

Elements d'una (possible) lògica sofística

JESÚS ALCOLEA BANEGAS¹

Universitat de València

alcolea@valencia.edu

Resum: La rellevància del pensament sofista per als problemes contemporanis no admet cap dubte. Alguns estudiosos han fet contribucions a la nostra comprensió dels contextos culturals en què els sofistes van viure i van treballar, incloent-hi una exposició de principis generals que van definir les seves estratègies i pràctiques argumentatives. El nostre objectiu és examinar aquestes estratègies i pràctiques per tal de seleccionar alguns elements d'una (possible) lògica sofística.

Paraules clau: sofística, lògica, retòrica, teoria de l'argumentació.

Elements of a (Possible) Sophistic Logic

Abstract: The relevance of sophistic thought to contemporary issues is beyond doubt. Some scholars have made contributions to our understanding of the cultural contexts in which the Sophists lived and worked, including an exposition of general principles that defined their argumentative strategies and practices. Our aim is to examine these strategies and practices to select some elements of a (possible) sophistic logic.

Keywords: sophists, logic, rhetorics, argumentation theory.

1. Desitgem mostrar la nostra gratitud al Ministeri de Ciència i Innovació pel suport rebut (Projectes FFI2011-23125 & FFI2014-53164).

1/ Introducció

A qui atengui a la nostra explicació sobre els antics sofistes li pot resultar estrany que encara seguim la pista del pensament d'aquests homes les obres dels quals s'han perdut, les rares observacions sobre els quals manquen de context i les cites dels quals són sempre de testimonis sospitosos. Es pot discutir sobre la contribució que va correspondre a cada sofista o sobre el que tots deuen a l'evolució cultural que s'insinuava davant ells. Però les novetats són inqüestionables. De fet, la commoció que van causar en la història del pensament grec pot mesurar-se tant per les reaccions que van suscitar en el si mateix de la filosofia, com pel patrimoni que van deixar en la vida cultural en general. En aquest sentit, un dels seus primers defensors, Hegel, escrivia en les seves *Lliçons sobre història de la filosofia* (1955, 21 i 24): «[...] la missió que els sofistes s'assignaven era la de donar al poble grec una cultura superior; en aquest sentit, no hi ha dubte que Grècia va contreure un deute de gratitud amb ells, si bé, d'altra banda, no poden lliurar-se del retret al que sempre es troba exposada la cultura. En efecte, els sofistes eren mestres en el raonament a força d'argumentació i es mantenien dins dels marcs del pensament reflexiu: partint del particular per remuntar-se al general, tracten de cridar l'atenció, per mitjà d'idees i d'exemples, cap al que l'home considera com allò just d'acord amb la seva experiència, el seu ànim, etc. [...] La sofística no es troba, doncs, tan allunyada de nosaltres com sol pensar-se».

No hem d'enganyar-nos: aquests sofistes tan criticats per Plató van representar un paper decisiu, fins i tot per a la mateixa filosofia platònica, encara que només fora per les rèpliques que van exigir del deixeble de Sòcrates. Assistim així a aquest miracle de veure, a la mateixa ciutat, il·luminar en els mateixos anys les dues formes més oposades de pensament. Una, on tot és humanisme; una altra, on tot és transcendència. Una, on tot és pràctic, i una altra, on tot és idealista. En presentar així aquests dos naixements com a paral·lels i rivals, no hi ha més remei que constatar també que la batalla era desigual i que l'equilibri s'inclinava en el sentit de la filosofia. Per ella s'han conservat les obres, i els deixebles i els seguidors han continuat en la línia marcada pels mestres. Però dissortadament això no pot dir-se dels sofistes. El nostre objectiu serà precisament intentar revisar i valorar algunes de les contribucions que en les últimes dècades s'han dedicat al pensament sofista centrant-nos en el que podria entendre's com un punt original clau de la seva aportació, a saber, les seves tècniques argumentatives.

2/ La (possible) reivindicació dels sofistes a través de les seves tècniques argumentatives

El renovat interès pels sofistes pot haver portat a una rehabilitació imparcial, si no plenament reconeguda, de les seves idees filosòfiques. Però el que podem entendre com la seva contribució més àmplia a la civilització clàs-

sica no ha estat prou atès. En la seva obra *Reason's dark champions*, Tindale (2010) ha analitzat l'evidència textual sobre la pràctica sofística en matèria de raonament per descriure les estratègies argumentatives que podrien formar part de la seva tècnica retòrica. No obstant això, la dificultat que comporta separar els sofistes i les seves ocupacions dels seus contemporanis i dels seus oponents (com testifiquen, per exemple, les obres d'Isòcrates i Alcídaman d'Elea) no permet que tal obstinació passe de ser necessàriament provisional. El títol del llibre pot semblar sorprenent, i fins i tot paradoxal, considerant que l'essència de l'argumentació sofística requereix de la participació pública i un escenari obert al discurs racional. Tindale segueix una doble estratègia: (1) justifica la pràctica sofística en oposició a la seva representació platònica i aristotèlica, amb freqüència distorsionada, i (2) explica les diverses estratègies constructives aportades pels sofistes. Contrasta, a més, les opinions dels principals autors clàssics i dels erudits moderns per aclarir el terme «sofista» de l'embull semàntic que li ha embolicat, tal com ja s'exemplificava en el *Cinègètic* (13) de Xenofont. Continua amb la seva idea que molt freqüentment l'argumentació erística (representada per l'*Eutidem* de Plató) s'ha convertit en etiqueta estàndard del raonament sofistic quan l'«argument sofista» no hauria d'interpretar-se com l'equivalent de «argument fal·laç». Va haver-hi estratègies argumentatives constructives en el repertori dels sofistes no traduïbles a simples fal·làcies. No obstant això, que aquesta identitat hagi tingut lloc realment resulta problemàtic. La posició de Tindale és que «hi ha més arguments sofístics que erístics, i no tota argumentació sofística es pot equiparar amb les fal·làcies, tot i que se'ns permeti veure-la només a través de les lents d'Aristòtil» (11). Però des d'una perspectiva històrica, la pregunta pertinent és si alguna vegada Aristòtil va fer semblant afirmació. L'Estagirita utilitza el terme «sofistic» com a etiqueta de «mal argument». Però no sembla que mai digués que tots els arguments dels sofistes fossin fal·laços. Per a Aristòtil, «sofista» és en el fons una designació ètica independent de les estratègies argumentatives. El sofista tria un «tipus de vida» i això és el que el distingeix del filòsof (*Metafísica*, 1004b22-25). No hi ha dubte que Plató i Aristòtil van fomentar una visió negativa dels sofistes, però ells no són responsables de la identitat que Tindale pretén qüestionar.

Abordem ara una qüestió més filosòfica. El problema és que els filòsofs i els sofistes estan en desacord en gairebé tot, especialment en «la millor manera de raonar sobre el món i el lloc dels humans en ell» (2010, 30). Tindale té raó d'assenyalar que la forma que els filòsofs tenen de pensar sobre les fal·làcies s'insereix en una sèrie de supòsits metafísics que els sofistes no necessàriament compartien (p. 47). El principi de no-contradició és, per exemple, un supòsit metafísic fonamental dels filòsofs. Antifont, per exemple, pensa que «no hi ha una realitat permanent darrere de les paraules» i, així, dels enunciat (p. 26), o que els sofistes no creien en les coses persistents, «de manera que un Clíniades que no és el que ara és està mort» (p. 56).

Tals afirmacions representen per a la filosofia desafiaments genuïns i no es tracta de qüestions banals. El problema és que obren una autèntica caixa de Pandora de problemes que afecten directament les arrels de la racionalitat, la realitat i la moralitat. Si una persona diu, per exemple, que sap que l'exèrcit persa posseeix armes indestructibles, mai no es podria mostrar que aquesta persona, sota hipòtesis sofistes, estiguera oferint una informació errònia o que estiguera mentint, atès que «armes indestructibles» no és alguna cosa que persisteixi en el temps. L'efecte sobre la comunicació diària seria clarament desastrós. Sigui com sigui, la proposta de Tindale sobre els diferents supòsits metafísics de sofistes i filòsofs planteja almenys dues qüestions rellevants: (1a) Podem assumir que els sofistes comparteixen un conjunt de supòsits sobre els quals van basar els seus arguments? I (2a) van basar realment les seves estratègies argumentatives constructives sobre aquests pretesos supòsits? Tindale no aborda directament aquestes preguntes, però les seves interpretacions suggereixen que els sofistes no raonaven menys que els filòsofs sobre la base del principi de no-contradició, a fi de tindre una lògica consistent i forta. També s'enfronta a la regular (i de vegades vaga) acusació que els sofistes van transformar els arguments més febles en els més forts, d'acord amb les indicacions que Aristòtil recull en la seva *Retòrica* (1402a23). Analitzant diferents traduccions angleses, Tindale conclou que alguns autors (Kennedy en Aristòtil 2007, per exemple) introdueixen per conveniència el verb anglès *seem*:

«To make the weaker *seem* the better cause»
 [«Fer que la causa més feble *sembli* la millor»]

Mentre que uns altres (Barnes o Sprague, per exemple) tradueixen

«To make the weak cause [or argument] the better cause [or argument]»
 [«Fer de la causa feble la millor causa»]
 [«Fer de l'argument feble el millor argument»]

En el primer cas, la traducció incorrecta, que dona lloc a la pitjor sofisteria, estaria emmascarant els pressupostos epistemològics de Plató o d'Aristòtil. Amb això, es pot denunciar la tendència general a negar als sofistes un punt de vista escèptic, d'altra banda legítim, a l'hora de jutjar la veritat de tesis oposades quan no hi ha forma de saber com són realment les coses. De fet, els arguments que es troben en els discursos d'Antifont i en el *Sobre la veritat* de Protàgoras són una mostra que els sofistes van aplicar estratègies pragmàtiques, com els arguments probabilístics, per ocupar-se de determinades qüestions sense necessitat d'apel·lar a principis abstractes.

Si reparem ara en la representació de les tècniques sofístiques en algunes obres de Plató i Aristòtil, ens enduem alguna sorpresa. En primer lloc, veiem com la màxima protagoreana de l'home-mesura i la pràctica oratòria o

dialèctica resultant, centrada en la persuasió, era incompatible amb l'epistemologia absolutista de Plató, que es basava en el diàleg i en estratègies relacionades amb l'*élenkhos* per aclarir el camí cap a les veritats eternes. A més, les fal·làcies tan injuriades en l'*Eutidem* i en les *Refutacions sofístiques* no només demostren les diferències existents entre les pràctiques lògiques relacionades amb les refutacions reals i aparents, sinó que ressalten d'una forma molt més important les diferents i conflictives posicions que sobre la realitat tenien els sofistes i Plató. Però en comparar ambdues estratègies argumentatives, descobrim sorprenents similituds formals.

Tindale també té com a objectiu presentar una llista de tècniques individuals que ens permetrien identificar els sofistes com a innovadors en alguns temes argumentatius. En fer front al problema de diferenciar la pràctica sofística de posteriors estudis retòrics, accepta la distinció que Schiappa (2003, 57) introdueix en traçar una línia divisòria entre una teoria del *lógos* i una teoria de la retòrica, en el seu estudi sobre Protàgoras, el qual vindria a ser «el primer sofista que privilegia el *lógos* sobre la tradició miticopoètica», encara que «pràcticament tots els sofistes poden ser caracteritzats d'aquesta manera». De fet, aquest argumenta persuasivament que els orígens de la *rhêtorikê* han de localitzar-se en les obres de Plató i no abans, de manera que resulta problemàtic atribuir-los l'ensenyament de la retòrica com va ser entesa per Aristòtil i el seu mestre. El terme *rhêtorikê* és introduït en el *Gòrgias*. Abans, «el terme conceptual clau per als sofistes solia ser *lógos* i de vegades *legein* — termes de significat més ampli que qualsevol concepció antiga de *rhêtorikê*» (p. 71).

Tornant a Tindale, l'aspecte més interessant de la seva contribució és la discussió de les estratègies argumentatives concretes dels sofistes. Així, el seu examen abasta els arguments *eikóta* (d'*eikós*) o probabilístics, la *peritrope*, l'antilògica (els *antilógoi*), els signes, els llocs comuns (tòpics), les al·lusions i l'argument *ethòtic*. Cada estratègia argumentativa origina un ventall de possibles arguments que queden il·lustrats amb diversos exemples procedents dels textos clàssics. Preocupat per l'argumentació retòrica, Tindale para esment a l'estructura del text, a la seva avaluació i al seu context, sense oblidar la forma en què l'auditori rep i reacciona davant els arguments. Examinem aquestes estratègies.

(1a) La discussió dels arguments *eikóta* o probabilístics explica com es va entendre l'*eikós* en el món clàssic, i demostra una vegada més la representació distorsionadora de Plató i (en part) d'Aristòtil, ignorant la confiança completament justificada que Gòrgias, Antifont i altres oradors tenien en la probabilitat, quan l'evidència directa disponible no permetia a l'auditori treure lògicament una conclusió ferma en el cas en qüestió i en un món en el qual la probabilitat, i no la veritat absoluta, era el millor que un podia esperar. Ja que els jurats no estaven presents quan tenien lloc els successos, havien de formar-se una imatge del que havia ocorregut. Encara que es preferien les

proves directes, de vegades l'*eikós* era l'única font disponible i resultava molt persuasiu davant un tribunal per la seva apel·lació al que solia ser habitual en l'experiència humana, la qual cosa requeria que l'argumentador conegués l'entorn cognitiu del seu auditori i construís un argument en consonància. Els arguments *eikóta* s'usaven com a instruments pedagògics (com la *Defensa de Palamedes*, de Gòrgias, o les *Tetralogies*, d'Antifont), però també en les argumentacions quotidianes (*Contra Eutino*, d'Isòcrates), i gairebé sempre en relació amb un argument *ethòtic*. I la seva eficàcia depenia del context i que l'argumentador tingués ben desenvolupat el sentit del *kairós*; del moment oportú.

(2a) La *peritrope* o els arguments *inversos*. L'afició que els sofistes tenien a les tècniques de raonament contradictori no queda en cap altre lloc tan clara com en l'aplicació d'aquesta estratègia retòrica coneguda amb el nom de *peritrope* —és a dir, l'argument de Sòcrates en contra de la idea protagoreana de la relativitat de la veritat (*Teetet*, 169-171)— i amb la qual es retorna l'argument a l'argumentador i se segueix la idea de mostrar una inconsistència en la seua postura. Es poden detectar dues varietats d'acusació: l'auto-contradicció i el gambit retòric general. Aquesta estratègia ens força a parar esment a si l'argumentador ha fet declaracions o accions rellevants que faciliten la inversió de l'argument, de manera que es pugui influir sobre la seva credibilitat (*argumentum ad hominem* circumstancial), en general de forma negativa. El gambit té lloc quan es pren un enunciat de l'oponent i s'inverteix contra ell, declarant al mateix temps que no afavoreix en res el seu argument. En tot cas, la circumstància, les condicions i el context són rellevants quan algú tracta de ser màximament eficaç en la persuasió. El curiós és que una anàlisi minuciosa d'aquestes formes en el *Teetet* i en els discursos de Gòrgias i Antifont ens deixa preguntant-nos, de nou, fins a quin punt Sòcrates o els seus deixebles estaven compromesos, en la seva pràctica de la dialèctica, amb les estratègies d'uns oponents que amb tanta freqüència menysvaloraven.

(3a) L'*antilogica* és sobretot un mètode d'argumentació. El mestratge en el raonament públic també precisa de l'habilitat per aplicar l'estratègia *antilogos*, l'oposició de dos arguments, els arguments de contrast o oposats, que consisteix a trobar un *lógos* diferent del de l'oponent, de manera que aquest es veu obligat a acceptar els dos *lógoi* o renunciar al seu. L'interessant d'aquest mètode és la perspectiva que s'obre als argumentadors davant dues tesis contradictòries. De fet, aquesta perspectiva marcava una línia divisòria entre Plató i els sofistes, ja que aquests creien que no es podia prendre una decisió sobre un assumpte sempre que els arguments oposats no quedessin sospesats, mentre que Plató pensava que darrere del discurs hi havia una realitat que no es descobria a través d'ell. Aquesta estratègia antilògica es va atribuir a Protàgoras, la trobem en *Sobre el que no és* de Gòrgias, i en les *Tetralogies* d'Antifont, i també es descriu a través dels anònims *Dissoi lógoi* (discursos o raonaments dobles), que s'utilitzaven en la pràctica, observant el seu pode-

rós valor educatiu. Aquest tipus de mètode argumentatiu permet refutar la tesi que els sofistes eren fonamentalment *erístics*, cercadors de la victòria en l'argumentació, recurrent a les fal·làcies, i sense importar-los ni els mitjans ni la veritat de les proposicions implicades. Pel que sembla, l'antilògica podia haver-se utilitzat com a estratègia pedagògica per animar la cerca de noves formes de pensar i arribar a nous punts de vista (el cas de Protàgoras). En aquest sentit, els *antilògoi* permeten conrear l'acceptació democràtica de les diferències i promoure el pluralisme, una idea que no ha perdut gens de vigència. O això sembla.

(4a) La discussió dels *signes*, els *llocs comuns* i les *al·lusions* mostra com les estratègies basades en els dos primers i en l'última han perdut el seu atractiu en l'argumentació actual per la seva naturalesa contextual. Aquest tipus d'estratègies, juntament amb les relacionades amb els arguments *ethòtics*, ens semblen les menys interessants de l'estudi de l'argumentació sofística que Tindale ens ofereix. La raó és que aquestes tècniques (i no tant les estratègies reals) eren tan comunament utilitzades pels oradors grecs que resulta difícil distingir entre el que és específicament sofístic i el que era una pràctica retòrica molt més estesa, o fins i tot identificar en aquests camps una contribució destacable que es pugui atribuir en exclusiva a un sofista. Un *signe* és quelcom que es pren com a indicació de quelcom més i, quan s'usa en un argument, serveix com a evidència a favor d'una determinada conclusió (*argument a partir del signe* o *tekmeria*). És obvi que es precisa d'una bona comprensió del signe i del context en què fa acte de presència. D'altra banda, bastant característics del mètode sofístic són els llocs comuns, els exemples tradicionals, les màximes que els oradors ja havien sentit abans, per la qual cosa havien de quedar sistemàticament organitzats en la memòria per ser aplicats en les circumstàncies apropiades. En certa manera són un precedent dels tòpics aristotèlics i, a través de l'estudi dels esquemes argumentatius moderns, no han perdut vigència. Les *al·lusions* són estratègies que permeten crear relacions entre l'auditori i l'argumentador, al mateix temps que es transmet una referència indirecta sense esmentar-la de forma explícita. L'argumentador ha d'usar les *al·lusions* apropiades en l'entorn cognitiu adequat i estar segur que el seu auditori les coneix, per poder extreure amb èxit la conclusió pertinent.

(5a) Els grecs creien que els actes externs eren una representació adequada del caràcter intern. D'aquí la seva afició als *arguments ethòtics*. Els sofistes recorren a l'argumentació basada en el caràcter (*èthos*) en els casos en què el testimoniatge és la principal font probatòria. Arguments *ethòtics* són els testimoniatges, les oracions fúnebres, la lloança i la vituperació, que sens dubte guarden relació amb el modern *argumentum ad hominem* i, en particular, amb l'apel·lació a l'autoritat. De tots aquests arguments, el testimoniatge és avui de gran importància tant en el sistema legal com en la informació oferta sobre el món. Una interessant apel·lació a l'autoritat es pot llegir en la màxima protagoreana de l'home-mesura: es pot argumentar que

el saber resideix en la persona que pot canviar la forma en què semblen les coses. Si una persona no està educada (o formada, com diríem avui), ha de ser tractada amb paraules, ja que estar educat és millor que no estar-ho. Així mateix, en la mesura en què ens interessa un bon *èthos*, l'ànima (interna) és una representació de les accions externes (que poden ser remeiades amb coses bones, com l'educació). Per això, Protàgoras també s'interessa per la cura de l'ànima (les accions externes són una representació de l'ànima bona), perquè contribueix a l'imperatiu cívic de fer comunitat. ¿Qui podria negar, llavors, que l'*argumentació sofisticada* no es va interessar de forma fonamental pel deure cívic i per la democràcia, en accentuar el lloc privilegiat que exercia l'auditori en el procés?

D'altra banda, cal assenyalar que la sofisticada no es troba present en els tractaments dels prestigiosos teòrics de l'argumentació contemporània com van Eemeren, Walton, Johnson, Blair, etc. Però hi ha una interessant excepció al segle XX: el cas de Perelman i Olbrechts-Tyteca, que, en el seu *Tractat de l'argumentació*, qüestionaren la concepció heretada observant que el valor de la tasca dels sofistes depèn moltíssim del valor que atorguem als seus tipus d'argumentació. Plató entenia que la veritat era més important que aconseguir l'adhesió de l'auditori. Però, per als autors del *Tractat*, «quan s'examinen aquests procediments des del punt de vista de l'argumentació se'ls pot trobar una justificació que els faci menys desagradables» (1989, 491). La conseqüència és que almenys aquests autors es van implicar en un model de (*bona*) argumentació reconciliable amb la pràctica sofisticada.

Un compromís positiu i, en la nostra opinió, més complet amb el raonament dels sofistes ens el proporciona Poulakos (1997), el qual es pregunta per les raons per les quals van ser rebutjats: «Com raonaven els sofistes? Per què? Quines raons tenien els filòsofs del segle IV aC per rebutjar la lògica del pensament sofista?» (p. 13). Aquestes preguntes són útils i permeten orientar-nos en l'entramat sofista. Poulakos també introdueix una sèrie de principis metodològics per respondre en la mesura del possible aquestes preguntes. És important comprendre que la lògica està lligada «de forma específica al temps i al lloc» (*ibidem*). En aquest sentit, Poulakos percep diferents lògiques que sorgirien en resposta a diferents situacions culturals i que s'eclipsarien quan aquestes condicions ja no es donessin. Això podria reflectir-se en un canvi *des de* contextos relacionats amb l'ensenyament itinerant i l'esfera pública dels sofistes a contextos emergents basats en textos, institucions i la forma particular de l'escriptura platònica. D'acord amb això, Poulakos segueix el principi que es pot derivar certa lògica de l'estudi de les pràctiques i les idees dels sofistes, corroborades per moltes explicacions de Plató i Aristòtil, entre d'altres. La dificultat radica a distingir la descripció informativa de la interpretació.

En l'estudi de Poulakos passa a primer pla el sentit cultural derivat de l'espectacle (al costat de la seva associació amb els presocràtics i els poetes).

Presenta els sofistes com a figures interessades en la competició i en l'exhibició, amb formes de raonament (com l'argument erístic) desenvolupades per a tals finalitats. La lògica sofística, conclou, té a veure «amb forces situacionals, amb punts específics de contenció i noves concepcions sobre l'expressió lingüística. En resum, ha de ser una lògica circumstancial, agonística i expositiva» (1997, 16). Aquesta lògica es basa en tres idees, que Poulakos desenvolupa sense referir-se de forma directa a cap sofista. La primera és la de *moment oportú retòric*, o *kairós*. Això implica a parlants que responen de forma espontània a situacions fluctuants i dotades d'unes característiques úniques (p. 18). La segona és la d'allò *lúdic* (o *diversió*) (*paignion*), centrada en la capacitat per transformar l'argument més feble en el més fort i la forma en què el llenguatge s'explota o es retorça a l'hora d'encunyar paraules i arguments nous (p. 20). La tercera és la de la *possibilitat* (*adynatón*), referida a les coses que no són, però que podrien ser. Poulakos selecciona aquestes idees dels contextos culturals i polítics en els quals els sofistes van treballar i continua explicant com cada idea va servir com a blanc de les crítiques platòniques i aristotèliques. No obstant això, un no pot evitar preguntar-se si aquesta lògica o lògiques sofístiques no són si no retòrica emmascarada. Sobretot quan es recorda la definició que Poulakos ens va donar de *retòrica sofística* en un article seminal (1983, 36): «La retòrica és l'art que busca capturar als moments oportuns el que és apropiat i tracta de suggerir el que és possible». D'aquesta definició es pot inferir que la retòrica és oportuna, apropiada i s'interessa pel possible, no pel que és. Però a més es transmet mitjançant el llenguatge (*lógos*) i té com a objectiu generar plaer estètic (*terpsis*) i creença (*pistis*).

Altres autors recents han dirigit l'atenció a les pràctiques argumentatives concretes dels sofistes. Per exemple, Consigny (2001) ofereix una lectura conseqüent del corpus gorgià, i Mendelson (2002) ha extret les virtuts de la posició de Protàgoras sobre l'argumentació. Un dels aspectes interessants de la contribució de Consigny és que aclareix que, per a Gòrgias, el poder de la paraula, fixada sobre l'excel·lència de la tècnica retòrica, es realitza plenament en el control de la situació que dona lloc a la seva presentació i que es construeix a partir de l'operació de l'oportú i el necessari en l'enunciació del discurs. En això radica el significat de la persuasió, que sorgeix d'una hàbil composició de les idees de *kairós* i *lógos*. Però la configuració de l'espai públic, lloc d'actuació del sofista, es caracteritza com agonal, on es confronten les idees, i que torna essencial el control de la tècnica discursiva.

El tractament de Mendelson és particularment digne d'esmentar per l'atenció que presta a l'antilògica. Protàgoras és famós per haver dit que sobre cada tema hi ha dos arguments oposats entre si. Mendelson entén aquesta doctrina dels dos *lógoi* com el mètode característic de l'antilògica. En el *Teetet* (164B-C), Plató utilitza el terme *antilògikos* per referir-se a la pràctica d'aquells que recorren als arguments oposats, d'acord amb el fet que Sòcrates i Teetet han mostrat que «qui va arribar a saber alguna cosa, àdhuc recor-

dant-ho, no ho sap». D'aquest i d'altres passatges clàssics es desprèn que, per a Plató, la característica essencial de l'antilògica «és l'oposició d'un *lógos* a un altre, sigui per contrarietat o per contradicció» (Kerferd, 1981, 63). Aquesta idea és desenvolupada per Mendelson, identificant-la amb un mètode pedagògic. Així, com a mètode argumentatiu de recerca, l'antilògica se centra en l'experiència de la interacció de posicions oposades, entenent-se millor com «una forma de conducta», «com una activitat auto-crítica» i no com una preparació per a l'acció (p. 78).

L'interès de l'estudi de Mendelson és major del que podem posar de manifest. Seguint el suggeriment de Romilly (1997), l'autor traça una línia d'influència que porta de Protàgoras a Isòcrates, d'aquest a Ciceró i d'aquest a nosaltres. Mendelson afegeix un pas intermedi amb Quintilià, pas sens dubte important per l'èmfasi que confereix a l'educació. En aquest sentit, afirma que «el currículum retòric de la *Institutio oratoria* ve informat a cada pas pel raonament controversial, una forma d'argument que es distingeix de la manera més òbvia en l'esforç que es realitza a preparar les tesis *in utramque partem*, sobre tots dos costats de la qüestió» (2002, 206). No oblidem que és controvertible el que es pot discutir en sentit contrari, el que es pot argumentar a favor i en contra (*cf.* Cattani & Alcolea, 2011). I pocs àmbits de l'acció humana o del pensament escapen al conflicte o la controvèrsia. El punt controvertit necessita de l'*argument*, ja que «per a l'argument no pot haver-hi lloc sinó en els temes conflictius», com diu Quintilià (V, IX, 2). La importància d'aquesta idea no hauria de minimitzar-se. Si no hi ha una veritat clarament objectiva que la raó pot descobrir, com suggeriria la tradició protagòrica, la necessitat de prendre una decisió sobre les diferències es converteix en quelcom de peremptori. I aquest és el paper de l'argumentació, però d'una argumentació que abasta opinions en conflicte i modera les lleialtats canviants en les relacions humanes. La força d'aquest enfocament radica en el fet que no s'insisteix tant sobre la veritat d'una o una altra de les postures oposades, com en la col·laboració per llançar llum sobre elles. És el paper de l'argumentació retòrica.

3/ Breu comentari sobre les fal·làcies

Què es pot concloure de les pràctiques argumentatives dels sofistes a la llum de la presentació tradicional que posa l'accent en les fal·làcies i en els sofismes? En la mesura en què aquesta tradició pot remuntar-se fins a les *Refutacions sofístiques*, és important deixar clar a qui s'està oposant Aristòtil en aquesta obra. Com Plató, l'Estagirita es refereix als sofistes pel seu nom, incloent tant les figures més antigues com els seus contemporanis. I a partir d'ells, suggereix Poulakos, construeix un «Sofista» compost de diversos trets, sent la peça clau la de ser «un practicant de tècniques retòriques i argumentatives qüestionables» (1996, 47). Però mentre que les referències a les figures

dominants del moviment sofista són mínimes, Aristòtil se centra més en coses com el mètode contenciós per quadrar el cercle (Antifont, 172a7); l'ús de la incorrecció (Protàgoras, 173b19); i la pràctica de lliurar als estudiants discursos elaborats perquè els aprenguin de memòria (Gòrgias, 183b37). També esmenta Eutidem, en relació amb un exemple de les fal·làcies de divisió i de composició aplicades a les paraules (177b12). I Trasímac queda situat entre les celebritats que han contribuït a la perfecció del discurs retòric (183b27-35).

Quan la discussió es refereix a greus errors, Aristòtil els agafa de fonts com l'*Eutidem*. Anant més enllà de les refutacions genuïnes i de les aparents que esmenta al començament de les *Refutacions sofístiques*, també mostra la seva preocupació per pràctiques argumentatives concretes. I «la més sofística de totes» les pràctiques crea la falsa aparença d'una refutació quan, «encara que no hagin demostrat res, no formulen la proposició final sota la forma de pregunta, sinó que estableixen de forma concludent, com si ho haguessin demostrat, que “tal i tal cosa, llavors no és el cas”» (*Ref. sof.*, 174b9-12). Aristòtil s'està referint, òbviament, als jocs dialèctics estructurats que caracteritzaven l'educació a l'Acadèmia. Per això, sembla raonable concloure que, amb independència del valor de la crítica aristotèlica, no s'aplica a tot argument sofístic, i que resulta erroni qualsevol intent de condemnar tot raonament sofístic prenent com a referència aquesta primera valoració de les fal·làcies, i que s'haurien d'introduir alguns principis que permetessin discriminar entre els diferents sofistes. La seua rehabilitació en les últimes dècades ha avançat bastant en aquesta direcció. Nosaltres no hem perseguit altra cosa que insistir que no s'haurien de passar per alt les moltes estratègies argumentatives constructives que el grup va acceptar i va emprar.

Conclusió

No voldríem acabar sense referir-nos a l'argumentació sofística des de la perspectiva actual. Hi ha importants relacions entre les estratègies sofistes i l'argumentació tal com ha estat desenvolupada en l'últim mig segle, sobretot en l'obra de Perelman. Aquesta connexió radica en el comú interès per l'ús de l'argumentació en contextos socials en els quals les idees de veritat absoluta brillen per la seva absència o resulten poc pràctiques. Com Perelman diu, amb paraules que conserven cert sabor protagòric: «En la perspectiva del raonament pràctic, els fets i les veritats no constitueixen per si mateixos raons per actuar. Per justificar l'acció hem de referir-nos a categories com útil, just, oportú, raonable i obligatori» (1979, 103). No raonem la justícia d'una acció de la mateixa manera que raonem la veritat d'una proposició, la qual cosa comporta que allò primer sigui bastant més difícil que allò segon. Donades les diverses postures que competeixen per rebre atenció en un mitjà social o en l'esperit d'aquesta espècie d'humanisme promogut per aquests foscors

defensors de la raó sofisticada —com Tindale els anomena—, Perelman defensa un pluralisme filosòfic en el qual cap veu té el privilegi d'establir l'únic criteri sobre el que es considerarà vàlid (p. 71). Això ens permet sospesar i avaluar els mèrits de les diferents escales de valors i decidir el que és raonable en quin context i en quin moment. «Només això —diu Perelman (p. 115)— torna possible la fecunditat del diàleg i facilita la plena expressió de cada punt de vista oposat i encoratja l'esperança d'una subseqüent elaboració d'una visió més global que podria incorporar les tesis oposades». En aquesta clàusula, sembla haver-hi una nota inesperada d'optimisme no present en anteriors discussions. Això pot ser conseqüència del progrés en la raó en els segles intermedis, o de la necessitat que Perelman té d'imaginar una millor perspectiva després d'haver estat testimoni del fracàs de la raó en l'Europa de mitjan del segle xx. Però més important resulta el tipus de diàleg obert que possibilita una perspectiva, en la qual cada posició té veu i se l'escolta.

L'altre costat d'aquesta argumentació és l'auditori que atén oralment o textualment aquestes posicions. Mentre que Hegel anomenava «sofística tot el que sigui argumentar a força de raons, exposar raons en pro i en contra, fer valer aquesta classe de punts de vista» particulars (1955, 23), nosaltres preferiríem dir, en termes actuals, que tot raonament argumentatiu és retòric, que l'argumentació és una activitat contextual, que té en compte a l'auditori i que té com a objectiu determinades finalitats socials. Basant-se en principis de l'antiga retòrica, Perelman i Olbrechts-Tyteca (1989) han tornat a pensar les estratègies dels antics raonadors a la recerca d'una lògica de l'acció. En aquesta reconstrucció, l'obra dels que van precedir Plató i Aristòtil ha estat en bona mesura la gran absent. Tindale, Mendelson i altres han mostrat que les estratègies argumentatives dels sofistes tenen contrapartides modernes, en molts casos no gaire allunyades de les seves primeres instàncies. Però de forma més general l'ampli espectre d'estratègies emprades pels sofistes és important per als objectius que l'argumentació retòrica persegueix en l'actualitat. Aquestes estratègies suggereixen algunes formes en què els auditoris poden ser incorporats en el procés argumentatiu, compartint part del pes que s'ha deixat recaure solament sobre les espatlles dels argumentadors. Com en moltes altres pràctiques, l'argumentació precisa d'almenys dues parts, dos participants en el mateix nivell d'igualtat en un procés constructiu que pot millorar la qualitat de les comunitats intel·lectuals i la qualitat de la raó mateixa.

Referències

- ALCIDAMANT D'ÈLEA. *Discursos i fragments*, Barcelona: Bernat Metge, 2014.
- ANTIFONT. *Testimonis i fragments*, Barcelona: Bernat Metge, 2005.
- ARISTÒTIL. *The complete works of Aristotle*, edició de J. Barnes, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991.
- ARISTÒTIL. *On rhetoric*, introducció de G. A. Kennedy, Oxford: Oxford University Press, 2007 (2a edició).
- CATTANI, Adelino & ALCOLEA, Jesús. «Controversia», dins *Compendio de lógica, argumentación y retórica*, edició de L. Vega i P. Olmos, Madrid: Trotta, 2011, 144-147.
- CONSIGNY, Scott. *Gorgias: sophist and artist*, Columbia, SC: University of South Carolina Press, 2001.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre historia de la filosofía II*, Mèxic: F.C.E., reimpressió, 1978 (1955).
- ISÒCRATES. *Isocrates I*, Austin, TX: University of Texas Press, 2000.
- ISÒCRATES. *Isocrates II*, Austin, TX: University of Texas Press, 2004.
- MENDELSON, Michael. *Many sides: A Protagorean approach to the theory, practice, and pedagogy of argument*, Dordrecht: Kluwer, 2002.
- PERELMAN, Chaïm & OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, Madrid: Gredos, reimpressió, 1994 (1989).
- PERELMAN, Chaïm. *The new rhetoric and the humanities*, Dordrecht: Kluwer, 1979.
- PLATÓ. *Diàlegs 3. Ió, Hípies menor, Hípies major, Eutidem*, Barcelona: Bernat Metge, 1928.
- PLATÓ. *Diàlegs 2. Càrmides. Lisis. Protàgoras*, Barcelona: Bernat Metge, 1931.
- PLATÓ. *Diàlegs 8. Gòrgias*, Barcelona: Bernat Metge, 1986.
- PLATÓ. *Diàlegs 14. Teetet*, Barcelona: Bernat Metge, 1995.
- POULAKOS, John. «Toward a sophistic definition of rhetoric», *Philosophy and rhetoric*, 16, 1983 (35-48).
- POULAKOS, John. «Extending and correcting the rhetorical tradition: Aristotle's perception of the sophists», dins *Theory, text and context: Issues in Greek rhetoric and oratory*, edició de C. L. Johnstone, Albany, NY: SUNY Press, 1996: 45-63.
- POULAKOS, J. «The logic of Greek sophistry», dins *Historical foundations of informal logic*, edició de D. Walton and A. Brinton. Aldershot: Ashgate, 1997: 2-24.
- QUINTILIÀ, M.F. *Institució oratòria*, Barcelona: Bernat Metge, 1961.
- ROMILLY, J. *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*, Barcelona: Seix-Barral, 1997.
- SCHIAPPA, E. *Protagoras and logos: a study in Greek philosophy and rhetoric*, Columbia, SC: University of South Carolina Press, 2003 (2a edició).
- SOFISTES. *Els sofistes. Fragments i testimonis*, Barcelona: Laia, 1998.

TINDALE, C.W. *Reason's dark champions: constructive strategies of sophistic argument*, Columbia, SC: University of South Carolina Press, 2010.

XENOFONT. *Cinegètic*, Barcelona: Bernat Metge, 2002.