas en *República II* y la construcción de la figura del sofista e implícitamente de la del filósofo en el diálogo *Sofista*. Suponemos, por un lado, que estas vinculaciones se fundan en la cuestión de las apariencias y, por el otro, que los planteos de *República* pueden considerarse como esbozos o antecedentes de la crítica definitiva que el adversario sofista recibe en el diálogo homónimo.

Podríamos considerar, siguiendo a Vegetti, que los libros II y III de *República* funcionan como un momento de transición entre el prólogo del libro primero y los grandes bloques teóricos de los subsiguientes.¹ Tanto en el II como en el III se presenta un conglomerado de la cultura ateniense (poetas, sofistas, teologías alternativas, opiniones populares) que será objeto de un cuestionamiento que busca precisar las características de la nueva ciudad. Particularmente, el libro II de *Rep.* comienza con un desafío que Glaucón le plantea a Sócrates. Este personaje es un crítico implacable de las debilidades argumentativas de Sócrates² y en las primeras líneas del libro le pregunta: “¿Quieres que parezca (*dokein*) que hemos quedado convencidos o que verdaderamente nos convenzamos de que lo justo es mejor que lo injusto en todo sentido?” (357a-b). En esta pregunta de Glaucón se adelantan las temáticas principales del libro (la cuestión de la justicia y de las apariencias) y mientras que Sócrates le responde que su intención es convencerlos verdaderamente (a él y a su hermano Adimanto), Glaucón le pide que ubique a la justicia en alguna de las tres posibilidades que le ofrece: 1) como un bien que deseamos por sí mismo, 2) como un bien que deseamos por sus consecuencias o 3) como un bien que deseamos por ambas cosas. Sócrates sostiene que la justicia es un bien que deseamos tanto por sí mismo como por sus consecuencias, pero Glaucón, apelando tanto a la opinión de la mayoría (*pollois*, 358a) como a las tesis defendidas por Trasímaco en el libro I, supone que la justicia es colocada en la segunda clase, es decir, como algo que es penoso y solo deseable por sus consecuencias. A

¹ Vegetti (1998): 13-15.

² *Ibidem*: 153.

partir de este punto, se dedicará a defender esta supuesta tesis de la mayoría y lo hará, en principio, apelando a un esbozo de la teoría del pacto social.

Glaucón sostiene que según la mayoría “es bueno por naturaleza el cometer injusticias, malo el padecerlas, y que lo malo del padecer injusticias supera en mucho a lo bueno del cometerlas” (358e). Luego, siguiendo un esquema de la teoría del pacto social, afirma que los hombres, en un “estado de naturaleza” que precede al acuerdo, tienden al daño mutuo en una dinámica universal de agresividad y opresión. Frente a este panorama, aquellos que están imposibilitados de evitar los daños y obtener las ventajas de un accionar injusto, deciden, mediante acuerdos mutuos (*suntíthesthai*), no cometer ni padecer injusticias y luego dictan leyes (*nómous*) y celebran pactos (*sunthékai*) que establecen lo legal y justo. Éste es el origen de la justicia, sostiene Glaucón, un término medio entre el mayor bien (que deriva de cometer impunemente injusticias) y el mayor mal (que consiste en no poder vengarse de las injusticias recibidas). De esta manera, se entiende que la justicia no es interpretada por la mayoría como un bien en sí mismo, sino como algo estimable para los que carecen de fuerza y que, en realidad, si existiera alguien con la fuerza suficiente para cometer injusticias sin preocuparse por las consecuencias jamás concertaría ningún acuerdo a menos que estuviera loco (*maíno*).

No obstante, como lo que impera es una desventaja general que obliga a todos a concertar pactos, Glaucón presenta dos estrategias para escapar del malestar que provoca la violencia innatural del *nómos*. La primera de ellas consiste en mantener un compromiso público con la norma de justicia aunque se la transgrede en secreto y la segunda supone cometer injusticias, pero evitar los castigos con una capacidad oratoria que logre persuadir al público de la propia inocencia. Para ilustrar la primera de las estrategias, se sirve del mito de Gíges (se dice que Gíges era un pastor al servicio del rey de Lidia que encuentra por casualidad un anillo de oro que le permite tornarse invisible y usufructuando esa capacidad se dirige al palacio, asesina al rey, seduce a la reina y se apodera del trono [359d-360b]), a partir de este mito Glaucón supone que si a dos hombres (uno justo y otro injusto) se le entregara un anillo similar, ninguno resistiría a la tentación de apoderarse de los bienes ajenos. Por lo tanto, reitera Glaucón, la justicia no es considerada un bien en sí mismo, sino un bien que se persigue por sus recompensas. Y, en este sentido, el mayor y mejor hombre injusto es aquel que logra evitar que lo descubran, aquel que “parece justo sin serlo” (*dokeîn díkaion ênai mē ónta*, 361a). Respecto de la segunda de las estrategias, el personaje platónico afirma que el injusto puede apelar a las armas de la elocuencia

para convencer a otros de que es inocente (361b). Finalmente, frente a este hombre perfectamente injusto, Glaucón modela un hombre justo, simple y noble que no quiere (citando a Esquilo) parecer bueno sino serlo,³ pero que incluso siéndolo tiene una reputación de injusto. Un hombre, en definitiva, que permanece inalterable hasta la muerte pareciendo injusto y siendo justo (361c-d). Teniendo en cuenta ambos modelos, y siguiendo con la teoría que se está encargando de reproducir, Glaucón supone que al justo se le hará sufrir toda una serie de males, mientras que el injusto gobernará la ciudad y hará lo que le plazca.

Resumiendo, lo que busca Glaucón (al igual que su hermano Adimanto que no trataremos aquí específicamente) es que Sócrates justifique una preferencia por la justicia que sea independiente de las convenciones sociales y, en el caso de Adimanto, de las preferencias religiosas. Para hacerlo, y en un ejemplo de rigor intelectual, Glaucón cita, como hemos visto, tanto las opiniones de Trasímaco como las de la mayoría que Sócrates debería refutar. Ahora bien, en ese conjunto de opiniones y tesis citadas es posible rastrear toda una serie de huellas sofísticas. En primer lugar, se expone una teoría sobre la justicia en la que se apela implícitamente a una antítesis típicamente sofística: la de *nómos-phúsis* (recordemos que Glaucón comenzaba diciendo que es bueno por naturaleza el cometer injusticias, lo que supone que por ley es malo). En segundo lugar, se apela a una teoría del pacto social cuyos inicios se remontan también a los sofistas. En *Política* 1280b, Aristóteles cita a Licofrón como aquel que afirmó que la ley se transforma en un pacto garante de los derechos. Y, por otro lado, Jenofonte en *Recuerdos de Sócrates* le hace decir a Hippias que “Son las normas que los ciudadanos, en virtud de un pacto (*sunthémēnoi*), han puesto por escrito, sobre lo que debe uno hacer o abstenerse de hacer” (IV, 13). Además, en palabras de Glaucón, el resultado de este pacto es entendido como una violencia innatural (tal cual lo hace Hippias en el diálogo *Protágoras*, XXXX). En tercer lugar, podemos reconocer huellas sofísticas tanto en el mito de Gíges como en las consecuencias que se extraen de él, pues ambas parecen seguir de cerca el tratado *Sobre la verdad* de Antífonte donde el sofista, desde una perspectiva analítica, supone que los modos de habitar la ciudad se encuentran organizados bajo un principio utilitarista que les permite a los ciudadanos, en pos de la obtención del mayor beneficio personal, servirse de la justicia respetando las leyes/costumbres en presencia de testigos y, en soledad, los dictados de la naturaleza (DK B44 A Col. I). En suma, la cercanía con tesis sofísticas es tan fuerte que incluso el mismo Vegetti ha sostenido que detrás

³ Esquilo, *Siete contra Tebas*, v. 592.

de Glaucón y Adimanto se encuentran Antifonte y Critias.⁴ Sin embargo, según entendemos nosotros, la representación del sofista en estos pasajes de *Rep.* II termina siendo doble, pues su figura se desplaza desde las tesis citadas, de clara raigambre sofística, hacia la imagen del injusto. A continuación, veremos entonces de qué manera opera este desplazamiento.

El sujeto injusto que se desprende de la exposición que Glaucón ofrece en 360e-361d tiene las siguientes características: actúa como los artesanos expertos evaluando y diferenciando las acciones posibles de las imposibles; comete delitos correctamente, es decir sin ser descubierto, sabiendo que la más alta injusticia consiste en parecer (*dokein*) justo sin serlo (*eînai mē onta*) y si comete algún error es capaz de enmendarlo con un discurso que convence de su inocencia o, en todo caso, por medio de la violencia. Frente a este individuo aparece el sujeto justo que no quiere parecer bueno sino serlo, pero que, paradójicamente, siendo justo tiene la apariencia de un hombre injusto y su mala reputación (y todo lo que de ella deriva) permanece inalterable hasta la muerte. Entonces, mientras que el primero se muestra como un profesional sagaz interesado en la máxima productividad social y atento a la gestión de los dos planos (el aparente y el real), el otro es simple y desinteresado.⁵ Dados estos dos sujetos, no es difícil ver que detrás de ellos aparecen implícitamente las figuras del sofista y del filósofo que encontramos configuradas no en *República*, sino en el diálogo *Sofista*. Sin embargo, antes de pasar a *Sofista* para corroborar estas asociaciones quisiera, como una forma de vincular ambos diálogos, mencionar brevemente un pasaje de *Odisea* que Sócrates cita al final del libro II de *República*.

Conversando con Adimanto sobre las pautas que deben respetarse a la hora de representar a los dioses, Sócrates supone que como cada uno de estos dioses es perfectamente bello y bueno permanecen inmutables en la forma que le es propia (381c). Entonces, sostiene que ningún poeta puede decirnos, como lo hace Homero, que “los dioses, semejantes a extranjeros de todas partes, tomando toda clase de apariencias, visitan las ciudades” (*Od.* XVII, 485-6). La hipótesis de Sócrates es clara, aquellos que cambian y se muestran distintos de lo que realmente son lo hacen para parecer mejor, pero como los dioses son perfectos no tienen por qué mostrarse distintos de lo que son. Ahora bien, este mismo pasaje de *Odisea* es aludido al comienzo del diálogo *Sofista*. Luego de que Teodoro presenta a quien será el portavoz de Platón en el diálogo, un extranjero de Elea, Sócrates advierte que quizás no es un extranjero, sino un dios (216a-b). Teodoro le

⁴ Vegetti (1998): 13.

⁵ De Luise y Farinetti (1998): 192.

responde que no es en absoluto un dios aunque sí un ser divino, pues ese es el calificativo que él le otorga a los filósofos. Entonces, Sócrates sostiene que la clase de los filósofos no es más fácil de discernir que la divina, pues si bien “toda esta clase de hombres tiene el aspecto de «merodear por las ciudades» en medio de la ignorancia de la gente, aquellos que son realmente y no aparentemente filósofos [...] algunas veces tienen el aspecto de políticos, otras de sofistas, y otras veces parecen estar completamente locos” (216c-d). Aunque evidentemente la asimilación entre dioses y filósofos es negada por los interlocutores, su acercamiento es sostenido tanto por Teodoro como por Sócrates. Los filósofos son como dioses, pero teniendo en cuenta la crítica ofrecida por Sócrates en *República* sabemos que esos dioses “a la socrática” no se muestran portando apariencias diversas de lo real y, en este sentido, esos aspectos de políticos, sofistas y locos deben ser comprendidos como las del sujeto justo que configuró Glaucón. Las apariencias diversas del filósofo en la ciudad no son intencionales, porque él, como aquel justo, es simple y desinteresado. En todo caso, esas apariencias se deben a la “ignorancia de la gente” de la que habla Sócrates. Por otro lado, esta implícita descripción del filósofo a través de la figura del justo puede ser confirmada por dos cuestiones. En primer lugar, esa apariencia de injusto que el justo debe soportar hasta la misma muerte, no es otra que la del mismo Sócrates quien es acusado de impiedad y de corromper a los jóvenes. En segundo lugar, el desinterés del filósofo por las apariencias puede ser ilustrado por medio de la anécdota de Tales relatada en *Teeteto*. Allí se dice que el pensador de Mileto, absorto en sus investigaciones astronómicas, se cayó en un pozo por mirar el cielo, lo que provocó las burlas de una sirvienta tracia. Así, dice Sócrates, ocurre con todos los filósofos pues “a una persona de esta índole el que está cerca y el vecino le pasan inadvertidos” (174a-b).

Finalmente, habiendo vinculado la figura del justo con la del filósofo nos resta ahora hallar las relaciones entre el sujeto injusto configurado por Glaucón y la figura del sofista en el diálogo homónimo. Luego de la conversación que hemos citado entre Teodoro y Sócrates, este último le pregunta al extranjero de Elea si ellos, en su ciudad, conciben que el filósofo, el político y el sofista son un solo personaje o tres considerando que hay tres nombres (217a). De allí en más la conversación se centra en Teeteto y Extranjero quien, después de aclarar que sus conciudadanos los conciben como tres seres distintos, advierte que la distinción no es tarea fácil y decide comenzar por la del sofista (217b-218b). Los interlocutores parecen suponer que el sofista posee una técnica o arte y entonces deciden aplicar el método de la división con el objeto de

definirlo a través de su técnica específica.⁶ De esta forma, se parte del género *téchne* y se establece una distinción entre la técnica productiva (cuya capacidad consiste en llevar a ser todo aquello que antes no era) y la adquisitiva (cuya capacidad consiste en capturar o impedir capturar todo lo que ya existe) (219a-d). Los intentos iniciales de definir al sofista parten de la técnica adquisitiva y así el sofista aparece como un cazador de jóvenes adinerados y distinguidos (223b); como un mercader de cosas del alma (224c-d); como un comerciante al por menor (224e); como aquel que obtiene dinero gracias a las discusiones privadas (226a) y, en sexto lugar, como un purificador de las opiniones que impiden el conocimiento del alma (231e). Los interlocutores se confiesan confundidos por estas múltiples apariciones del sofista, recapitulan lo hecho y retoman la quinta definición afirmando ahora que la figura en cuestión es un contradictor (*antilogikós*) que busca producir otros contradictores capaces de contradecir todas las cosas, pero como no es posible saber todas las cosas con el fin de contradecirlas, Extranjero supone que ellos “son capaces de dar a los jóvenes la impresión (*dóxan paraskeúazein*) de que son los más sabios respecto de todo” (233b). Líneas después, en lo que vendría a ser la séptima definición, sostiene que el sofista se les revela como alguien que posee una ciencia aparente (*doxastiké epistéme*) (233c-d) y añade que, como parte del juego de la imitación (*mímesis*), aparece como un productor de “imágenes habladas”⁷ (*eidola legómena*) que hechiza (*goeteúo*) a los jóvenes que aún están lejos de la realidad de los hechos (234c-d). Estas ideas componen la definición que quedará en pie por ser aquella que da cuenta de la verdadera naturaleza del sofista y son desarrolladas en otras líneas del diálogo hasta que finalmente son retomadas en el final de la obra. En 235a, Extranjero pregunta si ha quedado en claro que el sofista es un mago (*góēs*) e imitador de las cosas (*mimetès òn tôn ónton*); en 235b se lo incluye en el género de los ilusionistas (*thaumatopoiós*); en 241b, luego de hacer la división de las técnicas de producción de imágenes, advierte que al colocar su técnica entre la de los “productores de falsedades” (*pseudourgós*) y magos (*góēs*), los problemas son muchos y difíciles y, por último, en el tramo final del diálogo, se afirma que el sofista no está entre los que saben, sino entre los que imitan (267e) y que, por ende, es un imitador del sabio (*mimetès òn tou̓ sophoû*) (268c).

⁶ Li Carrillo (1959-60) lo llama método de la división, por el contrario Cordero (1988) prefiere el término “camino” que ilustraría mejor el itinerario que emprenden los interlocutores. El objeto de tal método o camino es, en palabras de Trevaskis (1967), una forma de describir mediante un proceso de eliminación, una forma de elucidar los diferentes significados de los términos ambiguos.

⁷ Seguimos aquí la traducción propuesta por Marcos de Pinotti (1997).

Ahora bien, esta última caracterización de la figura del sofista nace de una particular distinción. Hacia el final del diálogo, los interlocutores retoman la técnica productiva y la dividen en divina y humana, luego a la humana en producción de cosas y producción de imágenes, a esta última en producción de copias (el término griego es *eikónes*) y producción de apariencias o simulacros (el término griego es *phantásmata*) y, finalmente, a este género simulativo en la producción de apariencias mediante instrumentos y la producción de apariencias por parte de aquellos que se valen de sí mismos como instrumentos (265e-267a). Ante el cuestionamiento de Teeteto sobre última técnica, Extranjero aclara que “cuando alguien se vale de su cuerpo para asemejarse a tu aspecto, o hace que su voz se parezca a tu voz, la parte correspondiente de la técnica simulativa se llama principalmente imitación” (267a). En su clásico estudio sobre esta cuestión, Philip sostiene que Platón utiliza la noción de *mímesis* tanto en un sentido específico (que recupera el uso común que se daba en el contexto de las representaciones dramáticas y artísticas para referirse al actor que imita o al músico que representa las pasiones) como en un sentido general que implicaría la imitación de existentes eternos a través de sensibles particulares.⁸ Claramente, el sentido utilizado en la última distinción que hemos visto recupera una noción propia de las *performances* teatrales y así el sofista es visto como una especie de actor. Un actor que hace las veces de sabio, un sujeto que en la ciudad transforma sus apariencias para mejorar su status, pues, en definitiva, para los interlocutores, el sofista no sabe aquello que imita. Llegamos, entonces, de esta manera a una equiparación entre el sujeto injusto que configuraba Glaucón en *República II* y la figura del sofista que se deduce del diálogo homónimo. El sofista y el injusto son presentados como gestores profesionales de las relaciones entre los planos de la apariencia y lo real, gestores que le sacan el máximo provecho a esas relaciones aparentando algo que no son y obteniendo las recompensas de tales apariencias y, además, en el caso de equivocarse ambos pueden apelar a los discursos persuasivos con el fin de demostrar su aparente inocencia, *i.e.* su justicia y su sabiduría.

Para terminar quisiera advertir que si la configuración del injusto por parte de Glaucón puede interpretarse como un antecedente de la construcción de la figura del sofista habría que tener en cuenta que ese injusto de *República II* aparece como una especie de consecuencia de las tesis de raigambre sofística y que si esto es así el sofista que aparece en el diálogo homónimo podría no ser una representación del intelectual histórico, sino más bien una imagen de un sofista

⁸ Philip (1961): 453 y 465.

potencial o, en todo caso, una imagen de un posible discípulo de los sofistas. En este sentido, la afirmación de Adimanto en el mismo libro es reveladora: “Ahora, puesto que, según muestran los sabios, el parecer prevalece sobre la verdad y decide en cuanto a la felicidad, debo abocarme por entero a eso. He de trazar a mi alrededor una fachada exterior que forje una ilusión de virtud.” (365c). Es de notar que si Platón les adjudica a los sofistas el carácter de actores, de imitadores del sabio que aprovechan las apariencias falsas, lo hace quitándole, en simultáneo, su condición de reveladores de ese modo de ser típico de la ciudadanía ateniense del siglo V a.C.

Bibliografía

Primaria

AA.VV. (1980-1999): Platón, *Diálogos*, Madrid, Gredos, 9 vols.

Calvo, J. L. (1987): Homero, *Odisea*, Cátedra, Madrid.

Melero Bellido, A. (1996): *Sofistas. Testimonios y Fragmentos*, Madrid, Gredos.

Perea Morales, B. (2000): Esquilo, *Los siete contra Tebas*, Gredos, Madrid.

Santa Cruz, M. I. y Crespo M. I. (2005): *Política*, Losada, Buenos Aires.

Zaragoza, J. (1993): Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, Gredos, Madrid.

Secundaria

De Luise y Farinetti (1998): “L’infelicità del guisto e la crisi del socratismo platonico” en Vegetti, M. (ed.): *Platone. La Repubblica*, Bibliopolis, Napoli, pp. 189-220.

Li Carrillo (1959-60): “Las definiciones del Sofista” en *Espiteme*, 1261, pp. 83-184.

Marcos De Pinotti, G. E. (1997): “Discurso y no ser en Platón (Sofista 260a-263d)” en *Synthesis*, Vol. 4, pp. 61-83.

Philip, J. A. (1961): “Mimesis in the *Sophistês* of Plato” en *T.A.P.A.*, nº 92, pp. 435-468.

Trevaskis, J.R. (1967): “Division and its relation to dialectic and ontology in Plato”, en *Phronesis* 12, pp. 118-129.

Vegetti, M. (1998): “Glaucón” en Vegetti, M. (ed.): *Platone. La Repubblica*, Bibliopolis, Napoli, pp. 151-172.