

EL MOVIMIENTO SOFÍSTICO

G. B. KERFERD

Traducción de Ignacio Etchart



PUNTO DE VISTA EDITORES

Colección **HISTORIA Y PENSAMIENTO**, 25

Título original: *The sophistic movement*, G. B. Kerferd

© G. B. Kerferd, 1981

© Cambridge University Press, 1981, 1999

Esta traducción de *El movimiento sofisticado* se publica por acuerdo con Cambridge University Press

© De la traducción del inglés, Ignacio Etchart, 2022

© De esta edición, Festina Lente Ediciones, S. L. U., 2022

Todos los derechos reservados.

Primera edición: febrero, 2022

Publicado por Punto de Vista Editores

C/ Mesón de Paredes, 73

28012 (Madrid, España)

info@puntodevistaeditores.com

puntodevistaeditores.com

@puntodevistaed

Coordinación editorial: Miguel S. Salas

Corrección: Luis Porras

Diseño de cubierta: Ezequiel Cafaro

ISBN: 978-84-18322-70-9

Thema: QDHA

Depósito legal: M-490-2022

Impreso en España – *Printed in Spain*

Artes Gráficas Cofás, Móstoles (Madrid)

Este libro ha sido impreso en papel ecológico, cuya materia prima proviene de una gestión forestal sostenible.

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser efectuada con la autorización de los titulares, con excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. www.conlicencia.com

Sumario

PREFACIO	9
INTRODUCCIÓN	11
1. HACIA UNA HISTORIA DE LAS INTERPRETACIONES DEL MOVIMIENTO SOFÍSTICO	15
2. LOS SOFISTAS COMO FENÓMENO SOCIAL	33
3. EL SIGNIFICADO DEL TÉRMINO <i>SOFISTA</i>	49
4. LOS PROTAGONISTAS DEL MOVIMIENTO SOFÍSTICO	79
5. DIALÉCTICA, ANTILÓGICA Y ERÍSTICA	107
6. LA TEORÍA DEL LENGUAJE	123
7. LA DOCTRINA DEL LOGOS EN LA LITERATURA Y EN LA RETÓRICA	139
8. EL RELATIVISMO SOFÍSTICO	149
9. EL DEBATE <i>NÓMOS-PHÝSIS</i>	197
10. ¿SE PUEDE ENSEÑAR LA VIRTUD?	233
11. LA TEORÍA SOCIAL	247
12. LA RELIGIÓN Y LOS DIOS	289
CONCLUSIÓN	305
BIBLIOGRAFÍA SELECTA	311

Prefacio

El presente estudio del movimiento sofístico es el fruto de muchos años de estudio y reflexión, enseñanza y debate, y en lo esencial quedó completo en 1978. No he pretendido de ninguna manera hacer un tratamiento exhaustivo de cada sofista y de su doctrina, que requeriría mucho más espacio y mucho mayor detalle técnico. Simplemente he intentado aportar una reinterpretación y revaluación general de la naturaleza del movimiento en su conjunto, porque creo que es una cuestión bastante urgente. Debo agradecimientos a mucha gente a lo largo de estos años, pero más recientemente a los lectores y el equipo de la Cambridge University Press, y sobre todo al profesor G. S. Kirk, sin cuya ayuda la publicación bien podría no haberse dado, al menos en este formato. Por supuesto, solo yo soy responsable por las opiniones concretas que en él se expresan, y nadie más que yo debe ser criticado si alguna de estas visiones se considera inaceptable.

En la bibliografía recogemos el detalle de los libros y artículos citados a lo largo de la obra. La colección de referencia de los textos conservados con relación al movimiento sofístico es la de Diels, reeditada por Kranz (abreviado «DK»), para la cual véase la bibliografía. Los textos relacionados con autores

individuales están divididos en dos secciones, denominadas A y B, la primera de las cuales contiene *testimonia*, o declaraciones de escritores posteriores sobre la vida, escritos y doctrinas del sofista o pensador en cuestión, y la segunda recoge pasajes que en opinión de los editores constituyen citas auténticas de sus escritos. Así, por ejemplo, el cuarto fragmento atribuido a Protágoras se cita como DK 80 B4.¹ Las referencias a otros escritores antiguos cuyas obras se conservan aparecen mencionadas de la forma estándar y confiamos en que estas referencias no causarán ninguna dificultad.

GEORGE B. KERFERD
Universidad de Mánchester
Octubre de 1980

1 André Laks y Glenn W. Most han renovado DK en *Early Greek Philosophy*, 2016, en nueve volúmenes. Los sofistas, entre los que se incluye a Sócrates, ocupan los tomos VIII y IX [*N. del T.*]

Introducción

No una, sino dos barreras se interponen ante quien intente llegar a comprender adecuadamente el movimiento sofístico de la Atenas del siglo v a. C. No se conserva ningún escrito de ninguno de los sofistas y tenemos que depender de fragmentos minúsculos de sus doctrinas, o más de una vez de resúmenes confusos y poco fiables. Lo que es peor: para mucha de nuestra información dependemos del tratamiento profundamente hostil que Platón hace de ellos, presentados con todo el poder de su genio literario y aprovechados con un impacto filosófico poco menos que arrollador. El efecto combinado de estos dos obstáculos ha sido bastante nefasto. Ha conducido a una recepción según la cual es discutible que los sofistas en conjunto hayan aportado algo de importancia a la historia del pensamiento; su papel principal, se ha dicho más de una vez, fue simplemente el de haber provocado las condenas de Sócrates, primero, y después de Platón. En el enfrentamiento de Platón con los sofistas, se consideró esencialmente que Platón estaba en lo cierto y que los sofistas se equivocaban. Tampoco logró hacer demasiado por ellos el desprecio hacia Platón de parte de quienes lo veían como un autoritarista reaccionario. Condenados así a una suerte de vida media entre los presocráticos por un

lado, y Platón y Aristóteles por el otro, parece que los sofistas fueran a vagar por siempre como almas perdidas.

El resultado es paradójico. El período de 450 a 400 a. C. fue, en muchos sentidos, la época más importante de Atenas. Fue un período de profundos cambios sociales y políticos, en los que hubo una intensa actividad artística e intelectual. Patrones establecidos de vida y experiencia se disolvían en favor de patrones nuevos. Las creencias y los valores de generaciones anteriores se encontraban bajo ataque. Y quien dio expresión a todo esto fue el movimiento sofístico. Nosotros, que contamos con la suerte de vivir en estos tiempos, nos encontramos particularmente bien posicionados, es probable, para entender con bastante seguridad lo que sucedía en ese entonces, y proceder a investigar y a determinar, hasta donde sea posible, qué pasó realmente.

La actualidad de todo el rango de problemas formulados y discutidos por los sofistas es asombrosa, y la lista siguiente parece hablar por sí sola. En primer lugar, problemas filosóficos sobre teoría del conocimiento y la percepción: el grado en que las percepciones sensoriales deban considerarse infalibles e incorregibles, y los problemas que resultan de ser así; la naturaleza de la verdad y, sobre todo, la relación entre lo aparente y lo real, o verdadero; la relación entre lenguaje, pensamiento y realidad. Por otra parte, cierta sociología del conocimiento, un tema urgente, siendo que hay tanto de lo que creemos saber que parece estar social o étnicamente, incluso, condicionado. Esta abrió camino por primera vez

a la posibilidad de un acercamiento genuinamente histórico a la comprensión de la cultura humana, sobre todo a través del concepto de lo que ha sido llamado «antiprimitivismo», es decir, el rechazo a la idea de que las cosas estaban mucho mejor en un pasado lejano en favor de una creencia en el progreso y de una idea evolutiva y desarrollista de la historia del ser humano. También el problema de alcanzar un conocimiento, por mínimo que sea, acerca de los dioses, y la posibilidad de que los dioses existan solo en nuestra mente, o sean, incluso, invenciones humanas relacionadas con ciertas necesidades sociales. Los problemas teóricos y prácticos de vivir en sociedad y, sobre todo, en democracia, con la doctrina implícita de que al menos en algún respecto todos los hombres deben ser iguales. ¿Qué es la justicia?; ¿cuál debería ser la actitud del individuo ante valores impuestos por otros, sobre todo en una sociedad organizada que exige obediencia a las leyes y al Estado?; el problema del castigo; la naturaleza y el propósito de la educación y el rol de los maestros en la sociedad; las determinantes consecuencias de la doctrina de que la virtud puede enseñarse, que es solo una forma de decir, en un lenguaje caduco, que la educación puede cambiar a la gente siempre que esta esté correctamente posicionada en la sociedad. Esto, a su vez, plantea irremediabilmente la cuestión de qué es lo que haya que enseñar, quién debe enseñarlo, a quién; el efecto de todo esto en la relación entre las generaciones más jóvenes y las más viejas. Y, atravesando todos estos problemas, dos temáticas dominantes: la necesidad de aceptar

el relativismo, en los valores y en todo lo demás, sin reducirlo a subjetivismo, y la creencia de que no hay área alguna de la vida humana o del mundo como un todo que deba ser inmune a una comprensión cabal alcanzada con argumentos racionales.

Es una lista larga, y se nos puede perdonar por sentir que represente algo así como el mismísimo proceso de transición de una imagen inicial tradicional del mundo a otro que ya es intelectualmente *nuestro* mundo, con nuestros problemas. Pero el intento de interpretar a los sofistas de acuerdo con estos ejes apenas si todavía se ha puesto en marcha. Lo que sigue en el presente libro es un primer comienzo. Ahora bien, antes de proceder a interpretar verdaderamente a los sofistas sobre estos ejes, va a ser útil, creo, desarrollar dos tópicos preliminares: en primer lugar, la historia de los anteriores intentos por valorar el movimiento sofístico, que es esencial para comprender por qué ha sido tan subestimado hasta el día de hoy; y, en segundo lugar, la circunstancia histórica y social que hizo emerger la actividad de los sofistas.

Hacia una historia de las interpretaciones del movimiento sofístico

La hostilidad de Platón hacia los sofistas es evidente y se ha reconocido siempre. Pero no siempre se ha descrito con exactitud lo que Platón opina sobre ellos. En dos lugares distintos en sus diálogos ofrece lo que podríamos considerar un tratamiento general. En el *Gorgias*, en 462b3-465e, distingue entre un rango de actividades verdaderamente científicas, que llama *tékhnai*, cuyo objetivo o propósito es lograr el más alto grado de excelencia en cada una de sus esferas propias, y una cierta variedad de actividades empíricas. Estas últimas no son científicas, porque no están basadas sobre principios racionales ni son capaces de proveer explicaciones, apuntan más a la complacencia que a la excelencia y lo hacen condescendiendo a los deseos y expectativas de la gente. Son imitaciones fraudulentas de las verdaderas *tékhnai*. Ahora bien, entre las incumbencias generales del alma humana, Platón incluye la declaración de normas de conducta,¹ y a esto lo considera una auténtica *tékhnē*. Esta *tékhnē* tiene también su versión espuria, que es la actividad empírica conocida como sofística.

¹ *Nomothetikē*, traducido comúnmente como «sanción de leyes» o «legislación», pero aquí con un sentido más amplio.

En el diálogo *Sofista* el análisis es más elaborado y la hostilidad es todavía más marcada. Se presentan sucesivamente no menos de siete definiciones diferentes del sofista y, excepto quizás una, son todas despectivas. Se discute si Platón creía o no que eran todas descripciones satisfactorias de un sofista, pero en mi opinión está claro que al menos consideraba que cada una de estas representa un aspecto particular del movimiento sofístico. Allí se define al sofista como (1) un cazador a sueldo de jóvenes ricos; (2) un hombre que vende «virtud» o, como vende mercadería ajena, que comercia con el conocimiento; (3) alguien que vende el conocimiento al por menor, en pequeñas cantidades; (4) un hombre que vende bienes que él mismo ha fabricado. Desde otro punto de vista, el sofista es (5) alguien que arma debates de tipo erístico (un término importante que estudiaremos más adelante) para hacer dinero a partir de la discusión sobre lo correcto y lo incorrecto. Y, para terminar, se identifica un aspecto o tipo especial de sofistería con (6) un tipo de examen verbal llamado *elenchus*, que educa purgando el alma de la vana presunción de sabiduría. No está claro lo que Platón quiere decir exactamente con esto, pero sí parece considerar esta función, que es esencialmente negativa, como uno de los resultados menos indeseables de la actividad sofística, ya que la denomina «sofística de familia noble», quizá para distinguirla de otras expresiones de la actividad sofística. Al final del diálogo, por último, y después de una larga digresión, llegamos al punto donde el sofista es presentado como (7) un falsificador de la

filosofía, un ignorante que se esmera en encontrar contradicciones que están fundadas en apariencias y en opiniones más que en la realidad.

Más tarde habrá que volver a lo que Platón dirá sobre la erística, el *elenchus* y el arte de formular contradicciones. Pero ya queda claro que estas caracterizaciones en el *Sofista*, que coinciden con afirmaciones similares en otros diálogos,² constituyen una condena rotunda. Considerando que Aristóteles va a contar la misma historia —que el arte sofístico consiste en sabiduría aparente, no real, y que el sofista es alguien que hace dinero a partir de sabiduría aparente y no real (*Refutaciones sofísticas* 165a22-23 y *Metafísica* 1004b25 y ss.)—, no es raro que los siguientes dos mil años esto se mantenga como visión estándar de los sofistas. De hecho, la reputación de los sofistas iba a empeorar todavía más, ya que habían dejado la tierra abonada para moralizar y cristianizar las interpretaciones de la historia. Así, los sofistas llegan a ser vistos como

ostentosos impostores, adulando y embaucando a los jóvenes ricos en provecho personal, minando la moralidad de Atenas tanto en lo público como en lo privado, y alentando a sus discípulos a la búsqueda inescrupulosa de ambición y de codicia. Se afirma que lograron, incluso, corromper la moralidad general, de modo de volver a Atenas

2 Durante el siglo XIX hubo algunos intentos bien intencionados de dar una visión más benévola de algunos de los sofistas en los primeros diálogos de Platón, pero en general no fueron aceptados.

miserablemente degenerada y viciosa en los últimos años de la guerra del Peloponeso, en comparación con lo que era en tiempos de Miltiades y Aristides.³

La cuestión de la supuesta degeneración de los atenienses trae problemas más grandes. Bastará con mencionar la réplica del historiador George Grote, que declaró que el carácter moral ateniense de hecho *no estaba corrupto* entre 480 y 405 a. C. Pero la cuestión acerca de la naturaleza de las enseñanzas de los sofistas es poco más o menos el tema de nuestro libro, y la trataremos de manera completa más adelante. En este punto puede resultar útil reproducir una descripción más de la visión estándar de los sofistas, que prevalecía antes de las revisiones del siglo XIX, y que se ha vuelto una descripción clásica:

La antigua visión de los sofistas decía que eran un grupo de charlatanes que apareció en Grecia en el s. V y que se enriqueció imponiéndose sobre la credulidad pública: profesaban enseñar la virtud y lo que realmente enseñaban era el arte del discurso falaz, al tiempo que propagaban doctrinas prácticas inmorales; que, atraídos a Atenas como el prítaneo [aquí entendido como punto de reunión] de Grecia, fueron enfrentados y derrotados por Sócrates, que dejó al descubierto la superficialidad de su retórica, revirtió sus sutilezas y defendió triunfalmente principios éticos fundamentados ante sus

3 Grote (1883): VIII, 156. Por supuesto, no es la opinión de Grote.

malintencionadas, inciertas argucias; que los sofistas, pasado un breve momento de éxito, cayeron en un bien merecido desprecio que transformó su nombre en un insulto para las generaciones sucesivas.⁴

Así formuladas, las acusaciones se reducen realmente a dos: que los sofistas no eran pensadores serios y, por lo tanto, no jugaron ningún papel en la historia de la filosofía, y que sus enseñanzas fueron fuertemente inmorales. Ambas afirmaciones tuvieron que enfrentar una cierta cantidad de revisión con el surgimiento de los nuevos acercamientos a la historia en la primera mitad del siglo XIX. Aunque las acusaciones están relacionadas, por el momento convendrá tratarlas por separado.

Primero está la cuestión del lugar que le corresponde al movimiento sofístico en la historia de la filosofía. Los estudios sobre filosofía griega han estado profundamente influidos en tiempos modernos, y hasta el presente, por el tratamiento que hizo de ellos Hegel en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*.⁵ Hegel restableció, efectivamente, a los sofistas en un lugar central en la historia de la filosofía griega, pero de tal modo que sus sucesores fueron capaces de mantener, durante cien años más y apenas modificada, una visión profundamente hostil del movimiento sofístico.

4 Sidgwick (1872): 289.

5 Publicadas por primera vez en alemán en Berlín en 1833-1836, cotejadas luego de su muerte en 1831 con apuntes de clase de estudiantes suyos de sus últimos veinte años.

Hegel veía la historia de la filosofía como el desarrollo progresivo de la Mente o Espíritu Universal. El movimiento del Pensamiento Universal (es decir, de este desarrollo) sigue el patrón de todo pensamiento: comienza estableciendo una tesis positiva que luego es negada por su antítesis; un pensamiento posterior produce una síntesis de tesis y antítesis, y esta síntesis opera como tesis para un nuevo ciclo, hasta que todo aquello que estaba implícito en el punto de partida original se ha terminado de explicitar. A este movimiento del pensamiento lo llamó Hegel «dialéctica», y procede por vía de negación porque cada paso —tesis, antítesis, síntesis— niega el paso anterior a él. Y es capaz de hacerlo, además, porque cada paso es en sí mismo parcialmente verdadero y parcialmente falso.

La aplicación de este esquema a la historia del pensamiento griego da como resultado tres períodos, supuso Hegel. El primero se extiende desde Tales hasta Aristóteles, el segundo constituye el período helenístico o «filosofía griega en el mundo romano» (estoicismo, epicureísmo y escepticismo) y el tercero lo constituye el neoplatonismo. Dentro del primer período encontró Hegel una nueva división tripartita o triádica: (1) de Tales a Anaxágoras; (2) los sofistas, Sócrates y los seguidores de Sócrates; y (3) Platón y Aristóteles. La primera de estas subdivisiones es descrita por Hegel como aquella en la que el pensamiento se encuentra originalmente en determinaciones sensibles. En lenguaje no-hegeliano podríamos decir que es la etapa de considerar las determinaciones como meramente objetivas. De

manera que Tales y los otros jonios captaron el Pensamiento Universal en la forma de determinaciones naturales, como agua y aire, a partir de las cuales creyeron que se había formado nuestro universo físico. La segunda subdivisión contenía a aquellos que, mediante la crítica escéptica, llegaron a negar esta visión y a sustituirla, como su antítesis, por el principio de subjetividad, según el cual se supone que es el mismo sujeto pensante y sintiente el que determina sus propios pensamientos y percepciones. A su debido tiempo, el conflicto entre tesis y antítesis iba a dar origen a la previsible síntesis, los sistemas de Platón y Aristóteles, que integran para Hegel la tercera subdivisión del primer período.

Para nuestros intereses, el aspecto importante de todo esto es que Hegel reinsertó a los sofistas en la historia de la filosofía, y que lo hizo tratándolos de subjetivistas. Para Hegel, el subjetivismo de los sofistas fue una etapa necesaria en la autodeterminación del pensamiento, es decir, en la historia de la filosofía. Fue una etapa necesaria a pesar de su carácter negativo, porque la negación era para Hegel una parte fundamental del movimiento del pensamiento universal. Pero a lo largo del siglo XIX y durante el primer tercio del siglo XX la tradición de la filosofía idealista continuó dominando la mentalidad de los estudiantes de filosofía griega. Como resultado, la caracterización de los sofistas como subjetivistas gozaba de amplia aceptación. Ahora bien, lejos de restablecer su reputación como filósofos, esto tuvo el efecto opuesto. La lectura de Hegel parecía confirmar los juicios hostiles de Platón y Aristóteles. La

verdad y la realidad eran objetivas, no subjetivas, y todos los que negaban esto se oponían a la verdad y a la realidad, y como tal no solamente no eran filósofos: eran enemigos de la filosofía. Y así eran los sofistas. De manera paradójica, pues, la visión tradicional de los sofistas parecería a fin de cuentas verse confirmada. Y en ningún lugar se sentía esto más fuertemente como en la esfera de lo moral. En este aspecto, para muchos parecía que afirmar que lo correcto y lo incorrecto estaban subjetivamente determinados era básicamente negar de plano la validez de los valores morales.

Se llega a la siguiente etapa en las interpretaciones con el famoso capítulo 67 de la *Historia de Grecia* de George Grote.⁶ Grote era un librepensador, un radical, y participó del círculo de utilitaristas de Jeremy Bentham y James Mill. Durante un tiempo integró la Cámara de los Comunes, y estuvo asociado desde el comienzo con el movimiento que iba a levantar la nueva universidad de Londres sobre la calle Gower, luego el University College London. Como buen reformista y utilitarista, estaba fuertemente comprometido con el ataque a la «mano muerta de la tradición». No es casualidad, pues, que se haya propuesto revalorar a los sofistas. Grote veía a los sofistas como defensores del progreso intelectual, y llegó a rechazar elementos centrales de la visión tradicional de su obra. En particular sostenía, en primer lugar, que no fueron una secta ni una escuela, sino una profesión, y que no tenían una doctrina común. De modo que si hubiese que

6 Primera edición en inglés en 1846-1856.

objetar a una doctrina particular de un sofista concreto, esto no sería razón suficiente para condenar todo el movimiento. En segundo lugar, y en relación con la supuesta enseñanza de doctrinas inmorales, decía que ni siquiera Platón había acusado de esto a los sofistas más importantes (Protágoras, Pródico, Hippias, Gorgias). Grote también se negaba a creer que Trasímaco o Calicles pudiesen haber enseñado públicamente las teorías antisociales de la justicia que Platón les atribuye en *República* y en *Gorgias*. Pero, incluso si lo hicieron, dice Grote, sería un error inferir de esto cualquier cosa en relación con los demás sofistas. Básicamente, Grote consideraba a los sofistas como maestros que simplemente representaron las opiniones corrientes de su época.

Las ideas de Grote generaron un intenso debate. Con el tiempo, su tesis más fuerte iba a ser mayormente aceptada: la idea de que hubiesen envenenado y desmoralizado con sus enseñanzas el carácter moral de Atenas no llegaba a ser un hecho históricamente exacto. Pero desde el punto de vista intelectual Grote hace muy poco para rehabilitarlos. Al negar que los llamados sofistas tuviesen doctrinas, principios o métodos comunes, se hizo tan difícil atacarlos en conjunto (lo que él quería impedir) como de hecho defenderlos en conjunto.

Eduard Zeller tomó un camino muy diferente en su influyente historia de la filosofía griega.⁷ Aunque

7 Publicada originalmente en alemán en Tubinga en tres volúmenes entre 1844 y 1852, y ampliada en sucesivas ediciones por el mismo Zeller (hasta la 5.^a edición) y luego por W. Nestle (6.^a, en 1920).

crítico de muchos de los rasgos del abordaje de Hegel, básicamente siguió el patrón hegeliano, y dio por buena la idea de que había cierto desarrollo interno en la filosofía griega, como refleja el mismo título de su obra: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (*La filosofía de los griegos en su desarrollo histórico*). Su obra incluye a los sofistas y, a diferencia de Grote y de muchos que lo seguían, sostiene que los sofistas tuvieron tanto en común entre sí, a pesar de las diferencias, que está justificado el tratarlos a todos ellos como representantes de una misma disciplina educativa. También critica persuasivamente los intentos de dividir o distribuir a los sofistas en grandes subgrupos, como entre «viejos» y «nuevos», o entre escuelas diferentes, e intenta caracterizar el movimiento en su conjunto. Lo hace muy en la línea de lo que había hecho Hegel. Por la parte negativa, cuestionan todas las cosas, lo que arranca de raíz cualquier proyecto científico; su erística solo tiene como resultado final el desconcierto del interlocutor; su retórica trata con lo aparente, y sirve tanto a la causa del error como a la de la verdad. Además creen que el conocimiento científico tiene poco valor y sostienen peligrosos principios morales. Por la parte positiva, en cambio, afirmaron, y por primera vez, la validez filosófica del principio de subjetividad. El período anterior se había limitado a considerar la conducta práctica en relación con la tradición moral y religiosa existente, así como a producir ciencia contemplando la naturaleza. Pero ahora la gente toma consciencia de que eso no alcanza. El hombre le pierde el respeto a lo actual

y a lo dado como tal, no aceptará nada como cierto que no haya aprobado él mismo y actuará solamente sobre la base de su propio juicio. Pero, para Zeller, esto también es un error. En vez de completar la física con un sistema ético, dejaron la física completamente de lado; en vez de buscar un nuevo método científico, negaron la posibilidad del conocimiento. Lo mismo con la moral. En vez de investigar los fundamentos internos de la obligación en la naturaleza de las mismas actividades y relaciones morales, los hombres se contentaron con un resultado negativo: la ausencia de leyes válidas al respecto.

El resultado de la actividad sofística era algo superficial y parcializado, poco científico y peligroso en sus efectos. Pero no era una parcialidad que pretendiese evitarse, y tenía su lugar en la historia de la filosofía. Así como los alemanes difícilmente habrían tenido a Kant sin la Ilustración, así los griegos difícilmente habrían tenido un Sócrates y una filosofía socrática sin los sofistas. Esta era la mirada de Zeller en 1892.⁸ La sexta edición, publicada en 1920, contiene una apreciación adicional de Wilhelm Nestle, que continúa la perspectiva de Zeller pero con una diferencia. Nestle distingue a los sofistas, no solamente de los filósofos anteriores, sino ya *de los filósofos en general*. Los sofistas se diferenciaban por el objeto de su interés (el hombre, no la ciencia natural, y sobre todo el hombre en sociedad) y por su metodología (empírica y basada sobre la experiencia, más que deductiva y basada sobre presuntos primeros principios u orígenes del mundo físico). Y

8 Véase Zeller-Nestle (1920): I, 2, 1423-1439.