

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

DEPARTAMENTO DE LETRAS CLASICAS



APORTACIONES PEDAGOGICAS DE LA SOFISTICA

EN EL PROTAGORAS DE PLATON

Tesina que para obtener el grado de Licenciado en Letras Clásicas

presenta

MAYRA LISBETH GRANIEL GONZALEZ

Marzo de 1994

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



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 está 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.

INDICE

INTRODUCCION.....	1.
CAPITULO 1. LA SOFISTICA.....	3
1.1. Contexto histórico del nacimiento y auge de la Sofística.....	3
1.2. Significado y connotaciones del término sofista.....	5
1.3. Los principales sofistas.....	7
CAPITULO 2. DIMENSIONES DEL SABER DE LOS SOFISTAS.....	10
2.1. Retórica.....	10
2.2. Política.....	13
2.2.1. La idea de igualdad entre los hombres.....	13
2.3. Filosofía.....	16
CAPITULO 3. ASPECTOS FUNDAMENTALES DE LA	
CONCEPCION PEDAGOGICA DE PROTAGORAS.....	18
3.1. La posibilidad de educar al individuo.....	18
3.2. La educación como acto consciente y volitivo.....	19
3.3. La discusión como método pedagógico. Macrología y braquilogía .	
en acción.....	22
3.4. Preceptiva pedagógica de Protágoras.....	24
CONCLUSIONES.....	29
FUENTES	31
BIBLIOGRAFIA.....	32

Agradecimientos

A la Dra. Ana Paola Vianello Tessarotto, Coordinadora del Proyecto "Retórica, Filosofía y Política en la Grecia Clásica, por su esmerada guía para el logro sustancial de este trabajo.

A la Mtra. Frida Zacaula Sampieri por su paciente y atinada asesoría en la elaboración de esta tesina, pero, sobre todo, por su amistad.

INTRODUCCION

Durante mis años de estudio en la Facultad de Filosofía y Letras no se me presentó la ocasión de que, ya como contenido obligatorio ya como tema optativo, abordara el periodo de la Sofística con alguna profundidad. El acercamiento a éste conformó sólo una vaga referencia en cuanto a su aporte retórico y la certeza de que Sócrates y Platón fueron los salvadores del espíritu griego ante el peligro de ese movimiento de " falsos filósofos ".

Mi opinión al respecto quizá no hubiera variado sustancialmente de no ser por una plática sostenida con un colega del área de la educación: el conocimiento y entusiasmo que él mostraba en torno a los sofistas a través de una sólida exposición, y la consecuente vergüenza de mi parte por no poder seguirlo, despertó la inquietud por averiguar más respecto al tema.

Desde la primera aproximación, por medio de una bibliografía general, vislumbé la posibilidad de que ese tópico sirviera para desarrollar el trabajo de mi titulación; sin embargo, aún no lograba precisar cuáles de sus aspectos eran ,desde mi particular punto de vista, los más relevantes para entrar a una investigación más completa.

En 1991 me inscribí dentro del proyecto " Retórica, Filosofía y Política en la Grecia Clásica " a cargo de la Dra. Paola Vianello Tessarotto, del Centro de Estudios Clásicos. Ello me dio la oportunidad, por medio de las actividades que popiciaba la lectura de diversos materiales dentro de su seminario, para delimitar el tema de investigación enmarcándolo en el contenido del diálogo platónico *Protágoras*. No obstante haber llegado a este punto, en varias ocasiones consideré como mejor posibilidad desarrollar mi trabajo en torno a la figura de Gorgias, lo cual me daba pie para vincular más el tema de tesina con el objetivo primordial del proyecto mencionado. Pero elegí la primera opción, y al margen del destacado papel representado por los sofistas en el terreno de la retórica, donde radica para muchos autores su mayor contribución, y a pesar de las fallas que algunos les imputan dentro de la historia del pensamiento, intenté destacar su labor en el aspecto de la enseñanza; de ahí que la figura de Protágoras haya ejercido en mí una mayor atracción, ya que en este sofista encontré una gran variedad de aportaciones que, a mi juicio, aún no han sido suficientemente destacadas.

Los motivos que me impulsaron a realizar esa tarea fueron dos: primero, el hecho de haberme percatado de la existencia de una errónea, pero ya tradicional concepción de que los sofistas, en el mejor de los casos, habían contribuido positivamente sólo en el plano de las ciencias del lenguaje y, en el peor, de que su doctrina era un equivalente de charlatanería y falacia; segundo, la preocupación de que el lector no especializado en el mundo de la Grecia Clásica no contara con un punto de apoyo que le permitiera cuestionar algunas de las

aseveraciones negativas en torno a los sofistas, para delimitar con objetividad la herencia que ellos nos legaron.

Por el hecho de no disponer de suficientes fuentes de información directas para el desarrollo del tema propuesto, abordé primordialmente una de las indirectas que mayor significación tiene para el estudio de la Sofística: Platón. De su producción me ceñí al diálogo *Protágoras*, pues fue ahí donde pude apreciar un planteamiento general de los aspectos que la Sofística tomara en cuenta con respecto a las necesidades educativas de su momento.

Me propuse, en primer lugar, enmarcar el trabajo dentro de un contexto histórico que, como se observará, no pretende agotar los hechos que rodearon al movimiento intelectual de la Sofística, pues sólo enuncié los que, a mi modo de ver, propiciaron su surgimiento y auge. A partir de ello señalé, a través de un análisis del término sofista, la coyuntura histórica por la cual no sólo se desvirtuó el vocablo, sino también la labor de sus agentes.

El hecho de exponer un panorama de los principales sofistas, así como de las áreas donde recayó su actuación, intenta ubicarlos en un plano general, para después destacar los aspectos teórico-educativos más relevantes de la obra que sirve de objeto de estudio a este trabajo: la intencionalidad de la acción pedagógica, la posibilidad que tiene el individuo de ser educado y las condiciones en las que debe llevarse a cabo el quehacer educativo, de acuerdo con el pensamiento protagórico.

La forma como me propuse trabajar fue la de ir extrayendo -con la referencia al texto griego en los casos que así lo ameritaron- los pasajes que ilustran los diversos puntos del índice asentado.

Cabe mencionar que aun cuando el enfoque de este trabajo es esencialmente pedagógico, no pude sustraerme de tocar aspectos concernientes a la retórica, la filosofía y la política, ya que su íntima vinculación, particularmente en ese crucial momento de la Grecia Clásica, así lo exigió.

CAPITULO 1. LA SOFISTICA

1.1. Contexto histórico del nacimiento y auge de la Sofística.

Como todo acontecimiento, la aparición de la Sofística no podría comprenderse fuera de las circunstancias histórico-sociales dentro de las cuales se gestó y desarrolló.

Este movimiento, con fines eminentemente pedagógicos - puesto que los sofistas, lejos de intentar intervenir directamente en asuntos del estado, se declararon profesionales de la educación -, llegó a tener una influencia insospechada en la vida griega del siglo V a. C., a tal grado que, aunque se haya pretendido ignorar o menospreciar su actividad, tanto por antiguos como por modernos, la historia registra hechos que desmienten los juicios acerca de la intrascendencia de su obra.

Se sabe de la influencia de Protágoras sobre Pericles (Prot., *Fragm.*: Plut., "Pericles", 36) y del extraordinario prestigio de Gorgias entre sus conciudadanos, lo cual motivó el encargo que le hicieron para presentarse como embajador ante los atenienses, con objeto de pedir ayuda y hacer frente a la guerra que en ese tiempo sostenían con los siracusanos (Prot., *Fragm.*, Diod., XII, 53, 1 y ss.: 137).

Por otro lado, situándonos en la Grecia de ese momento, es importante destacar cómo la victoria de los griegos sobre los persas provocó un gran entusiasmo de las masas populares. Al tomar parte tanto en la guerra misma como en las campañas de restauración de las ciudades, los individuos cobraron conciencia de la trascendencia de su actuación, y las luchas políticas en cierto número de *polis* se acrecentaron.

Así, en Beocia los propietarios terratenientes reemplazaron a la aristocracia de nacimiento y bajo las órdenes del espartano Pausanias, vencedor en Platea, se aceleró el golpe de estado que derrocó a los aristócratas beocios acusados, entre otras causas, de ser partidarios de los persas.

De igual modo, en Argos se instauró un poder popular, y en Siracusa y otras colonias del litoral del Mar Negro el gobierno aristocrático fue reemplazado por uno de tendencia democrática (Dekonski: 141 y ss.).

En Atenas, la lucha política de los partidos por el poder incluye al partido democrático o marítimo que se hallaba dirigido por mercaderes, poseedores de astilleros y empresarios junto con los grandes propietarios de origen noble. Esta lucha se hace crítica durante la llamada *pentecostecia*, época de cincuenta años comprendida entre la invasión de Jerjes en

480 y el principio de la guerra que habría de enfrentar a Atenas contra Esparta por la hegemonía de Grecia.

Los nombres de Temístocles, Cimón, Efiltes y , desde luego, el de Pericles nos evocan este movimiento trascendental del pueblo griego en el cual fue construyéndose paulatinamente el escenario de una participación ciudadana más amplia en el plano de los asuntos del estado.

En estas circunstancias, la evolución de un asunto político, de acuerdo con intereses particulares de clase , dependía de la actuación de los ciudadanos en los órganos de ejercicio político, como la *Ecclesia*, el Consejo de los Quinientos , el Colegio de Arcontes y el Areópago. Y sabemos que, en diversas ocasiones, la habilidad en los asuntos del Estado, así como el influjo que ejercía el diestro uso de la palabra, determinaron el curso de ciertos acontecimientos en la historia griega.

Es del dominio común, en ese sentido, la influencia impactante de Pericles, por su habilidad tanto política como oratoria. Y tenemos conocimiento de que , rebasada la limitación a que sometía el no pertenecer a la clase aristocrática, diversos personajes alcanzaron una gran fama por la eficiencia con la que encauzaron los asuntos del estado.

Tucidides nos informa, por ejemplo, acerca de la fuerte personalidad de Temístocles, quien " había demostrado de manera bien patente todo lo que puede la naturaleza.. Gracias a su sagacidad, sin haber preparado su espíritu, sin haber formado su juicio por ningún estudio anterior o subsiguiente, un instante de reflexión le bastaba para decidir con seguridad el presente ." (Tuc., I,138)

En ese contexto, es fácil imaginar el impacto que causara la aparición de los sofistas, quienes ofrecían enseñanzas para el cultivo de estas habilidades políticas , máxime cuando ellos mismos daban muestra de su eficacia en el uso mismo de la palabra, y se les veía al lado de las más renombradas personalidades políticas e intelectuales de la época.

Por otro lado, el hecho de que una gran parte de los pensadores griegos, incluidos los sofistas, no haya sido ateniense, nos obliga a reflexionar sobre el papel que desempeñaron las colonias en el mundo griego antiguo. Tanto en el aspecto cultural como en el económico, éstas fueron un factor importante en el proceso histórico que traería como consecuencia el esplendor de la cultura y de la democracia helénica en el siglo V a.C. De la primera, por haber servido de enlace entre la síntesis de las civilizaciones orientales y Atenas; de la segunda, por haber sido el germen para el estallamiento de las Guerras Médicas, debido a la sublevación de una de aquéllas -Mileto- en contra de la opresión de Darío, rey de Persia. Como efecto de

esto, se desencadenó una conciencia de dignidad en el pueblo griego y se alentó, en general, un deseo de poder entre los individuos, que en consecuencia exigieron una mayor participación en los asuntos del estado (Cfr. Zeller: p. 39).

La historia nos demuestra que, de toda guerra, el más fuerte sale beneficiado, y el caso de Atenas no fue la excepción: la guerra que originó al acudir en ayuda de los sublevados jonios sentó las bases de su poderío marítimo y le aseguró sustanciales ganancias con sus confederados; proceso sin el cual no se explica la transformación que sufrió la vida griega y la ruptura con los viejos valores de la aristocracia.

Al ser estas las condiciones que privaron durante la guerra, y la causa de la victoria misma, las características del individuo se modificaron y exigieron, entonces, una praxis concreta y útil que se vinculara con las necesidades de educación de los jóvenes y futuros ciudadanos, gran parte de los cuales era heredera de los representantes del poderío señalado con anterioridad.

El surgimiento de la sofística respondió a las necesidades de esa nueva clase social emanada de la industria marítima y de su consecuente comercio, clase que por lógica tuvo que oponerse a los modelos establecidos, en los cuales no tenía cabida, dada la visión bastante precisa (que hoy llamaríamos ideología) de las clases superiores en cuanto a los intereses que ellas debían defender y para los cuales habían conformado la educación pertinente (Cfr. Ponce: p. 48)

No nos referimos a la clase de comerciantes que tenía como *modus vivendi* el pequeño comercio, sino a aquella que lideraba el comercio en grande. Recuérdese que por ella, en parte, Atenas adquirió la supremacía en el Mediterráneo, lo cual conllevó el establecimiento pleno de dicha clase en el siglo V a.C. y, por ende, su aspiración a compartir con el viejo sistema el ejercicio del poder, pues contó para tal efecto con los recursos necesarios para pagar una educación de carácter privado (Cfr. Ponce: pp.51 y 72).

1.2. Significado y connotaciones del término sofista

En un principio, la palabra sofista no tenía ninguna connotación negativa en su acepción, pues por medio de ella se denominaba tanto al agente como al iniciador de un arte o una *téchne*. Con ese nombre llama Heródoto a Solón y a Pitágoras; así llamó también Andóción a los Siete Sabios y Protágoras a Homero, Hesíodo, Simónides y otros (Plat., *Prot.*: 316d y e).

Pero ahora, basta asomarnos a cualquier diccionario de español para encontrar que las palabras con el radical *sofis-*, uno de los semas distintivos del término *sophistéés* guardan un sentido peyorativo en el cual los conceptos de falsedad o artificialidad son recurrentes; así, los significados de palabras como sofisma, sofista, sofistería y sofisticación conservan dicho matiz.

El hecho de haber pasado a la posteridad como sinónimo de falso filósofo, nos ha llevado erróneamente a la apreciación de que el concepto *sophistéés* es posterior al de *philósophos*.

En el artículo titulado "Investigación y polémicas filosóficas del siglo V", Antonio Capizzi da elementos para asegurar que el primer término precede, por lo menos, en medio siglo al segundo (Vid. Nenci Guiseppe, *et.al.*: vol III, pp.445 y 446); entonces, la connotación peyorativa con la cual aparece en el *Protágoras* se debe, en general, a la lucha que se iniciaba entre filosofía y retórica y, particularmente dentro del diálogo, a los propios intereses de Platón.

Al inicio de la obra que nos ocupa, Sócrates se refiere a los sofistas como "traficantes o tenderos" con respecto al alimento del alma (313 c) y, muy irónicamente, advierte al esclavo (314 d) que funge como portero en casa de Calias que no tenga cuidado, pues ni él ni Hipócrates son sofistas.

Después, en la descripción de la primera escena en casa de tan distinguido personaje, hay un tono de burla hacia el grupo que sigue por el vestíbulo al maestro Protágoras y, admitiendo la diversión que le causa el cuadro, Sócrates nos presenta a un coro de comparsas alelados que se cuidan muy bien de no estorbar al gran sofista cuando éste gira durante su paseo. Sin embargo, la figura de Protágoras, al menos en este y en otros momentos, está expresada con una gran dignidad, por lo cual suponemos que Platón guardaba hacia él cierta deferencia.

De la certeza de la animadversión que causaba su oficio -por el hecho de alejar a los jóvenes del núcleo familiar para que siguieran sus enseñanzas- y su calidad de extranjero, tenemos una muestra fehaciente en el mismo diálogo, ya que Protágoras manifiesta la necesidad de ser cauteloso en la aceptación pública de su profesión (316 c y d); sin embargo, reconoce que es un sofista y, según sus propias palabras, es el primero que así lo admite (317 b).

No obstante que la sofística haya dado pie desde su inicio a opiniones diversas, la mayor parte poco halagadoras, nosotros, en un afán por rescatarla, nos adherimos al sentir de

Finley, quien se refiere a los representantes del movimiento en cuestión como "los tan infamados sofistas" (p.13).

1.3. Los principales sofistas

Protágoras forma , junto con Gorgias, el dueto de sofistas más afamado. Nace apenas pasada la primera década del siglo V a.C., quizá hacia los años 485 o 486, en Abdera, Tracia. Según Diógenes Laercio (en: *Prot Fragmentos* p.43) y Filóstrato (en: *Prot. Fragmentos* p.45) fue alumno de Demócrito, aunque otros autores simplemente lo ubican como su contemporáneo.

Cabe suponer, de acuerdo con el testimonio emanado del propio diálogo, que por lo menos visitó en dos ocasiones Atenas: la primera en el año 444 o 445 y, la segunda, en el momento del diálogo, aproximadamente veinte años después (310 e).

Por lo que toca a su prestigio, habla muy bien el hecho de que Pericles le hubiera encomendado la elaboración de un código de leyes para la colonia griega de Turio. Asimismo, es conocida su amistad con el gran estadista, entre otras cosas, por la anécdota de Plutarco (*Prot.,Frag.*, "Pericles",36), en la cual se relata cómo pasaron un día entero discutiendo a quién debía considerarse culpable de la herida involuntaria que un jugador del pentatlón había causado a Epitímio de Farsalia. Por otra parte, no es gratuito el hecho de que Platón muestre cierto respeto , dado la delicadeza con que le plantea sus argumentos , en la obra que le dedica, deferencia que no guarda respecto a Gorgias en el diálogo correspondiente.

Protágoras fue un prolífico escritor, a juzgar por el testimonio de Diógenes Laercio (en: *Prot.,Fragmentos:p.43*), quien le atribuye la elaboración de las siguientes obras: «Sobre los dioses», «El arte de la herística» , «Sobre la lucha», «Sobre las Matemáticas» , «Sobre el Estado» , « Sobre la ambición» ,« Sobre las virtudes» ,« Sobre el estado de las cosas en el principio» , « Sobre el Hades», «Sobre las malas acciones de los hombres», « El discurso preceptivo», «La disputa sobre los honorarios» y los dos primeros libros de las «Contradicciones» .

Su agnosticismo ha sido transmitido a partir de la famosa sentencia que Diógenes (IX,51) le atribuye y que formara parte de su libro "Sobre los Dioses" : " Con respecto a los dioses no puedo conocer ni si existen ni si no existen, ni cuál sea su naturaleza, porque se oponen a este conocimiento muchas cosas: la obscuridad del problema y la brevedad de la vida humana". La desafortunada interpretación que de este pensamiento se hiciera desde la antigüedad motivó su condena al destierro, así como la quema de sus libros. Precisamente cumpliendo la orden de destierro murió al naufragar el barco en el que viajaba con rumbo a Sicilia.

El otro gran representante de la Sofística es Gorgias de Leontini, Sicilia. Nació hacia el año 483 a.C. y en 427 fue enviado por sus conciudadanos al frente de una embajada para pedir a los atenienses protección contra los siracusanos. Posteriormente se estableció en Atenas y logró imponerse como orador y maestro de retórica. Su mérito principal consistió en trasplantar la retórica a Grecia y contribuir a la difusión del dialecto ático como instrumento de la prosa literaria. Escribió numerosos tratados hoy perdidos y discursos que corrieron con la misma suerte; tenemos la referencia de que uno de ellos fue pronunciado en Delfos, otro en Olimpia y el último en Atenas. La más famosa de sus obras, "Sobre el no ser o de la naturaleza", es quizá de la que más lamentamos la pérdida, pues las aseveraciones que hizo en ella fueron las que dieron pie para caracterizar a la Sofística como un movimiento eminentemente escéptico. Dos ejercicios retóricos, <Defensa de Palamedes> y <Elogio de Helena>, son los que han llegado a nosotros. Murió en Larisa, Tesalia, en 375 a.C., y se puede asegurar que las tres figuras principales que sostienen a la Retórica, de las cuales hablaremos más adelante, se deben a él.

De Hippias no sabemos con precisión el año de su nacimiento, pero sí que éste se dio en Élida, nomo de Grecia situado al noroeste del Peloponeso. Su fama se debe al saber enciclopédico que poseía -atestiguado por Platón en el Hippias Mayor- y sobre todo al alarde que de él hizo. La posesión de una memoria poco común trajo como consecuencia que destacara en la mnemotecnía, que es uno de los factores de la retórica. Con él podemos ver cuán diversificado era el saber del que se ocupaban los sofistas,¹ así como los distintos puntos de vista que sostuvieron, dependiendo de sus especialidades. Tenemos noticias de que Hippias de Élida se dedicó a estudios sobre dialéctica, geometría, astronomía, música, arte e historia y, dentro el área común de la preocupación sofística, se dedicó a realizar estudios sobre el lenguaje.

No obstante, si Platón toma este personaje para dos de sus diálogos y en el que nos ocupa es, junto con Pródico, el que más mérito tiene después de Protágoras, fue necesariamente porque en su época contribuyó, en gran medida, al desarrollo del movimiento en cuestión, lo cual es evidente incluso en la caricatura que de él nos ha llegado.

1 A pesar de que los sofistas se inclinaron por un tipo de cultura intelectual más amplia (*polimathia*) y que ellos mismos fueron estudiosos de diversas materias, Protágoras nunca estuvo de acuerdo con el hecho de que se añoborara de conocimientos al individuo, lo cual manifiesta claramente en el diálogo, e incluso se permite cierta ironía hacia Hippias (318 e).

Pródico nació en Julis, en la isla de Ceos, y es aparentemente el de menor importancia respecto a los otros tres. Sin embargo, se sabe que fue tan prolífico en sus obras como aquéllos, y en el *Protágoras* se le reconoce como sabio (: 314 c). El terreno donde sobresalió fue el de la sinonimia, cuyo manejo sirve de blanco para que Platón se burle de él, al convertirlo en portador de un argumento con el cual hace alarde de distinción de matices entre palabras que convencionalmente entran en el campo de los sinónimos.

En nuestro diálogo, observamos que Sócrates le pide ayuda en torno a un aspecto de esa área (340 y 341) y, a pesar del intento evidente por ridiculizar al sofista, lo cierto es que se le reconoce como un experto en la materia.

Otros nombres como el de Trasímaco de Calcedonia, quien cultivara sobre todo la oratoria, y el de Critias, de quien se dice que desarrolló una rica actividad literaria y numerosos escritos en prosa, entre los que hay que destacar una especie de teoría del estado, han llegado hasta nosotros por referencias indirectas, dejándonos sin la posibilidad de leerlos para poder forjarnos un juicio sobre su valor real.

CAPITULO 2. DIMENSIONES DEL SABER DE LOS SOFISTAS

Para nosotros, dada la perspectiva de este trabajo, cuatro son los campos de interés en el estudio de la sofística, a saber: el de la *retórica*, en estrecha relación con el de la *política*; el de la *filosofía* y, sobre todo; el de la *pedagogía*, en torno al cual hemos organizado nuestra investigación.

2.1. Retórica

Hemos abordado este aspecto en primer lugar porque pensamos que el menosprecio que tiñó muchas de las manifiestas ironías platónicas en contra de los sofistas se debió, precisamente, al hecho de que ellos osaban erigirse en maestros de esta disciplina, a la cual Sócrates le niega todo valor.

Así, leemos que Sócrates pregunta una y otra vez "¿Qué es eso que los sofistas enseñan?", a la vez que con desdén los llama "muy sabios" (Plat., *Fedro*: 266 y ss., *Prot.*: 315 a, 316a y 317d).

Son de tal manera constantes los cuestionamientos de Sócrates sobre el objeto de enseñanza de los sofistas, que la primera parte del diálogo en el que Platón discurre con Gorgias se desarrolla precisamente en torno a esta cuestión. En ese pasaje Querefón es compelido por Sócrates a interrogar al sofista sobre lo que enseña: "¿Qué le preguntaré?" "Lo que él es" (447 c y d).

En el *Protágoras* sucede algo similar, hasta el punto de repetir, de diversos modos, la misma pregunta: "Hablar hábilmente ¿sobre qué?" (312 b y d) "¿Qué es eso en lo que él, el sofista, es conocedor?" (312e).

Ahora bien, aun cuando del contexto se desprenda que esta *techne* que los sofistas afirman enseñar posee un carácter de especialización, de saberes concretos y prácticos, Sócrates insiste en negarle valor, sobre todo en el caso de la *retórica*, en torno a la cual sentencia firmemente: "Me parece, Gorgias, que es cierta profesión en la que el arte no entra para nada....Créese comúnmente que es un arte, pero a mi parecer no lo es; sólo es una costumbre, una rutina...La *retórica* es, en mi opinión, el remedo de una parte de la *política*..."(463 a, b, c y d)

Esta actitud nos parece congruente con la postura filosófica que guardaba Sócrates, intentando desconocer el peso que, *de facto*, tuvo el cultivo de esta disciplina como

compañera inseparable de la política, en ese muy concreto estado de cosas en la Atenas del Siglo V a.C.

El campo donde más peso tiene la herencia sofística es, sin duda, el de la retórica; algunas veces criticada ésta de manera muy severa como una simple expresión de la forma, vacía de contenido y en ocasiones artificiosa (*Cfr.* Zeller.p.80); otras, descrita objetivamente como un todo que en su cenit supone una síntesis de rigor del intelecto, de educación y, a final de cuentas, de cultura (*Cfr.* Finley:p. 210).

La retórica es el "arte de persuadir mediante el uso de instrumentos lingüísticos" (Abbagnano: 1018) o "la facultad de considerar en cada caso los medios disponibles de persuasión" (Aristóteles, *Ret.*, I,2,1355). En ambos casos vemos que la esencia de este arte radica en el hecho de persuadir, es, según Córax, su exponente más antiguo, "la obrera de la persuasión"(*peithous deemiourgós*) y tal naturaleza se explica si nos remontamos a sus orígenes.

Alrededor del año 427 a.C., se establece la democracia en Siracusa después de la expulsión de Trasíbulo, hijo de Hieronte, quien junto con su padre había despojado a los terratenientes del lugar de sus propiedades. Esa restitución del antiguo régimen trajo como efecto la reclamación de dichas tierras por parte de sus propietarios, así como los consecuentes litigios. De esta manera nació la retórica, como respuesta a una necesidad social y como una forma de actuación individual para la solución de problemas de orden práctico. Quizá por ello -por su carácter práctico- fue por lo que desde casi su gestación y a través de la historia se le ubicó en una esfera alejada del espíritu, pues le concierne desde sus inicios el enfrentamiento con problemas cotidianos y concretos del hombre, que distan en gran medida de abstracciones filosóficas y búsqueda de verdades absolutas (*Cfr.* Finley : p.211).

Aun cuando Córax y Tisias de Siracusa y Empédocles de Agrigento -en la Magna Grecia- son propiamente los primeros profesores de retórica, es con la Sofística ya en Atenas, y sobre todo con Gorgias de Leontini, cuando esta disciplina adquiere una elaboración completa con método, reglas y procedimientos propios.

Ahora bien, si el *quid* de la vida del ciudadano del siglo V a.C. se hallaba en la lucha dentro del ágora, lo concreto y lo útil por fuerza adquirió una gran relevancia en oposición a lo abstracto y a lo espiritual de las escuelas filosóficas, el caso era dar en el blanco con la solución que más conviniera a las circunstancias para persuadir al oyente en aras de la praxis política. Para esta tarea tan concreta, la Sofística debió formular un concepto de la educación que se proponía en sus seguidores, cuyo principal instrumento fue la retórica; en otras palabras, la expresión lingüística fue el arma fundamental del ciudadano del siglo V a.C. en

Atenas, y al ser los sofistas responsables del suministro de dicho instrumento se les considera precursores de la ciencia del lenguaje (Abbagnano: p. 1018)

Desde el punto de vista lingüístico, la retórica tiene su origen en el uso del lenguaje figurado que la poesía creó para su propio fin: la recreación de la lengua. Sin embargo, el campo común que de aquél comparten la poesía y la retórica, aparece precisamente diferenciado en el uso que de él hacen los oradores en prosa con el fin de influir en su auditorio.

Sabido es que la poesía (épica, lírica, dramática) fue el medio elegido por los griegos para expresarse artísticamente , en primera instancia porque esta forma lingüística era un método y contenido de enseñanza en la lectura. La literatura griega nace en verso seguramente porque, a través de él, la expresión poética alcanza su mayor perfección: fondo y forma en una unidad indisoluble.

Ahora bien, la retórica se diferencia de la poesía por la función que se propone cumplir: influir en el oyente, en tanto que la segunda persigue la recreación de un tema a partir de todos los recursos de que dispone un sistema lingüístico en los niveles fonológico, morfosintáctico, semántico, etcétera.

Así, según un autor , parece ser que la retórica es la función más importante de la lengua porque ésta afecta todos los demás aspectos y es capaz de realizar modificaciones profundas al mismo código, por lo que hay que defenderla como teoría de los usos de la lengua, al normar otras funciones como la referencial, la fática, etc. De este modo, " una retórica debe proponerse el estudio de los mecanismos o transformaciones que puede sufrir la lengua a fin de posibilitar mensajes vueltos sobre sí mismos, mensajes independientes del contexto referencial " (Vid. Tapia: introducción a Gorgias, *Frag.y Test.*,p. XCII)

Tres pilares sostienen la argumentación retórica: la *inventio*, que consiste en encontrar las ideas por desarrollar (aquí se asientan los *koinoi topoi* o lugares comunes), la cual conforma la parte más estudiada y desarrollada en esta disciplina; la *dispositio*, que comprende el orden o el arreglo más conveniente para el discurso (del exordio a la peroración) y la *elocutio*, que es, en suma, la teoría del estilo: perífrasis, antítesis, hipérbole, etcétera.

Dos soportes de carácter secundario son la mnemotecnia y la acción. La primera de ellas comprende las referencias que apoyan al argumento, y la segunda aglutina los elementos estrictamente formales como son la pronunciación, la expresión, los ademanes, etcétera.

2.2. Política

Para el mundo de Occidente la simple enunciación del término " política " evoca, por fuerza, la cuna cultural de la cual en mayor o menor medida es heredero: Grecia.

Los griegos, a diferencia de los pueblos aledaños a ellos, fueron capaces de secularizar la vida política en la cual la religión tuvo una presencia más bien formal (Cfr. Finley, p.34); por ello, la herencia que nos transmitieron en este campo quedó libre de influencias ajenas a la esfera de las cuestiones propias del estado.

El intento por teorizar el quehacer político no es exclusivo del hombre del siglo V a.C.; ya desde Solón se dieron pasos para estructurar una teoría política que culminó, es cierto, con Platón y Aristóteles, pero no sin la aportación de los sofistas. Antes de la llegada de éstos a Atenas, los jóvenes que pretendían adquirir un saber político -que por fuerza suponía una enseñanza superior- debían acudir a círculos de personas que si bien contaban con experiencia en la materia no observaban un rigor sistematizado en torno a la educación en los asuntos del estado; además, el hecho de que fueran parientes o amigos de sus familias se oponía, en cierta medida a la apertura y obligatoriedad que para dicho campo exigía el momento. De acuerdo a lo anterior, la intervención sofística fue vista como un fenómeno poco usual en la praxis política de la época; la formalización de su enseñanza y la condición de extranjeros de quienes la impartían, chocó con la tradición establecida e hizo que los máximos portadores de ésta manifestaran cierto recelo hacia los sofistas (Cfr. Finley:p.50).

De este modo, en otro diálogo platónico, *Gorgias*, Sócrates dice a Calicles (508 a) que uno de los principios por los cuales se mantienen la tierra, el cielo y los hombres, es el de la amistad (*philia*) junto con el orden. Tal parece aquí que en esta última subyace un elemento armónico que, a criterio de los griegos, vienen a romper los sofistas

2.2.1. La idea de igualdad entre los hombres

Sin duda, uno de los rasgos más atractivos del movimiento sofístico fue el de ampliar el campo de participación política a un número mayor de individuos. No importa aquí que dicha apertura haya sido limitada, como reconocen muchos autores, entre los que podemos señalar a M. I. Finley, H-I. Marrou, W. Jaeger y a nuestro Aníbal Ponce quien, además, llama a los sofistas "Ideólogos auténticos de la 'nueva riqueza'... " (:p.16) . Lo relevante es el hecho en sí, puesto que supone ya un paso adelante dentro de la lucha de una sociedad en pro de la igualdad de participación política de sus miembros, excluidas las mujeres, aun cuando ésa se ciñera a la concepción y estado propios de una sociedad esclavista.

No obstante, debemos hacer una serie de precisiones para determinar el grado de innovación que en realidad tuvieron algunas de las ideas de los sofistas, ya que existe una tendencia que se opone a la leyenda negra tejida en torno a ellos, pero también extremista, y que asocia a dichos pensadores con los términos de "demócratas" y "revolucionarios". Este fenómeno lo describe en forma excelente A. Capizzi (Vid. Nenci Guiseppe *et al.* .vol. III, p. 417) en las siguientes líneas "... la historiografía más reciente (desde Hegel hasta nuestros días), al proponerse reivindicar a los sofistas, lo ha hecho mediante la simple inversión de la perspectiva platónica, transformando los 'malos filósofos' de Platón en 'buenos filósofos', descubridores del hombre y de tantas cosas apreciables."

Es necesario ser cautelosos en este sentido, es decir, no caer en una posición igualmente dogmática para tratar de rescatar a ultranza las aportaciones de los sofistas, de tal manera que les asignemos calificativos que no corresponden ni a ellos ni a sus ideas o a la empresa que realizaron, puesto que "resultaría inexacto asociar demasiado íntimamente tal empresa con los progresos de la democracia, o imaginar que esta enseñanza se proponía suplir en los hombres públicos de extracción popular aquello que la herencia familiar aseguraba a sus rivales aristocráticos." (Marrou: p.57). Por ello, la idea de igualdad que manejamos debe enmarcarse en el contexto de la segunda mitad del siglo V a.C. en Atenas y dentro del plano educativo, despojándonos de una visión política moderna.

Protágoras - al manifestar en el diálogo los alcances que en el plano de las capacidades humanas puede tener su objeto de estudio - responde a Hipócrates: " Joven, si me acompañas te sucederá que cada día que estés conmigo, regresarás a tu casa hecho mejor. y al siguiente lo mismo. Y cada día, continuamente, progresarás hacia lo mejor." (318a)

En la palabra "mejor" (*beltioon*) subyace la línea para delimitar ese concepto de igualdad : lo "bueno" (*agathós*) que a su vez se relaciona con lo "bello", (*kalós*), términos éstos de clara filiación aristocrática como a continuación veremos.

Dover, K. J. (p.63) nos dice que en el binomio *kalokagathia* ambos términos se complementan, ya que lo que es bello también es bueno, y viceversa.² Sin embargo, *kalós* se utiliza más para el aspecto físico que para el mental o espiritual (p.:69), mientras que el

2 "When two terms are coordinated by 'and' it is reasonable to expect that each of them says something that the other does not[...]"

agathós no sólo se refiere a un plano más elevado o espiritual, sino que además, en el terreno político, implica por fuerza la ciudadanía y, por ende, el acatamiento de la ley (: p.63).

Este autor señala, asimismo, que una de las formas como adquiere el ser humano el vocabulario moral, se da a través de las instituciones (: p.51). Esta aseveración implica, por consiguiente, un estado de derecho, el cual supone, obviamente, una sociedad de clases³: dentro de ella, lo bello y lo bueno fueron para algunos griegos, - los *eupátrides* - los conceptos que determinaron el modelo del hombre en pos de la virtud.⁴

En el cuerpo del diálogo que estudiamos, se presentan los dos vocablos con matices que van desde su simple uso para denominar un aspecto físico (309 a) o una habilidad artesanal (323 a), hasta su utilización en un nivel más amplio y elevado (339 b); y aun cuando la aparición del primer vocablo se da en un contexto coloquial, lleva toda una carga social, lo que vale también cuando se hace de él un uso irónico (314 d). Entonces, la promesa de hacer mejor al individuo ¿hacia qué esfera de la vida se aboca?

En el manejo que hace Protágoras del mito de Prometeo (320 d) para así responder a Sócrates en torno a la posibilidad de que la virtud sea enseñable, vemos claramente la preocupación del sofista por demostrar que su promesa de mejorar al individuo recae en el arte de la política, pues es esta virtud la que establece una igualdad - teóricamente - entre los hombres. A la pregunta formulada por Hermes -en dicho mito - respecto a cómo repartirá el sentido moral y la justicia, Zeus contesta: " A todos ... y que todos sean partícipes. Pues no habría ciudades, si sólo algunos de ellos participaran, como de los otros conocimientos. Además, impón una ley de mi parte: que al incapaz de participar del honor y la justicia lo eliminen como a una enfermedad de la ciudad" (322 d). Como vemos, el concepto de igualdad entre los hombres no es manejado por Protágoras en abstracto y en general, sino enmarcado en una acción concreta, la política, y supeditado a la condición del individuo como ciudadano de una *polis*.

- 3 Anibal Ponce(:58) se refiere a los adjetivos "bueno" y "malo" más bien como términos que designan clases superiores e inferiores y no tanto valores morales.
- 4 El *καλός καὶ ἀγαθός* de los tiempos clásicos revela este origen [noble] de un modo tan claro como el *gentleman* inglés. Ambas palabras proceden del tipo de aristocracia caballeresca.(Jaeger: p.20).

Sólo así es aceptable el calificativo de demócratas para los sofistas, ya que también Protágoras es capaz de externar opiniones con claro matiz aristócrata (317 a y 353 a), sobre todo si éstas se ven bajo una perspectiva moderna.

2. *Filosofía*

Nuestro interés aquí es el de mostrar el concepto de "sofística" enmarcado en el movimiento intelectual surgido en Grecia en virtud de la crisis ya esbozada , procurando no caer en el elogio barato, pero si intentando una ubicación objetiva de dicha corriente para así reivindicarla, en la medida de lo posible, de la connotación negativa con la que ha llegado hasta nuestros días.

Tres características del movimiento en cuestión son las que causan mayor polémica en el terreno filosófico: el relativismo, el escepticismo y el subjetivismo, aspectos en los cuales no fueron precisamente pioneros, pero sí factores culminantes dentro de la revolución intelectual del momento. Uno de sus detractores más severos es Zeller, quien llega al extremo de señalar a la Sofística como una de las causas de la decadencia que en la historia del pensamiento antecede al segundo periodo de la filosofía griega, pues muestra a sus representantes como destructores de la tendencia intelectual en germen, amén de calificarlos como teóricos vacíos y sin creatividad, con una "dialéctica que embarullaba los distintos puntos de vista y refutaba la posibilidad del saber fundándose en el cambio e inseguridad del fenómeno sensible" (pp. 29 y 30). Sin embargo, estamos de acuerdo en que gracias a su escepticismo se asentaron las bases para que el hombre entrara de lleno al campo de la filosofía, al habérsele permitido una posición más crítica ; algunos autores les confieren el valor de haber colocado la simiente de la filosofía griega debido a la destrucción de la confianza al cuestionar los dogmas establecidos, no obstante que consideran que el escepticismo fue un elemento negativo para la historia del pensamiento (como Hussey: p. 17), otros les asignan el mérito de haber sido los racionalizadores de la poesía a la prosa (como Jaeger: p. 271).

El escepticismo sofístico tan duramente atacado es el que tal vez se desprende de una premisa de Gorgias de Leontini en su obra " Sobre el no ser o de la naturaleza " y que representa, a nuestro modo de ver, un matiz muy individual del concepto en cuestión, asentado en tres tesis fundamentales:

1. Nada es. 2. Aunque algo fuera, sería inaprehensible para los hombres 3. Aunque fuera aprehensible, no siempre sería comunicable ni explicable a nuestro semejantes.

Por la aseveración exagerada de uno de los sofistas no valida su generalización hacia el resto de ellos. Por otro lado, los méritos o errores de los sofistas se suponen sólo a partir de fuentes indirectas y sobre todo cribando, para el caso que nos ocupa, las ideas de Platón, el cual hace hincapié en los aspectos negativos de dichos pensadores, seguramente con el fin de dar mayor realce a la figura de Sócrates quien, ciertamente, culmina los brotes innovadores de aquéllos, pero a fin de cuentas bebe de su fuente (*Cfr.* Copleston: p. 99). Es más, por mucho que se trate de negar su importancia en la historia del pensamiento encontramos que dos actores importantísimos de ésta, Sócrates y Platón, se retroalimentaron con los sofistas (*Cfr.* Jaeger: p. 267).

Por lo que respecta al giro sofístico, una famosa tesis protagórica ⁵ dio cabida a innumerables interpretaciones por parte de autores modernos, algunos de los cuales llegaron a abstracciones rotundas, como la de Capelle, quien supone en esta frase la proclamación del más decidido subjetivismo, (p. 163), o bien Xirau, quien asevera que fueron los primeros filósofos humanistas de hecho (pp. 32 y 33), cuando la frase supone apenas un apunte para una teoría (*Cfr.* Jaeger: p. 270). Por esa sentencia se les ha considerado como los iniciadores del subjetivismo (Copleston: p. 95) incluso cuando la tendencia a volver los ojos hacia el individuo no haya sido privativa de ellos (*Cfr.* Jaeger: p. 272); pero se les niega mérito filosófico al asentar que sus ideas pedagógicas no tuvieron como eje los problemas humanos (*Cfr.* Jaeger: p. 271).

No obstante que las aseveraciones en contra provengan de connotados pensadores, nosotros creemos que aun cuando la sofística haya surgido como una respuesta a la necesidad práctica del nuevo orden que se estaba gestando en Grecia, no pueden descartarse sus contribuciones en diversos aspectos, por más que los conceptos teóricos que desarrollaron no estuvieran contenidos en un sistema filosófico acabado.

5 "el hombre es la medida de todas las cosas, de las que existen, en cuanto son; de las que no existen en cuanto que no son... tal como me parece cualquier cosa particular, así es para mí; según te parezca a ti así será para ti" (Colección de H. Diels. *Los fragmentos de los presocráticos*)

3. ASPECTOS FUNDAMENTALES DE LA CONCEPCION PEDAGOGICA DE PROTAGORAS

3.1. La posibilidad de educar al individuo

Protágoras asegura que su objeto de estudio es "algo que puede adquirirse por el cuidado y el aprendizaje", ya que todos los hombres, según él, "creen que esa virtud política no se da por naturaleza ni con carácter espontáneo, sino que es enseñable y se obtiene del ejercicio, en quien la obtiene..." (323 a).

Ya al principio de este capítulo hemos señalado la dificultad para esclarecer el objeto de estudio de cada uno de nuestros protagonistas en el diálogo, pues mientras Sócrates se refiere siempre a una virtud (*areté*) política, Protágoras se aboca a una habilidad (*téchne*).

Ahora bien, aun cuando ellos dos estuvieran hablando del mismo objeto de estudio ¿cuáles son las oposiciones de uno frente al otro? Para Sócrates "la finalidad humana de la educación se cumple sometiéndose a las exigencias de lo absoluto" (Marrou: p.70); para los sofistas la misma finalidad no guarda estrictamente connotaciones filosóficas, sino más bien prácticas, en aras de un dominio de técnica del poder.

En el diálogo se hacen patentes las contradicciones, pues Sócrates se remite siempre, al menos en la mayor parte del diálogo, a la imposibilidad de transmitir al individuo la *areté*, mientras que Protágoras se refiere de hecho a una *téchne* -aun cuando él mismo adjudique este carácter a oficios o habilidades- afirmando su posibilidad de enseñanza pero matizándolo al decir: "en quien la obtiene" (323c).

¿Por qué recurre Protágoras a un mito para demostrar que la virtud puede ser enseñada? Suponemos que se aboca a este recurso por dos razones: la primera porque el mito había sido utilizado en la enseñanza tradicional -de la cual era seguidor Protágoras- con bastante éxito para enseñar al individuo, y la segunda porque el mito le brindaba mayores posibilidades "plásticas" para abordar una serie de "intuiciones filosóficas" que si bien no se ajustaban, desde una perspectiva moderna, al debido rigor científico, si le daban la pauta para establecer sus premisas, por el carácter religioso en el que, se desenvolvía la filosofía griega.

Y es aquí, en el mito de Prometeo, donde se establece la distinción entre otras habilidades y la que Protágoras se fija como propósito de enseñanza. Esta distinción es el carácter necesario que reviste para todos la acción política en cuanto a la participación.

Sócrates expone el argumento sobre la posibilidad de opinión que tiene todo el mundo respecto a la virtud política, lo cual no sucede en el caso de las especialidades (319 d). Protágoras, tomando el mismo ejemplo, replica diciendo: "Pero de cuantos bienes creen que por medio del ejercicio y la atención sobrevienen a los hombres, acerca de esto, si uno no los posee, sino que tiene los defectos contrarios, sin duda se producen indignaciones, castigos y reprimendas "(323 e).

De manera clara, Sócrates se limita a decir que la virtud política no es enseñable; pero no necesita explicar no por qué, ya que subyace en su postura toda una tradición de la ideología aristocrática (319 d y e). Protágoras, en cambio, sí aporta razonamientos para su afirmación aun cuando su fundamento sea de tipo religioso, desde el momento en que recurre al mito para explicar que Zeus dotó al hombre de este saber. En este tenor, si Zeus lo ha ordenado, todos los humanos deben participar de esa virtud y, por lo tanto, no se perdona el hecho de que un individuo no se involucre en los asuntos del estado; pero eso no incluye el que sepa la forma de manejar sus intervenciones, motivo por el cual los sofistas justifican su presencia y labor entre los griegos.

A nuestro modo de ver, Sócrates - aunque no lo dice así - trata de darnos a entender que la *virtud*, en términos generales, se da por naturaleza en el ser humano; pero ese carácter natural de la *areté* en la teoría de Sócrates no comparte el significado de naturaleza en Protágoras, puesto que para éste lo natural se remite estrictamente al terreno biológico.

Otro aspecto en el cual el sofista basa su argumentación respecto a la enseñanza de la *virtud* es el conocimiento (358 b, c y d). Nadie obra mal voluntariamente, sino por efectos de la ignorancia. Aquí, Sócrates aprovecha la coyuntura para desarrollar una de sus ideas sobre cómo la ignorancia más temible es la del ignorante que cree saber y, por lo tanto, sólo posee falsas certidumbres. Por ello, la labor del educador es conducir al alumno a conocer su propia ignorancia, contribuyendo con ello al progreso del espíritu. (Cfr. Moreau: p. 26).

3.2. La educación como acto consciente y volitivo

El concepto de educación con las características enunciadas en el título del presente acápite no es estrictamente original de los sofistas, sino que se generó por los cambios sociales y culturales suscitados en el siglo V a.C. en Grecia (Jaeger: 263); empero, no podemos pasar por alto la trascendencia que tuvo el pensamiento protagórico al respecto.

Jaeger apunta el hecho de que la nueva sociedad no contaba con "un sistema consciente de educación" (p.264) para conseguir el ideal del hombre que había prefigurado; sólo con los sofistas se dio la estructura sobre la cual se conseguiría dicho propósito. "Con ellos entra en

el mundo y recibe un fundamento racional, la *paideia* en el sentido de una idea y una teoría de la educación." (p.273)

¿Qué deseamos resaltar aquí sobre la conciencia del proceso educativo? Pues simple y llanamente el aspecto que corresponde al raciocinio y a la inteligencia, todo ello en aras de acercarse a un ideal humano desprovisto de poderes divinos, privilegios de sangre y fuerzas irracionales que lo limiten.

El otro aspecto de la educación al que se hace referencia, el volitivo, no es, estrictamente, innovación sofisticada, pero adquiere una significación relevante para nosotros desde el momento en el que, con sus pensadores, trasciende la esfera individual para enmarcarse en una concepción grupal de la educación, entendiéndolo por ello su carácter abierto hacia quienes, de manera explícita, desearan instruirse.

Protágoras asegura a Sócrates en el diálogo que la virtud política "no se da por naturaleza ni con carácter espontáneo, sino que es enseñable y se obtiene del ejercicio..." (323 c), su aseveración implica un cambio radical y una apertura respecto al manejo que del proceso educativo se había hecho con anterioridad a la época de Pericles, pues la tradición educativa homérica y poética había fijado la excelencia por alcanzar en modelos de héroes y semidioses, y dicha *areté* guardaba una estrecha relación con lazos de sangre, de ahí que el aspecto volitivo que representaba la educación estuviera limitado por factores divinos ...se trataba de la voluntad particular de una élite.

En contraposición, la nueva educación sofisticada establecía un proceso de enseñanza fundado en una intencionalidad humana, con objetivos precisos (la participación política del ciudadano y el cultivo de sus dotes para saber defender sus intereses e ideales) que no tomaba en cuenta, teóricamente, factores hereditarios que delimitaran el acceso a la educación solamente para determinados individuos.

Ese ideal que se basa en una concepción elitista entre la aristocracia griega o en una superación mediante el saber hacer, en el caso de la opinión de Protágoras, se designó con el término *areté* cuya definición nos enfrenta a una serie de dificultades. En primer lugar, su apreciación varía conforme a la época, escuela filosófica o autor que la trate; en segundo lugar, por la interpretación subjetiva que de dicho vocablo han hecho distintos estudiosos de la cultura griega, pero sobre todo, porque la evaluación de cualquier término de valor no se puede dar en forma concluyente sino simplemente aproximada, debido a la relación del término dentro de un sistema específico de valores.⁶

Areté aparece en el *Lexicon Platonicum* como *virtus, habitus rei probus naturae consentaneus aptusque ad id agendum - quod agere eam oportet, bonitas, facultates*; algunas referencias modernas traducen el término como sinónimo de excelencia (Cfr. Vianello), sin embargo otros se oponen a esta interpretación (Cfr. García Gual, traduc., en Plat., *Prot.*: e. n. núm. 25: pp. 522 y 523). Ahora bien, sin duda fue la asimilación de dicho concepto al de virtud cristiana -hecha por intérpretes de la filosofía platónica en la Edad Media - lo que realmente afectó su significación limitándolo al terreno moral.

Tal parece que en el siglo V a. C. -al menos por lo que concierne a Platón - tuvo el término una doble aplicación: por un lado ética y por otro intelectual. Con ambos caracteres Sócrates lo aborda en el diálogo *Protágoras*, al presentar demarcaciones precisas entre una y otra área, y si a todo esto agregamos el hecho de que Protágoras responde a las preguntas planteadas por el filósofo ateniense en torno a la virtud, refiriéndose realmente a una *téchne* - concepto que también ofrece una seria dificultad para su traducción al mundo moderno - el problema se agudiza.

¿Qué es *téchne*? es *peritia; cognitio; etiam ratio*, dice el *Lexicon Platonicum*. No pocos estudiosos de la antigüedad entienden por *téchne* una habilidad, y para otros su significado se aproxima bastante al que de ciencia tenemos en la actualidad, toda vez que suponen que los griegos entendían por *téchne* una sistematización del conocimiento (Cfr. Hussey: p. 20).

En el diálogo aparece el vocablo en escasas ocasiones, en las cuales observa connotaciones que van desde habilidad u oficio (317 c y 319 c) hasta lo que nosotros entendemos por profesión (212 b). De todas formas, Protágoras hace alusión a una habilidad general (la política) la cual en esencia expresa "el saber y el poder que adquiere el político mediante la acción" (Jaeger: 275) y que se diferencia de las habilidades particulares en cuanto que es necesaria, pues sin ella "no existirían las ciudades" (323 a), de tal modo que por ese carácter necesario requiere de la participación de todos los ciudadanos.

Esta *téchne-areté* protagónica puede ser adquirida (323 a), con lo cual ya de entrada se desdeña la idea de una predisposición natural en el individuo para ser educado y así acceder a esta excelencia. Cabe señalar aquí que el concepto de naturaleza (*physis*) que observamos

6 Adkins (:6-8) señala la dificultad de apreciar los valores morales dentro de un nivel emocional o intensivo que va más allá de su mera descripción.

en Protágoras, casi exclusivamente se marca en un cuadro biológico, físico en el sentido actual del término y no guarda connotaciones elitistas de herencia de sangre.

En todo caso, el único aspecto elitista dentro de esta excelencia radicaria, para Protágoras, en la cualidad intelectual de esa *techne*, y entonces sí se requiere de una cierta disposición natural del sujeto para ser encaminado -dentro del diálogo- hacia esa habilidad general.

3.3. *La discusión como método pedagógico .Macrologia y braquilogia en acción.*

El gran paso en la sistematización de la enseñanza en Grecia lo dio la sofística, pero ésta coincidió con la decadencia del *éthos* helénico proclamándose como un sistema de educación privada que debió adecuarse a su comprador (Cfr. Dilthey: p. 37).

Si bien es cierto que la enseñanza sofística llegó como consecuencia de una solicitud ya manifiesta, los sofistas tuvieron que trabajar arduamente para formar su grupo de clientes . De ahí que echaran mano de una serie de recursos innovadores, tanto para hacerse propaganda como para dar cuerpo a su enseñanza; dichos medios iban desde el anuncio publicitario (*epángelma*), el discurso improvisado ante una gran concurrencia (*epidexis*) y los cursos elaborados con antelación y perfectamente estructurados o *melétai* (Cfr. Capelle: p.161).

Tanto el método como el argumento inductivos alcanzaron su culminación con Sócrates, sin embargo, cabe aclarar que los sofistas fueron los pioneros en el manejo de ellos. Del método inductivo tenemos una muestra en la serie de preguntas que Sócrates hace a Hipócrates dentro del diálogo (312, 313 y 314 a y b); del argumento, podemos afirmar que comprende dos pasos: recopilar ejemplos *ad hoc* al tema y descubrir en ellos su esencia, así como determinar las cualidades comunes o semejanzas que lleven a una definición común o general (Cfr. Dilthey: p. 78).

Sabemos que en Grecia, y más específicamente en Atenas, la democracia tuvo dos culminantes expresiones artísticas: la tragedia y la lengua. Por lo que se refiere a esta última, hemos visto de qué manera fue convertida por la retórica en el instrumento de poder por excelencia, pasada la primera mitad del siglo V. Sin embargo, la dimensión que de la palabra nos interesa abordar aquí es aquella en la cual se generaron las bases para la consecución del conocimiento: el diálogo. Es irrefutable el hecho de que Platón fue el máximo exponente de esta forma de expresión, lo cual, en parte, se debió a dos condiciones: la imposibilidad de alejar la exposición de su doctrina del tipo de comunicación acorde al movimiento de-

mocrático del momento, y la necesidad de utilizar el discurso adecuado al método de investigación; pero es innegable también que la oposición que le presentó la Sofística fue responsable, en buena medida, de la elección de dicha forma por parte del gran filósofo. Incluso un autor al cual no podríamos considerar como simpatizante de los sofistas, concede a estos pensadores el privilegio de haber sido los primeros que se alejaron de la especulación física para abordar cuestiones éticas y dialécticas (*Cfr.* Zeller: p.30).

En consecuencia, y para el objeto que nos ocupa, cabe suponer una bifurcación del diálogo en dos planos: el platónico y el protagórico. Del primero hay una abundante producción que ha dado y seguirá dando pie para innumerables estudios, pero del segundo no contamos con elementos que nos permitan por sí solos un análisis, por escueto que éste sea ; de tal manera que cualquier acercamiento a él deberá hacerse a través de Platón, lo que conllevará en varias ocasiones la intrusión de una esfera en la otra.

Entenderemos el diálogo como discusión y veremos en ésta la forma que marcó la transformación en el terreno del tratamiento de cuestiones filosóficas del siglo V. De entre las aportaciones sofísticas, ese debate de aspectos tan importantes es uno de los que adquieren mayor significación para nosotros, tanto por la acción que en sí denota como por los temas abordados, debido a su vigencia a través de la historia del pensamiento (*Cfr.* Guthrie: 1988, p.15).

La discusión en el Protágoras adquiere dos modalidades: la macrología y la braquilogía o brevilocuencia. Es muy probable, dadas las alusiones directas de Platón sobre este asunto, que Protágoras fuese sobre todo un experto en la primera, en tanto que Sócrates lo era de la segunda. No obstante, Platón pone en boca de su maestro palabras que sostienen la tesis de que el sofista en cuestión era diestro en ambos métodos (329 a y b).

El primer ejemplo de esa habilidad protagórica comienza en la exposición, *epideixis*, del mito de Prometeo (320 d). Puesto a elección de la concurrencia que asiste al debate entre Sócrates y Protágoras el método que desearía escuchar, este último elige , en efecto, la macrología, sin duda porque con ese recurso se sentía más seguro (320 c).

Después de esa gran disertación , toca el turno a Sócrates, quien atrapa al sofista en un diálogo de respuestas breves, y a tal grado lo acorrala por esta vía, que Protágoras intenta volver a su método, pero se topa con un Sócrates inflexible e irónicamente humilde que le obliga al camino escogido por él. Cabe anotar aquí que la participación de Sócrates en este momento no esta exenta de recursos notablemente retóricos, como es el de mostrar una actitud humilde, o en todo caso de falsa modestia, ante su adversario, sin duda para ganarse el favor del público espectador. Una vez que ha elogiado la inteligencia del contrincante, recurre a un

claro recurso psicológico que consiste en la amenaza de retirarse de la contienda (334d, 335b). Con evidente alarde satiriza el método de su opositor, pues lo usa para exhibir una erudición similar a la que ostentaban los sofistas, cuando interviene comentando el poema de Simónides de Ceos (329 a y b).

En torno a este mismo pasaje del diálogo, extraña también el hecho de que Platón nos muestre a un Protágoras sumamente prudente y cuidadoso de sus respuestas, en tanto que Sócrates aparece impaciente y tratando de forzar a aquél para que admita los razonamientos propiamente socráticos (Platón, *Prot.*: 350 c,d y e). Tal vez se deba a esta actitud de Sócrates y al paulatino giro de posiciones - más por parte del filósofo que por la del cauteloso Protágoras - el comentario que sobre este pasaje vierte García Gual, cuando nos dice que el ambiguo final del diálogo " puede resultar decepcionante, o incluso «irritante», adjetivo que varios estudiosos emplean para referirse a la conducta de Sócrates en la discusión"(Platón, *Prot.*: p. 493). Para el lector llega a ser tan enojosa la participación del maestro de Platón y la competencia descarada que adquiere el diálogo, que siente un alivio cuando Hippias solicita a ambos contrincantes que se moderen en sus respectivos métodos (338 a).

Después de la siguiente intervención del sofista, donde de nueva cuenta pide a Sócrates que matice lo que ha afirmado, tal y como él lo ha expresado de acuerdo a su postura relativista(349d y e; 350a), Protágoras desaparece prácticamente de la escena, en una situación incomprensible respecto al modo como se había venido desarrollando el diálogo y a su sólida postura. Sócrates formula una serie de preguntas tratando de involucrar artificiosamente a Protágoras e intercalando en sus preguntas aseveraciones en las que ya el sofista no participa. Desde nuestro punto de vista, en ese manejo de Platón subyace el deseo por exponer sus propios conceptos y por exhibir la brillantez del discurso socrático, lo cual extravía la muy interesante temática y dinámica con las que la discusión se había estructurado (350 c 351 b). Aun así, sea de manera consciente o no, este diálogo constituye hoy por hoy uno de los testimonios más completos sobre las ideas de Protágoras en torno a la educación, algunas de las cuales presentaremos a continuación.

3.4. Preceptiva pedagógica de Protágoras

Sabemos que Protágoras fue filósofo, orador, maestro de retórica y lingüista. Sin embargo, dentro de estas posibilidades que se nos brindan para rescatar su pensamiento, aun a través de testimonios indirectos, es su naturaleza de educador la que en especial nos parece importante. En acuerdo total con Barrio Gutiérrez, respecto a que toda la actividad de Protágoras y " todas sus teorías sólo tienen sentido como base para sus doctrinas pedagógicas"(en Introducción a Protágoras y Gorgias: *Fragments y Testimonios*: 32), hemos

desarrollado de manera especial esta parte que, aunque no es certeramente fidedigna por provenir de fuente platónica, nos informa sobre el pensamiento de este gran educador.

A pesar de que sabemos que Platón pretendía destacar las ideas socráticas, en detrimento de las de los sofistas, en el Protágoras pareciera que, arrastrado por la fuerte personalidad del sofista y de sus ideas, nos muestra la congruencia de una teoría pedagógica que, por propia voz, expresa Protágoras en algo que bien pudiera denominarse su doctrina pedagógica. Exponemos a continuación cuáles son los principales aspectos educativos por los que Protágoras abogaba, así como su juicio respecto a la forma, medios y posibilidades de adquirirlos.

En primer término, y tomando como referencia el concepto aristotélico de "hombre" como ser eminentemente social o por naturaleza, para Protágoras el hombre convive con sus semejantes por conveniencia y utilidad, y para que esta convivencia se lleve a cabo es necesaria la educación en la virtud política.

Protágoras desarrolla, recurriendo al mito de Prometeo, su idea sobre la educación como una necesidad humana de supervivencia, puesto que de no haber enviado Zeus el honor y la justicia, fundamento de la virtud política, los hombres hubieran perecido, incapaces de participar del "orden en las ciudades y ligaduras acordes de amistad" (322c)

Esta virtud política que comprende la justicia, la sensatez y la obediencia de la ley divina (325a), "no se da por naturaleza ni con carácter espontáneo, sino que es enseñable y se obtiene del ejercicio, en quien la obtiene..." (οὐ φύσει ἡγούνται εἶναι οὐδὲ ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου ἀλλὰ διδακτὸν τε καὶ ἐξ ἐπιμελείας παραγίνεσθαι, 323b) Los atenienses, dice Protágoras, lo creen de ese modo. οἱ Ἀθηναῖοι εἰσι τῶν ἡγουμενῶν παρασκευαστὸν εἶναι καὶ διδακτόν" (323c).

En estos términos queda planteada, para los siglos por venir, la gran cuestión de la posibilidad de ser educado. De hecho, es éste el problema central del diálogo platónico y el gran debate que se abre desde entonces sobre la efectividad, alcances y limitaciones de la educación como actividad intencionada.

Aparte de resaltar que únicamente mediante la educación el hombre puede transformarse en un individuo capaz de sostener relaciones comunitarias, Protágoras sostuvo -aunque no propiamente en el diálogo platónico que lleva su nombre- que la educación no puede darse sin que exista una modificación profunda en el alma del individuo : "No brota la cultura en el alma, sino se va muy al fondo" (Plutarco, *Sobre la ejercitación*, 178,25) . Esta tesis de Protágoras aparece también en el Tecteto (166y ss.) en donde afirma que "nadie puede

conseguir que quien tiene opiniones falsas pase a tenerlas verdaderas..."Por lo tanto, no se puede hablar de verdadera educación si ésta no se realiza de una manera radical, y si no existe un cambio de mentalidad o una transformación en la opinión (*metánoia*) en el hombre.

De gran profundidad y coherencia con su postura filosófica es esta afirmación sobre la posibilidad de ser educado, desde el momento en que consideraba al ser mutable y afirmaba que la materia se encontraba en estado de flujo (φησὶν οὖν ὁ ἀνὴρ τὴν ὕλην ῥευστὴν εἶναι) Sext, *Hipot.*, *Pirron.*, I, 216 y ss. en: Prot. y Gorg., *Fragmentos y Testimonios*). Pareciera que el fin aporético de este diálogo platónico estuviera dado más bien por la propia complejidad del debate sostenido que por algún otro objetivo oculto de Platón.

La educación es una actividad de la máxima importancia en la que intervienen padres, la nodriza (*trophós*), el que conduce al niño a la escuela (pedagógos) y los profesores (*didaskaloi*: *grammatistéas*, *kytharistéas*, *paidótribos* -) (325a y c; 326a, b y d).⁷

La necesidad de protección hacia los hijos explica la enseñanza sobre todo aquello que puede salvaguardarlos de " la muerte, la prisión, el destierro, la confiscación de bienes y, para decirlo en una frase, de la ruina entera de las familias", instruyéndolos y reprendiéndolo desde la más tierna edad y durante toda la vida, es decir, desde que se hallan en estado de entender lo que se les dice, con la ayuda de nodrizas y preceptores.

"ἐκ παιδῶν μικρῶν ἀρξάμενοι, μέχρι οὐπὲρ ἂν ζῶσι, καὶ διδάσκουσι καὶ νουθετοῦσιν ἐπειδὴν θάπτον συνίη τις τὰ λεγόμενα, καὶ τροφὸς καὶ μήτηρ καὶ παιδαγωγὸς καὶ αὐτὸς ὁ πατήρ περὶ τούτου διαμάχονται, ὅπως ὡς βέλτιστος ἔσται ὁ παῖς, παρ' ἑκάστων καὶ ἔργον καὶ λόγον διδάσκοντες καὶ ἐνδεικνύμενοι, ὅτι τὸ μὲν δίκαιον, τὸ δὲ ἄδικον, καὶ τόδε μὲν καλόν, τόδε δὲ αἰσχρόν, καὶ τόδε μὲν ὄσιον, τόδε δὲ ἄνοσιον καὶ τὰ μὲν ποιεῖ, τὰ δὲ μὴ ποιεῖ." (325c y d)

7 Claro está que la intervención de todas estas personas sólo podía concebirse entre las clases económicamente pudientes, capaces de sufragar los gastos de todo este equipo dedicado a la educación de los niños. Esta situación es importante puesto que de manera explícita es señalada por Protagoras: malista de dunantai o plusiwtaioi (326c), tal vez haciendo hincapié en la relación existente entre riqueza y posibilidad de educación. No olvidemos que, finalmente, el carácter extensivo, democrático, de las enseñanzas de los sofistas era aún así elitista, puesto que, en general, enseñaban a quien podía pagar sus servicios.

Por el interés natural que tienen los padres más en la buena formación moral de sus hijos que propiamente en la preparación académica, piden a los maestros que cuiden más de esa educación que de la enseñanza de las letras o de la cítara (μάλλον ἐντέλλονται ἐπιμελεῖσθαι εὐκοσμίαι τῶν παιδῶν)(325d)

Atendida esta prioridad educativa de formación en ética social, serán los profesores quienes se encarguen de enseñarles ciertas disciplinas : El *grammatistés* los instruirá en las letras (*tá grámmata*) y en la lectura de poemas de los buenos autores, haciendo que el muchacho se lo aprenda de memoria para que desarrolle la imitación (ποιητῶν ἀγαθῶν ποιήματα καὶ ἐκμανθάνει ἀναγκάζουσιν ...διέδοξοι καὶ ἔπαινοι καὶ ἐγκώμια παλαιῶν ἀνδρῶν ἀγαθῶν, ἵνα ὁ παις ζῆλῶν μιμηταὶ καὶ ὀρέγηται τοιοῦτος γενέσθαι (325e y 326a)

En su naturaleza de educador, Protágoras hace referencia incluso al método por el cual se aprenden las letras del verbo "sobreescribir", siguiendo los trazos hechos por el profesor... del mismo modo que la ciudad sobreescribe en los trazos de los buenos y antiguos legisladores..." (οὗτω τὸ γραμματεῖον διδάσσει...κατὰ τὴν ὑφήσιν τῶν γραμμῶν...ὥς δὲ καὶ ἡ πόλις νόμους ὑπογράφασα ἀγαθῶν καὶ παλαιῶν νομοθετῶν εὐρήματα)" . 326 d).

El maestro de música , antes que nada, se tendría que ocupar de formar a sus alumnos en la eurritmia y en la armonía, desde la más tierna edad para hacerlos personas cultas, dulces, tratables y delicadas con el objeto de ayudarlos a desarrollar su disposición de hablar y obrar bien (326b). Al respecto, García Gual nos sugiere la consulta de diversas fuentes, tanto de Platón como de Aristóteles, en las cuales se destaca la importancia de la educación musical y su influencia pedagógica (*Leyes* 809e y ss.; *República* 398d-403 a; *Política*, libro VIII).

Como contrapartida de lo propiamente intelectual, el cultivo del cuerpo está en manos del profesor de gimnasia: " εἰς παιδοτριβῶν πέμπουσιν [τοὺς παῖδας] ἵνα τὰ σώματα βελτίω ἔχοντες ὑπηρετῶσι τῇ διανοίᾳ χραιστῇ οὕση " (326b).

De gran relevancia como problema puesto en el tapete de la discusión actual, es la explicación de Protágoras sobre la necesidad de que exista una disposición natural hacia ciertos dominios, puesto que con ella el muchacho se hará mejor. Nótese cómo las palabras del texto griego (γενόμενος: llegado a ser, y εὐφρέστατος: que crece bien, con la raíz φυ de φύω brotar) refuerzan la afirmación sobre la importancia de poseer ciertas cualidades desde el nacimiento (ἔτῳχεν ὁ υἱὸς εὐφρέστατος γενόμενος). Por este motivo no es de sorprender por qué de un buen padre puede nacer un mal hijo, o de un mal padre uno bueno,

o por qué un buen flautista puede engendrar uno con un talento vulgar, en tanto que uno como este último puede tener un hijo talentoso (" οὐδὲν θαυμαστὸν τῶν ἀγαθῶν πατέρων φαυλοῦς υἱεῖς γίνεσθαι καὶ τῶν φαυλῶν ἀγαθοῦς") (328 c y 327 c).

Finalmente, queda por considerar, como un punto importante de la teoría pedagógica de Protágoras, el papel atribuido al castigo como acompañante de la educación. " Las amenazas (ἀπειλαί) y golpes (πληγαί) enderezan" , nos dice el sofista en el *Protágoras* (325d) y llama "rectificaciones" (εὐθύνω) a este tipo de castigo que tiene por objeto , como el giro dado en el texto lo indica, el obligar al individuo a ser mejor. En el mismo diálogo sentencia que es necesario castigar con el destierro a quien no participe de la virtud política. (" ὅς δ' ἀνμὴ ἀπακούῃ κολαζόμενος καὶ διδασκόμενος ὡς ἀνίαιτον ὄντα τοῦτον ἐκβάλλειν ἐκ τῶν πόλεων" (325a y b)

Διδασκεῖν y κολαζεῖν aparecen juntos en el texto griego de manera insistente (325a y b) , asociados con la palabra βελτιῶν porque para Protágoras esa es la función del castigo: hacer mejor al hombre. Incluso en dos ocasiones, dentro del diálogo, Protágoras ensalza la necesidad de castigar, aludiendo a la peor de las penas: el destierro (322c y 325b).

Al culpable , entonces, se le castiga para intimidarle y no para cobrar una afrenta; la sanción debe aplicarse como una constrictión social que recuerde al infractor que cometió una falta, a fin de coaccionarlo a no sentir inclinación a infringir la ley porque ésta representa, en el ideario protagórico, la traducción de la voluntad social para permitir la convivencia pacífica. Esta, como se recordará , según el mito de Prometeo, fue enviada por Zeus con el objeto de preservar la raza humana.

Bien sabemos que , dada la ausencia de mayores testimonios directos del gran educador, es posible que se produzcan interpretaciones que no necesariamente pudieron tener el sentido que Protágoras quiso atribuir a sus enseñanzas. Esto jamás lo podremos saber. Sin embargo, hemos de reconocer que en los preceptos comentados, Protágoras aparece , en congruencia con su postura, rescatando la tradición de la enseñanza, puesto que la mayoría de las ideas expresadas en esta parte del diálogo platónico podrían , bastante bien, atribuirse a una sabiduría popular en torno a la educación. Es evidente que, incluso hoy, gran parte de estas ideas continúan discutiéndose en el mismo sentido y , muchas veces, con los mismos conceptos.

CONCLUSIONES

La Sofística constituye, en la historia del pensamiento occidental un movimiento filosófico-pedagógico que marcó un hito fundamental, por cuanto introdujo en sus especulaciones al hombre como objeto de reflexión y conocimiento.

La atmósfera de controversia en la cual se nos presentan los sofistas, y el movimiento intelectual que encabezaron en el siglo V a.C. en Grecia, nos obligan a ser cautelosos en las aseveraciones que de ellos hagamos. Procuramos no caer en el elogio inconsciente, pero sí contribuir a la conformación de una postura que contrarreste, en la medida de lo posible, la apreciación que de su labor nos ha legado.

Intentamos delimitar todas nuestras observaciones, sea cual fuere el campo donde podrían insertarse, en su dimensión educativa enmarcada en el pensamiento protagórico. De esta manera, el escepticismo y el subjetivismo de dichos pensadores, tan duramente atacados por muchos estudiosos de la Antigüedad, tuvieron, a nuestro modo de ver, el mérito de cuestionar posiciones dogmáticas y, por ende, de abrir camino para que el hombre adquiriera una postura más crítica hacia la obtención del conocimiento.

Producto del devenir histórico, y dadas las características que revistió la sociedad ateniense del siglo V, la Sofística se presenta, más que como una teoría filosófica acabada, como una respuesta intelectual a requerimientos del hombre de ese siglo, en términos de la explicación y la acción sobre la vida. Por ello, el movimiento en cuestión tuvo una función eminentemente práctica que desembocó en una propuesta teórico-pedagógica cuyo objeto fue preparar ciudadanos capaces de enfrentarse al ejercicio de la política en una democracia naciente.

El hecho de que su enseñanza haya propiciado un mayor número de participantes dentro de la acción política de Grecia - sin importarnos aquí las limitaciones del caso - es para nosotros un loable intento que tomamos en aras de que la educación sea el factor por medio del cual el individuo aspire cada vez más a la igualdad.

Se ha criticado a los sofistas por el hecho de haber sido defensores de la forma en detrimento del contenido. Cabe aquí formularnos las siguientes preguntas: ¿ acaso no la forma en sí es consecuencia de la esencia misma? ¿ el término *lógos* no significa al mismo tiempo razón, juicio y palabra? Si damos respuesta afirmativa a dichas interrogantes, podemos suponer que los mismos beneficios que recibió el lenguaje por la acción de los sofistas se extienden también al área del pensamiento.

**ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA**

Dentro del terreno estrictamente pedagógico quizá lo que más admiramos de ellos es su intento por asentar que la acción educativa está fuera de todo predeterminismo divino o de clase y sujeta más bien a capacidades naturales, que ahora denominaríamos biofisiológicas, del individuo y, lo más importante, a una intencionalidad por parte de éste.

Rescatamos de su contribución la innovación que en su tiempo significó el hecho de intentar hacer de la educación un sistema, propiciando así el surgimiento de instituciones en este terreno, como la *Academia* de Platón, el *Liceo* de Aristóteles y, más tarde, la *Stoa* de Zenón.

Por último, hacemos nuestro el sentir de Marrou hacia ellos, por el cual los reconocemos como nuestros "colegas de la antigüedad".

FUENTES

Diels, H.: *Die fragmente der vorsokratiker* (Griechisch und Deutsch), Weidmann, Germany, 1974.

Gorgias: *Fragmentos* (Versión y estudio preliminar de Pedro C. Tapia Z.), México, UNAM, 1980, Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana.

Plato : *Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus* . Vol. II London William Heinemann Ltd. Loeb Classical Library, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1967.

Platón: *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ión, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*. (Introducción general por Emilio Lledó Iñigo; traducción y notas por J. Calonge Ruiz, E. Lledó Iñigo, C. García Gual), Madrid, 3a. reimpr., 1990, Biblioteca Clásica Gredos.

———*Diálogos II, Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. (Traducciones, introducciones y notas por J. Calonge R., E. Acosta M., F. J. Oliveri, J. L. Calvo), Madrid, 3a. reimpr., 1990, Biblioteca Clásica Gredos.

Protágoras y Gorgias: *Fragmentos y testimonios*. (Introducción y notas de José Barrio Gutiérrez), Orbis, Barcelona, 1980.

Tyucydide: *La guerre du Péloponèse* (Trad. Raymond Weil y Jacqueline de Romilly, Société D'edition, Paris, 1967, Col. Les Belles Lettres.

BIBLIOGRAFIA

- Abbagnano, N.: *Diccionario de Filosofía*, México, FCE, 1989.
- Adkins, A.W.H.: *Moral values and political behaviour in ancient Greece*, Chatto and Windus, London, 1972.
- Adorno, F.: *La filosofía antigua*, Eltrinielli, Milano, 1961.
- Astius, F.: *Lexicon Platonicum*, 3 vols., B. Franklin, New York, 1969.
- Capelle, Wilhelm: *Historia de la filosofía griega*, Gredos, Madrid, 1981.
- Capizzi, Antonio: "Investigación y polémicas filosóficas de los siglos V y IV", en: Nenci, Giuseppe et al.: *Historia y civilización de los griegos*, 3 vols., Icaria Editorial, Barcelona, 1981.
- Copleston, Frederick: *Historia de la filosofía*, vol.I., Ariel, México, 1981.
- Vianello, Tessorotto, Paola: "La areté en la Grecia Antigua: de Homero a Aristóteles", en: *Nova Tellus* (Anuario del Centro de Estudios Clásicos), núm. 9-10, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, México, 1993.
- Dekonski, A., Berguer et al.: *Historia de la Antigüedad, Grecia*, Grijalbo, México, 1966.
- Dilthey, Guillermo: *Historia de la Pedagogía*, Losada, Buenos Aires, 1955.
- Dover, J.K.: "Classical greek oratory" en *The Classical world*, D. Daiches, A. Thoriby, London, 1972.
- Dover, J.K.: *Greek popular morality*, Basil Blackwell, Oxford, 1974.
- Finley, M. I.: *El legado de Grecia: una nueva valoración*, Critica, Barcelona, 1983.
- Guthrie, W.K.C.: *Historia de la filosofía griega*, 4 vols., Cambridge University Press [1969], Gredos, Madrid, 1988.
- Guthrie, W.K.C.: *Los filósofos griegos de Tales a Aristóteles*, FCE, México, 1970.