



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

PROTÁGORAS

Tesis para optar por el grado de
Licenciado en Ciencia Política

René Peña Gómez



MÉXICO, D. F.
2001

Asesor : Profr. Valeriano Ramírez Medina



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Y abjuré para poder pensar...

Giordano Bruno

(Sum, ergo cogito)

Tabla de Contenido

	Preámbulo	5
Introducción		9
I La Sofística		23
	Mapa	44
II		45
Protágoras en la política griega		
Conclusión		93
	Bibliografía Consultada	101

PREÁMBULO

Se eligió esbozar en este apartado nuestra opinión respecto al por qué el siglo V a. C. de la Grecia clásica y del sofista Protágoras puede ser pertinente para una meditación de la circunstancia moderna.

Se podría asegurar que es imprescindible matizar, “incorporar la plataforma que nos dieron los griegos, dándole características adecuadas al presente”. Mas visualizamos que contextualizarla a nuestra vida contemporánea sería como practicar un injerto —algo artificial—, pues esta tesis no ambiciona derivar o concentrarse en el nuevo escenario político de México o de la mundialización.

Esta investigación implica la preocupación por uno de los cimientos de la civilización occidental; que tiene que ver, de alguna manera, con el manejo de las decisiones, con la importancia del ejercicio de la política, con la democracia; por entender la parte propia de lo político, el cómo hacer lo político. Por ejemplo, en nuestra óptica, desde esta fecha remota están los orígenes del ciudadano; se nos olvida, por nuestras formas de relación presentes, esta manifestación de la ciudadanía.

Aquí se dan las condiciones de la filosofía política: individualidad y autonomía de las personas, que devienen en consideraciones para nuestro tiempo. En nuestra concepción, la filosofía política es la representación de un ideal y de una voluntad común, que propugna evitar que se desvincule al individuo de su sentido humanista.

El pasado, el presente y el futuro comparten una esencia filosófica que trasciende. Consideramos que el tema es vigente, sumada la maduración que ha ido sucediendo; que

¶ 6 PROTÁGORAS

va desbordando las coyunturas, que no se limita tanto por el instante. En último caso, es posible que sea parte de teorías o realidades ya superadas, pero que marcaron etapas básicas.

El raciocinio de los antiguos es profundo: cuando uno se acerca a los eruditos se observa que el fundamento de la interpretación de la sociedad, de la vida, del mundo occidental al menos, está en sus comienzos. Para que el legado de los griegos no tienda a quedar relegado en el pensamiento social se requieren mediaciones.

Este tipo de enfoque difícilmente lo aceptaría un analista político profesional debido a que su manejo es otro. Para él lo importante es la coyuntura. Va directo a un asunto: la democracia, la vida cívica, los partidos políticos; le da someras referencias históricas, unas veces porque las desconoce y otras porque no les reconoce el ascendiente que tienen, para la reflexión en términos actuales. Se encamina por lo que ciertas veces es el espejismo del momento.

Por otra parte, estimamos que la orientación del politólogo no ha de limitarse a lo político; a su vez, que el filósofo no ha de descuidar la parte política; igualmente, que la interpretación de la filosofía y la política no debe olvidarse de la historia, que regularmente desaparece en el tratamiento que hacen. La parcialización desliga y aísla. La excesiva especialización del conocimiento lleva a una restringida percepción del mundo. Una sociedad no se da en fragmentos sino en un conjunto interrelacionado, variado, complejo. Por ello, cuidamos no privilegiar en nuestra indagación a la historia, ni a la política o a la filosofía. Proclamamos ideas sin olvidar realidades.

Me introduje en la etapa seleccionada desde el punto de vista de la ciencia política, pero proponiendo que si se va a hacer un estudio a profundidad hay que partir de una his-

toria sustentada. Para nuestra materia, el análisis político fuera de su ámbito histórico, filosófico, social, conlleva altas probabilidades de desvirtuación de un pensador y de la época que representa.

Por consiguiente, mi posición no es solamente desde el esquema de la disciplina. No es que renuncie a la ciencia política, más bien pretendo enriquecerla. Esta área del conocimiento precisa recuperar otras fuentes; no como referentes, sino integrándolas para la construcción de un objeto más rico, que no sea unilateral. Vislumbro otra perspectiva escogida conscientemente, otro camino metodológico.

Recurrimos al recurso metodológico de la construcción de un objeto de acuerdo a lo que fue requiriendo y sugiriendo. Sobre la base de esa necesidad me fui sumergiendo en las fuentes históricas para justipreciar el examen filosófico político de este periodo de la antigüedad.

Así, la primordial peculiaridad de este escrito radica en el intento de recabar y sistematizar datos particulares y comprender situaciones históricas o estructuras determinadas guiado por la filosofía política, antes que incursionar de manera exclusiva en la reflexión teórica o en las generalizaciones empíricas.

Es un trabajo de hermenéutica, de interpretación de las fuentes primarias directas —que no reemplaza a los textos originales—, apoyado en los eruditos; que espera suscitar la revaloración de un tema poco conocido, atractivo para nosotros.

Optamos por quedarnos en el análisis genérico: Aprender a Protágoras, adentrarnos en las raíces, en el contexto, para hacer una proyección más allá del pensador en sí; más allá de los sofistas; ir a otros terrenos: lo que es un recurso para cavilar en la filosofía política.

¶ 8 PROTÁGORAS

Se le ha dejado la exclusividad de la contemplación, la profundización, de este tiempo y lugar concreto, a los filósofos políticos europeos, para quienes sí se mantiene vigente; no así para nosotros, pues de antemano se determina que no es oportuno o relevante. La razón de aquello ha de ser que pervive. Somos el pasado que nos condiciona. Recordemos que el mundo no termina en nuestras fronteras, comienza ahí.

Por ende, conjeturamos estar inmersos en asuntos primigenios, clásicos, de amplio alcance. No se trata de mostrar una de las fases de la civilización, sino de reflejar su espíritu. Esta trayectoria nos puede llevar a encontrar senderos viables a la problemática del ser humano en la disyuntiva para su convivencia en sociedad.

Rechazamos las respuestas absolutas y reconocemos la incertidumbre. Preferimos por elaborar un escrito que asuma su condición inacabada, al contrario de los que aspiran a lo sistemático maquillando sus debilidades; buscamos escribir si no algo significativo, de menos honesto.

Proponemos una lectura con otras herramientas, como el cruce interdisciplinario, que sea más fructífera: Reavivar el pensamiento y los espacios políticos. Hacer valer esa aportación de los sofistas de la Grecia antigua para efectos de un examen de otra naturaleza, y desde donde se encuentre cada cual en algún momento, como la filosofía política en nuestro caso, es algo que deseamos rescatar y proyectar; pues, felizmente, la mayor parte de las lecturas descubren cuestiones o inquietudes en las que un autor no había reparado.

*El alma del saber
puede convertirse en el cuerpo de la falsedad*

INTRODUCCIÓN

1. Presentación del tema

No nos es fácil responder al cómo y por qué apareció la actitud inquisitiva en Grecia: un poner en tela de juicio el sistema de creencias heredado; mas es fácil parar mientes en que esto influye en la base de nuestro pensamiento social. Para ello, esta tesis tiene como objetivo el estudio de los sofistas buscando restaurar el sentido trascendental de sus aportaciones a la cultura humana; señalándose a la vez las desvirtuaciones a su labor, por ejemplo los sofismas en la retórica.

Procuramos plantear el condicionamiento histórico, económico y político de la sofística griega. Mostrar en lo posible la relación de la filosofía con el contexto cultural en que surge. Para lo cual, no se pretende una investigación exhaustiva; únicamente se aborda la temática general y al sofista más significativo: Protágoras (ca. 480-410 a.C.).

Los sofistas eran maestros que iban de ciudad en ciudad ofreciendo enseñar lo que —según ellos— el hombre necesitaba conocer para triunfar en la vida cívica. Así, su meta era instruir a sus discípulos en la *areté* política, o sea, capacitarlos para pensar, hablar y obrar con éxito en la vida práctica pública. Tomaban el raciocinio para alcanzar los fines que se habían propuesto, o mejor dicho, que les imponía el avance político y social de las *poleis* en su periodo de mayor esplendor. Los temas principales de sus doctrinas eran comunes a todos, consecuencia de las exigen-

cias de la vida típica en la democracia griega; por ende, entre otras disciplinas, se ocuparon de la retórica, de la política y de la moral, así como de la educación en su sentido amplio (*paideia*).

El modo en que los sofistas expresaban su sabiduría podía ser mediante conferencias preparadas con anterioridad o improvisadas. Lo que tenía lugar en fiestas públicas, en “gimnasios” o ante una reunión de invitados (en la casa de un mecenas o en círculos más íntimos), donde sostenían pláticas en un tono dialogado.

El que los sofistas se presentaran como maestros de *areté política* significaría, a los ojos de la aristocracia, que un nuevo estrato asumía las funciones de dirección política de la *polis*. Los sofistas contribuyeron con sus enseñanzas —y el supuesto que alentaba en ellas de que todo ciudadano es capaz de participar en los asuntos públicos de la comunidad— a que una nueva concepción del mundo fuera cristalizando. El valor intelectual del hombre, la necesidad de una *areté* fundada en el saber, el apremio de crear las leyes del Estado con espíritu crítico y renovador, son consecuencias del cambio que se produce en la noción de la *polis* ateniense del siglo V.

El carácter práctico de las enseñanzas de los sofistas y el que fueran retribuidas hizo que se les exhibiera como comerciantes de sabiduría, pasando con esta connotación a la historia; aunque su demanda de ganancias quizá solamente era el reflejo de una forma de trabajo y de obtener una vida digna, acorde con sus capacidades.

Quienes han impugnado a los sofistas —y son los más— los relacionan como viles, venales, impíos, inmorales, anárquicos, cínicos, falsos; y suponen que el subjetivismo de aquellos, siendo escéptico, no tuvo otro propósito que echar por tierra las afirmaciones y sistemas de la filosofía cosmogónica pero sin hacer aporte alguno; sin que

sus actividades puedan considerarse como fundamento positivo de la nueva dirección filosófica; y, en cambio, atribuyen a Sócrates cuanto de importancia pudieron haber realizado los sofistas, primordialmente la orientación antropológica de la filosofía; afirmando, además, que Sócrates redimió la dignidad de esta ciencia, envilecida y desprestigiada por los sofistas.

Quienes así proceden omiten la imparcialidad, dejándose cultivar, en contra de la evidencia histórica, por el encanto literario de Platón; quien ha revelado a Sócrates en el estilo dramático posiblemente más impresionante que se puede emplear con la palabra escrita, el diálogo: Platón muestra a su maestro en una forma viva discutiendo con los sofistas, en medio de un público numeroso y selecto, siempre con éxito, problemas relativos a los valores absolutos del conocimiento y la moral; en tanto que los sofistas defienden su postura relativista y subjetivista y, por tanto, escéptica. El cuadro así presentado difícilmente se olvida, y si a ello se agrega la condena de Sócrates imputada a los sofistas —por más que la incriminación debe concretarse a personas que no sobresalieron en las investigaciones que caracterizaron a los sofistas—, se sigue viendo en éstos un espíritu de negación.

Una alusión del verdadero motivo de la acusación de Sócrates —hasta donde encontramos— es la que denuncia Esquines: “[...] atenienses, condenasteis a muerte a Sócrates el sofista, por haberse demostrado que era él quien había instruido a Critias, uno de los treinta tiranos que había derribado la democracia. [...]” Esquines, “Contra Timarco”, en *Elocuencia griega I (Demóstenes y Esquines: Discursos completos)*, Madrid, Aguilar, 1969, 173, p. 206.

Algunos sofistas pudieron haber expresado algún pensamiento pernicioso, pero ello no debe generalizarse; por el contrario, leyendo a Platón se encontrará que los más

¶ 12 PROTÁGORAS

connotados sofistas eran respetados y hasta honrados por lo más representativo de los lugares de la Hélade en que se establecieron o estuvieron de paso; con funciones que incluyeron ser embajadores o legisladores. Atenas es la ciudad que más atrae a los sofistas y que más se empapa de su cultura; amigos o discípulos de ellos fueron políticos de la talla de Pericles, dramaturgos como Eurípides e historiadores como Tucídides.

Conocemos a varios de los sofistas por los *Diálogos* de Platón. Interesa menos el detalle de su actuación y sus ideas que el valor global del movimiento, que para efectos de este ensayo lo enmarcamos en Protágoras. Los sofistas más relevantes fueron Protágoras y Gorgias. Protágoras de Abdera se hizo famoso por concebir que el hombre es la medida de todas las cosas: Esta sentencia significaba para Platón una actitud que convierte las cosas y, por lo tanto, la moral en asunto relativo. Gorgias de Leontini afirmó que no existe nada cierto y que si lo hubiese nosotros no lo sabríamos, y si lo supiéramos no lo podríamos transmitir: Este escepticismo negaba, a los ojos de Platón, la posibilidad del conocimiento y, por tanto, la rectitud de la conducta. Así, el filósofo acusa a los sofistas de fomentar el relativismo en la conducta y el escepticismo en el saber, dos males que minan la vida en sociedad y llevan a la anarquía y al descreimiento.

Todo esto nos motivó a procurar argumentar la importancia del pensamiento sofístico, en cuanto que con él se empieza a plantear de modo riguroso una serie de ideas en torno al hombre, que abordarán los pensadores posteriores.

2. Exposición del problema

Hablar de los sofistas es un anuncio de dificultades, comenzando por la selección de las fuentes. Solamente se

dispone de fragmentos de sus obras, por lo que se ha reconstruido su pensamiento mediante unas cuantas proposiciones o textos que se llegan a encontrar en testimonios que no disfrutaban de total confianza, pues sus versiones no han quedado inmunes a la crítica.

El material directo disponible lo conforma un contado número de sofistas, cuya clasificación ha sido elaborada atendiendo a lo ideológico, a lo descriptivo, a lo biográfico. Un registro aceptable, por su claridad, es la que proporciona John Burnet en general para los denominados presocráticos, y que aprovechamos para la Sofística; las fuentes que este autor incorpora en *La aurora del pensamiento griego* son las de los Filósofos, los Biógrafos y los Cronologistas.

La fuente primaria indirecta más señalada para el conocimiento de la Sofística son los *Diálogos* de Platón; a su lado, cabría mencionar a *Las Nubes* de Aristófanes, Jenofonte, Aristóteles. De los biógrafos, Diógenes Laercio reúne destacados informes sobre las personas e ideas de los sofistas.

En relación con los problemas de interpretación sobre el pensamiento de un autor o una época, se incluyen diferentes comentarios de los especialistas en la materia. Estas opiniones nos enriquecen al ser un apoyo en la tarea por fundamentar debidamente los conocimientos.

Encontramos obstáculos en cuanto a que la principal referencia de que se dispone sobre los sofistas es Platón, quien la despliega de manera unilateral y parcial al tener más interés en justificar su propio sistema y el que atribuye a Sócrates que en dar una visión objetiva de las enseñanzas de aquellos. Además, ha dado lugar a una tradición filosófica en la que al mismo tiempo que se exaltaban las doctrinas platónicas se denostaba a sus oponentes. Lo que apunta a que el mejor testimonio que tenemos no es por

¶ 14 PROTÁGORAS

completo fiable por su carácter polémico y presumiblemente tendencioso, aunque echamos mano de él —más que por su importancia y ser en cierto modo definitivo— porque contiene indicaciones útiles para penetrar en esta corriente.

La palabra 'sofista' tiene su etimología: 'Sofista' es una expresión derivada del adjetivo 'sofos' (sabio) y directamente del verbo idear, inventar, y que en un principio designaba a toda persona que ha llegado a destacar en alguna clase de actividad. El cambio de los términos 'sofía' y 'sofos' desde su significado primitivo en Homero —más traducible por 'destreza' y 'diestro' en una ocupación determinada—, hasta una acepción más generalizada y relacionada con el conocimiento, hizo que pasara a denotar algo próximo a la veracidad de quien mereciera ese calificativo.

Por otra parte, el término implicaba la idea de educación, lo que concuerda con que se aplicara a los poetas, generalmente considerados en Grecia como los grandes educadores. El sofista en general enseña porque posee un conocimiento o una destreza especial que impartir; ya sea en las artes técnicas, en la conducta o en la política, su 'sofía' es práctica.

Así, la palabra 'sofista' no personificaba obligatoriamente un oprobio. El que Protágoras y sus compañeros de profesión se hubieran dado a sí mismos el apelativo hace sospechar que el sentido reprobatorio del vocablo no es debido enteramente a Platón. La aversión de que fueron objeto los sofistas quizá estuvo extendida en la sociedad griega de la época clásica, sobre todo entre los grupos que mantenían el principio aristocrático; para quienes la actividad comercial no tenía demasiado prestigio, y menos el llevar a cabo un trabajo intelectual a cambio de una remuneración.

También contribuiría el que fueran extranjeros. Pero el que los sofistas provinieran de varias ciudades y además

viajaran constantemente en misiones diplomáticas, tendría la consecuencia ventajosa de que su visión de la sociedad y de las leyes de las ciudades fuera más amplia que la de quienes rara vez salieron de su *polis*; lo que influiría en su concepción de los valores morales y políticos y en su examen de la religión. En contrapartida, la carencia de residencia fija les impediría crear escuelas doctrinales definidas: No tuvieron continuadores que cuidasen sus enseñanzas ni sus escritos, lo que posiblemente se sumaría a su desprecio ulterior. A estas influencias vino a añadirse el juicio de Platón, quien es fuente de conocimiento triple: de la Sofística, de Sócrates y de la filosofía y personalidad de su autor.

Podría conjeturarse que, abarcando la actividad literaria de Platón de medio siglo, los sofistas contra los que se dirigen sus obras de vejez fueran diferentes de aquellos a los que se refieren las de juventud; en todo caso, hacia discípulos de Sócrates, como Antístenes; quien ya era rival de escuela en el aspecto de que proponía un enfoque diferente de la doctrina del maestro. Pero aunque fue empleado en algún momento posterior —como en la sofística del imperio romano, con el sentido primitivo, neutral y honroso—, la expresión ‘sofista’ ha sido destinada más frecuentemente para descalificar a filósofos rivales.

3. Hipótesis

a) A manera de hipótesis guía, propugnamos que la mayor fuerza en la vida intelectual de la segunda parte del siglo V fue el movimiento que conocemos con el nombre de Sofística, cuyos fundamentos necesitan todavía explicación y cuyas raíces se encuentran en el espíritu de la época, o sea, en el estado económico, político, social y cultural de aquel periodo.

¶ 16 PROTÁGORAS

Las opiniones de los sofistas llegarán a ser el escándalo de la filosofía. Se les atribuye la muerte de Sócrates, y desde entonces a todos aquellos que bajo la apariencia de la verdad encubren falsedades se les denomina sofistas. Es difícil saber hasta dónde los juicios críticos sobre la Sofística se han manifestado ponderados, ya que la misma corriente de sus detractores es contradictoria al coincidir en algunos accidentes pero no en la sustancia.

Casi todos han mirado a los sofistas como la contraparte de Sócrates, lo que es erróneo. Y no es que la opinión de Platón y Aristóteles sea equívoca, sino que éstos, al adoptar una actitud intelectual que pretendía rescatar el sentido auténtico de los valores tradicionales de la filosofía griega, impugnaron el relativismo de la Sofística porque así convenía a sus intereses, sin percatarse de que esta corriente era una actitud fiel a su tiempo; sin ver —o sin querer ver— que la Sofística era una fase intrínseca de la expansión del pensamiento. Es inexacto evaluar a estos dos filósofos como los iniciadores de la investigación histórica del pensamiento antiguo: su fin último no era dar testimonio de una cultura pasada, sino juzgarla a la luz de su propia filosofía; su intento es crítico y correctivo; sus interpretaciones, subjetivas y unilaterales. Es cierto que Platón señaló defectos de los sofistas, pero no fue objetivo al valorar la función total que desempeñaron.

Por consiguiente, este esfuerzo lo enfocamos con el propósito conciliatorio de las críticas sobre los sofistas: No se trata de absolverlos o condenarlos, sino de situarlos con mayor precisión en los terrenos de la filosofía política; donde, lejos de ser la mera contraparte de Sócrates, ostentan una personalidad propia.

b) Creemos que en los orígenes de la Sofística varias causas obran conjuntamente:

Habían ocurrido cambios sociales que transformaron el ambiente de la vida anterior. En parte se debió a las victorias sobre los persas, de las que Atenas se engrandeció súbitamente. El triunfo lanzó a esa polis a una espectacular carrera imperial con el liderazgo de Pericles, quien la dirigió por alrededor de 30 años, obteniéndose logros en las ciencias y en las artes sin paralelo hasta hoy. Al amparo de estas vicisitudes se gestó una edad de progreso y de ambición, dominada por la fe del hombre en sí mismo y por su confianza en la educación y la cultura.

El periodo cosmogónico había explorado varias posibilidades sobre la estructura del mundo natural. Lo que ocurriría sería un cambio de énfasis. La atención se desplaza hacia campos insuficientemente tratados, como los problemas del hombre y su vida en sociedad.

El impulso lo darían las necesidades prácticas de la democracia, que tendía hacia un perfil nuevo de educación debido a que el anterior modelo no satisfacía ya las cambiantes condiciones de vida. Aquel que ahora quiere destacar, tener éxito y luchar por la autoridad y el poder tiene que aprender a imponerse en las reuniones y asambleas del pueblo por su actitud personal, por sus palabras ante sus conciudadanos. Así surge un ideal para la formación del individuo y, al mismo tiempo, los hombres capaces de llenar este anhelo mediante su doctrina. A la oferta generada correspondía la oportuna demanda. A los maestros que se comprometieron a satisfacer estos deseos se les llamó 'maestros de sabiduría'.

Hasta entonces la educación de la juventud había sido asunto familiar; los sofistas la convirtieron en cuestión pública: Ciertas familias habían monopolizado la vida cívica. La educación tradicional ya no sería suficiente en el periodo de máxima expansión de la democracia, en que gran parte de las *poleis* se habían librado de los tiranos o supe-

¶ 18 PROTÁGORAS

rado el predominio aristocrático. Los estratos que surgían de la revolución económica encontraban en la enseñanza de los sofistas las armas apropiadas para combatir la hegemonía de las viejas castas. Este tipo de maestros conformaba un producto de los nuevos tiempos: popularizar en general la educación.

c) La idea de lo que el hombre debe ser —de la aristocracia— se habría transformado en Grecia. En lugar de ser el hombre bien constituido y dotado, el buen guerrero, lo predominante, es ahora el buen ciudadano quien sabe lo que se dice y lo que se hace.

En la democracia el hablar sería vital. Desde los tiempos homéricos la habilidad de persuadir con la palabra está presente, pero el nuevo proceso requería a este respecto conocimientos más extensos; de menos a quienes ambicionaran destacar en una vida política y social donde las decisiones se acordaban en asamblea, y donde incluso los tribunales estaban formados por ciudadanos ante los cuales —así en los procesos civiles como en los penales— los interesados tenían que defender en persona la propia causa.

Esta exigencia de pasar por un adiestramiento oratorio sería el más importante entre los factores que, en la segunda mitad del siglo V, determinan el repentino florecimiento de la Sofística; a lo que habría que agregar la sed de una cultura multiforme y brillante que tenían primordialmente los jóvenes de las capas sociales privilegiadas, incluso prescindiendo de ambiciones políticas. A la demanda de una instrucción superior respondieron los sofistas, quienes por impartirla cobraban honorarios con frecuencia altos, lo que podría ser indicio de lo que se valoraba su magisterio.

4. Esquema general por capítulos

1. La Sofística

La Sofística es un movimiento filosófico, ideológico y educativo que se desarrolla en la segunda parte del siglo V a.C. sobre todo en Atenas, pues el poder económico y los cambios político-sociales de esta *polis* la convierten en el núcleo cultural de la Hélade.

La actividad que los sofistas efectúan sólo sería factible en el marco de las condiciones sociales de la *polis* democrática; pero llegarían a ejercer una importante influencia en el ambiente histórico-político del cual son resultado.

Los sofistas coinciden en algunos rasgos comunes: cobran por sus lecciones; deambulan en las *poleis*; no forman escuela; se autodenominan maestros de sabiduría; sostienen que la virtud se enseña; se proponen la formación de ciudadanos aptos; su objeto de estudio es lo que concierne al hombre en su función política; cultivan la retórica; su método de enseñanza es racional y crítico; son escépticos, relativistas, agnósticos. Esta es una apreciación de los rasgos sobresalientes de los sofistas, pero una justipreciación que condujera de la generalidad a la singularidad evidenciaría a cada sofista con una personalidad inconfundible y hasta opuesta.

Hay que distinguir a los sofistas de la Primera generación (en quienes imperan integridad y profundidad, casos de Protágoras y Gorgias), de la Segunda generación (a excepción de Hippias y Pródico), pues ésta cayó hasta el grado de la bufonería una vez que el escepticismo se aplica sin reticencias, de lo cual resultó la 'erística'. Que se erige en que "si ninguna suposición es verdadera en sí para todos, sino que todas lo son solamente para aquellos a quienes les parecen verdaderas, a todo aserto cabe oponerle con el mis-

¶ 20 PROTÁGORAS

mo derecho cualquier otro, [...].” Zeller, *Sócrates y los Sofistas*, p. 68. De estos sofistas, a los cuales se podría más bien catalogar como erísticos, es de los que se puede tener una idea peyorativa.

II. Protágoras en la política griega

El acontecimiento cardinal que justifica la existencia de los “maestros de virtud política” es el desarrollo de la *polis* democrática como forma primordial de organización, que repercute en las instancias de la sociedad. Dicho avance, consecuencia de un largo proceso histórico cristalizado bajo el gobierno de Pericles, se caracteriza por la divulgación en todos los terrenos.

En la situación ocasionada por la derrota de Atenas en su lucha con Esparta; en la discusión por los intereses y la dirección del orden público; en la variedad de instituciones políticas; en la diferencia de una Atenas democrática y progresista y una Esparta aristocrática y ahora conservadora; en el ambiente general en que se mezclaban los egoísmos, las venganzas y las arbitrariedades, encontraron los sofistas abundante material para respaldar sus teorías.

a) Teoría del Conocimiento

La filosofía cosmogónica había acometido escudriñar a la diversidad, a los seres y las cosas de la naturaleza, por medio de un principio generador. Contra la afirmación de lo absoluto, los sofistas introducen un relativismo ligado al convencionalismo social. Cambio cuyo resultado es una ley cuya sola enunciación rechaza toda argumentación metafísica, toda realidad objetiva, toda cosa en sí, pues el hombre es la medida de todas las cosas.

La teoría del conocimiento de los sofistas surge como una reconvencción a las investigaciones de la naturaleza y de la ontología montada sobre ella, pero no se queda en

mero reproche. Por el contrario, sus investigaciones en el campo social les proporcionan una manera particular de enfocar el problema del conocimiento, lo mismo que una nueva concepción del hombre y del mundo. La función de ese saber tiene una vertiente práctica fundamental: Su valoración depende de su efecto social y política y no en especial de su cuantía teórico-contemplativa.

b) Retórica

La elocuencia se desarrolló en Grecia en un principio con un lenguaje claro y sencillo en las deliberaciones populares y se fue desplegando hasta conquistar habilidad en Solón y Licurgo; más tarde, Pisístrato habría de pasar como el primer orador; Clístenes emplearía el poder de la palabra para lograr la reforma a las leyes de Solón; Temístocles es el exponente sin rival de la oratoria patriótica; la voz de Pericles se escucharía en Atenas por unos 30 años.

En las asambleas públicas la actividad más apreciada es la retórica, pues el manejo de la palabra se convierte en esta época en un arte del cual depende en gran parte el triunfo político. Otra de las instancias donde se evidencia la actividad práctica de la sofística es en los tribunales de justicia, ya que en la polis el ciudadano adquiere responsabilidad de sí mismo (a diferencia del derecho gentilicio, en el cual la responsabilidad era clánica), por lo que está obligado a hablar y meditar en persona los procesos judiciales si quiere convencer al jurado y ganar la causa.

c) Moral

En el plano político y judicial las transformaciones de la democracia repercuten en lo moral, en tanto que origina crisis y aun desaprobación de las conductas tradicionales de la polis por no responder a las recientes realidades.

Al respecto, Protágoras no cae en un relativismo extremo, según el cual no habría otro criterio que el del propio individuo. Su relativismo tiene el sentido de instalar un criterio social. Será la ciudad, cada ciudad, la que establezca valores en la medida en que constituyen un conjunto de hombres que crea esos valores. El criterio primero y último es el de la cohesión social; todo aquello que favorezca la existencia de la ciudad será valorado positivamente. La tarea del sofista, tal y como la veía Protágoras, era diagnosticar una situación particular y prescribir el mejor procedimiento de acción para una comunidad dentro de ciertas condiciones dadas.

d) Educación

En ningún otro campo llegó a ser tan rotundo el influjo de los sofistas como en el de la educación. Gracias a su exposición ante los más variados auditorios, fue amplia la difusión que hicieron del saber en las *poleis*. Pusieron de relieve la importancia de la actividad pedagógica en la vida de la comunidad. Hacen notar que el enseñar es una función tan delicada que debe ser ejercida por profesionales.

Se podrá estar en desacuerdo con el contenido de las enseñanzas de los sofistas, pero no podrá negarse que son los fundadores de la pedagogía —al menos como técnica—, como ellos mismos lo preconizaban. Por diversas que hayan sido las posturas adoptadas por los sofistas, por peculiares que hayan sido sus respectivas personalidades, a todos los unificaba un mismo postulado: Es posible enseñar la virtud política, y este principio fue el punto de partida de sus actividades educadoras. Establecieron por vez primera un sistema de instrucción que puede llamarse pública: desenclaustraron la educación y la echaron a andar por las calles.

I. LA SOFÍSTICA

La Sofística¹ es el nombre que se aplica al periodo filosófico-político durante el cual se desarrollaron en Grecia las actividades de un grupo de pensadores, que asume el protagonismo intelectual en la Atenas de la segunda mitad del siglo V a. C. y, por tanto, a partir de la instauración radical y definitiva de la democracia. Desde esta época la palabra 'sofista' se ha señalado como una expresión que implica apariencia, engaño, falacia, falsedad.²

¹En el análisis de la filosofía griega, respecto a nuestro tema resaltan dos posiciones extremas: a) un desprecio: que se iniciaría con la reacción de Platón (*Eutifrón, Apología de Sócrates, Critón y Fedón*) frente a la injusta condena de Sócrates, acusado por los "sofistas" Anito, Melito y Licón del crimen de no acatar los dioses reconocidos por el Estado y de introducir divinidades nuevas, así como de corromper a la juventud [Diógenes Laercio, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Madrid, Aguilar, 17, p. 1174], y b) una sobreestimación: amparada en la rehabilitación de los sofistas hecha por Hegel [*Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. 2, México, Fondo de Cultura Económica (F.C.E.), pp. 7-39]. Aunque no se esté de acuerdo con ellos, hay que tener en cuenta sus juicios para un examen equitativo de la sofística.

²Sin embargo, el propósito de la Sofística es insubordinable a la doctrina de los sofismas, pues la intención de engañar y la apariencia o falsedad que caracterizan a éstos no es la esencia de aquélla, ni un elemento necesario o fundamental. Los sofismas (y así lo argumenta F. Larroyo y A. Ceballos, *La lógica de las cien-*

La palabra 'sofista' invirtió su raíz etimológica, de tal forma que debiendo constituir un cualitativo de sabiduría vino a ser un denostativo, es decir, algo que carece de o es fingida sabiduría. Por ello, el objetivo esencial de la Sofística ha de extraerse de su significado etimológico, ideológico e histórico, dado que todo esto concurre para darle al término una fisonomía inconfundible y auténtica.

Etimológicamente *sophía* significa sabiduría en cualquier arte; pero tal acepción es reciente en cuanto indica conocimiento, saber, entender, ciencia, darse cuenta, pericia, erudición, estar al tanto, y así sucesivamente, implicando una función mental. Primitivamente, la sabiduría ha sido, antes que una cualidad del entendimiento, una característica del comportamiento o atributo de la voluntad, en alusión más a la acción que al pensamiento, o sea, a la prudencia, sagacidad, astucia, habilidad en recursos.³ De esta manera, la significación etimológica en su etapa primaria es reveladora de una actividad práctica,⁴ sin la representación abstracta de ciencia.

La palabra 'sofista' (*sophistés*) está emparentada con *sophos* y *sophía*, voces por lo común traducidas, respectivamente, como "sabio" y "sabiduría". *Sophos* tiene en griego una do-

cias, 18a. ed., México, Porrúa, 1973, cap. IV, 8, pp. 253-255) son simplemente ardidés, "argumentos falsos con visos de verdad".

³ Cabe mencionar que la conducta práctica no excluye a la inteligencia, si bien aquella es originaria respecto de ésta, pues nace del instinto y, por lo tanto, es natural, en tanto que la inteligencia se cultiva.

⁴ Ulises, calificado de *sophos* por Homero en la *Iliada* y la *Odisea*, no es un científico; es un individuo con recursos, en el aspecto de obrar con agudeza.

ble vertiente: por un lado, se extiende al que es experto en algún oficio o actividad del tipo que sea; por otro lado, comporta un uso más restringido, referido al ámbito del saber práctico de la conducta. En esta segunda dirección, el *sophos* o sabio no es un experto en cualquier oficio particular, sino en aquel que detenta un saber general acerca de las cosas y de los asuntos humanos; que se traduce en la capacidad para gobernar y para aconsejar con prudencia y acierto. En este criterio son considerados los Siete sabios de Grecia.⁵

La palabra 'sofista' es originalmente sinónimo de *sophos* en las dos acotaciones señaladas, si bien su uso tendió a acotarse a la segunda de ellas, es decir, al saber de carácter práctico relativo a los asuntos humanos individuales y políticos. Por otra parte, esta expresión relacionó la idea de educación, pues el sofista es el sabio que instruye a los demás. La educación había sido en Grecia tradicionalmente asunto de los poetas.⁶ Cuando el avance del régimen democrático hizo

⁵ Plutarco, *El banquete de los siete sabios*, Madrid, Aguilar. En ellos (Tales de Mileto, Pítaco de Lesbos, Bías de Priena, Solón de Atenas, Cleóbulo de Lindos, Quilón de Esparta y Anacarsis de Escitia) la connotación del término 'Sofística' puede ser valorada en el sentido más noble que llegó a tener en la Antigüedad, como equivalente de sabio; cuyos distintivos, como distingue Heráclito, podrían sintetizarse en lo siguiente: "Una sola cosa es lo sabio: conocer la verdad que lo pilota todo a través de todo." [fragm. 19 (41), p. 81]; "Los hombres afanosos de la sabiduría han de estar, en verdad, al corriente de una multitud de cosas." [fragm. 49 (35), p. 85]; "El pensar es la virtud máxima, y sabiduría decir la verdad y obrar como los que comprenden la naturaleza de las cosas." [fragm. 107 (112), p. 95]. Versión libre de J. Gaos, *Antología filosófica. (La filosofía griega)*, México, F.C.E. (La Casa de España en México), 1941.

que la educación ancestral resultara desfasada e insuficiente, los sofistas vinieron a proponer un modelo de educación, constituyéndose en profesionales de la enseñanza.

Protágoras: Lo que enseño es el discernimiento acerca de los asuntos domésticos y también los del Estado, [...] tanto si se trata de hablar como si se trata de actuar.

Sócrates: [...] me parece que te refieres al arte de la política y que pretendes convertir a los hombres en buenos ciudadanos.

Protágoras: [Esto es a lo que] me comprometo.

Platón, *Protágoras*, 317c /319a

En Atenas clásica la aseveración de convertir a los hombres en buenos ciudadanos podría ser enmarcada de tres modos distintos, que cabe encarnar en Sócrates, Pericles y Alcibíades. Sócrates fue un ciudadano excelente en la medida que cumplía escrupulosamente con sus deberes en la administración pública y en la guerra, obedeciendo las leyes hasta su muerte. También Pericles fue eminente como ciudadano: Si el ciudadano se define por su participación en el gobierno, Pericles sobresalió por encima de todos en poder y autoridad; gobernó con discernimiento y con respeto a las leyes de la ciudad, poniendo su elocuencia y acción al servicio de Atenas. Alcibíades también se distinguió como ciudadano: Fue destacado protagonista de la política ateniense, alcanzando el máximo poder en los asuntos del Estado.

De estos tres modelos de *areté* —virtud o excelencia— ciudadana el más cercano a los ideales de Protágoras sería el personificado en Pericles: aquel prototipo que representa el triunfo personal en la gestión de los asuntos de la *polis*. Protágoras asume una concepción competitiva de la vida pública

⁶W. Jaeger, *Paideia*, México, F.C.E., pp. 117-136.

y de la *areté*, ideal enraizado en el espíritu griego. Pero a pesar de la competitividad y del valor concedido al éxito personal, Protágoras cree en el respeto a las leyes como garantía de la convivencia y de la permanencia de la *polis*. Los sofistas posteriores y menores no admitirán más que el éxito, el poder y la satisfacción de los instintos y ambiciones personales. El paso que, en el ámbito de la teoría, va de Protágoras a estos últimos es el mismo que, en el terreno de la praxis política, va de los estadistas como Pericles a los demagogos como Alcibíades.

La significación ideológica, es decir, la diversidad de conceptos que se aplica al término "sofística", depende de los particulares criterios que se tienen sobre los sofistas. Es en Atenas donde la palabra adquirió una resonancia peyorativa. Así, por ejemplo, Aristófanes, en *Las Nubes*, denomina sofistas a todos los maestros impuestos por la moda. Para Jenofonte los sofistas son gente que vende por dinero la sabiduría a cualquiera; hablan para engañar, escriben por afán de lucro y no aportan beneficio alguno.⁷

Según Platón, el sofista es un hombre codicioso, a la caza de jóvenes ricos, comerciante de mercancías intelectuales (conocimientos), de cuyo valor o futilidad no tiene la menor idea. Platón les dedicó el diálogo *El Sofista*, donde compara al sofista con un pescador de caña que va tras el dinero de jó-

⁷ Jenofonte, *Memorias*, Madrid, Aguilar (Biblioteca de Iniciación al Humanismo), 1967, pp. 75-78. Aristóteles acusa: "[...] el sofista es aquel que comercia con una sabiduría aparente y no real—, de cara a [cierta] gente, es esencial desempeñar el papel de sabio antes que serlo [...] sin parecerlo. [...]" *Id.*, *Argumentos sofísticos*, Madrid, Aguilar (Biblioteca de Iniciación Filosófica, 76), 1962, p. 23.

venes incautos. Aquí se despliegan seis definiciones del sofista, todas adversas.

Platón obtiene una primera noción al decir que “[...] en la caza interesada, que no es más que un cambio contra dinero y bajo pretexto de enseñanza, la caza que va detrás de los jóvenes ricos y de buena condición es la que con razón hay que llamar la sofística”,⁸ resultando los siguientes elementos determinativos del sofista:

- a) Es un cazador de jóvenes ricos y distinguidos;
- b) practica un arte de apariencia educativa, y
- c) recibe dinero por sus actividades.

Una segunda descripción mostraría al sofista como comerciante al por mayor: “[...] esta parte de la adquisición [...] del cambio comercial [...] del negocio espiritual, que trafica con razonamientos y con enseñanzas relacionados con la virtud”.⁹ Una tercera y una cuarta lo presentan como intermediario al por menor y como fabricante y vendedor: “[...] cualquiera que, establecido [...] en la ciudad, por una parte compre, por otra parte fabrique todo el surtido de enseñanzas relacionadas con este mismo objeto que él tiene a la venta y que se haya prometido vivir de ello”,¹⁰ “[...] la sofística una adquisición [...] por cambio comercial, sin que importe que sea venta de segunda mano o que sea venta directa del fabricante, con tal que este comercio tenga como objeto las enseñanzas que hemos mencionado”.¹¹ De estas relaciones

⁸ Platón, *El Sofista*, 223c.

⁹ *Ibidem*, 224c.

¹⁰ *Idem*.

¹¹ *Id.*

se abstraen los siguientes elementos caracterizadores del sofista:

- a) Comercia al por mayor sobre cosas del espíritu;
- b) trata sobre conocimientos superiores, y
- c) unos conocimientos los transmite y otros los crea él mismo.

Una quinta definición lo exhibe como disputador: “[...] el sofista no es [...] más que el linaje de amasadores de ganancias, género que procede de la erística, de la contradicción, de la disputa, del combate, de la lucha y de la adquisición”.¹² De esta noción sobresalen estos elementos peculiares del sofista:

- a) Es un lucrador;
- b) es un disputador, y
- c) es un contradictor.

Platón concluye las siguientes notas identificativas de los sofistas:

- a) Considera que es capaz de proporcionar a los jóvenes la seguridad de que ellos, los sofistas, son los más sabios de todos en todo; es decir, su sabiduría es aparente al hacer creer que expresa verdad omnisciente;
- b) educa contradictores en lo concerniente a: las cosas divinas que son invisibles para el vulgo; las leyes y partes de la vida política; todas y cada una de las artes; o sea, supone que posee capacidad para disputar acerca de todo, y para obligar a su interlocutor a que se contradiga consigo mismo, y

¹²*Ibidem*, 225d.

c) es experto en hacer ironía en público y grandes discursos ante la muchedumbre.¹³

Al final del *Diálogo*, Platón transmite una acepción más del sofista. “[...] este arte de contradicción que, a través de la parte irónica de un arte que se funda exclusivamente en la opinión, forma parte de la mimética, y que, a través del género que produce los simulacros, se vincula al arte de crear las imágenes; esta parte, en modo alguno divina, sino humana, [...] que teniendo como campo propicio de acción los discursos y razonamientos fabrica en ellos sus prodigios, es aquella de la que se puede decir que ‘es la raza y la sangre’ del verdadero sofista, no diciendo, [...] con ello más que la verdad completa”.¹⁴

Empero, Platón intercala otra definición sobre la Sofística, aunque considerándola en su aspecto positivo, podría decirse legítimo. “Establezcamos [...] el arte de purificar. [...] separemos la parte que tiene como objeto suyo el alma. Dentro de ésta, pongamos aparte [...] el arte de la educación. [...] el razonamiento presente nos ha venido a mostrar, por casualidad, ejerciéndose en torno a una vana semejanza de sabiduría, un método de refutación, en la que no podemos ver [...] otra cosa que la auténtica y verdaderamente noble sofística”.¹⁵

De esto resulta que para Platón el sofista positivo, innegable, vendría a ser un purificador de almas, esto es, aquel que cura la ignorancia (a los que creen que saben y no saben) mediante la enseñanza y, concretamente, por medio de la

¹³ *Ibid.*, 231d.

¹⁴ *Ib.*, 268d.

¹⁵ *Ib.*, 231d.

argumentación, cuyo caso sería el de Sócrates; pudiendo ser ésta la razón por la cual sus contemporáneos y algunas generaciones posteriores lo consideraran como sofista.

Así pues, hay dos modelos del sofista: uno, el ideal, cuya personificación se acaba de citar; el otro, corriente, con el que se ha enfrentado Sócrates y al que Platón ha vinculado las notas negativas de las definiciones anteriores. Observamos que los sofistas corresponden a un tipo intermedio de los propuestos por Platón, pues encauzaron el saber hacia su objeto más señalado y cuyo carácter ontológico es superior a la naturaleza, el hombre; además, cumplieron el papel de educadores al ser la formación del ciudadano su obra por excelencia.¹⁶

Que el término 'sofista' sea todavía hoy percibido en un sentido negativo se lo debemos a la escuela de Sócrates, sobre todo a Platón. Es posible que las dificultades para precisar la personalidad de los sofistas provengan de los prejuicios que Platón tenía en relación con la conducta y doctrinas de aquellos, lo que ha impedido apreciar su obra en tanto respondieron a una necesidad de su tiempo y en cuanto trascendieron sus doctrinas a esa época.

Atendiendo a lo histórico, es complicado precisar en qué momento aparece la actitud francamente racionalista del espíritu griego. Se presume que tiene su origen en las primitivas concepciones míticas de la naturaleza, del mundo, del

¹⁶W. Jaeger atribuye a los sofistas ser los fundadores de la ciencia de la educación, e incluso llega a ponderar sus actividades: "No podemos dejar [...] de maravillarnos ante la riqueza de nuevos y perennes conocimientos educadores que trajeron los sofistas al mundo. Fueron los creadores de la formación espiritual y del arte educador que conduce a ella." *Id.*, *op. cit.*, p. 269.

cosmos, y que son evidentes en algunos aspectos, más o menos encubiertos, en Homero y Hesíodo.¹⁷ En lo que se tiene de certeza es que tal actitud brota desenvuelta en los filósofos cosmogónicos, aunque con reminiscencias míticas.¹⁸

La posición racionalista, que proviene de las concepciones religiosas más antiguas, tendría la posibilidad de madurar en virtud de circunstancias exteriores a ella, generalmente de orden económico-político; por lo que se refiere a Grecia, dichos incidentes son claros.

El pensamiento filosófico de Grecia tiene su ascendiente en la periferia, esto es, en las capitales de las colonias jónicas de Asia Menor, Mileto y Éfeso principalmente. En esas colonias concurren diversas situaciones favorables al crecimiento racionalista del espíritu griego, incluido su desprendimiento de las concepciones míticas. En primer lugar, el contacto con poderosos pueblos del Oriente (Asiria, Fenicia, Persia, Mesopotamia) y una multiplicidad de ideas religiosas y tradiciones mitológicas: El que confluyeran creencias varias produciría un afán de crítica y de especulación. Egipto y otras culturas influyeron con su acervo cultural, particularmente en la astronomía, la agrimensura, el cálculo. En segundo lugar, el avance de vigorosas actividades mercantiles, por mar y por tierra, promovió la acción civilizadora y cultural y los vínculos con toda clase de pueblos; de tal forma que una variedad de costumbres y usos, opiniones y creencias, ocasiona-

¹⁷W. Jaeger, *op. cit.*, pp. 48-83.

¹⁸De este parecer es Jaeger: "no es fácil trazar la frontera temporal del momento en que aparece el pensamiento racional"; "la filosofía natural jónica sigue a la epopeya sin solución de continuidad." *Ibidem*, pp. 150-151.

ría la curiosidad de investigación y expresión de sus ideas en un ambiente de libertad personal.

La impugnación a las tradiciones míticas en otro entorno se habría considerado como un ultraje a la religión y al orden preestablecido, y habría sido reprimido; pero no así en aquellas colonias jónicas, en las que no sólo eran consentidas las más liberales y hasta heréticas especulaciones filosóficas, sino aceptadas, difundidas y hasta protegidas, de tal forma que los representantes de las particulares y hasta contradictorias ideologías eran objeto de admiración.¹⁹

Al separarse del fondo de las antiguas creencias, los orígenes del pensamiento griego abordan los mismos problemas pero cambiando el tono de la argumentación, pues dan otras soluciones apoyados en bases racionales. Ante tales circunstancias puede hablarse de crisis, puesto que el contacto con creencias de la más variada índole produce el escepticismo, el relativismo; en suma, el criticismo como punto de arranque de toda indagación y, por ende, la tendencia al materialismo, representado en las colonias jónicas del Asia Menor por la física o conocimiento de la materia (*physis*). Asimismo, al fallar el fondo de las doctrinas tiene lugar un destrozamiento interior y una apremiante urgencia de restaurar o de reconstruir el cimiento de las creencias con otras más sólidamente

¹⁹W. Jaeger hace referencia al tipo de filósofo jónico y a la atmósfera que lo rodeaba, situándolos como osados y solitarios en un ambiente de la mayor libertad; y recuerda, como ejemplo, una anécdota atribuida a Anaxágoras de Claxomenes, acusado de no cuidar de sus familiares ni de su patria, quien señala en respuesta con su mano al cielo y afirma que esa es su patria. En Jonia “se dejaba en paz a aquella gente inusitada, mientras que en cualquier otro lugar hubieran suscitado escándalo y hallado toda clase de dificultades.” *Id., op. cit.*, p. 153.

armadas. Esto fue lo que ocurrió aproximadamente entre el siglo VII a.C y la primera mitad del siglo V en las colonias jónicas del Asia Menor. El resto de Grecia, especialmente la parte continental, permaneció fiel a sus tradiciones, aunque a la expectativa de todo acontecimiento relacionado con las colonias.²⁰

Los antecedentes de la sofística son remotos y, en su mayoría, indemostrables desde la perspectiva histórica, hasta la crisis intelectual ocurrida en las colonias jónicas del Asia Menor. Se presume de este dato o de aquél o de las inferencias de los mismos, pero no son comprobados de manera induditable. Pero de este momento se está en presencia de hechos históricos confrontables de los precedentes de los sofistas.

Se ha llegado a negar que los cosmogónicos sean precursores de los sofistas, incluido el que éstos sean la consecuencia lógica de aquéllos. Por otro lado, se opina que los ancestros directos de los sofistas, en relación con su función pedagógica, fueron los poetas jónico-eólicos. Esta afirmación es osada en tanto que se enfrenta a hechos que demuestran lo contrario:

Es verdad que la labor de los sofistas fue pedagógica y que, como tal, esa actividad se liga a las inclinaciones y ten-

²⁰ El impulso más temprano de la filosofía en la periferia de Grecia se ha asignado, entre otras causas, al contacto de las colonias jónicas del Asia Menor con importantes culturas orientales (como la egipcia y la babilónica), pero semejante influencia no es definitiva, y así se argumenta en las tesis que sustentan la originalidad de los griegos. Cfr. al respecto a J. Chadwick, *El enigma micénico*, Madrid, Taurus (Ensayistas, 103), 1973 y a E. Vermeule, *Grecia en la edad del bronce*, México, F.C.E. (Sección de Obras de Antropología), 1971.

dencias educadoras de los poetas jónico-eólicos, pero lo significativo de la actuación de aquéllos es el grado de su espíritu racionalista que no se encuentra en éstos.²¹ Por lo cual, la procedencia de los sofistas sería factible derivarla de los lugares de origen de estos presocráticos: Mileto y Éfeso, pasando por Claxomenes, Agrigentum, Samos, Crotona, Elea, Abdera, Leontini, Ceos, para concentrarse finalmente en Atenas.

Los cosmogónicos se preocuparon preferentemente por el especular teórico, relegando la sagacidad, la astucia, la habilidad de orden práctico. Si se puede hablar de habilidad es en el razonamiento. Tal introversión de los cosmogónicos se refleja en anécdotas alusivas a su comportamiento ajeno a los problemas prácticos y desconectamiento del mundo y de la vida en su realidad circundante.²² Pero no se trata de una deficiencia en relación con lo cotidiano y contingencial de la vida y de la naturaleza, ya que una prueba evidente es que Tales de Mileto incursionó en la astronomía (predicción de un eclipse solar), la geometría (teoremas), ingeniería militar (construcción de un canal para desviar el curso de un río), aptitudes comerciales (cosecha abundante de aceitunas).²³ Asi-

²¹ W. Jaeger, *op. cit.*, pp. 117-136.

²² Es conocido el relato referente a que Tales de Mileto cae en un pozo abstraído por la observación de algún fenómeno celeste y que su criada, de procedencia tracia, se burla de él porque quiere saber lo que hay en el cielo sin cuidarse de lo que hay debajo de sus pies (Platón, *Teeteto*, 174c); también —como se ha apuntado— se acusa a Anaxágoras de no tener consideraciones para su familia ni para su patria, pues consideraba al cielo como tal. W. Jaeger, *idem*.

²³ L. Robin, *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu cientí-*

mismo, los presocráticos han plasmado reglas de comportamiento práctico aún vigentes; de las máximas que se conservan, se distingue la que se ha reconocido como original a Qui-lón: "Conócete a ti mismo y nada en demasía".²⁴

Insistimos, se ha circunscrito comúnmente a los filósofos cosmólogos como absorbidos en el problema del primer principio, de la esencia del universo; por lo que podría imaginarse que eran hombres alejados de los asuntos de la vida cotidiana y que, gozando de una existencia tranquila, no tenían otro interés que no fuera la reflexión; que todo su pensamiento y esfuerzo estaban dirigidos a los problemas metafísicos. Unidos estrechamente a su ciudad y confundidos en su actividad con la de sus conciudadanos, compartieron con éstos su felicidad y sus infortunios. Poetas, hierofantes, legisladores, políticos, todo esto lo llegaron a reunir en una misma personalidad:

Antes del sojuzgamiento de las *poleis* jónicas, Tales de Mileto luchó por unir las en una federación con un gobierno central, capaz de suprimir las disensiones y reforzar la defensa común contra los pueblos asiáticos. Su propósito no tuvo el éxito deseado, sobreviniendo la servidumbre fatal; pudo, sin embargo, impedir una alianza que con Creso alistaban sus compatriotas, subyugados por la grandeza militar que veían cerca de ellos; alcanzó así a evitar la cólera de los persas, cuyo predominio había previsto como evidente.²⁵ Parménides llegó a ser legislador de su patria, Elea.²⁶ Zenón, también

fico, México, UTEHA, p. 35.

²⁴ Plutarco, *op. cit.*, pp. 82, 84.

²⁵ *Idem.*

²⁶ *Ibidem*, p. 81.

eleata, sucumbió como mártir en un combate librado contra Nearco, tirano de su ciudad.²⁷

Heráclito descolla por su aserción de los derechos del individuo frente a los del Estado. Al exponer las razones de su desdén por la constitución política de Éfeso (ca. 500 a. C.), el filósofo lleva a cabo un acto de libertad intelectual y política. Antes de él, el individuo se consideraba libre si no era esclavo; desde él, habrá que pensar que además de la libertad material debe existir la de opinión. Heráclito sentía cierto disgusto por la política y los políticos, mas no por eso dejó de aceptar los principios primordiales de la convivencia pública; así, nos advierte que “los hombres deberían luchar por defender la ley como si fuera una ciudadela”. (fragm. 44). Hay que servir a ella y no al déspota, que es arbitrario.²⁸

Empédocles puso en práctica el precepto anterior (ca. 450) peleando en favor de la democracia en contra la tiranía y la oligarquía. Empédocles fue dirigente de los demócratas de Agrigento. Renunció al poder real que se le ofrecía. De sus ideas sociales, quizá la más relevante para el mundo moderno sea su teoría de que el conocimiento traería al hombre el control sobre la naturaleza y, por lo tanto, le llevaría a la conducción racional de los asuntos humanos.²⁹

Al parecer Pitágoras de Samos no escribió ni actuó en política; sin embargo, permaneció como teórico de la política. Instruyó e inspiró a políticos de acción, creando un espíritu filosófico y una moral política. Su meta era la formación de hombres íntegros por su fuerza de carácter y espíritu. A la

²⁷ Diógenes Laercio, *op. cit.*, libro IX, pp. 1336-1337.

²⁸ Heráclito, *Fragmentos*, Buenos Aires, Aguilar, pp. 14-20, 72-90, 121.

²⁹ L. Robin, *op. cit.*, pp. 95-107.

tradicción pitagórica se le debe lo más importante del actuar político que se manifestó en la Magna Grecia y en Sicilia.³⁰

Por consiguiente, los cosmogónicos son innegables sofistas, aun cuando posiblemente cambiaran este nombre por el de filósofos a partir de Pitágoras.³¹

Los filósofos físicos o milesios (Tales, Anaximandro y Anaxímenes) superaron los límites de las tradiciones míticas y de las concepciones cosmológicas antecedentes, aunque entresacan como inicio de partida en sus reflexiones las bases en que se sustentan las más antiguas concepciones sobre el Cosmos; pues así como el Océano es en Homero y Hesíodo el origen y fin de todas las cosas, lo inagotable, así en Tales el agua es el origen de todos los seres y de todas las cosas, el principio por excelencia, el elemento primigenio. Y no es por azar que el Océano y el agua sean designados, en uno y otro caso, como elemento primordial, sino que esta concepción es

³⁰ Para esa realización en su enseñanza política, Pitágoras impuso una doctrina de singular severidad moral e intelectual. Lo que vale para el mundo físico se traslada al mundo político. Los elementos de la organización política, sus relaciones, han de estar regidos por el orden matemático. Los pitagóricos insistieron en la aceptación de la ley y la costumbre y en que debía fomentarse el gobierno por consentimiento, y proclamaron que sólo los esfuerzos voluntarios alcanzan objetivos auténticos. A estos postulados llegaron no nada más por la vía del sentido común, sino como parte de su idea de la armonía del mundo. *Ibidem*, pp. 46-67.

³¹ Quien interrogado sobre su profesión, contestó que era filósofo y que sabio solamente lo era Dios. Interpretación de O. Gigon, *Los orígenes de la filosofía griega*, Madrid, Gredos (Biblioteca Hispánica de Filosofía, 67), 1980, p. 270. Cfr. con Diógenes Laercio, *op. cit.*, libro VIII, p. 1314.

derivada de aquélla, por más que entre ambas haya ocurrido un cambio radical de la conciencia griega.³²

Es cierto, por otro lado, que el agua, como elemento primero para Tales de Mileto, proviene de la concepción mítica del Océano, pero también lo es que en Tales el agua es un producto del pensamiento, sustraído a la tradición y erigida sobre fundamentos racionales. Y tanto que la nueva modalidad del pensamiento, inaugurado por Tales, es superada por Anaximandro y, sobre todo, por Anaxímenes al sostener que el elemento primero no es el agua según Tales, ni el aire como supone Anaximandro, sino el *ápeiron*, lo indeterminado. Pero lo importante va a ser la actitud razonadora y crítica que éstos asumieron ante iguales problemas de la cosmogonía y de las tradiciones míticas, y cuya posición va a ser en lo sucesivo la misma que observan Heráclito de Efeso, Anaxágoras de Claxomenes, Empédocles de Agrigentum, Pitágoras de Samos, Parménides de Elea, Protágoras de Abdera, Gorgias de Leontini.

Existe un momento preciso en que el espíritu de la Sofística se reconoce en el crecimiento de la filosofía cosmogónica: Es cuando los cosmogónicos Heráclito y Parménides dudan de la eficacia de los sentidos para penetrar en la esencia de las cosas.³³ De la duda de la eficacia de los sentidos a la duda de la eficacia de la razón no hay más que un paso.

La doctrina del *nous* de Anaxágoras, es decir, el espíritu que domina todas las cosas, vino a proporcionar un pie a las nuevas especulaciones; las cuales redujeron el concepto de *nous* al de conciencia humana, con lo que ésta llegó a ser en

³²W. Jaeger, *op. cit.*, pp. 150-151.

³³E. Zeller, *Fundamentos de la filosofía griega*, Buenos Aires, Siglo Veinte, pp. 58-59, 84.

la mente de Protágoras “la medida de todas las cosas”. Además, Anaxágoras y Demócrito especularon a espaldas de la fe religiosa; añadido el antecedente de Jenófanes, para quien “jamás nació [...] varón alguno que conozca de vista cierta lo que yo digo de los dioses y sobre las cosas todas; [...]”³⁴ Por ende, mediante la vía intelectual se estaba gestando una corriente filosófica que vendría a apoyarse en el principio de la contradicción con todas sus consecuencias; a la cual habría de faltar un instrumento de convencimiento como la dialéctica, pero incluso éste iba a ser suministrado por la escuela eleata, en especial por Zenón.³⁵

Hasta aquí la actitud razonadora y crítica es un mismo lazo que envuelve e identifica a los cosmogónicos y a los sofistas. Mas es oportuno notar que entre unos y otros existe una diferencia: Aquéllos se ocupan primordialmente de los problemas cósmicos, de la naturaleza, del universo, de la realidad objetiva, de la *physis*; en cambio, éstos se consagran preferentemente a los problemas de la política, de la educación, de la oratoria, de la retórica, de la moral y el derecho y, en general y particular, del hombre.

Entre los cosmólogos y los sofistas ocurre un fenómeno notable, como entre las tradiciones míticas y los primeros filósofos de las colonias jónicas del Asia Menor, una nueva crisis:

Al finalizar las guerras médicas, con el triunfo de los griegos sobre los persas, se disolvió el ejército griego. Los espartanos licenciaron a sus tropas, reduciéndolas a lo indispensable; las demás comunidades griegas hicieron lo mismo,

³⁴ J.D. García Bacca (trad.), *Los presocráticos*, México, F.C.E. (Cultura Popular, 17), p. 24.

³⁵ L. Robin, *op. cit.*, pp. 87-91.

excepto los atenienses. Éstos habían aportado la fuerza marítima a la lucha. Atenas siguió conservando su flota, pero transformándola de militar a comercial. Como resultado, Atenas se convirtió en la capital del mundo griego y, desde el punto de vista cultural, el "Pritaneo de la sabiduría griega".³⁶ Las colonias jónicas, eólicas y algunas dóricas pasaron a colocarse en su área hegemónica. Esparta entraría entonces en conflicto con Atenas, precipitándose la guerra del Peloponeso.

Como se ha mencionado, la causa fundamental de este cambio radical fue que una escuadra guerrera se convirtiera en una flota comercial. Otros acontecimientos consecuentes concurrieron para que aquella transformación tuviera la significación que la caracterizó: la introducción del pueblo en la política por una parte y el cosmopolitismo por la otra, en un ambiente general de duda y de inclinación al lado práctico de las cosas.

El pueblo es el que gana o pierde las guerras; sólo que en Atenas, al ganar esta *polis* la guerra, el pueblo conquistó el puesto de elector. Con este motivo se estableció otro sistema en la división de la población del Ática, el de *demos*, en lugar de la anterior clasificación por familias, de donde el número vino a decidir lo que antaño hacía la sangre; el ejército y la

³⁶E. Zeller, *Sócrates y los sofistas*, Buenos Aires, Nova, p. 9. Las diferentes manifestaciones de la cultura están unidas a connotados nombres: Escultura: Fidias, Policleto, Mirón y Alcámenes; Pintura: Polignoto, Apolodoro, Zeuxis; Arquitectura: Ictinio; Tragedia: Esquilo, Sófocles y Eurípides; Historia: Heródoto y Tucídides; Comedia: Aristófanes; Sofistas: Protágoras, Gorgias, Pródico e Hippias; Filósofos: Sócrates, Platón y Aristóteles. R. Turner, *Las grandes culturas de la humanidad*, 2 vols., México, F.C.E. (Sección de Obras de Historia), vol. 1, 1974, pp. 499-564.

organización judicial atravesaron cambios notables, teniendo ahora el Areópago (Consejo aristocrático) un carácter democrático. Estas circunstancias expresan la apremiante necesidad de educar al pueblo e instruirlo formalmente en el pensamiento y el discurso, y en otros conocimientos útiles, para que ejercitase las funciones políticas; y los sofistas se iban a encargar de enseñar al ciudadano lo que le hacía ser merecedor de ese nombre.

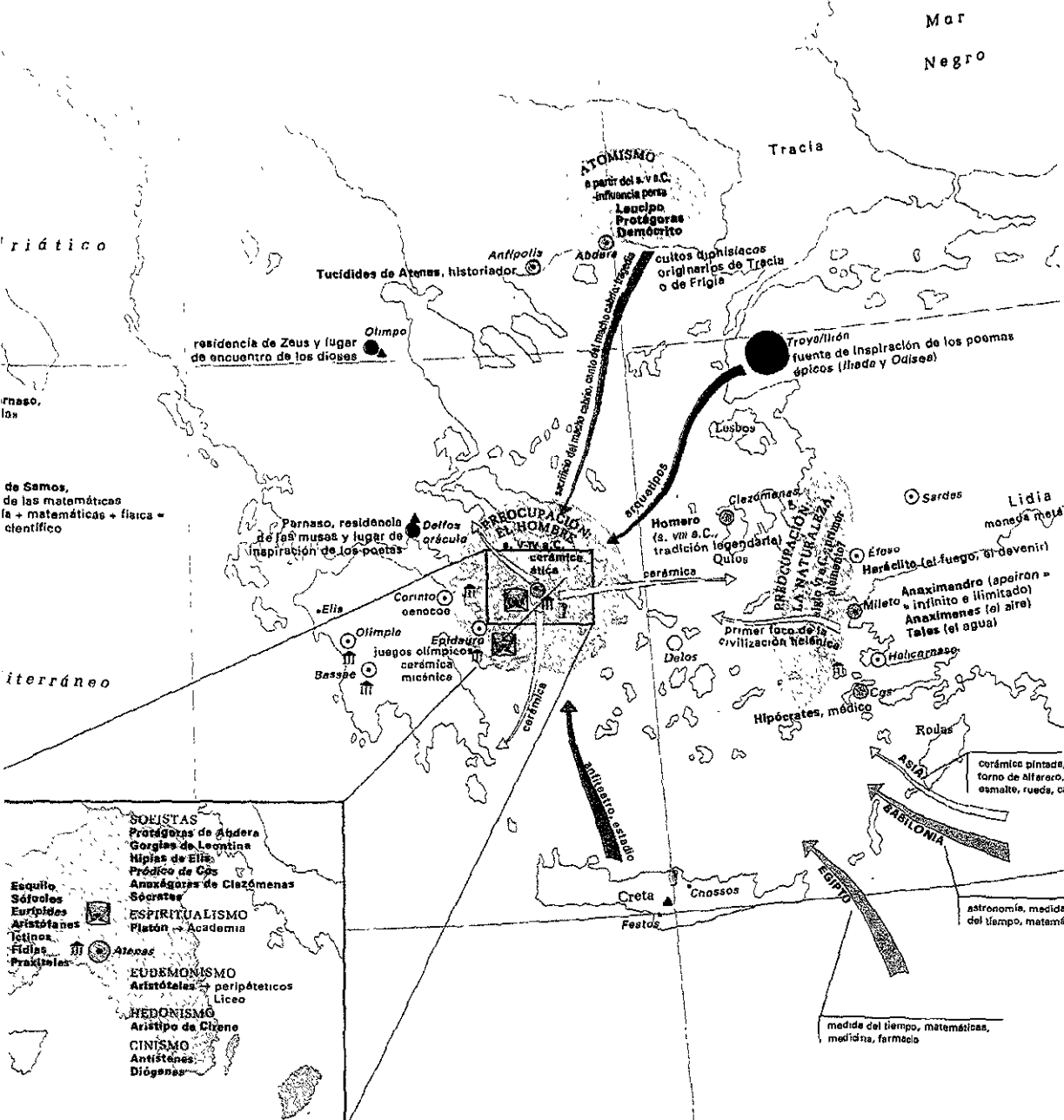
Los sofistas alcanzan una especial categoría social, la de educadores o maestros de virtud cívica. Lo más notable del viraje y trayecto que representa la tarea de los sofistas es que constituye un síntoma de la honda transformación social y política que venía operándose, trastornando los conceptos morales.³⁷

³⁷ A juzgar por la obra de Tucídides (*Historia de la guerra del Peloponeso*), la historia de la época es sombría: Las luchas partidistas en la guerra del Peloponeso desataron las pasiones políticas hasta un grado inusitado, de lo cual resultó un relajamiento moral y religioso; las rivalidades intestinas motivaron la exaltación de los ánimos, la preponderancia de los principios egoístas: el odio, el deseo de venganza, la avaricia, la ambición, el empleo del poder como el medio más eficaz para alcanzar el gobierno; el egoísmo de las ciudades más fuertes devino en la violación de los derechos ajenos; las ideas sobre la soberanía popular y la igualdad civil llevaron al desenfreno y el libertinaje; la movilidad de las instituciones y cambios de los gobiernos propiciaron los abusos de los titulares del poder; la cultura suprimía cada vez más el control de la moral y de la fe religiosa. A esto vino a sumarse la peste que devastó a Atenas casi iniciada la guerra. Aristófanes, por su cuenta, en "Las Nubes" (*Teatro griego*, tomo 2, Madrid, Aguilar) no podía dejar de acusar la corrupción de las costumbres en todas partes, viendo solamente demagogos y

Por otra parte, no pasa de ser una conjetura el que la filosofía cosmogónica fue impotente para afrontar semejante situación proponiendo soluciones inmediatas, debido a que estaría embebida en problemas no-humanos y a que sus bases habrían sido resquebrajadas por las críticas de los sofistas; ya que los sofistas reconocidos derivaron de algunas de sus teorías sus principales criterios.³⁸ Aunque ignoramos si hay alusiones de su reacción ante la cambiante realidad.

sicofantes; poesía vacua, librepensadora e infiel a su misión moral; racionalismo y ateísmo.

³⁸ Las escuelas de Heráclito, Parménides y Demócrito influyeron en el movimiento sofístico, hasta el grado de que las concepciones más radicales de Protágoras y Gorgias arrancan de ellos. Cfr. W. Jaeger, *op. cit.*, pp. 150-180; 263-302.



...dial, Barcelona, Bruño
 ; VIII-III a. C.), donde se
 as corrientes filosóficas,

Nemo potest ignorare leges
(Nadie puede ignorar las leyes)

II. PROTÁGORAS EN LA POLÍTICA GRIEGA

Protágoras es la “cabeza espiritual” de la sofística debido a que sus ideas son las más significativas. Una prueba de ello —al parecer paradójica— podría ser que es el personaje que interviene con mayor frecuencia en los *Diálogos* de Platón, por lo que hemos procurado confirmarlo como representativo de esta corriente en su primera etapa. Los otros sofistas, aun cuando conforman diversas tendencias, comparados con Protágoras son secundarios; sumado que sus opiniones son menos conocidas y que de algunos no se conserva una sola línea.

Teoría del conocimiento

El conocimiento se reduce para Protágoras a percepciones; las que a su vez se reducen, en última instancia, a movimiento.¹ Se trata de un proceso que implica dos movimientos:

¹ Independientemente de la concepción heraclitánea que todo lo reduce a movimiento (“nadie se puede bañar dos veces en el mismo río, porque nuevas aguas corren tras las aguas”, frags. 12 y 91, interpretación libre sobre Heráclito, *Fragmentos*, Buenos Aires, Aguilar, pp. 106 y 143. Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, Buenos Aires, Sudamericana, 2000, IV, 1010-1012), Anaxágoras y Empédocles coinciden con Protágoras en una visión del mundo y del propio

- a) el de la cosa percibida y
- b) el del órgano receptor.

Tiene lugar: a) la acción de percibir del hombre, y b) un contenido proveniente de la percepción del objeto. Por tanto, el conocimiento viene a ser una relación, enlace o vínculo, de un sujeto y un objeto mediante la percepción. La comprobación, es decir, el criterio de verdad se establece como una adecuación entre la percepción y lo percibido.

Semejante teoría es subjetivista; sin embargo, Protágoras va más lejos en cuanto considera que el conocimiento se encuentra además condicionado por el momento en que el objeto es conocido. De esta forma llega a formular el principio que por sí solo puede representar a su doctrina, y quizá el de toda la Sofística: “El hombre es la medida de todas las cosas de las que existen, como existentes; de las que no existen, como no existentes”.²

Protágoras repara que no hay objetos en sí, fijos, sino solamente flujos; así, dice que no existe la blancura, que lo que percibimos y conocemos es una combinación del objeto y de la sensación que tenemos de esta percepción. Por consiguiente, las cualidades sensibles son tal como se aparecen a cada hombre, teniendo siempre la sensación de un objeto real; no

hombre: el hombre y, con éste, el fenómeno de la percepción, son reducidos a movimiento. Platón, *Teeteto*, 152b /153c.

²Diógenes Laercio, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Madrid, Aguilar, p. 1341. Platón cita, a través de Sócrates: “¿No dices en verdad que las cosas son para mí tal como se me aparecen, y para ti también tal como se te aparecen.” *Id.*, *op. cit.*, 150 d /152 b. Aristóteles refiere: “[...] sin querer decir otra cosa, sino que a cada uno le parece ser, esto es lo que ciertamente existe.” *Id.*, *op. cit.*, XI, 1062 a /1062 b.

siendo susceptible de error, pues varios hombres pueden tener sensaciones distintas y aun contradictorias entre sí sobre un mismo objeto. Y como todas las sensaciones serían verdaderas, Protágoras suprime el criterio de verdad introduciendo el de conveniencia: “Yo, por el contrario, considero unas [opiniones] más convenientes que otras, pero en modo alguno más verdaderas.”³

De lo anterior se sigue que, dado que para Protágoras el conocimiento se produce a través de los sentidos, y siendo las sensaciones de cada hombre privadas, entonces no puede haber una realidad común y por lo tanto un conocimiento universal. Por ende, para que la sensación sea ciencia, para que tenga un objeto real y no sea susceptible de error, habrá que considerar que lo que cada hombre capta del objeto realmente existe en él; es decir, que el objeto que se capta mediante la sensación contiene propiedades diversas y aun contradictorias entre sí.⁴

Por tanto, para Protágoras toda opinión representativa es verdadera en cierto sentido y también falsa, resultando entonces que ninguna opinión es representativa universalmente. Su doctrina constituye un fenomenalismo porque limita el conocimiento a la sola representación momentánea y cambiante del individuo e, igualmente, un escepticismo porque considera cualquier otra forma de conocimiento.⁵

³ Platón, *op. cit.*, 166b /167d.

⁴ Que Protágoras concibió esto parece resultar del siguiente comentario: “[...] El fundamento de todo fenómeno subyace en la materia, de manera que ésta se manifiesta a todos y a cada uno de los hombres como es en sí misma, mas éstos perciben una u otra representación según sus diferencias individuales. [...]”. Protágoras, *Fragmentos y testimonios*, Buenos Aires, Aguilar, p. 75.

Protágoras lleva la idea de naturaleza del objeto al sujeto, contrariamente a los físicos que creerían en una naturaleza en sí, que no había más que descubrir y explorar. Protágoras sería el primero que explica la naturaleza física en términos de naturaleza humana.

Su influencia no pudo ser mayor en su tiempo. Los sofistas seguidores de su ideología se encargarían de formular que el error es imposible, que todo puede atribuirse a todo

⁵ La teoría del conocimiento de Protágoras, del hombre como medida de todas las cosas, parece estar apoyada en la concepción heraclitánea de la realidad. Heráclito concibe a la realidad en devenir, sujeta a cambios, movimientos y transformaciones incesantes, los cuales se producen por la existencia de los contrarios, pues para él cambiar significa el tránsito de uno al otro: “Una misma cosa es [en nosotros] lo viviente y lo muerto, [...] lo despierto y lo dormido, [...] lo joven y lo viejo; éstos, [...] al cambiar, son aquéllos, y aquéllos, inversamente, al cambiar, son éstos”. R. Mondolfo, *Heráclito*, México, Siglo XXI, fragm. 88, p. 41. La lucha de los contrarios no es caótica, sino que la lucha es justicia, orden, armonía, identidad de los opuestos: “Lo que se opone es concorde, y de los discordantes [se forma] la más bella armonía, y todo se engendra por la discordia.” *Id., op. cit.*, fragm. 8, p. 31.

Así, si queremos dar cuenta del cambio y de la diversidad de la realidad habrá que postular que la realidad, el ser, la naturaleza, es contradictoria en sí misma; es decir, para Heráclito el ser y el devenir no se contraponen, sino que el ser de las cosas está en su devenir. En otras palabras, que la vivencia de la permanencia que tenemos, el *logos*, no es más que la permanencia del cambio. Esta noción de la realidad en Heráclito conduce a una relatividad de todo cuanto existe, aunque su idea del *logos* y de la sabiduría preservan la verdad como universal y necesaria. Mas esta teoría relativista prepara el camino para otras concepciones más radicales y subjetivistas, como parece ser la protagórica.

pero también a nada; o sea, no es posible la contradicción porque si cambian sin cesar los contenidos de la percepción, la conciencia no puede percibir los distintos predicados relativos al mismo objeto de conocimiento; además, que la heterogeneidad de las percepciones y de las representaciones se reduce a meras diferencias de movimiento, tomando en cuenta no sólo la forma del movimiento sino también su velocidad; que bajo el concepto genérico de percepción se subsumen las sensaciones, las intuiciones y, aun, los sentimientos y los deseos, para establecer que de las cosas sólo conocemos el valor que ellas pueden tener para nosotros y para nuestros estados emocionales.

En el *Teeteto*, Platón interpreta la fórmula protagórica de que “el hombre es la medida de todas las cosas” en el sentido de que el conocimiento, la ciencia, solamente puede adquirirse mediante la sensación, es más, que la ciencia es sensación.

Platón refuta la teoría protagórica al distinguir que es preciso tener un criterio de verdad, porque las opiniones humanas son verdaderas o son falsas. Platón añade que es cuestionable sustituir el criterio de verdad por un criterio pragmático, ya que Protágoras —para justificar su actividad educativa— subraya que no hay opiniones falsas sino sólo verdaderas, pero que unas son más convenientes o útiles que otras; así, para Protágoras la forma como las cosas se le presentan a un hombre es la verdad para él, aunque a otro se le manifiesten de distinta manera, pues ninguno puede considerar que el otro está en un error al ser la verdad relativa.

Platón niega que la sensación sea ciencia, argumentando que las sensaciones que se experimentan en circunstancias tales como los sueños, las enfermedades, la locura, son mentirosas. Además, inquiere el cómo podemos diferenciar las sensaciones que experimentamos cuando estamos despiertos de aquellas que tenemos cuando estamos dormidos, pues

cuando estamos despiertos los juicios que nos formamos aparecen como los únicos verdaderos y lo mismo creemos cuando dormimos. Otra réplica es que la sensación se capta en un momento determinado (veo tal objeto aquí y ahora), obteniendo, por tanto, la ciencia; pero al dejar de captar la sensación (dejar de ver el objeto) pierdo la ciencia, el conocimiento. De ahí que “pero el que ‘no ve’ realmente ‘no sabe’, porque sólo el que ‘ve’, ‘sabe’ ”.⁶ Otra posición contra la identidad entre la sensación y la ciencia es que por medio de los sentidos captamos cualidades como el color, olor, sonido, gusto, pero no la semejanza y la desemejanza, la identidad y la diferencia, lo par y lo impar, pues son aspectos que se alcanzarían vía el razonamiento sobre las sensaciones.

Finalmente, Platón rechaza la epistemología protagórica —y la ontología que la fundamenta— señalando que si todo está en constante cambio nada mantendría la misma cualidad, ni la misma posición, ni siquiera durante un breve intervalo de tiempo, pues de otra manera habría estabilidad. Dado el constante cambio, podemos decir que vemos o no vemos; y como la sensación es conocimiento, si partimos de que la ciencia es sensación y que todo está en movimiento, la ciencia deja de ser posible como conocimiento universal y necesario.

No obstante, Protágoras tenía en cuenta que aunque no existe criterio de verdad para una opinión, sí lo hay de utilidad. Esto es lo que justifica su actividad como maestro, ya que si nadie puede considerar que su opinión es verdadera a diferencia de la de otro, qué objeto tendría la solicitud de un maestro que enseñe el conocimiento; mientras que si otro sostiene que aunque no hay opiniones más verdaderas si las

⁶ Platón, *op. cit.*, 163d /164d.

hay mejores, la actividad del maestro estará avalada en cuanto a la instrucción de dichas opiniones mejores. De esta forma, por ejemplo, si a un hombre le parece que es bueno robar, esa es la verdad para él, pero la mayoría de los hombres debe intentar cambiarle de tales creencias.

Dupréel objeta la interpretación individualista que hace Platón en el *Teeteto* a través de una referencia del mismo filósofo acerca de Protágoras: “[...] todo se muta, y lo que parece a cada quien es, como tal, real, tanto para el individuo como para la ciudad”.⁷ Lo que propugna Dupréel es que no comprende cómo se puede acusar a Protágoras de individualista cuando claramente está planteando al individuo en la ciudad y no al individuo aislado. Y observa que dos rasgos esenciales se desprenden de los textos de Protágoras: Primero, que se trata de una filosofía pragmática basada en la experiencia y la utilidad como criterio para establecer la jerarquía en los conocimientos; pues si cada cosa es para cada sujeto como a él le parece, no hay posibilidad de distinguir una opinión respecto de otra en cuanto a que una sea verdadera y la otra falsa, por lo que el criterio para determinar la distancia entre las distintas opiniones no es la verdad sino el valor práctico. Segundo, al lado de los conocimientos que obtiene cada individuo existen los conocimientos en común que se transmiten a través de la palabra, que la sociedad afirma o reconoce.⁸

Dupréel puntualiza que Protágoras, al ponderar que el hombre es la medida de todas las cosas, está entendiendo por hombre a la sociedad, siendo ésta la que decide lo concerniente a la justicia y la honestidad; o sea, que respecto a los valo-

⁷ *Ibidem*, 167 d.

⁸ E. Dupréel, *Les sophistes*, París, Neuchatel, p. 22.

res no es el individuo el que decide sino el Estado, los ciudadanos: “La medida de las cosas que conoce la ciudad no es un individuo, es la ciudad misma. La ciudad no delibera sobre la blancura, ni sobre el calor y el frío, sino sobre las cosas que le importan tales como lo justo y lo honesto, y el acuerdo de los ciudadanos el que decide en tales temas, la opinión que debe prevalecer”.⁹

La tesis de Dupréel, que sostiene que Protágoras se refería a grupos sociales cuando hablaba del hombre, parece estar respaldada por las ideas que refiere Platón atribuyéndolas al sofista: “Pues lo que a cada Estado le parece justo y bello efectivamente lo es para él, mientras tenga el poder de legislar”.¹⁰ Por ende, parecería que para las cuestiones epistemológicas cada hombre sería la mejor medida de lo real, mientras que para las cuestiones axiológicas lo sería la colectividad, encarnada en el Estado; y la medida de la labor educativa de Protágoras consistiría en transmitir los valores sociales a los individuos, valores que no son inmutables sino que dependen de cada ciudad.

Tocante al aspecto de que los sofistas han comenzado dudando de la verdad y que han acabado negándola, el caso más renombrado es el de Gorgias, y al que enfrenta un rival de proporciones como Sócrates.

Sócrates presupone, como punto de partida, la posibilidad de alcanzar la verdad, pero procede en diferente forma a como había acontecido anteriormente. La virtud es saber, conocimiento, y como tal representa, a un mismo tiempo, una exigencia moral y un postulado epistemológico. No es factible la moralidad sin el conocimiento, de ahí que vaya a buscar

⁹ *Ibid.*, p. 23.

¹⁰ Platón, *op. cit.*, 177c /179a.

éste y que la ciencia sea amor al saber, filosofía. En base a esto Sócrates deriva los siguientes caracteres generales de la ciencia:

- a) El saber es necesario y, por ende, posible;
- b) la ciencia es el conocimiento de sí mismo;¹¹
- c) el primer paso de la investigación científica es la conciencia de la propia ignorancia, simbolizada por una actitud escéptica: “yo sólo sé que nada sé”;
- d) es improbable el conocimiento seguro de la naturaleza;
- e) la reflexión metafísica y naturalista es ajena a la conducta humana;
- f) la ciencia sólo es posible como conocimiento de la vida moral;
- g) si la virtud es conocimiento, el vicio se debe a la ignorancia;
- h) la investigación científica se realiza por la comunidad de trabajo que es el diálogo.¹²

Sócrates circunscribió la esencia de la ciencia en general, pues aunque redujo intencionalmente la investigación a los límites —que hoy podrían considerarse estrechos— de la

¹¹ La aplicación que hace Sócrates de la frase inscrita en el frontón del templo de Delfos por orden de Quilón, uno de los siete sabios, “conócete a ti mismo y no desees nada que sea demasiado ventajoso” (Plutarco, *El banquete de los siete sabios*, Madrid, Aguilar, pp. 82, 84), trasciende del campo de una regla de conducta al campo de la ciencia, por cuanto Sócrates acotó la investigación al campo de la antropología interesándose por la esencia interna del hombre.

¹² A.E. Taylor, *El pensamiento de Sócrates*, México, Fondo de Cultura Económica (F.C.E.) (Breviarios, 161), 1980.

conducta práctica del hombre, consideró que el saber por excelencia es válido para todos.

En el concepto, aduce Sócrates, concurren toda clase de representaciones, percepciones y opiniones individuales; de donde la ciencia, a diferencia de la opinión, es un pensar conceptual; y éste es el objeto de la ciencia, la determinación conceptual y la definición, cuya tarea radica en establecer la significación de las cosas.

Por ende, la ciencia tiene como fin la búsqueda de los conceptos; consistiendo el concepto en lo que debe valer para todos, o sea, lo común de los contenidos del pensamiento; actividad cuyo punto de inicio es la conciencia de la propia ignorancia, de la que hay que elevarse hasta el *logos* mediante el diálogo, que es una comunidad de trabajo. Y cuyo procedimiento es por una parte mayéutico, debido a que se funda inicialmente en la ironía o arte que, según Sócrates, consiste en “dar a luz”; por otra parte es epagógico, porque se trata de encontrar el concepto que se busca; además es inductorio, ya que el concepto se apoya en las diversas experiencias y opiniones individuales. En otras palabras, la ciencia es para Sócrates determinación conceptual atendiendo a su forma y ética considerando a su objeto.

En esta dirección, la diferencia entre el filósofo y el sofista es que el primero parte de razonamientos de premisas verdaderas para llegar al conocimiento verdadero, mientras que el segundo va de premisas probables a conocimientos probables o aparentemente verdaderos; porque lo que persigue el filósofo en sus indagaciones es la obtención del conocimiento verdadero, mientras que al sofista no le interesarían los razonamientos que le conduzcan a la verdad sino a la persuasión, al triunfo, dado el carácter práctico de su actividad en la polis. Además, el conocimiento científico se define como un conocimiento necesario, universal y por causas; mientras que el sofístico sería de tipo accidental y contingente, pues el cono-

cimiento —como veíamos en el caso de Protágoras— al que darse en la sensación no puede ser universal, solamente particular; y en esta orientación no puede considerarse como ciencia, pues no hay ciencia de lo particular.

Sobre cuánto debe Sócrates a los sofistas en lo referente a establecer las bases de la ciencia conjeturamos que no poco, ya que éstos se encargaron de fijar los linderos de la ciencia, dentro de los cuales habrían de actuar Sócrates y sus discípulos.

No se puede negar que Sócrates encontró puntos de contacto con los sofistas, como por ejemplo la circunspección de la ciencia al conocimiento del hombre (“conócete a ti mismo”), el escepticismo inicial en la actividad investigatoria (“yo sólo sé que nada sé”) y el carácter esencialmente normativo de la ciencia, esto es, regulador de la conducta práctica del hombre. Asimismo, tampoco es objetivo soslayar la influencia que sofistas como Pródico y Arquelaos llegaron a tener sobre Sócrates, ya sea por su elevada moral o por la profundidad de sus conceptos.¹³

¹³ Diógenes Laercio, *op. cit.*, p. 1168, consigna que Arquelaos fue maestro de Sócrates y, desde este punto de vista, la influencia de aquél sobre éste no podría ser más natural. En cuanto a Pródico, en más de una ocasión Sócrates ha reconocido sus elevados conceptos morales, por lo cual se puede sobreentender la influencia de aquél por afinidad de ideas: Pródico e Hipias, *Fragmentos y testimonios*, Buenos Aires, Aguilar, pp. 11, 23, 24; Platón, *Banquete*, 177 B; *Id.*, *Protágoras*, 315c; Jenofonte, *Memorias*, Madrid, Aguilar (Biblioteca de Iniciación al Humanismo), 1967, pp. 89-94. Incluso la crítica mordaz de Aristófanes admite: “Pues a nadie más, entre los sofistas trascendentes de hoy en día, prestaríamos atención, excepción [...] de Pródico [...] por su discreción y su saber; [...]”. *Las nubes*, Madrid, Aguilar, tomo I del *Tea-*

En manera alguna se trata de restar méritos a Sócrates, pero si no cabe sobreestimar a los sofistas tampoco subestimarlos, sino aquilatar el valor que les corresponde.

Retórica

El pensamiento político despunta en la *polis* democrática. Anteriormente se encuentran proposiciones y acciones políticas en Teognis, Pitágoras, Heráclito, pero es con la democracia que se posibilita la expresión crítica de los ciudadanos y la discusión de las tesis en torno de cualquier problema: "El arte político es, en lo esencial, un ejercicio del lenguaje".¹⁴

Un rasgo que sirve para explicar la actividad política es el carácter de publicidad que adquieren las manifestaciones más importantes de la vida social. A diferencia de épocas pasadas, en que los procedimientos políticos eran secretos, en la democracia pasan a ser prácticas abiertas, poniéndose al alcance de todos los ciudadanos las conductas, procedimientos y conocimientos necesarios para la participación en los asuntos de la *polis*.¹⁵

Este logro implicó un largo avance debido a que en épocas de antaño —como la Oscura y la Arcaica— la asamblea de ciudadanos no tenía un papel decisivo sino meramente consultivo, es decir, expresaba su aceptación o rechazo sobre decisiones tomadas de antemano. Es a partir de las reformas de Solón en Atenas cuando la asamblea se convierte en el campo

tro griego, p. 117.

¹⁴J. P. Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires, EUDEBA, p. 39.

¹⁵"[...] En adelante, la discusión, la argumentación, la polémica, pasan a ser reglas del juego intelectual, así como del juego político. [...]", *Idem*.

de batalla de las facciones políticas existentes;¹⁶ pero es hasta el gobierno de Pericles que la asamblea de ciudadanos conquista plenos poderes y un funcionamiento democrático, ya que en ella se discuten los asuntos más importantes de la comunidad. Y es para las discusiones en la asamblea que los conocimientos sofisticados de retórica, argumentación, son apreciados porque de ellos depende en buena parte el triunfo o el fracaso.

Una de las actividades capitales de los sofistas se da en relación con los tribunales de justicia. Mientras que la estructura tribal del *genos* solamente conocía una responsabilidad clánica, impersonal, con la constitución de Dracón la situación cambia al ser Atenas la primera polis que asienta la responsabilidad y el castigo en función del individuo y no del grupo consanguíneo, como ocurría en el derecho gentilicio.¹⁷ La formación de la polis tiende a nivelar en una misma ley a los ciudadanos, quienes de ahora en adelante tienen que responder por sí mismos y pueden ejercitar sus capacidades en la vida pública dentro del marco jurídico común de derechos y obligaciones.

Las luchas en los tribunales son llevadas cada vez más con el auxilio de los sofistas, porque en los procesos judiciales

¹⁶ “[una] era el de los habitantes del litoral, cuyo jefe era Megacles, [...] los cuales, al parecer, pretendían un régimen constitucional intermedio o moderado; otro era el de los habitantes del llano, los cuales querían una oligarquía, y a quienes acaudillaba Licurgo; el tercer partido lo formaban los del interior y las zonas montañosas, y a su cabeza estaba colocado Pisístrato, que era considerado el más inclinado al pueblo.” Aristóteles, *Constitución de Atenas*, Madrid, Aguilar, cap. 13, pp. 1020-1021.

¹⁷ *Ibidem*, p. 1012.

el discurso es empleado como instrumento de victoria. "Supone un público al cual se dirige como a un juez que decide en última instancia, levantando la mano entre las dos decisiones que se le presentan; es esta elección puramente humana lo que mide la fuerza de la persuasión respectiva de los dos discursos, asegurando a cada uno de los oradores la victoria sobre su adversario".¹⁸

Otro aspecto que motiva a los atenienses a adquirir los conocimientos indispensables para el ascenso en las magistraturas, es que se abre la posibilidad de intervenir a todos los ciudadanos. Esto lo logra Pericles introduciendo sueldos en casi todas las magistraturas menores,¹⁹ pues de otra manera sólo quienes tenían medios económicos podrían dedicar su tiempo a los cargos públicos.

Esta medida de Pericles rompió con una tradición que data de la época Oscura, en la cual los magistrados eran seleccionados de entre la nobleza y sus poderes estaban supeditados al Areópago, organismo de corte aristocrático que controlaba la política interna y externa del Ática.²⁰ Desde el siglo VII a.C. el poder del Areópago fue aminorando paulatinamente y la participación de los individuos en las magistraturas aumentando. Por ejemplo, la constitución de Dracón pone como requisito para obtener los cargos públicos el poseer una riqueza no menor a cien minas, cambiando la condición de linaje a un cariz económico.²¹

¹⁸ J.P. Vernant, *op. cit.*, p. 38-39.

¹⁹ Aristóteles, *op. cit.*, cap. 27, p. 1036.

²⁰ De él comenta Aristóteles: "[...] el consejo de los Areopagitas se encargaba de conservar las leyes y dirigía la parte mayor y más importante de los asuntos de la ciudad, [...]". *Ibidem*, cap. 4, p. 1011.

La resolución de Dracón fue precisada por Solón, quien organizó políticamente al Ática dividiendo a los ciudadanos en clases censatarias, en otras palabras, dependiendo de sus ingresos sus derechos y obligaciones.²²

Este tipo de división trae la apertura a la participación de todos los ciudadanos en la política, reservada antes a la nobleza. Estas disposiciones constituyen los cimientos del desarrollo que conduce al gobierno democrático, y que hace viable la existencia de los sofistas como maestros de las virtudes políticas. Y aunque hay que destacar que la actividad sofística es factible en un ambiente de divulgación, también hay que reconocer que los sofistas influyen en las condiciones que posibilitan su actividad participando en distintos cargos: como legisladores, embajadores, consejeros o al servicio de cualquier ciudadano como maestros de las artes políticas.²³

Según Marrou, Aristóteles vinculaba el nacimiento de la retórica con los procesos de reivindicación de bienes que provocó la expulsión de los tiranos de la dinastía de Terón en Agrigento (471) y de Hieron (463) en Siracusa y la anulación

²¹ *Ibid.*, cap. 4, pp. 1011-1012.

²² La primera clase (*pentecosiomedimnos*), cuya fortuna debía de ser de quinientas medidas o más, podía aspirar a cualquier magistratura; la segunda clase (*hippeis*), de trescientas a quinientas medidas, tendría en lo general los mismos derechos que la primera; la tercera (*zeugitas*), de doscientas a trescientas medidas, podía pretender las magistraturas menores; y la cuarta (*thetes*), con menos de doscientas medidas, solamente poseía el derecho de elegir, no pudiendo ser electo. Aristóteles, *Política*, Madrid, Aguilar, libro II, cap. 12, 1274a/1274b, pp. 762-763; *Id.*, *Constitución de Atenas*, cap. 7, pp. 1014-1015.

²³ Filostrato, *Vidas de los sofistas*, Madrid, Aguilar, pp. 1394-1396.

de las confiscaciones impuestas por ellas.²⁴ El crecimiento de la elocuencia política en la democracia siciliana tal vez hizo que se reflexionara sobre la palabra, extrayéndose gradualmente reglas generales que sirvieran de soporte al aprendizaje sistemático de la retórica. Aparecerían en Siracusa, por el año 460 a. C., los primeros maestros de retórica Corax y Tisias, aunque es con Gorgias que florece esta actividad.²⁵

²⁴H. I. Marrou, *Historia de la educación en la Antigüedad*, Madrid, Akal, p. 78.

²⁵El nombre de Gorgias se encuentra ligado a la figura del orador y profesor de elocuencia. Él enseña el arte "del bien decir", de seducir al auditorio y de aplicar sus procedimientos en los asuntos públicos, tanto en las misiones políticas —como la que le conduce a Atenas en calidad de embajador—, como en las circunstancias solemnes o en las asambleas panhelénicas de Olimpia y Delfos. Filostrato, *op. cit.*, pp. 1394-1395; Gorgias, *Fragmentos*, México, UNAM, pp. VII-XII, LIII-XCIII. Su arte causó profunda impresión en Atenas, por lo que los hombres más sobresalientes se pusieron bajo sus enseñanzas.

La profesión de Gorgias se conoce a través de Platón. En el *Gorgias*, 449b /450c, se expone que hay un arte que goza de primacía sobre las demás artes: los discursos.

Gorgias distingue el objeto de estudio de la Retórica del de las demás ciencias, sentando como aspiración y valor de esta disciplina el poder de convencimiento; logrando impulsar a los hombres a actuar en el camino deseado, tanto a los jueces en los tribunales, al pueblo en la asamblea pública, como a los que componen una reunión pública, revelando así el potencial de dominio que encierra la palabra. "[...] un talento de esta especie pondrá a tus plantas al médico y al maestro de gimnasia y se verá que el propietario se ha enriquecido no debiéndolo a sí, sino a un tercero, a ti, que posees el arte de hablar y ganar las volun-

tades de la multitud". *Ibidem*, 451d /452e.

Referencias como la anterior desataron censuras contra los sofistas en el sentido de que empleaban la técnica de la retórica en función del afán de poder y de riqueza, lo que a menudo sucedería. El error estriba en condenar a la técnica sola, pues a la retórica en sí misma no se le puede valorar como buena o mala: lo que se puede enjuiciar es la utilización que de ella se hacía. Mas el carácter neutro de la Retórica revela la peligrosidad que encierra al poder ser manejada para defender cualquier tesis; por eso, al precisar a la persuasión, Gorgias asevera: "[...] yo afirmo, Sócrates, que la retórica es autora de la persuasión que tiene lugar en los tribunales y en las restantes reuniones de ciudadanos, [...] y que tiene que ver con lo justo e injusto." *Ibid.*, 453a /454b.

Gorgias también distingue que se "debe usar la Retórica, [...] como las demás profesiones, según las reglas de justicia. Y si alguno instruido en el arte oratorio abusa de esta facultad para cometer una acción injusta, no creo que por esto hay derecho para aborrecer y desterrar de las ciudades al maestro de quien recibió las lecciones; porque no puso en sus manos este arte sino para servirse de él en la defensa de causas justas, y no para hacer un uso enteramente opuesto". *Ib.*, 457a /458d. Reiteramos, Gorgias puntualiza el carácter imparcial de la Retórica, defendiendo su enseñanza, sin ser culpable el maestro de la dirección que le dé el discípulo.

El peligro está en que con la Retórica se persiga persuadir haciendo a un lado la verdad, inclinados por la conveniencia. En este diálogo, Sócrates determina que la persuasión de la cual se sirve la Retórica conduce a la creencia y no a la ciencia; con lo que se establece una distancia entre el filósofo y el sofista, en cuanto el primero desarrolla los mecanismos para la obtención de la ciencia, mientras que el último practica las técnicas de los argumentos probables atrayendo a los individuos a la creencia y conveniencia.

Como maestros, los sofistas se dedicaron a enseñar la retórica, a hablar correcta y elegantemente; también realizaron investigaciones sobre el proceso mental del discurso y, concretamente, sobre las pruebas y las refutaciones. La obra más importante al respecto se atribuye a Protágoras: *El arte de disputar*,²⁶ que trata sobre los “fundamentos de la refutación”, en donde se sostiene que para cada objeto pueden darse dos proposiciones en pugna, elaborando sobre esa base la ley de los juicios contradictorios.²⁷

²⁶ De estas cuestiones se enumera que Protágoras escribió además dos libros sobre *Contradicciones*. Cfr. Diógenes Laercio, *op. cit.*, p. 1342.

²⁷ La teoría del hombre-medida está relacionada con la frase de Protágoras, que cita Diógenes Laercio: “En todas las cosas hay dos razones contrarias entre sí.” *Id.*, *op. cit.*, p. 1341.

La manera acostumbrada de comprender esta frase resulta desfavorable al sofista, debido a que de esta interpretación se desprendería la indiferencia de Protágoras por la consideración del pro o del contra. Según esto, negar y afirmar una misma cosa tiene el mismo valor, de ahí que cada uno tenga licencia de adjudicarse de las proposiciones contradictorias la que juzgue conforme a sus intereses.

La tradición ha interpretado esta frase en el sentido de que Protágoras recomendaba su arte como el medio de hacer que el discurso más débil se tornase el más fuerte, haciendo que la retórica sirva al triunfo de la causa injusta sobre la justa. Esta asimilación podría ser arbitraria, puesto que el sofista parece haber querido decir que el discurso sabio puede reemplazar las primeras apariencias por otras mejores.

Además es incierto imputar a Protágoras la paradoja lógica de las imposibilidad de la contradicción, ni la indiferencia a todo valor teórico de las proposiciones, ni el que hubiera dispuesto su

La tendencia de la democracia demandaba cada vez más la intervención directa de los ciudadanos en la cosa pública, con la inherencia de hablar y de polemizar en público, especialmente la participación en las asambleas públicas y en los tribunales de justicia. Y tocaba a los sofistas ocuparse de elaborar las reglas técnicas del imperioso arte de discutir, llamado 'erística'.²⁸

Un aspecto que pone de manifiesto la definición del sofista es el carácter contradictor por dedicarse a formar controversias sobre las leyes y el conjunto de los asuntos políticos. Los sofistas poseen aptitud para discutir sobre cualquier materia que se presente; el problema estriba en cómo pueden saber de todo. La solución la dan los sofistas al aparentar que dominan los conocimientos de los que hablan; ya que si no dieran la imagen de tener la razón a la juventud y su habilidad como disputadores no añadiera brillantez a su sabiduría, nadie acudiría a ellos para pagarles a cambio de sus enseñanzas. Con ello, ostentan ante sus discípulos el disfraz de omniscientes. Para Platón los sofistas encarnan un falso semblante de ciencia universal, y como la adquisición del co-

arte al servicio de gente deshonesto. En todo caso, si la frase citada está ligada con la interpretación individualista del hombre-mediada, no hay en cada caso dos discursos sino un número indefinido.

²⁸ La disputa es el auto que más fomentaron los sofistas, impulsados por el creciente avance democrático en las instituciones sociopolíticas y la también progresiva participación de los ciudadanos en la vida política. La disputa, según Platón, puede ser judicial, o sea, controversia pública sobre cuestiones de justicia e injusticia, o disputa privada o contradictoria que se efectúa mediante preguntas y respuestas. La enseñanza de los sofistas se dirige a estas actividades.

nocimiento universal es imposible lo que hacen es fabricar imitaciones de la realidad.²⁹

Platón atisba un gran peligro en que los jóvenes se preparen en la dialéctica porque considera que la toman como un juego, complaciéndose en contradecir y refutar sin llegar al conocimiento verdadero; por lo que en *La República* habla de la dialéctica como de un saber superior que estudia las cosas en sus relaciones y que sólo deben dedicarse a ella los hombres maduros que ya han dominado los conocimientos parciales. Platón advierte en los jóvenes, por su inexperiencia, una presa fácil de engaño que les hace percibir como verdadero lo que es una apariencia de verdad.

Platón insiste en casi todos sus diálogos en caracterizar negativamente, como algo práctico-comercial, la actividad del sofista. Señala que el sofista negocia con los conocimientos que ha producido o con los conocimientos de otros; pero que a diferencia del comerciante que trafica con objetos para el cuerpo, el sofista negocia con el alimento del alma.

Nuestro interés radica en pretender presentar tal crítica como una manifestación ideológica de una serie de condiciones que redundará en una imagen negativa de la sofística; así, por ejemplo, en la crítica de Platón a los sofistas como comerciantes de sabiduría estaría implícito su desprecio a los comerciantes, lo que cabe comentar:

En la *República* quizá Platón impugnaría al comercio porque con él se infiltrarían en la polis ideas de otros lugares y

²⁹ El imitador no detenta principios seguros acerca de lo que está bien o mal hecho en lo que imita, sin que por ello deje de reproducir aquello que sorprende a una multitud ignorante. Tal acción la realiza el sofista a través de la palabra, su instrumento para llegar a los individuos. Platón, *El Sofista*, 233e /235a.

productos lujosos que la corrompen, además de ser las trayectorias comerciales la causa de las guerras. Estaría presente una reacción que refleja las luchas intestinas entre los aristócratas y los comerciantes, en cuanto que el avance de las tendencias democráticas va unido al grupo de los comerciantes; dado que a partir de las reformas de Solón la participación en las magistraturas no depende del linaje, abriéndose la posibilidad de participación al estrato comerciante en el gobierno, grupo al cual se unen las posiciones más transformadoras; pues su contacto con otras civilizaciones y su lucha contra la aristocracia dominante les daría puntos de referencia para cuestionar la ubicación de sus propias posiciones.

En la censura de Platón a los sofistas como comerciantes va incluido su cuestionamiento a la democracia como un régimen injusto, en contraparte del de la aristocracia. En *La República* expresa que el gobierno justo es aquel en que gobiernan los mejores; pero al referirse a los mejores no quiere decir a los más ricos (lo que sería la oligarquía), ni los de noble linaje, sino los más sabios, de ahí que se trate de una aristocracia intelectual.³⁰

Tal es la situación que encerraría la relación entre el filósofo y la comunidad. A partir de aquí podría comprenderse

³⁰“[...] si la ciudad se dirige al Sabio cuando se siente presa del desorden y la impureza, si le pide la solución para sus males, es precisamente porque él se le presenta como un ser aparte, excepcional, como un hombre divino a quien todo su género de vida aísla y sitúa al margen de la comunidad. Recíprocamente, cuando el Sabio se dirige a la ciudad, de palabra o por escrito, es siempre para transmitirle una verdad que viene de lo alto y que, aun divulgada, no deja de pertenecer a otro mundo, ajeno a la vida ordinaria. [...]” J.P. Vernant, *op. cit.*, pp. 45-46.

la calificación de Platón a la democracia como el gobierno donde predominan los ignorantes, y el cuestionamiento a los sofistas en cuanto se integran a la vida pública y que sus actividades son una respuesta y un reforzamiento a la realidad de la polis democrática; esto, a diferencia del trabajo teórico de los filósofos, cuyas verdades quedan inaccesibles a la comunidad aunque las dirijan a ella.

La crítica desde la posición de Platón responde a las transformaciones por las que pasa la civilización griega, en una construcción de la ciudad ideal en la que el papel de los sofistas es inútil. Así, en la estimación de que el sofista no enseña nada que la conciencia común no sepa ya, a lo sumo enseñar ciertos datos elementales para la vida en la polis, es la posición del filósofo que se esfuerza por aclarar que tales instrucciones resultan inútiles; pero desde la postura del ciudadano resultan de importancia, pues son los conocimientos que le permiten conducirse apropiadamente en los asuntos de la polis.

Moral

Al revelarse contra los valores absolutos de la tradición religiosa, los sofistas plantean su actuación mediante un relativismo pragmático introduciendo en lugar del criterio de verdad el de conveniencia. Esta posición es nueva por partir de las potencialidades y necesidades humanas, del hombre como “[...] un animal no ya metafísico sino cultural, situado en una civilización que delimita todo lo que es y todo lo que puede”.³¹

³¹ P. Elthen, “Los sofistas y Platón”, en D. Guee, P. Elthen, G. Lapassade, *et. al.*, *La cuestión de los intelectuales*, Buenos Aires, R. Alonso, p. 23.

Ya se ha mencionado que los sofistas son tipos característicos de su tiempo.³² Los sofistas provienen de circunstancias peculiares que se han resumido en el concepto de crisis, que reconoce como causa mediata el espíritu tradicionalmente inquieto de los griegos y el estado de cosas consecuencia de la derrota de los persas y la correspondiente hegemonía en las principales áreas de Atenas.

El culto a los dioses y los preceptos de la moral pública y privada dependían de la tradición heredada, con variaciones de *polis* a *polis*. Es en Atenas donde los fundamentos tradicionales de la moral y la religión se empiezan a desmoronar en el siglo V, si no es que antes. Lo que se debería a las transformaciones económicas y sociales que atraviesa Atenas, y

³² Parecería demasiado mostrar a los sofistas como la expresión de su tiempo, mas habría que tener en cuenta las circunstancias por las que pasaba entonces Grecia al nivel como lo explicita Guthrie: a) Atenas había llegado a ser la rectora de Grecia en varios órdenes, entre ellos el intelectual; b) La guerra emprendida en el 431, que desataría los horrores de la peste apenas iniciada y produciría la caída de la ciudad 30 años más tarde, impedía la investigación científica con ánimo tranquilo y desinteresado; c) Los problemas de la vida y de la conducta humana eran cada día más apremiantes; d) La ciudad había llegado a ser una democracia que ofrecía la oportunidad de participar en la dirección de los negocios del Estado a todos los ciudadanos y los conminaba a conocer cada vez más los principios que sirven de cimiento a la vida pública; e) El fundamento religioso de las leyes había venido siendo socavado, tanto por la tendencia atea de la filosofía, como por el creciente contacto de los griegos con otros países y la expansión que alcanzó la vida legislativa con la fundación de nuevas colonias. W.K.C. Guthrie, *Los filósofos griegos*, México, F.C.E. (Breviarios, 88), p. 71ss.

que le permiten cuestionar los valores tradicionales, a diferencia de pueblos cuya estructura es más estática.

Según hemos señalado, Atenas, como potencia económica a partir de las guerras greco-persas, consolida una forma de gobierno democrática que posibilita la participación de los ciudadanos en la vida pública. Este tipo de organización social trae consigo la publicidad de una serie de conductas y procedimientos; así, por ejemplo, cultos que previamente eran secretos se abren a todos los ciudadanos, perdiendo su carácter de misterio.³³ De esta manera, el terreno de la religión sufre cambios, como la instauración y desarrollo de cultos oficiales. A la vez, en los filósofos cosmogónicos encontramos imágenes del mundo en las cuales no cabe la existencia de dioses; caso de Jenófanes, quien elabora una teología filosófica que pone en jaque las concepciones religiosas erigidas en el antropomorfismo.³⁴

Otro de los renglones que influyeron en la crisis de las tradiciones es el avance del comercio, pues el contacto con otros pueblos permitió percatarse del carácter relativo de las costumbres, leyes, formas de gobierno. En Atenas, desde el

³³“Los sacra, cargados antiguamente de una fuerza peligrosa y sustraídos a la mirada del público, se convierten bajo la mirada de la ciudad en un espectáculo, en una ‘enseñanza sobre los dioses’, como bajo la mirada de la ciudad los relatos secretos, las fórmulas ocultas, se despojan de su misterio y de su poder religioso, para convertirse en las ‘verdades’ que debatirán los Sabios.” J. P. Vernant, *op. cit.*, p. 43.

³⁴Jenófanes de Colofón, *Fragmentos y testimonios*, Buenos Aires, Aguilar (Biblioteca de Iniciación Filosófica, 89), 1970. Véase además a W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, F.C.E., pp. 43-59.

triunfo sobre los medos, la política comercial de sometimiento de las *poleis* en la liga Ático-Délica repercutió internamente coadyuvando a un género de vida para el cual los valores y normas tradicionales no tenían pleno sentido.

Esta crisis está representada sustancialmente por una actitud cuestionadora de los valores tradicionales, que habían venido siendo inherentes a la conducta práctica, o sea, a la moralidad, y los concernientes al conocimiento. En estos dos renglones se opera un cambio decisivo para los destinos de Grecia y de la filosofía en general.

En la conducta práctica los griegos habían elevado al rango de principios supremos: a) el que las leyes son válidas por el hecho de ser leyes, y b) que el acatamiento de las leyes es provechoso y su desacatamiento perjudicial. La indiscutibilidad de las leyes se fundaba en el principio más profundo de carácter religioso, pues los griegos estimaban que sus dioses inspiraban a los legisladores. Así, Plutarco narra que Licurgo había sido inspirado por Apolo para dotar de leyes a Esparta, de donde emigró con intenciones de no volver pero haciendo jurar antes a los espartanos que respetarían sus leyes hasta su regreso; asimismo, que más de un proyecto legislativo se consultaba en el oráculo de Delfos.³⁵

³⁵“Licurgo [...] concibe el designio de causar un trastorno y mudar el gobierno: como de nada sirve ni a nada conduce una alteración parcial en las leyes, sino que es menester [...] comenzar otro género de vida. [...] lo primero que hizo fue dirigirse a Delfos, y habiendo consultado al dios [...] volvió con aquel tan celebrado oráculo, en el que la pitia [...] le anunció que, consultado sobre buenas leyes, el dios le daba e inspiraba un gobierno que había de aventajar a todos.” Plutarco, *Vidas paralelas*, Madrid, Aguilar, p. 77.

Los principios indicados, hasta la el surgimiento de los sofistas, se habían propuesto no hacer crítica alguna sobre ellos, admitiéndolos sin más y con absoluta confianza, a pesar de haber llegado a expedir leyes punitivas como las de Dracón.³⁶ Es decir, no se había hecho ningún planteamiento problemático sobre sus normas. La actitud de los griegos era dogmática frente a sus leyes.³⁷

El orden preestablecido venía a significar el acatamiento de las normas del comportamiento como cumplimiento por excelencia de los deberes sociales y, en contraparte, el castigo podría interpretarse como resultante de la desobediencia a la ley. La actitud pasiva de los griegos frente a los mandatos jurídicos se acrecentaría en proporción a que los griegos se caracterizaron por tratar de explicar todo a través de un orden instituido.

La cuestión sobre la existencia de una ley universalmente válida es propia del siglo V. Con anterioridad la pregunta primera había sido la duda sobre la existencia de un principio inmutable que explicara la diversidad de cambios en la

³⁶ El comentario de que el Código de Dracón fue escrito con sangre está registrado en "Solón y Publicola", en Plutarco, *Vidas paralelas*, XVII, p. 122. Ver también a A. Petrie, *Introducción al estudio de Grecia*, México, F.C.E. (Breviarios, 121), pp. 22-23.

³⁷ Sófocles —en su "Antígona", *Teatro griego*, tomo II, Madrid, Aguilar— es una excepción. Y aun cuando aparecen configurados los dos órdenes del derecho (el derecho natural y absoluto frente al derecho humano y relativo), Sófocles respira la misma atmósfera de inquietud que impulsó a los sofistas a someter las leyes al conocimiento crítico. Para ello era menester que concurrieran circunstancias históricas propicias, y éstas no tardarían en aparecer.

naturaleza. A esta interrogante los integrantes de las escuelas filosóficas fueron contestando según su tradición: el agua, el *apeiron* (lo indeterminado), el *logos*, el amor y el odio, las homeometrías, la unidad, los átomos, el ser. Por lo que se refiere a la conducta moral del hombre, la respuesta tendría que ser equiparable en cuanto a la necesidad de recurrir a un principio explicativo, aunque para ello sería indispensable que surgiera una inquietud como la que se produjo en el siglo V.

Los antecedentes del quebrantamiento del dogmatismo de la ley se esquematizan en estos puntos:

- a) Mutación de las constituciones de las ciudades griegas al hacerlas objeto de especulación y crítica;
- b) diversidad de mandatos jurídicos y costumbres morales de los pueblos, por cuanta dicha variedad sugiere una limitación de la ley a tiempos y lugares, y
- c) la intervención cada vez más activa del pueblo en la discusión y aprobación de las leyes.

Sófocles hace eco de tal cuestión:

Creonte: ¿Y osaste quebrar tan graves leyes?

Antígona: No fue Zeus quien a mí me las dictara, ni éste la justicia que entre hombres establecen los dioses [...]. No pensé yo que los pregones tuyos, siendo de hombre mortal, vencer pudieran la ley no escrita y firme de los dioses. No es ni de hoy ni de ayer, es la ley que siempre viviendo está, ni sabe nadie cuándo por vez primera apareció.

Sófocles, *Antígona*³⁸

³⁸Versión de A. Espinosa Polit, *El teatro de Sófocles*, México, Jus (Clásicos Universales "Jus", 2), p. 223.

De aquí se derivan dos órdenes del derecho, de preceptos sobre la conducta humana. Uno, que lo considera en normas válidas universalmente; otro, que consiste en pautas variables y relativas. Estos dos órdenes habrán de formularse conceptualmente como la oposición entre lo que vale por naturaleza y lo creado por el hombre, o sea, el derecho natural frente al derecho escrito, o el derecho humano frente al derecho divino.

De semejante oposición sobreviene la siguiente problemática:

- a) Si existe un derecho absoluto, válido universalmente, ¿cuál es el principio que rige dicho derecho?, y
- b) ¿cómo se origina el derecho humano y cuál es el principio que lo rige?

Los sofistas fueron reaccionando diversamente, aunque no tanto que no pudiera distinguirse en ellos un fondo común:

- a) Irreverencia,
- b) ateísmo,
- c) escepticismo,
- d) ausencia de valores o principios absolutos,
- e) empirismo,
- f) utilitarismo.³⁹

³⁹E. Zeller explica el doble aspecto de los sofistas en cuanto difieren entre sí y en cuanto los une un fondo común de actitudes y de ideas. “[...] Aunque los personajes que solemos calificar de sofistas no estén unidos entre sí por postulados comunes, reconocidos por todos ellos, no puede negarse que su carácter presenta cierta uniformidad, que no sólo se manifiesta en la forma de presentarse como maestros, sino también en la actitud que adoptaban con respecto a la ciencia de su época, en su repudio de la in-

Los sofistas son los primeros que se percatan de la profunda crisis, comenzando a teorizar sobre ella y a sacarle partido, convirtiéndose en la expresión ideológica de esta crisis de las costumbres. Analizan la validez de las leyes y las consecuencias del cumplimiento de las mismas. Sus raciocinios son el resultado de un conflicto público, social, político, económico.

El que los atenienses se gobernarán a sí mismos en una época de rápidos e intensos cambios políticos, les obligó a una actividad especulativa concerniente a la naturaleza social del hombre.

El griego ponía énfasis en distinguir entre lo natural y lo humano. Lo humano era lo convenido; la ley es fundamentalmente convención, pacto. De aquí surgirá más tarde la idea de que la sociedad tiene su origen en un pacto original, en el seno de la sociedad epicúrea. El griego entiende que los hombres actúan de un cierto modo mediante el acuerdo para hacer posible la convivencia, por lo menos entre los helenos. En cambio, la ley natural debía ser aceptada tal cual al ser inviolable y quien la transgrediera sufriría terribles consecuencias, derivadas de haber desafiado el orden cósmico y de los dioses.

vestigación física y en general de toda investigación meramente teórica, en su limitación a las habilidades de utilidad práctica, en el escepticismo a que se adhieren expresamente la mayoría y los más importantes de ellos, en el arte de la disputa, cuyo ejercicio y adiestramiento está probado para la mayoría de ellos, en el tratamiento técnico formal de la retórica, en la crítica libre y explicación naturalista de la creencia en dioses y las opiniones sobre el derecho y la moral, [...]" *Id.*, *Sócrates y los sofistas*, Buenos Aires, Nova, p. 84.

Inaugurando la crítica sistemática de las instituciones sociales y políticas en vigencia, los sofistas se centran en el derecho conforme con la naturaleza de las cosas y de los hombres. Pusieron el derecho natural frente al derecho positivo, creado —en su opinión— por el interés, el extravío y la arbitrariedad de los hombres:

Para encontrar el derecho natural en los casos concretos, nuestra guía es un sentimiento íntimo de justicia, innato en el hombre, que la corrupción social y política lo esconde a nuestra alma. Sólo cuando el derecho natural se impone y se afirma, se hace posible la felicidad. Por ese motivo, el derecho positivo debe conformarse al derecho natural.

Todos los hombres son iguales por naturaleza declara Licofrón —discípulo de Gorgias—, propugna la abolición de las diferencias de clase y la desaparición de los fueros de la aristocracia.⁴⁰ Alcidas, sucesor de Gorgias, demanda la supresión de la esclavitud.⁴¹ Faleas exige la igualdad en la educación y propiedad para todos los ciudadanos.⁴² Los sofistas piden esto pero no por ser intrínsecamente moral, sino porque así es la relación natural de los hombres entre sí. Señalan que es menester volver a esa condición natural, a ese derecho natural, suprimido en la vida política por la ambición, la injusticia y la violencia. Sólo gracias a ese retorno podremos alcanzar la felicidad, porque no se puede ser feliz si no se vive de conformidad con nuestra naturaleza.

⁴⁰ Aristóteles, *La política*, 1280b, libro III, cap. 9, p. 784. Trasímaco, Licofrón, Jeniades, *Fragmentos y testimonios*, Buenos Aires, Aguilar, pp. 54-55, 58.

⁴¹ Aristóteles, *Retórica*, 1373b.

⁴² Aristóteles, *La política*, 1266b /1267b, libro II, cap. 7, pp. 733-738.

Así se expresan numerosos sofistas. Otros, como Calicles y Trasímaco están de acuerdo en que los hombres deben vivir según la naturaleza, pero consideran errado el contenido que los demás le atribuyen al derecho natural. Y sostienen que este tipo de derecho no consagra la igualdad sino, por el contrario, la desigualdad entre los hombres.⁴³

El derecho natural es el interés del más fuerte. Mejor, por naturaleza, es el más fuerte materialmente quien no padece ninguna limitación. Persigue lo que le place, lo que le apetece, lo que sirve a sus intereses. Las leyes de la ciudad solamente expresan la voluntad del poderoso, el interés del grupo dominante. Los poderosos son condescendientes en recubrir su voluntad, cada vez que así lo dicten las circunstancias, con la apariencia de la ley; así disfrazada, la imponen a los demás.

En cuanto a la igualdad y a la justicia, que sin cesar invocan los hombres, ambas no son otra cosa que invenciones de los débiles, pero que igualmente utilizan los poderosos cuando vislumbran alguna amenaza contra el mantenimiento de su poder. Los débiles pretenden igualarse a los poderosos con la ayuda de la ley que prescriba esa igualdad. Anhelan una repartición igual de derechos, revistiendo esa búsqueda con las apariencias de la virtud. A veces logran imponer su anhe-

⁴³Trasímaco aduce que los fuertes elaboran las leyes en provecho propio y que la emplean como un artificio para hacer creer a los débiles que son buenas en sí la sumisión y la obediencia. Calicles, por el contrario, afirma que son los débiles los que formulan las leyes para que puedan favorecerles en su defensa contra los fuertes, contentándose con la igualdad. W. Jaeger, *Paideia*, México, F.C.E., pp. 295-302; Trasímaco, Licofrón, Jeniades, *op. cit.*, pp. 9-47; A. Menzel, *Calicles*, México, UNAM.

lo: cuando son numerosos y están unidos lo hacen prevalecer frente a uno o a varios de los más fuertes; de ahí que las leyes que, en concordancia con la naturaleza, deberían ser la expresión de la voluntad de los más fuertes, en algunas oportunidades llegan a reflejar la voluntad del gran número, de los más débiles.

Dos tendencias existen, por consiguiente, entre los sofistas. Unos se esfuerzan por eliminar las leyes de la ciudad, a fin de restablecer la igualdad natural de los hombres. Otros, por el contrario, sostienen la desigualdad porque consideran la igualdad como contraria a la ley natural; como resultado de la ambición de la multitud y de los débiles que aspiran destruir la dominación inexcusable de los más fuertes.

Las apreciaciones de los sofistas sobre las normas jurídicas valen para los preceptos morales y religiosos. Es decir, la argumentación de los sofistas afecta a toda la esfera de la conducta humana —en las relaciones del hombre consigo mismo y en sus relaciones con los demás hombres y con la divinidad—, proclamando como ley suprema al impulso natural del individuo, al interés personal, al egoísmo; entendiendo por ello el provecho o beneficio que es posible obtener.

De la misma manera en que la palabra constituye en la vida de la polis un instrumento de poder, la escritura también adquiere una radical importancia como medio de divulgación. En el área del Derecho esto es patente, ya que uno de los primeros triunfos democráticos radica en la redacción y publicación de las leyes de la polis, lo que permite que se elimine el carácter arbitrario en su interpretación y aplicación.

Bajo el imperio de las normas gentilicias, los jefes de los grupos consanguíneos, de las familias, eran los encargados de impartir la justicia, dando lugar a múltiples arbitrariedades; especialmente desde que la propiedad privada de la tierra fue destruyendo la organización gentilicia y propició la formación de linajes dominantes: porque como las leyes no

estaban escritas sino que se transmitían oralmente y los órganos judiciales se componían exclusivamente con miembros de la nobleza, éstos las interpretaban según sus intereses.⁴⁴

Por consiguiente, la organización de la justicia fundada en el *genos* resultaba inadecuada al no concordar con los actuales requerimientos, siendo necesarias unas reglas jurídicas que escaparan al capricho de los jueces. Además de que, como señala Vernant acerca de las leyes, “no se imponen ya por la fuerza de un prestigio personal o religioso; tienen que demostrar su rectitud mediante procedimientos de orden dialéctico”.⁴⁵ Precisamente en estos procedimientos, en los que tiene que ser comprobada la rectitud de las leyes, es donde juegan un papel importante los sofistas por ser conocedores de la argumentación dialéctica.

No hubo un sofista que considerara que las leyes eran de origen divino, y del atribuirles una hechura humana presumieron su carácter imperfecto. Por otra parte, una vez suprimida las conjeturas teológicas solamente cabría pensar en que la experiencia determinaba la conducta en razón de la utilidad que pudiera alcanzarse.

Protágoras recuerda una tradición mítica en la que los dioses dieron a los hombres en igual medida el “sentimiento de justicia” y el “recato moral”, con el fin de que en la lucha

⁴⁴ Al respecto Hesíodo hace un reclamo contra el derrotero de la ley de su época, que se hallaba en manos de hombres avariciosos que se dejaban corromper a cambio de regalos: “[...] el clamor de justicia, arrastrada a do la lleven los hombres devoradores de dones y juzguen, torcidos, las causas”. Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 220-221, p. 8, México, UNAM.

⁴⁵ J. P. Vernant, *op. cit.*, p. 40.

por la vida pudieran regular sus relaciones para la convivencia social.⁴⁶

Una vez que se tiene presente que el mito contado por Protágoras es sólo un elemento decorativo de su discurso y no la expresión de una idea religiosa como sostén de su doctrina,⁴⁷ en la acepción de que el “sentimiento de justicia” y el “recato moral” son patrimonio de todos los hombres, se observa que para Protágoras el principio regulador de la conducta práctica reside en el hombre, que está constituido por

⁴⁶ Platón, *Protágoras*, 319a /322b.

El derecho posibilita la existencia de la sociedad y del Estado. La sociedad, para su subsistencia, se asienta en una especie de contrato social que responde a la conveniencia de los hombres para su coexistencia. El considerar que las normas, las leyes, las costumbres dependen de cada sociedad, contiene una crítica a la tradición que aceptaba el despotismo. Quizá de ahí provenga el cuestionamiento de Protágoras a los físicos por percibir a la *physis* como superior al *nomos*, ya que la primera tiene un valor eterno mientras que el último posee un valor temporal y un carácter convencional. A lo que precisa Dupréel, “el relativismo precisado como convencionalismo de Protágoras procede directamente, por inversión, del absolutismo del pensador de Elea”, E. Dupréel, *op. cit.*, p. 26. De esta forma se presentaría en Protágoras la importancia del *nomos*. En la polis se juzga lo que es bueno y lo que no lo es; la ley que en la polis se instituye, se convierte en la justicia universal dentro de la polis.

⁴⁷ Protágoras ha preguntado a Sócrates si prefiere que explique que la virtud puede ser enseñada a través de una fábula o de un discurso razonado; pero habiendo los testigos convenido que él hiciera la elección, Protágoras opta por la fábula por ser más agradable, lo que indica que el empleo del mito es solamente un recurso literario. Platón, *op. cit.*, 319a /322b.

sentimientos esenciales para las relaciones sociales y, desde luego, para la integración del Estado. Es al hombre a quien le corresponde elaborar las leyes que rijan sus relaciones sociales.

En lo concerniente a la contravención de las leyes, Protágoras sostiene, siguiendo lo anterior y el carácter utilitario de su doctrina, que el castigo tiene por objeto prevenir nuevos crímenes y, en manera alguna, castigar por faltas pasadas.⁴⁸

Circunscribiría con ello Protágoras el campo de la discusión sobre el valor de las leyes: De un lado la concepción de la naturaleza como principio formativo de las leyes, intrínsecamente justo, inteligente y benéfico; del otro, la noción de un orden humano generador de las leyes, imperfecto y de carácter utilitario.

⁴⁸“Nadie, en efecto, al castigar a un culpable, tiene ante los ojos ni emplea como móvil el hecho mismo de la falta cometida —a no ser que se entregue como un animal salvaje a una venganza irracional—; el que tiene el cuidado de castigar inteligentemente no lo hace a causa del pasado —porque lo hecho está ya hecho—, sino para prevenir el futuro, en orden a que ni el culpable ni los testigos de su castigo caigan en la tentación de volver a comenzar”. *Ibidem*, 323e.

No deja de llamar la atención este pasaje del discurso de Protágoras por concebir la idea del castigo como una medida preventiva y correccional y no meramente punitiva, acorde con la mayoría de las legislaciones penales modernas, cuyas tendencias se cifran en el concepto de readaptación social de los infractores.

Un precedente formal hacia la sanción pública mediante el código penal es el que se da en la disputa revelada en el “escudo de Aquiles”, Homero, *Ilíada*, XVIII.

Nos atrevemos a simplificar lo que suponemos son elementos estructurales del pensamiento de Protágoras:

- a) La diversidad de ordenamientos de la conducta mueve al hombre a la organización política;
- b) las leyes existen porque son necesarias;
- c) el “sentimiento de justicia” y el “recato moral” son innatos en el hombre, además de que son su patrimonio espiritual, a la vez que son indispensables para conservar a la especie humana y para construir las sociedades, y
- d) el objetivo del castigo es prevenir faltas futuras.

Educación

Antes de los sofistas la educación había sido asunto familiar o religioso. En Grecia Arcaica los aristócratas encargarían la educación de sus hijos o la impartirían ellos mismos. Contrariamente a este tipo de educación, los sofistas no restringen sus enseñanzas a los hijos de los aristócratas, pues la ampliaban a aquellos que podían pagar sus honorarios.

Para que la educación se extendiera tuvo que evolucionar en lo institucional. La reacción ante tal cambio va a ser expresada por los poetas aristocráticos Teognis y Píndaro. Para este último la educación sólo tiene sentido cuando se le destina a un noble, y los “advenedizos” a la cultura le merecen desdén.⁴⁹ Este recelo de que los no-nobles sean educados atestigua que mediante una técnica adecuada y nuevas formas de enseñanza un número en incremento de los ciudadanos se iniciaba en la educación, antes privativa de la aristocracia.

⁴⁹W. Jaeger, *op. cit.*, pp. 181-211.

La actividad pedagógica de los poetas se asemeja a la de algunos sofistas. Jaeger comenta, citando a Platón, que Simónides es en el fondo un sofista típico por escribir poemas por encargo para quien se los solicitara.⁵⁰ Incluso Protágoras reconoce a Homero, Hesíodo y Simónides como antecesores suyos.⁵¹ Mas, en *Los trabajos y los días*, Hesíodo se aparta del culto a los temas de la nobleza asumiendo una posición política, convirtiéndose en el “consejero de una clase oprimida”.⁵²

⁵⁰ *Ibidem*, p. 271. También, según este autor, p. 272, los sofistas son los sucesores de los poetas que se hallan a fines del siglo VI en las cortes de los tiranos y en las casas de los nobles.

⁵¹ “En mi opinión sostengo que el arte de los sofistas es muy antiguo, pero los que lo han profesado en los primeros tiempos, por ocultar lo que tiene de provechoso, trataron de encubrirla, unos, con el velo de la poesía, como Homero, Hesíodo y Simónides”. Platón, *op. cit.*, 315e /317c.

⁵² A. Hauser, *Historia social de la literatura y del arte*, 3 vols., 14a. ed., Barcelona, Guadarrama (Punto Omega, 19, 20, 21), 1978, vol. 1, p. 89: “[...] la poesía hesiódica. [...] sus temas, sus cánones e ideales son los de los campesinos, los del pueblo oprimido por la nobleza terrateniente. La significación histórica de la obra de Hesíodo consiste en que es la primera expresión poética de una tensión social, de un antagonismo de clases. [...] pronuncia palabras de conciliación, de calma y de consuelo —el tiempo de la lucha de clases y de las revoluciones está todavía lejos—; pero [...] es ésta la primera vez que suena en la literatura la voz del pueblo trabajador, la primera vez que esta voz se levanta en favor de la justicia social y en contra de la arbitrariedad y la violencia. Por primera vez sucede que el poeta se aparta de los temas del culto y de la religión o del panegírico de la Corte, que hasta el momento le ha correspondido, y se hace cargo de una misión de

Esparta detuvo el desarrollo de la educación por ser de carácter guerrero en la época clásica, pues es la que tuvo el mérito de ser la primera en establecer la enseñanza oficial y obligatoria para los ciudadanos.

Esparta se convierte en la ciudad conservadora por excelencia, que mantiene las costumbres que van siendo abandonadas en la mayor parte del mundo griego. “En la época arcaica [...] Esparta era un gran centro de cultura, hospitalaria para los extranjeros, acogedora de las artes, de la belleza, y de todo aquello que más tarde fingirá rechazar: adoptando el papel que Atenas desempeñó en el siglo V: la metrópoli de la civilización helénica”.⁵³

Desde la época arcaica la educación espartana tenía un aire militar porque era un Estado cuya supervivencia se basaba internamente en el control de los esclavos (o *ilotas*) y externamente en el temor de sus vecinos. La educación del espartano dejó de ser la educación del caballero, en manos de la persona mayor a la que se le confiaba, convirtiéndose en el adiestramiento del ciudadano-soldado en manos del Estado. En el plano militar la decisión de un combate no depende ya de encuentros singulares, de la proeza individual, sino del enfrentamiento de dos infanterías integradas por hoplitas capacitados para guardar fila y no abandonar su puesto, anunciando con ello la relación que más adelante se manifestará con el ciudadano y la polis.

Como afirma Vernant, “hasta en la guerra, la *Eris*, el deseo de triunfar sobre el adversario, de afirmar la superioridad sobre los demás, tiene que someterse a la *Philia*, al es-

educación política, convirtiéndose en el maestro, consejero y campeón de una clase oprimida.”

⁵³ H. I. Marrou, *op. cit.*, pp. 33-34.

píritu de comunidad; el poder de los individuos tiene que doblarse ante la ley del grupo".⁵⁴ Este ideal es cantado por Tirteo, intérprete de esta concepción. "Bello es morir, caer en primera fila combatiendo valientemente por su patria".⁵⁵

En esta nueva *areté*, que difiere de la homérica, el actual ideal liga al individuo a la colectividad política. La educación pasa a manos del Estado, que selecciona desde el nacimiento a aquellos que integrarán la polis.

En la Atenas del siglo VI a.C. la educación deja de ser preferentemente militar, según lo testimonia Tucídides: "Entre aquellos griegos primitivos, fueron los atenienses los primeros que dejaron las armas y llegaron a una mayor suavidad de costumbres [...]".⁵⁶

La educación, y en general la cultura y la vida, gana un carácter civil. Esto no quiere decir que el elemento militar desapareciera, pues las luchas incesantes que Atenas sostiene con el exterior lo mantienen vivo, pero la preocupación por preparar al ciudadano para la guerra dejó de desempeñar un papel vital en la educación.

La educación en Atenas obtiene un distintivo civil no obstante que en el siglo V continuaba orientada hacia la vida nobiliaria —donde se practicaba la equitación y la caza—, y no hacia el ateniense medio que lucha por su sustento como campesino, artesano o modesto comerciante.⁵⁷

⁵⁴ J. P. Vernant, *op. cit.*, p. 49.

⁵⁵ H. I. Marrou, *op. cit.*, fragm. 10, 1-3 (p. 34).

⁵⁶ Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Madrid, Hernando, I, 6, p. 9.

⁵⁷ En "Las Nubes", Aristófanes refleja los ideales de la nobleza en el hijo del campesino que se había casado con una noble, "here-

El tipo de educación que inician los sofistas contrasta con la educación aristocrática en el sentido de que no se dirige solamente a los nobles y porque el contenido de sus enseñanzas responde a los requerimientos de la participación en la vida pública, lo que beneficia ante todo a los artesanos y comerciantes, estratos ascendentes a partir de las reformas políticas del siglo VI.

La participación masiva de los ciudadanos en los asuntos de la polis, hizo que la existencia de maestros de los conocimientos útiles para el desenvolvimiento en las actividades públicas se convirtiera en algo necesario. En ese rumbo, los sofistas son revolucionarios en el plano de la educación ya que extienden los conocimientos a los ciudadanos que tengan interés por aprender y posibilidades de pagar por sus enseñanzas. Al hablar de educación nos referimos a las formas y contenidos que rebasan el contexto de la cotidianidad familiar, es decir, a aquellas que de una manera u otra se convirtieron en objeto de la enseñanza escolarizada.

Los sofistas, como conciencia reflexiva de su tiempo, se percatan de las diferencias entre las civilizaciones mostrando sus debilidades en cuanto no son producto de lo divino sino de lo humano. Y en esta conciencia de la debilidad radica su fuerza debido a que, de igual forma que la civilización, la cultura es producto del hombre y el hombre es resultado de ella, "así nacen, al mismo tiempo, la primera teoría consciente de la educación activa y la primera clase de culturalismo".⁵⁸

dando" los gustos de la familia de su madre. *Id.*, *op. cit.*, pp. 108-110.

⁵⁸D. Guee, P. Elthen, G. Lapassade y otros, *op. cit.*, p. 22.

El carácter comercial de las enseñanzas de los sofistas es uno de los aspectos por los que han recibido mayores críticas. El testimonio de Platón difícilmente es sospechoso de parcialidad favorable al sofista. En él, el filósofo nos relata que Protágoras no negaba su enseñanza a quien no podía pagar (momentáneamente, caso de Evatlo) sus enseñanzas,⁵⁹ e incluso aceptaba la paga, a criterio, según se evaluaran sus enseñanzas.⁶⁰ Pasando al rasgo positivo de tal aspecto comercial — en cuanto condujo a una profesionalización en la tarea educativa, posibilitando logros—, se puede afirmar que lo trascendental en la educación impartida por los sofistas consiste en que por primera vez se formula conscientemente como un problema a resolver; en esta acepción, es de suponer que los sofistas desarrollasen técnicas o procedimientos para hacer más efectivas sus enseñanzas. Parece consecuente que si con ellos aparece un tipo de educación más “democrática”, cambie tanto el contenido como la forma en la enseñanza.

En lo referente a la técnica y procedimientos utilizados por los sofistas, Marrou afirma que antes de éstos no existía ninguna institución semejante, por lo que los sofistas tuvieron que persuadir al público para que recurriera a sus servicios: por ello iban a las poleis en búsqueda de alumnos, lle-

⁵⁹ Valorados en 100 minas, que equivaldrían a unos \$5 400 (cinco mil cuatrocientos pesos). Protágoras, *Fragmentos y testimonios*, pp. 43-45, 56.

⁶⁰ “[...] he determinado de la siguiente forma el pago de mi salario: cuando un discípulo ha acabado de recibir mis lecciones, me paga, si lo tiene a bien, el precio que le he pedido; de lo contrario, declara en un templo, bajo juramento, el precio en que él evalúa mi enseñanza y no me da más que aquello.” Platón, *Protágoras*, 328c.

vando consigo a los ya reclutados. Para darse a conocer, así como para demostrar la calidad de sus enseñanzas y de su habilidad, ofrecían exhibiciones que podrían ir desde un discurso preparado hasta la improvisación de un tema propuesto o una discusión al gusto del público, inaugurando el género de la conferencia. De estas conferencias, unas eran abiertas o de acceso libre y otras reservadas a quien pagara su entrada. “Para impresionar a su auditorio, el sofista no vacilaba en apelar a la omnisciencia y a la infabilidad. Adopta un tono doctoral y un aire solemne o inspirado, y lanza sus sentencias desde [...] un alto trono; vistiendo alguna vez [...], por lo que parece, la indumentaria triunfal del rapsoda con su gran manto purpúreo”.⁶¹

En lo concerniente al contenido de las enseñanzas de los sofistas, hay quienes sostienen que no pretendían explicar ninguna doctrina sino únicamente el arte de tener siempre la razón. No es válido proferir únicamente el carácter práctico de las enseñanzas sofisticas, pues por las fuentes que quedan sabemos que desarrollaron distintos conocimientos y doctrinas y no sólo la argumentación en función de la cual se saliera triunfante en las disputas. Algunos títulos de los escritos de Protágoras nos indican que abordó el conocimiento general: matemáticas, sobre el Estado, las virtudes, la verdad, los dioses, el ser, las artes, etcétera.⁶² Un reconocimiento a su

⁶¹ H. I. Marrou, *op. cit.*, p. 75.

⁶² Cfr. Protágoras, *Fragments y testimonios*, Buenos Aires, Aguilar, pp. 12-13 y Diógenes Laercio, *op. cit.*, p. 1342. “Protágoras no fue, como otros sofistas, simplemente un maestro que se limitaba a enriquecer la cultura de sus discípulos, sino también un profundo pensador, un filósofo que reflexionó acerca de las determinaciones fundamentales. [...]” W.G.F. Hegel, *Lecciones de*

labor se daría por el año 443, cuando los atenienses le encomiendan crear un código legislativo para la polis de Turios, ubicada en la Magna Grecia.⁶³

También sobrevive el caso de Hippias, quien tenía avanzados conocimientos de matemáticas, astronomía, gramática, retórica, métrica, armonía, mitología, literatura e historia.⁶⁴ Tales conocimientos no los empleaba nada más como contenidos de las argumentaciones, sino que llegó a hallazgos en sus investigaciones. En matemáticas averiguó que “[...] una curva [...] podía ser usada para resolver el problema de la trisección del ángulo y la cuadratura del círculo, lo que le permitía dar el primer paso para el tratamiento de figuras geométricas superiores”.⁶⁵ Platón, en el *Protágoras*, apunta: “Al parecer dirigían algunas preguntas de física y astronomía a Hippias e Hippias desde lo alto de su asiento resolvía todas sus dificultades”.⁶⁶

Estas referencias evidencian que no se puede afirmar que los sofistas se preocupaban exclusivamente por tener siempre la razón, que es como los ridiculizaba Aristófanes en *Las Nubes*.⁶⁷

historia de la filosofía, vol. 2, México, F.C.E., p. 29.

⁶³ “[...] la creación de estas legislaciones para las nuevas colonias eran encomendadas a hombres de extraordinaria fama.” Comentario insertado en la doxografía (colección de opiniones) sobre Protágoras, *op. cit.*, pp. 10-11. Véase también a Diógenes Laercio, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Madrid, Aguilar, IX, 50ss.

⁶⁴ E. Zeller, *Fundamentos de la filosofía griega*, p. 93.

⁶⁵ *Idem.*

⁶⁶ Platón, *op. cit.*, 314c /315e.

Los sofistas se declaran maestros de la *areté* práctica, de la excelencia política, entendiendo por ella el arte de dirigir los asuntos públicos y privados, en otros términos, se dedicaban a la formación de buenos ciudadanos.

Desde el siglo VI, concretamente en el V, en la mayoría de las ciudades griegas, sobre todo en Atenas, se intensifica la actividad política: “[...] el ejercicio del poder y la dirección de los negocios públicos se convierten en la ocupación esencial, la actividad más noble y más apreciada del hombre griego, [...]”⁶⁸ Ya no se trata de afirmar el “valor”, la *areté* en la actividad guerrera. “Los sofistas ponen su enseñanza al servicio de este nuevo ideal de la *areté* política: equipar el espíritu para la carrera del hombre de Estado, formar la personalidad del futuro líder de la ciudad, tal sería su programa”.⁶⁹

Continuando con la idea exagerada de la cita anterior, de que la educación sofística se dirige al futuro líder de la ciudad, Jaeger sostiene que la necesidad de otra educación se hizo cada vez más sensible en Atenas después de la guerra con los persas y ascender a potencia con tendencias hegemónicas. “[...] se llegó a la convicción de que el mantenimiento del orden democrático del Estado dependía cada vez

⁶⁷ A los sofistas se les acusa de hacer del peor argumento el mejor, apreciación que encontramos en el diálogo entre el razonamiento justo y el injusto. “[...] Pues yo, el razonamiento débil, fui precisamente llamado así por los pensadores, porque antes que nadie tuve la idea de contradecir las leyes de la justicia. Y este arte, el de ponerse de parte de las razones más débiles y, pese a ello, de seguir adelante con ellas y llevarlas al éxito, [...]” Aristófanes, *op. cit.*, p. 135.

⁶⁸ H. I. Marrou, *op. cit.*, p. 72.

⁶⁹ *Idem.*

de un modo más claro del problema de la justa elección de la personalidad rectora”.⁷⁰

No imaginamos el alcance de la anterior afirmación por estar los sofistas ligados a la política y con ello a los políticos, pero en última instancia todos los ciudadanos con algunos recursos tenían tal posibilidad abierta, porque en la organización democrática la participación en la política no nada más constituía un derecho sino también una obligación.

En Protágoras el Estado aparece como “medida” de toda la actividad educativa. En el diálogo de Platón que recibe su nombre, Protágoras defiende la tesis de que es posible enseñar la virtud, asumiendo la empresa de educar a los hombres para que sean buenos ciudadanos y contribuir de esta manera a la prosperidad de la sociedad. Sócrates, aunque considera que es una gran finalidad, duda de la legitimidad de tales enseñanzas exponiendo como ejemplo experiencias conocidas. Argumenta que en materias que integran una determinada especialidad, donde hay expertos nadie puede opinar si no sabe; pero en materias donde nadie puede dárselas de experto porque no constituye alguna especialidad, cualquiera puede opinar, que es lo que sucedería con el arte político. Asimismo, agrega que los hombres que destacan en política por sus cualidades no disponen de medios para transmitírselas a otros, “[...] porque los más sabios y los más hábiles de nuestros ciudadanos no pueden comunicar su sabiduría y su habilidad a los demás”,⁷¹ aludiendo a Pericles; pues, según Platón, en lo relativo a la capacidad política ni él instruiría a sus hijos ni los enviaría con un maestro. En consecuencia, Sócrates sostiene que los hijos de los grandes hombres no salen a

⁷⁰W. Jaeger, *op. cit.*, p. 266.

⁷¹Platón, *Protágoras*, 319a /320d.

sus padres, considerando que la virtud no es susceptible de ser enseñada, contrariamente a lo que afirma Protágoras.

Por su parte, Protágoras intenta probar que sin la posibilidad de educar la vida social y sus instituciones perderían su razón de ser. Por medio de un mito, elucubra que los hombres en un principio “creyeron que era indispensable reunirse para su mutua conservación, construyeron ciudades, pero apenas estuvieron reunidos, se causaron los unos a los otros males, porque aún no tenían idea de la política”.⁷² Zeus, conmovido, mandó a Hermes que distribuyera la justicia y la templanza (virtudes políticas) entre todos los hombres, “[...] porque todos están obligados a tener estas virtudes, pues de otra manera no hay sociedad”.⁷³

El mito revela que mientras el conocimiento de la técnica se da en algunos hombres, presentándose así la especialización, la práctica de las virtudes políticas es esencial para todos los hombres que quieren vivir en sociedad. De tal manera, para Protágoras es imposible concebir la existencia de la *polis* sin las virtudes políticas. Estas ideas concluyen que si es necesario que todos los ciudadanos ejerciten la virtud para que la sociedad subsista, su enseñanza no puede faltar.⁷⁴

Lo que asevera Protágoras es que el hombre en estado de naturaleza no tiene moralidad, no es bueno ni malo; que la moralidad es el resultado de la civilización, es decir, una

⁷² *Ibidem*, 320d /322b.

⁷³ *Ibid.*, 322b /323e.

⁷⁴ Protágoras señala que “es preciso que todos los hombre se persuadan de que estas virtudes no son ni un presente de la naturaleza, ni un resultado del azar, sino fruto de reflexiones y de preceptos, que constituyen una ciencia que puede ser enseñada”.
Idem.

cuestión de convención. Si la moralidad es cuestión de convención, la moralidad se adquirirá absorbiendo las normas sociales de la polis en que se vive, por lo cual el sofista subraya que “[...] debemos pensar que estos padres, tomando a sus hijos desde la más tierna edad [...] no cesan [...] de instruirlos y reprenderlos, y no sólo sus padres, sino también las madres, las nodrizas y los preceptores. Todos trabajan únicamente para hacer a los hijos virtuosos, enseñándoles con motivo de cada acción, de cada palabra, que tal cosa es justa, que tal otra es injusta, que esto es bello, aquello vergonzoso”.⁷⁵ Además de la educación familiar está la enseñanza pública, trazando la polis las leyes que los ciudadanos han de obedecer para el buen funcionamiento general.

Protágoras objeta los ejemplos puestos por Sócrates de que un padre puede ser muy bueno y, sin embargo, el hijo no actuar bien; a lo que responde que aun así el esfuerzo no es inútil, pues el más injusto en la sociedad es más justo que el hombre fuera de la sociedad.

En lo concerniente a que en cada ciudadano haya un maestro de virtud parecería ir en contra de la actividad de Protágoras, ya que si todos los ciudadanos pueden enseñar la virtud resultaría innecesario un maestro de virtud. Mas este planteamiento no altera la actividad de Protágoras debido a que aunque todos los ciudadanos tengan conocimiento de la virtud y por ello puedan transmitirlo los demás, éste posee mayor habilidad para enseñarla. Y lo que Protágoras y el resto de los sofistas enseñan son las normas sociales, aquellas acciones que dada la sociedad en que viven son consideradas por las autoridades como buenas.

⁷⁵ *Ibidem*, 323e / 325c.

Pericles, en la *Oración fúnebre*, al igual que Protágoras, tiene al Estado como el educador por excelencia. Ahora bien, la crisis en el Estado traería consigo la crisis de la educación.

La muerte de Pericles afectaría al Estado ateniense conduciendo a la lucha abierta por el poder a aristócratas y demócratas. Ambas facciones emplearían los conocimientos que los sofistas habían desarrollado en la retórica y el arte de la disputa, lo que puede observarse en las intervenciones de Cleón, Nicias, Alcibíades, proporcionadas por Tucídides en su obra. Esto no quiere decir que los sofistas políticamente pertenecieran necesariamente a alguno de los bandos, pero sí que los conocimientos sofisticos podían ser manejados para sostener un interés o posición indistinto.

Pero esta dimensión ambigua que encierran las técnicas de argumentación sofisticas no ha de ser atribuido directamente a los sofistas, sino al empleo que se hizo de sus conocimientos en aquellas circunstancias; lo que en todo caso no opaca su aportación en el campo de la educación.⁷⁶

⁷⁶W. Jaeger enfatiza: "No podemos dejar de maravillarnos ante la riqueza de nuevos y perennes conocimientos educadores que trajeron los sofistas al mundo. Fueron los creadores de la formación espiritual y del arte educador que condujo a ella." Id., op. cit., p. 269.

CONCLUSIÓN

Como epílogo, hacemos una meditación sobre nuestro proyecto de distinguir la labor de los sofistas, representada por Protágoras, propósito de este ensayo.

La individualidad y la autonomía del individuo, basadas en la razón, son el pilar de la civilización occidental que en Grecia encontró su primera expresión:

Los dogmas no pesaron en Grecia como en otras partes. La filosofía no puede surgir ni progresar donde reina el conformismo dogmático, en especial cuando es mantenido por los intereses de la clase o grupo dominante. Esto explica por qué los chinos y los hindúes, aun contando con sabias máximas acordes con principios de larga tradición, no pudieron construir una verdadera filosofía. La filosofía es un pensamiento radical que requiere un fundamento autónomo, no sometido a la tradición en sus puntos capitales. El individualismo griego impidió que sucediera lo acontecido en Egipto o en otros pueblos semitas y asiáticos: Los sacerdotes no fueron los más importantes portadores de la religión y de la tradición. Esa función la ejercieron las individualidades poéticas.

Donde prosperaron los poetas el mito se hizo flexible y variado. Existió un acuerdo consciente alrededor de símbolos míticos determinados. Poetas describiendo el nacimiento y la vida del mundo y de los dioses, inconscientemente emprenderían una explicación del principio primigenio de las cosas. El paso de la poesía a la filosofía fue viable porque en la poesía existiría incipientemente la disciplina de la razón. En la poesía se delineaba lentamente la idea del

principio único, el sentido de un ordenamiento inspirado por la ley.

Esta emancipación progresiva del espíritu no puede concebirse circunscrita a la vida teórica sola; es incomprendible sin la existencia simultánea de una libertad efectiva en la práctica, en la vida de relación. Ocurrió en una época en la que se produjo un cambio social violento. En el siglo VII el régimen aristocrático estaba en decadencia. El pueblo, inicialmente, se limitaba a designar al tirano, a quien delegaba todo el poder. Tenía necesidad de él para contrarrestar la fuerza de la aristocracia, portadora de la autoridad de la tradición.

Cuando tuvo lugar ese primer esfuerzo por arribar a la autonomía y a la independencia, los tiempos habían madurado para que la filosofía formase parte del patrimonio del pueblo. Sin embargo, para una revolución de semejante envergadura le era menester al individuo adquirir conciencia de su individualidad, de sí mismo y de su puesto en la sociedad; decidir su lugar en la lucha por organizarse políticamente; vivir con la certeza de saber que podía y debía hacer esto o aquello y enrolarse en tal o cual acción en la ciudad. Al ganar su libertad de acción alcanzó la libertad de juicio, la libertad de pensamiento. Los cambios sociales de la época lo empujaron hacia esa libertad. El momento era singularmente propicio. Los valores sociales estaban fracturados o fragmentados. Los descendientes de los dioses, los reyes de origen divino, habían desaparecido. Las leyes no-escritas de la costumbre perdían autoridad.

En la soledad del instante cumbre buscó apoyo en su propio ser y, ordenando su vida conforme a ese sostén, descubrió y conquistó su independencia en el actuar político así como su libertad espiritual. Entonces, en el derrumbe de la anterior vida griega, es en Jonia donde por vez primera aparece la filosofía.

La vida filosófica se concentra en Grecia continental en la segunda mitad del siglo V, que coincide con tiempos de decadencia: La Hélade se resquebraja con la catástrofe de la guerra del Peloponeso.

Se requería comprender que la vida social no se restringe al dominio del mundo físico, esto es, que el universo no es el todo. Era preciso asimilar que más allá del mundo físico hay una vida que cubre el contexto moral y social, el mundo de la organización política; obra que sería ejecutada por otros hombres y en otra época. Descubrir ese ámbito era imprescindible. Empero este hallazgo requería del momento que iba a inducir al hombre a volverse hacia el mundo interno de su conciencia. Fue tarea de cerca de siglo y medio dar ese enorme paso.

En este periodo el pensamiento filosófico se había volcado sobre los elementos objetivos del universo tratando de establecer su esencia. Al tomar en cuenta a los elementos objetivos del universo se creyó que representaban el todo y que la conquista teórica de ese todo agotaba cualquier otra posibilidad de conocimiento. El esfuerzo teórico de los primeros filósofos se dirigió hacia tales problemas y se supeditó a ellos. Cuando el espíritu se lanza en pos del conocimiento e intenta llegar por vez primera al saber, examina lo que tiene más de cerca, el universo de objetos que encuentra frente a sí. Logra precisar, de este modo, la unidad del universo de lo objetivo y su integración en un sistema único. Ese fue el logro del primer periodo y en lo que consistió su obra.

Pese a esta conquista, a este esfuerzo teórico, la obra los filósofos cosmólogos permaneció incompleta. Sólo había examinado un aspecto de la universalidad de la vida; empero, de la ausencia de ese elemento no se tendría plena conciencia. La filosofía había ido hasta el fondo de aquello que consideró el todo —el mundo exterior— y se confinó ahí.

El universo no se ciñe únicamente a los objetos. El sujeto, el yo, es otro universo: es el universo de la subjetividad. Este universo subjetivo no sería abordado a fondo en el primer periodo de la filosofía. La teoría filosófica crece cuando concibe a los dos; es decir, cuando examina al universo objetivo y al universo subjetivo, al yo.

Se debe a los sofistas la amplia apertura del pasaje del mundo objetivo al mundo subjetivo. Se nos aparecieron por el 450, cuando la riqueza y gloria habían llegado a la cumbre en el helenismo. Entonces, madurando el pueblo por las luchas políticas, por las guerras, por el progreso económico, no se contentaría con la satisfacción espiritual de la tradición común. Las anteriores instituciones eran acordes a la generación de los combatientes de Maratón. Ahora las mayorías, en los centros más avanzados, se encuentran en una actitud crítica frente a los hechos de la vida y buscan nuevos preceptos y pautas. Las leyes que habían sido rígidas e inmutables cambiarían cada vez más rápido obedeciendo el dictado del pueblo. En la perspectiva histórica de la época, las instituciones parecían agitarse por un flujo constante. El ciudadano —junto a las leyes de su *polis*, infalibles y sagradas, en consonancia con la concepción tradicional— entraba en contacto con leyes extranjeras, que se presumen diferentes, estableciendo entre ellas y las propias una comparación. Las leyes, que anteriormente fueron dogmas indiscutidos, empezaron a ser cuestionadas. Se cotejaba y se juzgaba. La crítica de los valores políticos había comenzado.

El hombre, en cierto momento, se encontró desamparado y solo, sin ninguna organización definida, sin cánones estables que seguir. En esa soledad, rodeado por los restos de antiguos ideales, deambula, pero lo hace con los ojos abiertos y con conciencia crítica. El hombre se ve entonces obligado, en tal situación, a fijar su lugar propio, siéndole pre-

ciso disponer de medios de lucha apropiados para tal coyuntura. No con dogmas ni tradiciones, sino con libertad de investigación.

Fueron unos cuantos pensadores aislados quienes lo hicieron, pues únicamente ellos tuvieron la libertad de espíritu requerida. En el tiempo que nos ocupa, esos valores y criterios nuevos le son indispensables a los ciudadanos libres de las ciudades griegas. Muchos de esos ciudadanos han alcanzado el nivel suficiente para superar el orden antiguo; desean tomar una posición personal más firme ante la vida. Ahora las mayorías buscan la luz del conocimiento porque han aprendido que para triunfar en política y para imponerse en la sociedad es imprescindible la razón. Están convencidos de que quien tiene conocimientos vale más en la vida y es más capaz en la acción. Han aceptado la fuerza de la lógica, la seguridad del saber, la autoridad que procura una observación más completa de las cosas. Así surge la necesidad y el interés por la difusión del conocimiento, por la propagación de la educación filosófica.

A la exigencia, si no unánime sí mayoritaria, de este conocimiento corresponde un ofrecimiento análogo del mismo. En aquella época comenzarían a desfilan por el ágora personas que habrían pertenecido a las escuelas filosóficas cosmogónicas y que habían tratado de combinar la lógica con la filosofía humana y la ciencia y que se esforzaban por enseñarle al público cuanto le era menester, popularizando la filosofía de la élite. Prometían darle a cada uno lo que éste requería para mostrarse como perfecto ciudadano, poseedor de las cualidades políticas necesarias; porque la mayoría se acercaba al conocimiento más con fines prácticos, fijados de antemano, que con intención teórica. La mayor parte de quienes respondían a ese llamado no eran hombres de espíritu sino, sobre todo, hombres de acción política.

Irían en busca de ser formados, por ejemplo, como jefes de circunscripciones u oradores en la asamblea del pueblo.

Los filósofos cosmólogos no satisfarían tales pretensiones, además de que la difícil disciplina metafísica no podía vulgarizarse. Era ineludible que los estudios fuesen conducidos por vías directas al mundo de la política y de la vida social, a las cosas que la mayoría requería aprender. Por esta causa se asomarían los sofistas, quienes pusieron en ejecución ese cambio hacia lo práctico. El valor de una obra como esa es evidente, puesto que es la que llevó al descubrimiento o profundización de lo subjetivo; porque la teoría de la acción es la teoría de la conciencia que actúa, es la teoría del yo.

Es de la opinión general que los sofistas —recalcamos, posteriores a la primera generación— ofrecieron simples palabras, una apariencia de saber, brillante pero nada más; la retórica que subyuga, deslumbra y disimula el vacío de pensamiento; los argumentos falsos, los sofismas, en razón a que con ello la retórica y los juegos de palabras eran o son medios más fáciles para triunfar, más ágiles y eficaces frente a las masas.

De esta manera, este modelo peculiar de sofista tiene dos cosas que ofrecer a sus discípulos: 1) la 'erística', la técnica de la negación, la crítica negativa que demuestra la insostenibilidad de las tesis de los otros; 2) la retórica, el arte de la persuasión, que presentaría como verdadero y correcto lo que no es cierto ni objetivamente válido, dándole fuerza y el brillo de la verdad y haciendo del peor argumento el mejor. Enseña este tipo de sofista la teoría de la argumentación negativa sin ninguna tesis que reemplace lo que corresponde a la negación y, por otro lado, la teoría de la persuasión, para la imposición de una opinión fortuita y pasajera que carece de fundamento real.

La negación que aporta la sofística no se restringe a la filosofía ni a la ciencia, se extiende a la vida entera. Puesto que lo existente es lo que le parece a cada uno; que el alma se forma a partir de lo que la sensación nos da, lo cual es el planteamiento único, último y supremo; puesto que para el alma no existe otro criterio que el hombre-medida de Protágoras, entonces el conocimiento se produce sin fundamento objetivo, así como el resto de las manifestaciones de la vida.

El sensualismo de los sofistas engendró además algo peor: dio a los problemas filosóficos del saber y de la acción soluciones simples que satisfacían al sentido común y que convenían al pensamiento cotidiano; alistando, de esa manera, el instrumento fácil que logró seducir a los sofistas nimios de la segunda época, a las concepciones y prácticas sofísticas de las siguientes épocas, incluida la gran mayoría de los hombres ordinarios. Quizá a esto se deba también la influencia inmediata que tiene en la sociedad cualquier enseñanza de tipo sensualista y su rápida difusión entre las masas.

Lo que cabría hacer hincapié al respecto, es que Protágoras —sofista de la primera generación— admite un criterio objetivo de la acción, un deber de valor general: Es imposible buscar con éxito la felicidad sin una convivencia de los hombres en una sociedad regida y ordenada por leyes morales. Con ese objeto los hombres fundaron las ciudades e instituyeron las leyes para alcanzar la felicidad.

Lo que hay que poner en práctica no es simplemente lo que uno desea. La felicidad se obtiene obedeciendo lo prescrito por las leyes de la ciudad. Todos, en consecuencia, deben desear lo así determinado y dispuesto para el éxito. Las leyes positivas y las ciudades existentes adquieren de ese modo un valor práctico para la vida; y en la misma forma que lo que existe es lo que le parece al observador, según la

teoría de Protágoras, lo que parece justo a la ciudad es efectivamente justo, es la ley justa.

Su eventual modificación no disminuye su validez. Al igual que la percepción de un sujeto varía porque —siguiendo la interpretación protagórica— su naturaleza es inestable, la ciudad, que no es sino un conjunto de sujetos, modifica ella también sus concepciones, cristalizadas en las leyes. Cuando examinamos las leyes en vigor y consideramos su cambio, puesto que dicho cambio se hace con miras a la felicidad de quienes conforman la ciudad, nuestra intención es mejorarlas a fin de que procuren siempre la mayor felicidad al conjunto social. La ley positiva y la organización política son valores sólidos para Protágoras, pero sujetos a una transformación que se orienta a la felicidad de la sociedad.

Si la ley tiene valía sólo en cuanto es útil para los intereses del más fuerte, tendrá atractivo en la medida en que le sirve a éste y mientras dure el dominio de su fuerza. Mas de ese modo la ciudad no puede tener estabilidad, continuidad, tradición ni coherencia, y su historia será únicamente una serie de bruscos y violentos trastornos. Ya no será una ciudad, o por lo menos no será digna de ameritar ese nombre.

Una ciudad existe cuando los más fuertes y su fuerza están sometidos a la ley y no cuando la ley está supeditada a los más fuertes y sus intereses. La más significativa de las leyes para la vida del hombre, la que lo ha arrancado de las cavernas y de los bosques para guiarlo más allá de la fuerza material, de la simple fuerza bruta, hacia la historia y el espíritu, hacia la civilización y la humanidad, hacia una ciudad ideal cuya esencia es la justicia, el saber y la libertad; no la opresión ni la discriminación.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- ARISTÓFANES, "Las nubes", en *Teatro griego*, 2 tomos, Madrid, Aguilar (Grandes Culturas), tomo 2, 1978-1979.
- ARISTÓTELES, *Argumentos sofisticos*, Buenos Aires, Aguilar (Biblioteca de Iniciación Filosófica, 76), 1962.
- , *Metafísica*, Buenos Aires, Sudamericana, 2000.
- , *Obras (Constitución de Atenas, Política)*, Madrid, Aguilar (Grandes Culturas), 1982.
- AUSTIN, M. y P. VIDAL-NAQUET, *Economía y sociedad en la antigua Grecia*, Barcelona, Paidós (Paidós Studio Básica, 31), 1986.
- BOARDMANN, J., *Los griegos en ultramar*, Madrid, Alianza Editorial (Alianza Universidad, 140), 1983.
- BOWRA, C. M., *Historia de la literatura griega*, México, Fondo de Cultura Económica (F. C. E.) (Breviarios, 1), 1981.
- , *La Atenas de Pericles*, Madrid, Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo, 514), 1981.
- BURNET, J., *La aurora del pensamiento griego*, México, Argos, 1944.
- , *Greek Philosophy: Tales to Plato*, Londres, MacMillan, 1953.
- CALVO, T., *De los sofistas a Platón: Política y pensamiento*, Madrid, Cincel (Historia de la Filosofía, 4), 1986.
- CRITIAS, *Fragmentos y testimonios*, Buenos Aires, Aguilar (Biblioteca de Iniciación Filosófica, 108), 1975.
- CHADWICK, J., *El mundo micénico*, Madrid, Alianza Editorial (Alianza Universidad, 204), 1977.

¶ 102 PROTÁGORAS

- DEKONSKI, A., *Historia de la antigüedad*, México, Grijalbo, 1966.
- DETIENNE, M., *Los maestros de verdad en la Grecia antigua*, Madrid, Taurus (Ensayistas, 197), 1981.
- DIELS, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. W. KRANZ, 3 vols., Dublín-Zurich, Weidmann, 1929. [Trad. de K. FREEMANN, *Ancilla to presocratic philosophers*, Oxford, Blackwell, 1948.]
- DIÓGENES LAERCIO, "Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres", en *Biógrafos griegos*, Madrid, Aguilar (Grandes Culturas), 1973.
- DUPRÉEL, E., *Les sophistes: Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*, París, Neuchâtel, Eds. du Griffon, (Bibl. Scientifique, Philosophie et Historire, 14), 1948.
- ESCOHOTADO, A., *De physis a polis. (La evolución del pensamiento filosófico desde Tales a Sócrates)*, Barcelona, Anagrama (Argumentos, 34), 1995.
- EUNAPIO, *Vida de filósofos y sofistas*, Buenos Aires, Aguilar (Biblioteca de Iniciación Filosófica, 107), 1975.
- FERNÁNDEZ SANTILLÁN, J., *Filosofía política de la democracia*, México, Fontamara (Biblioteca de Ética, Filosofía del Derecho y Política, 43), 1997.
- FILOSTRATO, "Vidas de los sofistas", en *Biógrafos griegos*, Madrid, Aguilar (Grandes Culturas), 1973.
- FINLEY, M. I., *Aspectos de la antigüedad*, Barcelona, Ariel (Ariel Quincenal, 105), 1975.
- , *La economía de la antigüedad*, México, F. C. E. (Sección de Obras de Economía), 1982.
- , *La Grecia Antigua (Economía y sociedad)*, Barcelona, Crítica (Serie General, Estudios y Ensayos, 137), 1984.
- , *La Grecia primitiva: Edad de Bronce y era arcaica*, Barcelona, Crítica (Estudios y Ensayos, 121), 1983.
- , *Los griegos de la antigüedad*, Barcelona, Labor (Nueva Colección Labor, 7), 1985.

- FINLEY, M. I., *El mundo de Odiseo*, México, F. C. E. (Breviarios, 158), 1978.
- , *El nacimiento de la política*, Barcelona, Crítica (Serie General, Estudios y Ensayos, 159), 1986.
- , *Uso y abuso de la historia*, Barcelona, Crítica (Serie General, Estudios y Ensayos, 20), 1977.
- , *Vieja y nueva democracia*, Barcelona, Ariel (Ariel Quincenal, 150), 1980.
- FORREST, W. G., *La democracia griega. Trayectoria política del 800 al 400 a. de J. C.*, Madrid, Guadarrama (Biblioteca para el Hombre Actual), 1966.
- GERNET, L. y A. BOULANGER, *El genio griego en la religión*, México, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana (UTEHA) (La Evolución de la Humanidad, 12), 1960.
- GLOTZ, G., *La ciudad griega*, México, UTEHA (La Evolución de la Humanidad, 15), 1957.
- GOMPERZ, T., *Pensadores griegos. (Una historia de la filosofía antigua)*, 3 vols., Asunción del Paraguay, Guaranía, 1952.
- GORGAS, *Fragmentos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Clásicos (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1980.
- GUTHRIE, W. K. C., *Los filósofos griegos*, México, F. C. E. (Breviarios, 88), 1982.
- , *The Sophists*, Londres, Cambridge University Press, 1971.
- HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, 3 vols., México, F. C. E. (Sección de Obras de Filosofía), 1985.
- HERÁCLITO, *Fragmentos*, Buenos Aires, Aguilar (Biblioteca de Iniciación Filosófica, 61), 1977.
- HERÓDOTO, *Historias*, 3 tomos, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Clásicos (Graecorum et Romanorum Mexicana), 1976.

¶ 104 PROTÁGORAS

HESÍODO, *Teogonía*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Clásicos (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1978.

—, *Los trabajos y los días*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Clásicos (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1979.

HOMERO, *Iliada. Odisea*, Barcelona, Planeta (Clásicos Planeta, 16), 1968.

JAEGER, W., *Paidea. (Los ideales de la cultura griega)*, México, F. C. E. (Sección de Obras de Filosofía), 1978.

—, *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, F. C. E. (Sección de Obras de Filosofía), 1977.

JARDÉ, A., *La formación del pueblo griego*, México, UTEHA (La Evolución de la Humanidad, 11), 1960.

JENOFONTE, *Historia griega*, 2 vols., Barcelona, Iberia (Obras Maestras), 1965.

—, *Recuerdos de Sócrates. Banquete. Apología*, México, Porrúa (Sepan Cuántos, 245), 1978.

KIRK, G. S., *Los poemas de Homero*, Barcelona, Paidós (Paidós Studio Básica, 30), 1985.

LLANOS, A., *Los viejos sofistas y el humanismo griego*, Buenos Aires, Juárez Editor (Paideuma), 1969.

—, *Los presocráticos y sus fragmentos: De los milesios hasta los sofistas del siglo V*, Buenos Aires, Juárez Editor, 1968.

MARCOS GIACOMAN, P., *¿Qué es democracia?*, México, Publicaciones Cruz O. (Claves, Política, 17), 1997.

MARROU, H.-I., *Historia de la educación en la antigüedad*, Madrid, AKAL (Akal Universitaria, 80), 1985.

MENZEL, A., *Calicles. (Contribución a la historia de la teoría del derecho del más fuerte)*, México, UNAM, Centro de Estudios Filosóficos (Cuadernos, 15), 1964.

- MONDOLFO, R., *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUDEBA) (Temas de EUDEBA /Filosofía), 1968.
- , *Heráclito (Textos y problemas de su interpretación)*, México, Siglo XXI, 1983.
- O'CONNOR, D. J., *Historia crítica de la filosofía occidental*, vol. 1 (La filosofía en la antigüedad), Barcelona, Paidós (Paidós Studio, 31), 1982.
- PARMÉNIDES-ZENÓN-MELISO, *Fragmentos*, Madrid, Aguilar (Biblioteca de Iniciación Filosófica, 88), 1962.
- PETRIE, A., *Introducción al estudio de Grecia*, México, F. C. E. (Breviarios, 121), 1980.
- PLATÓN, *Obras completas (Protágoras. Gorgias. Teeteto. Hippias Menor. Hippias Mayor. Eutidemo. El Sofista)*, Madrid, Aguilar (Grandes Culturas), 1979.
- , *Protágoras*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Clásicos (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1993.
- PLUTARCO, "Vidas paralelas", en *Biógrafos griegos*, Madrid, Aguilar (Grandes Culturas), 1973.
- , *El banquete de los siete sabios*, Madrid, Aguilar (Biblioteca de Iniciación al Humanismo), 1968.
- PRESOCRÁTICOS, Los (Jenófanes, Parménides, Empédocles, Refranero clásico griego, Heráclito, Alcmeón, Zenón, Meliso, Filolao, Anaxágoras, Diógenes de Apolonia, Leucipo, Metodoro de Kío, Demócrito), trad. de J. D. GARCÍA BACA, México, F. C. E. (Colección Popular, 177), 1979.
- PRÓDICO e HIPPIAS, *Fragmentos y testimonios*, Buenos Aires, Aguilar (Biblioteca de Iniciación Filosófica, 100), 1980.
- PROTÁGORAS, *Fragmentos y testimonios*, Buenos Aires, Aguilar (Biblioteca de Iniciación Filosófica, 98), 1977.
- RAMÍREZ TORRES, R. (trad.), *Obras completas de Píndaro*, México, Jus (Clásicos Universales "Jus", 15), 1972.

- RAMÍREZ TORRES, R. (trad.), *Bucólicos y líricos griegos*, México, Jus (Clásicos Universales "Jus", 14), 1970.
- ROBIN, L., *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*, México, UTEHA (La Evolución de la Humanidad, 14), 1962.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F., *La democracia ateniense*, Madrid, Alianza Editorial (Alianza Universidad, 107), 1975.
- ROMERO, J. L., *De Heródoto a Polibio*, Madrid, Espasa-Calpe (Austral, 117).
- SIERRA GONZÁLEZ, A., *Los orígenes de la ciencia de gobierno en la Atenas clásica*, Barcelona, Lerna, 1989.
- STRUVE, V. V., *Historia de la antigua Grecia*, Madrid, AKAL (Akal Textos), 1981.
- TAYLOR, A. E., *El pensamiento de Sócrates*, México, F. C. E. (Breviarios, 161), 1980.
- TEATRO GRIEGO, 2 tomos, Madrid, Aguilar (Grandes Culturas), 1978-1979.
- THOMSON, G., *Los primeros filósofos*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1975.
- TOVAR, A., *Un libro sobre Platón*, Madrid, Espasa-Calpe (Austral, 1272), 1973.
- TRASÍMACO, LICOFRÓN, JENIADES, *Fragmentos y testimonios*, Buenos Aires, Aguilar (Biblioteca de Iniciación Filosófica, 101), 1975.
- TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso*, 3 tomos, Madrid, Hernando (Biblioteca Clásica), 1967.
- UNTERSTEINER, M., *The Sophists*, Nueva York, Philosophical Library, 1954.
- , *I sofisti. Testimonianze e fragmenti*, 4 vols., Florencia, La Nuova Italia, 1967.
- VERMEULE, E., *Grecia en la edad del bronce*, México, F. C. E. (Sección de Obras de Antropología), 1971.
- VERNANT, J. P., *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires, EUDEBA, 1979.

Bibliografía consultada 107 ¶

VIAL, C., *Léxico de la antigüedad griega*, Madrid, Taurus (Textos Auxiliares, 6), 1983.

WINDELBAND, W., *Historia de la filosofía*, vol. 1 (La filosofía de los griegos), México /Quito, Pallas, 7 vols., 1941.

ZELLER, E., *Fundamentos de la filosofía griega*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1968.

—, *Sócrates y los sofistas*, Buenos Aires, Nova, 1955.