



Los Sofistas y el Consensualismo

Ricardo López Pérez. Escuela de periodismo Universidad de Chile

Presentación

En el ensayo *Pensando en la Posibilidad de una Ética Negativa*, (Holzapfel, C. Revista de Filosofía. Vol. XLVII-XLVIII. 1996. Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad de Chile), se encuentra una breve referencia a los sofistas griegos vinculada al problema de la fundamentación de la ética. Concretamente, en el contexto de la disputa universalismo versus consensualismo, se señala que los sofistas serían un antecedente respecto de la segunda de estas posturas. El ensayo no agrega más. Utilizando esa afirmación como una motivación básica, el presente trabajo se propone recoger esa afirmación y aportar algunos antecedentes para justificarla. Si bien se ha intentado actuar con rigor en el uso de las fuentes, está escrito a la manera de un ensayo, de modo que se asume libremente como una reflexión abierta y por tanto sujeta a crítica y corrección.

Un poco de historia

En sus orígenes, en la antigua Grecia, el vocablo sofista se utilizó para designar a quien se mostraba experto en alguna actividad. Podía ser la filosofía, la poesía, la música o la adivinación, pero siempre un sofista era un maestro de sabiduría, alguien que se proponía hacer sabio a quien recibiera sus enseñanzas. Hombres célebres como los míticos *Siete Sabios* fueron llamados sofistas, implicando con ello un profundo reconocimiento a su condición de hombres de excepción.

Otros pueblos tienen santos, en cambio los griegos tienen sabios, hacía notar Nietzsche. Mucho antes de que se popularizara la palabra filósofo, con su sentido de amor a la sabiduría, los hombres capaces de hacer grandes contribuciones eran sencillamente sabios, *sophós*, y por extensión sofistas, *sophistés*. Todo esto sucedía todavía a la altura de la Olimpiada 80 (mitad del siglo V). Lo que viene después es diferente: Llegan a Atenas hombres como Protágoras de Abdera, Gorgias de Leontini, Pródico de Ceos, Hippias de Elis o Trasímaco de Calcedonia, a los que habría que sumar el nombre del ateniense Antifón. Todos ellos se atribuyen el calificativo genérico de sofistas y son reconocidos por desarrollar una influyente actividad intelectual. Luego, en virtud principalmente de la intervención de Sócrates, quien vivió contemporáneamente, y Platón, quien sin conocerlos personalmente recoge esta experiencia en sus diálogos, el nombre sofista pasa a formar parte de la controversia y termina siendo una categoría infamante. Una buena palabra se fue transformando gradualmente hasta llegar a ser una expresión vergonzante e indeseable. Un término de censura según la expresión de Jenofonte.

En distintos diálogos de Platón, se califica duramente a los sofistas. En el *Protágoras*, por ejemplo, Sócrates aconseja a su amigo diciéndole: "Vas a poner tu alma en manos de un sofista, y apostaré a que no sabes lo qué es un sofista" (311 c). Agregando luego: "¿No adviertes, Hipócrates, que el sofista es un mercader de todas las cosas de que se alimenta el alma?" (312 a). En un diálogo posterior, *El Sofista*, se agrega una singular lista de descalificaciones: Cazadores interesados de jóvenes ricos, mercaderes en asuntos referentes al alma, fabricantes y vendedores al detalle de conocimientos, atletas que compiten con la palabra y se muestran hábiles en el arte de la disputa (231 d).

Platón reprocha a los sofistas básicamente el hecho de que sólo enseñan medios para alcanzar un fin, sin reparar en las exigencias de la moral. Los acusa de ofrecer, según conveniencia, el triunfo para el razonamiento débil por sobre el más fuerte, de hacer prevalecer la apariencia por sobre la realidad. Los reduce a la condición de simples artesanos de la persuasión, completamente fuera de los dominios de la ética.

Aportando otro capítulo en esta historia, algún tiempo después, Aristóteles define a la sofística como un arte de la apariencia, completamente ajena a la verdadera sabiduría, y al sofista como aquel que comercia con una sabiduría



aparente y no real. Para completar su contribución, inventa el término *sofisma* como sinónimo de falacia, de una refutación aparente, mediante la cual se puede defender algo falso y confundir al adversario (*Refutaciones Sofísticas*, 164-65 a).

Así, finalmente, el pasado luminoso del nombre sofista queda sepultado bajo una montaña de autoridad socrática, platónica y aristotélica. En la actualidad, aun para quienes se han aproximado a la filosofía, sofista equivale a demagogo, a un engañador que no tiene otra moral que su interés particular, a un traficante de apariencias.

No es nada fácil incursionar en la trama de esta polémica historia. La mayor parte de la información disponible sobre los sofistas es indirecta y fragmentaria. De sus obras, que debieron ser numerosas, escasamente se conservan algunos restos no siempre sencillos de interpretar. Jacqueline de Romilly ha calculado que todos los fragmentos de los sofistas no llenarían en conjunto más de veinte páginas (1997). En contraste, la obra del mayor de sus adversarios nos ha llegado en su totalidad. Con todo, parece haber buenas razones para sostener una nueva interpretación sobre el papel de los primeros sofistas, reconociendo en ellos la categoría de educadores, y en consecuencias no ajenos a los problemas de la ética, y el papel de grandes innovadores sociales.

La filosofía académica ha presentado siempre a los sofistas como un todo, sin detenerse en distinciones, y ha interpretado sus aportes a través de ciertos elementos comunes tomados en mayor medida de los diálogos de Platón. Especialmente en los manuales de filosofía aparece una pobre imagen de los sofistas, preparada con unos pocos datos elegidos sin mucha generosidad. Esa versión de caricatura, sin embargo, no resiste un análisis serio, porque en la práctica sólo ha considerado aspectos muy parciales del propio testimonio platónico. En muchos diálogos de Platón intervienen distintos sofistas, y cualquier lector atento puede reconocer que se trata de intelectuales de suficiente categoría. En particular Protágoras y Gorgias están representados como pensadores muy sólidos y de tremenda fuerza dialógica, al margen de las notables diferencias que mantuvieron con el genial filósofo. De ninguno de ellos podría decirse que están por debajo de la discusión que los convoca.

Es efectivo que los diálogos de Platón contienen enérgicas acusaciones contra los sofistas, planteadas normalmente en términos generales, pero ello no impide el reconocimiento de algunos méritos particulares, tal como ocurre en los diálogos *Protágoras* y *Gorgias*. En ellos los sofistas que dan nombre al texto obtienen el respeto de Sócrates, quien, no por simple casualidad, se somete a los rigores del diálogo con unos interlocutores representados como hombres cultos y extremadamente hábiles. Ningún escritor o pensador de mérito pierde su tiempo atacando sistemáticamente a un espantapájaros. Platón, uno de los filósofos más importantes de occidente, no hubiese mantenido esta vigorosa polémica con los sofistas, sino porque ellos fueron de algún modo importantes en su propio ambiente cultural y en algunas de sus motivaciones intelectuales más profundas. Gastón Gómez Lasa admite una diferencia entre los sofistas "del tiempo de Sócrates, y aquellos contemporáneos de Platón". Respecto de los primeros, opina que "inspiraron en Platón un gran respeto", en tanto que descalifica a los siguientes porque estima que son impostores que usurpan sus ideas de los filósofos jonios y de Sócrates (1992, págs. 262-63).

Podemos interpretar que la energía crítica de Platón contra los sofistas está teñida de su experiencia con sofistas posteriores, actores en una época de fuerte crisis para la democracia ateniense. Ello podría ayudar a explicar la referencia más amable que se hace en un diálogo inicial como la *Apología*, y el tono más enérgico que se reconoce a continuación.

En este sentido un primer paso consiste en establecer una diferencia entre los primeros sofistas, y todos sus discípulos y seguidores posteriores, que constituyen un conjunto de desigual calidad intelectual y muy difícil de someter a una misma interpretación. Hay bases sólidas para identificar una primera generación de sofistas, distinta de todas las siguientes, compuesta por pensadores pioneros de gran nivel y educadores decididamente innovadores, entre los cuales pese a sus diferencias existe un núcleo común. Algo así como un aire de familia, un parentesco espiritual, que les otorga una identidad específica. En este grupo se incluyen los seis pensadores mencionados: Gorgias, Protágoras, Pródico, Hipias, Trasímaco y Antifón.



El Aporte de Hegel

Debemos reconocer a Hegel, particularmente a su libro *Lecciones Sobre Historia de la Filosofía*, publicado en 1833, el mérito de realizar el primer gran esfuerzo por reinterpretar el papel de los sofistas. Nunca hubo razones sólidas para rebajar la experiencia educativa que encabezan los sofistas, pero es preciso admitir que sólo después de Hegel esto se vuelve más evidente. Hegel desaloja todos los lugares comunes e inaugura otra percepción respecto de los sofistas, creando para ellos una nueva dignidad. Mostrando la potencia que puede alcanzar la reflexión, la misma que les reconoce a ellos en calidad de pioneros, los convierte en los maestros de Grecia. Sostiene que llegaron para sustituir a los poetas y rapsodas, los antiguos maestros, y para crear una nueva cultura: "La necesidad de educarse por medio del pensamiento, de la reflexión, se había sentido en Grecia antes de Pericles: Se comprendía que era necesario formar a los hombres en sus ideas, enseñarlos a orientarse en las relaciones de la vida por medio del pensamiento y no solamente por oráculos o por la fuerza de la costumbre, de la pasión o del sentimiento momentáneo; no en vano el fin del Estado es siempre lo general, dentro de lo que queda encerrado lo particular. Los sofistas, al aspirar a este tipo de cultura y a su difusión, se convierten en una clase especial dedicada a la enseñanza como negocio o como oficio, es decir, como una misión, en vez de confiar ésta a las escuelas; recorren para ello, en incesante peregrinar, las ciudades de Grecia y toman a su cargo la educación y la instrucción de la juventud" (1985, tomo II, pág. 12).

Se termina la era de creer, de aceptar en forma irreflexiva. Retrocede el imperio de la fe y comienza la era de indagar. El pensamiento ahora se lanza a la búsqueda de los principios generales, que le permitan juzgar por sí mismo todo aquello que puede tener vigencia y ser admitido como válido. Comienza la empresa de comparar consigo mismo el contenido positivo de las cosas, abandonando de este modo la autoridad de los oráculos, los mitos y las leyendas heroicas transmitidas por los antiguos poetas. Los sofistas remueven una larga y respetable tradición. No sin conflicto, como suele ocurrir con las grandes innovaciones, crean una nueva cultura en donde ya no es el respeto a la autoridad consagrada, sino el pensamiento, el que orienta la vida de los hombres: "Pues bien, Grecia adquirió este tipo de cultura gracias a los sofistas quienes enseñaron a los hombres a formarse pensamientos acerca de todo lo que estaba llamado a tener vigencia para ellos; por eso, su cultura era tanto una cultura filosófica como una formación en las normas de la elocuencia" (Hegel, 1985, tomo II, pág. 13).

Por primera vez en la historia de occidente se plantea el objetivo de formar personas autónomas con capacidad para pensar, y para intervenir lúcidamente en los asuntos públicos mediante el discurso. Se sustituye el prestigio de poetas y adivinos, por la iniciación en la actividad del pensamiento y el conocimiento profundo del razonamiento y su expresión.

Un aspecto central de la enseñanza sofística, tal vez el de mayor demanda, está constituido por aquel saber destinado a desenvolverse en la vida pública: La *retórica*. Por esta razón Hegel dice que los sofistas son, "principalmente, maestros de elocuencia" (1985, tomo II, pág. 14). La retórica consiste en la *téchne* del buen decir, de encantar y seducir a los auditores por medio del discurso. La retórica es el instrumento que hace posible la persuasión. Es una capacidad que surge como producto de la aplicación de un saber y no de un inexplicado talento. Hace referencia a una práctica basada en reglas generales y conocimientos seguros. Aristóteles define luego la retórica como la facultad de considerar especulativamente los medios posibles de persuadir o de prestar verosimilitud a cualquier asunto (*Retórica*, I, 2, 1355 b).

Es preciso advertir que no es el mundo de las cosas materiales el objetivo de la retórica, sino las palabras y los discursos. Gorgias la separa de cualquier actividad manual e insiste en que sólo se basa en las palabras: "Por esta razón, considero que el arte de la retórica se refiere a los discursos, y al afirmarlo así hablo correctamente" (*Gorgias*, 450 c). Su meta no es el conocimiento o el hallazgo de algunas verdades. Se trata más bien del dominio de una destreza orientada al logro de una comunicación persuasiva, aunque su enseñanza no está enteramente referida a fines instrumentales. Es un medio que dice más de quien produce el discurso que de los objetos implicados. Es el orador el que invita a aceptar lo que se dice, poniendo cada cosa bajo un manto de verosimilitud. Por este motivo, la retórica necesariamente se vincula con aquellos contenidos sujetos a deliberación, tiene un



lugar privilegiado en la formación para la actividad política, y ciertamente se vincula con una concepción consensualista de la ética.

La Formación Ciudadana

Los sofistas son los creadores de una concepción consciente de la educación, tal como ha sido argumentado por Jaeger (1967, cap. III). Esto es, un proceso que debe asumirse de un modo resuelto y como una tarea sostenida en el tiempo, y ciertamente vinculada a la formación del espíritu. Es correcto decir que la educación de los sofistas tenía una orientación muy clara hacia el empleo del pensamiento y las capacidades personales con fines prácticos, pero eso no agota su concepción de la educación.

Desde temprana edad los niños en Atenas escuchan las hazañas de dioses y héroes de labios de su madre o de alguna esclava niñera. Todo esto tiene el sello de lo informal y busca más la formación moral, que crear las bases para un futuro desarrollo intelectual. Inicialmente se interiorizan algunos modelos asociados a la virtud y la belleza. Después, a la edad 6 o 7 años, se marcha a la escuela de la mano del *paidagoogos*, un esclavo de confianza, quien tiene además la tarea de vigilar la conducta exterior del niño, procurando el aprendizaje de las formas adecuadas de trato social. Las escuelas están a cargo de particulares y el período de escolaridad se extiende hasta los 16 años. Allí se aprende la lectura, la escritura y el cálculo con el maestro elemental, llamado gramático; y el canto y un instrumento de cuerdas con el maestro de música, conocido como citarista. A esto se agrega el perfeccionamiento del cuerpo mediante el ejercicio físico. Con el tiempo, los atenienses podrán participar de alguna conversación en el ágora, en el gimnasio, en el mercado o en una casa particular. Sin duda del mejor nivel. Se encuentran en Atenas por esa época el astrónomo Metón, los músicos Damón y Konnos, el matemático Teodoro, el escultor Fideas, el general Milciades, el filósofo Anaxágoras, el comediante Aristófanes, el historiador Heródoto, los trágicos Esquilo, Sófocles y Eurípides, entre otros. Todo esto en un ambiente de gran aprecio por el conocimiento y el poder de la palabra. Sin programa, sin formalidad de ninguna especie, casi inevitablemente, y únicamente por el placer de recrear el saber, ésta es toda la formación. En lo fundamental, nadie recibía una formación intelectual sistemática. Se aprendía en la experiencia directa.

Lo que viene es el intento exitoso de introducir un grado de formalidad en las relaciones de enseñanza y formación, que no fue producto del azar ni estimulada sólo por un compromiso de pago. En uno de los fragmentos del texto *Sobre la Concordia* de Antifón se lee: "Lo primero para los hombres, creo que es la educación, pues si alguien realiza el comienzo de algo correctamente es casi seguro que su fin será excelente. Según la siembra así ha de ser la cosecha. Y si se deposita en un cuerpo joven la simiente de una auténtica formación ésta vive y florece a través de toda su existencia y ni la lluvia ni la sequía la destruyen" (Fragmento 60).

Hay aquí un concepto consistente de educación. Resulta apresurado Antonio Tobar cuando describe la sofística como una "habilidad brillante, de inmediata utilidad y fácil cultivo" (1966, pág. 231). Es evidente que hay más que eso. Por de pronto está implicado un sentido ético y una noción de futuro, que con Protágoras va a tener un sentido todavía más sólido y profundo cuando formula las bases para una formación ciudadana.

En casa del acaudalado ciudadano Calias se han encontrado por primera vez Sócrates y Protágoras, recién llegado a la ciudad. Atraído por la fama del sofista, el maestro se deja arrastrar por el ímpetu de su joven discípulo Hipócrates, que no resiste un minuto más de espera. Entrada ya la conversación el tema es la enseñanza de la virtud. Sócrates ha establecido sus dudas y la palabra la tiene Protágoras. En seguida, la intervención se inicia con una fábula sobre el origen del hombre: Combinando la tierra, el fuego y otros elementos, los dioses han creado la vida, y han decidido enviar a los hermanos Prometeo y Epimeteo para que asignen a cada ser viviente las cualidades convenientes para que puedan desenvolverse en el mundo. Epimeteo suplica para que se le permita asumir por sí solo la tarea, y distribuye impulsivamente las cualidades de modo que ningún ser las posea todas o carezca en absoluto de ellas. A unos da la fuerza y a otros la rapidez, a unos hace grandes y a otros pequeños, a unos les permite volar y a otros desplazarse por la tierra. De esta manera adquiere forma la más absoluta diversidad, pero en su entusiasmo el enviado de los dioses ha agotado todas las cualidades con los animales



privados de razón y ha olvidado al hombre. No por casualidad los griegos asimilaban el nombre Epimeteo con la torpeza, con alguien que no reflexiona antes de actuar.

Prometeo, a quien toca luego resolver este problema, decide robar a Atenea y a Hefestos el secreto de las artes y el fuego, y entregarlas a los hombres. Con estas cualidades podrán protegerse, alimentarse y crear una lengua. Satisfechas de este modo las necesidades más urgentes, un poco después intentan agruparse con fines de mutua conservación y construyen ciudades, pero rápidamente surgen las dificultades. Los hombres no logran establecer relaciones de colaboración y se causan daño unos a otros. Esto los condena a permanecer dispersos y vulnerables. Prometeo había aportado los medios para sobrevivir, pero no para convivir. Tenían la técnica, pero carecían del conocimiento de la política.

Esta última se encontraba exclusivamente en manos de Zeus, y Prometeo que fue capaz de robar a Atenea, la diosa de la sabiduría y las artes, y a Hefestos, el herrero de los dioses, jamás se hubiese atrevido a entrar en la *Acrópolis*, la ciudad alta, la mansión del padre de los dioses. Pero el gran Zeus no demoró en enterarse de esta situación, y dispuso que los hombres reciban el respeto y la justicia, para que puedan construir relaciones estables y de colaboración. El designado para esta nueva misión es Hermes: "¿Bastará, pues, que yo distribuya lo mismo el respeto y la justicia entre un pequeño número de personas o las repartiré a todos por igual? A todos, sin dudar, respondió Zeus: Es preciso que todos sean partícipes, porque si se entregan a un pequeño número, como se ha hecho con las demás artes, las ciudades no podrían subsistir. Además, publicarás de mi parte una ley, según la que todo hombre que no participe del pudor y de la justicia, será exterminado y considerado como la peste de la sociedad" (322 b).

A partir de esta fábula surge una concepción social de la educación. El cultivo de la inteligencia personal con fines prácticos es una meta valiosa para los sofistas, pero lo que aquí está en juego es un propósito que envuelve y subordina cualquier otro objetivo. Claramente ésta no es una defensa de la individualidad, es el punto de partida para llegar a una concepción de la formación ciudadana como un objetivo superior, en el cual el Estado tiene una decidida responsabilidad. Todos están obligados, insiste Protágoras, a dedicar sus esfuerzos para cultivar la virtud política, centrada en la posesión del respeto, *aidós*, de la justicia, *dike*; y enmarcado en el ideal del autodomínio, *sophrosine*. De lo contrario no habrá sociedad. Respecto a otras artes puede haber diversidad, no es preciso que todos los hombres sean arquitectos, ceramistas, médicos o carpinteros, pero la virtud política debe estar en todos.

La fábula elegida por Protágoras no puede ser más explícita. Sin la política la opción de tener una *polis* se desvanece. El espacio social que ésta representa, como expresión de comunidad y como existencia de unidad, no es el resultado natural o casual del encuentro de muchos, ni se constituye por la simple suma del aporte personal, sino que se logra a partir de una realidad que sólo puede ser originada en el acuerdo. Según el relato corresponde a Zeus imponer a los hombres la política, pero en la evolución del discurso de Protágoras aparece con nitidez una concepción de clara orientación social. No es la sabiduría divina, ni siquiera la vocación natural del hombre, la que crea la arquitectura y el soporte que da vida a la comunidad. Todo esto es obra del pensamiento: "Es preciso que todos se persuadan de que estas virtudes no son 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, que es lo que ahora me propongo demostrar" (323 c).

Hay un vínculo que mantiene unidos a los hombres en una comunidad, pero éste no ha sido impuesto ni está previsto con anterioridad. Son los propios hombres los que deben asumir esta responsabilidad mediante la educación, y por supuesto mediante algún acuerdo de carácter fundamental, que permita definir los principios básicos en función de los cuales generar todo este proceso. Aparece el Estado como el origen de todo el esfuerzo educativo. Protágoras recoge aquí una respetable tradición que se remonta a los *Siete Sabios* de comienzos del siglo VI, quienes encarnan un tipo de sabiduría práctica al servicio de la comunidad, y por consecuencia muy próxima a la actividad política.



Protágoras no se limita a hacer un buen discurso con estas ideas. Sabemos que Pericles le encarga la tarea de redactar una constitución para la colonia pan helénica de Turios, recién creada en el sur de Italia. En ella el sofista define una democracia que garantiza la existencia y conservación de la clase media, mediante un límite que establece una extensión máxima en la propiedad de la tierra. Sin embargo, el aspecto medular de esa constitución es la incorporación de un nuevo concepto de responsabilidad social en la educación. La carta fundamental creada por Protágoras incorpora la instrucción escolar obligatoria para todo hijo de ciudadano, financiada enteramente con cargo al Estado (Cf. Nestle, 1987, cap. IX).

Werner Jaeger ha ido incluso más lejos en su interpretación, convirtiendo a Protágoras en el creador de un humanismo de gran fuerza actual: "No todos los sofistas alcanzaron una alta concepción de su profesión. El término medio se daba por satisfecho con transmitir su sabiduría. Para estimar con justicia el movimiento en su totalidad es necesario considerar sus más vigorosos representantes. La posición central que atribuye Protágoras a la educación del hombre caracteriza al designio espiritual de su educación, en el sentido más explícito, de "humanismo". Esto consiste en la sobre ordenación de la educación humana sobre el reino entero de la técnica en el sentido moderno de la palabra, es decir, la civilización. Esta clara y fundamental separación entre el poder y el saber técnico y la cultura propiamente dicha, se convierte en el fundamento del humanismo" (1967, págs. 274-75).

Con Protágoras la sofística queda a cubierto de la habitual acusación de desprecio por la ética y el bien común. Su discurso sobre las necesidades de la *polis* y la formación ciudadana es una prueba que no podemos dejar pasar. Ahora en la interpretación de Jaeger se agregan otros elementos, que ponen al sofista como una figura de gran estatura espiritual. Protágoras estaría anunciando una discusión que hoy mantiene toda su vigencia y acaso sea la cuestión esencial de toda educación.

Al separar el poder y la técnica, por un lado, de los valores de la formación ciudadana y la política, por el otro, y en seguida ordenarlos de modo de hacer primar a la educación, Protágoras está planteando la discusión en su punto esencial. Los hombres pueden alimentarse y construir habitaciones mediante recursos eficientes, pero esos mismos recursos no sirven para enfrentar los problemas de la convivencia. Resuelta una cosa no queda automáticamente resuelta la otra. Esta última tiene nuevas exigencias y distinta complejidad. No se agota todo el universo de lo humano en la mirada de la técnica. Después de eso resta todavía el mayor de los problemas: El de diseñar una estructura para la convivencia y el de construir una verdadera comunidad que acepte a cada cual en su particularidad, pero dentro de los márgenes del espacio común definido.

Racionalidad instrumental o racionalidad valórica. Para Protágoras la cuestión no sólo está planteada, sino también resuelta. Paradójicamente el mismo pensador que ha expresado una duda cuidadosamente razonada sobre la existencia de los dioses, y que ha declarado que tanto en sus discursos como en sus escritos deja de lado toda cuestión que afecte a la existencia o inexistencia de los dioses, elige a Zeus, la divinidad principal, como portavoz de su concepción. La educación debe crear las bases que hagan posible el despliegue de la convivencia social. La política no es una opción que un hombre esté en condiciones de tomar o rechazar, es sencillamente la actividad social fundamental. Sin ella nada puede resultar. Protágoras no cree en la armonía preestablecida ni en contratos tácitos. La convivencia se construye y se administra inteligentemente mediante la política y ésta tiene su fundamento en la educación.

En un texto conocido como el *Anónimo de Jámblico*, atribuido a Protágoras sin que al respecto exista total acuerdo, se hace un planteamiento muy coherente con el que conocemos gracias a Platón: "En efecto, si es cierto que los hombres han nacido incapaces de vivir aislados y se han reunido bajo la presión de la necesidad, si toda la vida ha sido inventada por ellos, así como las técnicas que la aseguran, y si no pueden coexistir y compartir su existencia en ausencia de leyes, porque entonces esto sería peor que el aislamiento, todas estas razones imponen necesariamente que la ley y la justicia reinen entre los hombres y no puedan ser abolidas. Se trata de un vínculo poderoso, en armonía con la naturaleza" (Cf. De Romilly, 1997, pág. 172).

No es probable que Platón esté ironizando al destinar tanto espacio a Protágoras en uno de sus diálogos. Por el contrario, debió ser para él una auténtica fuente de inspiración, al margen de expresar el respeto intelectual que



tenía por el sofista. Del mismo modo que no hay ironía en Jenofonte, cuando ofrece tribuna a Pródico para relatar el mito en donde Heracles enfrenta duras pruebas en su búsqueda de la excelencia (*Recuerdos*, II, I, 21 ss).

Este es otro testimonio que aparta a los sofistas de esa imagen estereotipada, en que inevitablemente aparecen afanados en objetivos personales, alejados de los problemas de la comunidad. Una sugerente reflexión y defensa de la virtud es desarrollada por Pródico a través de una historia en que Heracles (Hércules) se encuentra en medio de una encrucijada cuyas alternativas son el vicio o la virtud. El relato ubica a Heracles, muy joven aun, en un lugar apartado y en actitud pensativa, en instantes en que aparecen frente a sus ojos dos mujeres de gran estatura. Una de ellas modesta y noble, cubierta sólo con una túnica blanca; y la otra delicada y seductora, dejando traslucir bajo su ropaje magníficas formas. Ambas quieren de inmediato ganar su atención, ofreciéndose como compañeras para caminar con él por la vida. Heracles ha recibido dos proposiciones y ahora debe optar. Se trata de proposiciones excluyentes, de caminos que llevan en direcciones opuestas.

No es difícil imaginar la encrucijada de Heracles. Por un lado puede tomar el camino de la vida despreocupada y placentera: "Si me escoges como compañera, te conduciré por la senda fácil y sonriente. No habrá placer que no gustes ni pena de la que no estés libre" (II, I, 23). Por el otro, la oferta implica una vida esforzada, no exenta de obstáculos, pero que al final conduce a la excelencia y a la verdadera satisfacción: "Yo también vengo a tí. Conozco a los autores de tus días y he notado tus felices disposiciones durante los ejercicios de tu infancia. Por lo tanto, espero que si tomas la ruta que hasta mí conduce, te harás notar a causa de tus hermosas acciones. Si así es, tu gloria y tu dicha serán un nuevo brillo para mí" (II, I, 27).

El vicio y la virtud representados como mujeres y compitiendo por persuadir a Heracles. La historia creada por Pródico contiene a continuación un diálogo en que ambas figuras femeninas hacen sus argumentos y sus réplicas. El joven se limita a escuchar y toma una decisión. Sin mucha vacilación escoge el camino de la virtud. Semejantes planteamientos están en una línea muy cercana a Sócrates, por el valor central que se otorga a la virtud. Probablemente esto explica las referencias respetuosas hacia Pródico que se encuentran ocasionalmente en los diálogos de Platón.

Es interesante advertir que el héroe de la historia tiene la oportunidad de conocer dos posiciones claramente contrastadas, incluso escuchar cuestionamientos, respuestas, y nuevas insistencias, para luego libremente tomar una elección. Al margen de la tendencia a exaltar la virtud más que el vicio, permanece como un punto alto del relato la posibilidad que tiene el protagonista de ir por el camino que mejor le parece. Asoma el juego de la persuasión y quedan desalojados el designio y la imposición. Pródico utiliza a Heracles para representar una situación por lo demás frecuente en la vida de cualquier ser humano, como es tomar una decisión en circunstancias en que hay más de una salida posible. En este caso el propio personaje acepta el conflicto, asumiendo desde el comienzo que la decisión le corresponde, y que al tomarla debe considerar los extremos en tensión.

En forma semejante a Protágoras, el desenlace compromete el ejercicio del pensamiento y el uso de la razón. Podemos interpretar que hay una reflexión por parte de Heracles que precede a la decisión. No tendría sentido el relato si se exponen dos posturas estando una de ellas descalificada desde el comienzo. Igual que en la fábula de Protágoras, hay alusiones al respeto y al autodomínio. Heracles es un personaje particular, pero la historia está abierta hacia la relación con la comunidad. Así habla la diosa de la virtud en su esfuerzo por ganar la carrera de la persuasión: "Estoy junto a los dioses, estoy junto a los hombres honestos. Ninguna acción bella, sea divina o humana, tiene lugar sin mi ayuda. Soy quien recibe más honores entre los seres, ya por parte de los dioses, ya por parte de los hombres dignos de aprecio. Soy amada colaboradora de los artesanos, fiel protectora de los hogares, benévola compañera de los esclavos, excelente auxiliar en los trabajos propios de la paz, firme aliada en las actividades bélicas, inmejorable compañera en la amistad" (II, I, 32-33).

De esta forma la educación de Heracles bajo los auspicios de la virtud, está vuelta hacia la relación social y los problemas de la *polis*. La virtud no sólo ofrece beneficios personales, también involucra el cuidado de la familia, la seguridad en el trabajo, la protección de los débiles, y las cuestiones de la política en la paz y la guerra. Es con toda propiedad el terreno de la ética.



Una Epistemología Sofística

Se afirma comúnmente que los sofistas no estaban interesados en el conocimiento, sino en los asuntos prácticos. Esto no es así, perfectamente puede sostenerse que se interesaron en ambas cosas. Desde luego, una dicotomía insalvable entre conocimiento y acción es completamente insostenible. Atender a los requerimientos de la vida práctica no está necesariamente en conflicto con la búsqueda del conocimiento. Pródico es bastante asertivo cuando define al sofista como un "ser intermedio entre el filósofo y el político" (Fragmento 6).

Lo sustantivo de la disputa que enfrenta a los primeros sofistas con Sócrates, en el hecho de que éstos son representantes de una cultura que no busca la verdad, sino que se orienta en función del simple beneficio personal. Dudosos maestros que habitan en el mundo de la apariencia, constructores de falso saber. Este es el gran motivo de inquietud para un filósofo que pretende que la verdad debe ser inmutable y eterna. El verdadero nudo de la discusión es la propuesta sofística que relativiza los valores y el todo conocimiento, haciendo imposible el proyecto de reconocer una verdad objetiva, y por tanto idéntica y permanente para los hombres.

El joven Fedro comenta a Sócrates, en el diálogo del mismo nombre, que ha oído decir que no es necesario al futuro orador conocer lo que es justo, sino lo que parece justo a la multitud. De idéntico modo como tampoco se requiere saber lo que es realmente útil o bueno, sino lo que aparece como tal, pues en último término la persuasión reside en la verosimilitud y no en la verdad (*Fedro*, 260 a).

Platón reprocha a los sofistas el hecho de que sólo enseñan medios para alcanzar un fin, sin respetar ningún criterio de verdad y sin reparar en las exigencias de la moral. Aquí está la clásica acusación en cuanto a que ofrecen, según conveniencia, hacer triunfar el razonamiento débil por sobre el más fuerte, la apariencia por sobre la realidad. Pero la sofística griega tiene otra propuesta. Protágoras, quien junto a Gorgias representa con seguridad la mejor expresión de potencia intelectual de este movimiento, señala: "En todas las cosas hay dos razones contrarias entre sí" (Fragmento 6).

No hay en esta disputa una mera cuestión de celo profesional o de simple adecuación a quien da dinero por un servicio. En forma muy precisa aparece la base real que origina esta magnífica polémica. Se trata de la epistemología básica que sostiene toda interpretación. Decir que sobre cada tema pueden siempre hacerse varias proposiciones, aun en perfecta antítesis, supone renunciar a cualquier criterio de objetividad, y abrir un espacio ilimitado a la comunicación y a la libertad de pensamiento, tal como ocurre en el *Mito de Heracles*. La concepción antilógica encierra un enorme poder. Esta es seguramente una de las claves de la fuerza persuasiva del discurso de los sofistas.

No han llegado a nosotros el *Método de las Controversias* ni los dos libros de *Antilogías* de Protágoras, pero conocemos los *Argumentos Dobles*, que debió ser escrito bajo su inspiración hacia la Olimpiada 92 (fines del siglo V). Este trabajo de un sofista desconocido, o acaso una compilación de varios autores, proporciona un bosquejo de un notable método consistente en considerar las cosas por ambos lados, ya sea para defenderlas o para atacarlas. Se divide en nueve secciones, que de acuerdo a su estilo antitético se titulan: "Sobre lo bueno y lo malo, sobre lo bello y lo sucio, sobre lo justo y lo injusto, sobre lo verdadero y lo falso, sobre la tesis de que las cosas son y no son, sobre la sabiduría y la virtud, y si es posible enseñarlas, sobre la forma adecuada de elegir a los funcionarios del estado, sobre la relación entre la palabra, el conocimiento y la acción, sobre la memoria".

La primera sección el texto comienza así: "En Grecia ofrecen dos explicaciones quienes filosofan sobre lo bueno y lo malo. Algunos dicen que lo bueno es una cosa y lo malo otra; otros que son lo mismo: bueno para unos, malo para otros, y para un mismo hombre a veces bueno, a veces malo" (Cf. Barnes, 1992, pág. 607). Como el dios Jano, aquel de las dos caras, que conoce el pasado y el presente, observa el comienzo y el fin de todas las cosas, y abre y cierra las puertas, los sofistas se proponen mirar siempre en direcciones opuestas simultáneamente. Sobre cada cosa pueden hacerse distintos argumentos, a favor y en contra.



Pero falta todavía la verdadera carta de presentación de Protágoras, la frase con la que se abre su texto *Sobre la Verdad*: "El hombre es la medida de todas las cosas: De las que existen, como existentes; de las que no existen, como no existentes" (Fragmento 1). Comentario aparte merece esta sentencia llamada del *hombre medida*, cuya popularidad ha desbordado ciertamente a su autor. Esta frase está lejos de representar una burda exaltación de la experiencia sensorial y la individualidad, o la formulación resumida de algún exagerado escepticismo. Interpretada sobre otros supuestos, podría contener perfectamente el germen de los constructivismos actuales o acaso la expresión en clave de una concepción social del conocimiento. Una formulación relativa a la génesis, al sentido y al valor que el conocimiento tiene para los hombres.

Esta sentencia no está destinada a pasar inadvertida; su destino desde el comienzo es formar parte de la polémica. Platón, que no ha tenido inconveniente en reconocer a Protágoras como figura intelectual, se ubica decididamente en contra de esta proposición, reduciéndola a una exaltación de los sentidos e interpretándola como un extremo del subjetivismo. Así hace hablar a Sócrates en uno de sus diálogos: "¿No es su opinión que las cosas son, con relación a mí, tales como a mí me parecen, y con relación a ti como a ti te parecen? Porque somos hombres tú y yo" (*Teeteto*, 152 a). Cada hombre fabrica su propio mundo y tiene idénticos derechos para reclamar validez. A partir de aquí ya no es posible hacer ciencia ni establecer una verdad: Aparece la semilla del solipsismo.

Sin embargo, buena parte de la interpretación especializada se aparta de esta posición más estrecha y se inclina a ver en esta frase a un pensador social. Wilhelm Nestle, recurriendo a un análisis técnico respecto a la traducción y al sentido de las palabras utilizadas, teniendo como fondo el ambiente cultural de la Hélade, sostiene que debemos entender "hombre" en sentido colectivo; y "cosas" en sentido de cualidad. Propone traducir correctamente la proposición como: "El hombre es la medida de toda validez (cualidad); de las que son en cuanto son, de las que no son en cuanto no son" (1987, pág. 118). De este modo, el acento está puesto en los fenómenos interpersonales, y no en la simple existencia de ciertas realidades nacidas de una subjetividad incontrarrestable. Como es evidente, advierte Nestle, no sería razonable afirmar que el hombre es el criterio por el cual existen las plantas, las piedras o los astros. Sólo se puede hablar de una medida cuando se trata de valorar: "El hombre no es la medida de la existencia de la miel, sino de que esta sepa dulce, es decir, de que la miel provoque la impresión 'dulce'; tampoco es el hombre medida de la existencia de la poligamia o del matrimonio entre hermanos, sino de su valoración como honestos (*kalón*) o deshonestos (*aischrón*); y tampoco es la medida de la existencia de la igualdad política, sino de que sea sentida como justa o injusta, racional o irracional, útil o dañina" (1987, pág. 117).

Protágoras desaloja la objetividad, pero no está por ello necesariamente en el solipsismo. Sus planteamientos sobre la educación y la política no podrían entenderse plenamente sin considerar estos supuestos. En ningún caso el sofista está en disposición para aceptar verdades de carácter absoluto. Cada pueblo puede darse su propia ética, sus propias normas y alcanzar sus propios acuerdos sobre lo que debe ser aceptado y rechazado. Al producir, por ejemplo, una norma que obliga tanto al Estado como a cada ciudadano sobre la educación de los jóvenes, Protágoras ha creado una nueva realidad social, independiente de cualquier tradición anterior. Por cierto, Sócrates no acepta semejante propuesta y mantiene en alto sus reservas: "Haría falta mucho atrevimiento para decir que lo que cada ciudad cree útil para sí, lo será realmente y a todo evento" (*Teeteto*, 172 a).

Tiene sentido intentar aproximarse al clima intelectual creado por los primeros sofistas. Nestle reconoce la influencia de Protágoras en el pensamiento del poeta trágico Eurípides cuando dice: "Si lo bueno y lo prudente fueran lo mismo para todo el mundo, no habría ningún litigio en este mundo. Pero lo único que coincide y es igual entre los hombres son las palabras: Lo pensado es diverso" (1987, pág. 118). Conocemos también una referencia en que se habla de Pródico en los siguientes términos: "Un jovencuelo le preguntó en qué circunstancias creía que la riqueza era un mal y en cuáles un bien. Y él, tomando la palabra, le dijo, tal como tú ahora, que para los hombres buenos y honestos y que saben cómo hay que usar las riquezas, es un bien, pero que para los malvados y que no saben servirse de ellas, es un mal. Y, añadía, igual acontece en todos los demás casos: La naturaleza de las cosas depende de la índole de los que se sirvan de ellas" (Fragmento 8).

En su propia versión, Gorgias presenta en su tratado *Sobre el No Ser*, escrito en la Olimpiada 84 (444), tres proposiciones que no pueden dejar indiferentes a Sócrates o a Platón: "Primera proposición: Nada existe. Segunda



proposición: Pero, si existiera algo, este algo sería incognoscible. Tercera proposición: Aunque si el Ser fuera conocido, él sería incomunicable a otro" (Fragmento 3). Una vez más se trata de afirmaciones sin contexto, cuyo sentido último sólo podemos interpretar con dificultad. En este caso tenemos la opinión del filósofo Sexto Empírico, quien tempranamente, hacia fines del siglo II de la era cristiana, interpreta estas proposiciones como un planteamiento sobre la imposibilidad de disponer de un criterio único de verdad. Lo que nosotros comunicamos no son las cosas existentes sino sólo el discurso. De acuerdo a su interpretación, el discurso se compone de percepciones, de modo que no es el discurso el que comunica las percepciones, sino que son las percepciones las que crean el discurso (Cf. Llanos, 1968, pág. 274). Para Gorgias el valor del discurso no puede depender de una realidad objetiva, que por otra parte nadie legítimamente está en condiciones de fijar. Habrá siempre un desajuste entre el ser y el pensamiento, y entre el pensamiento y su expresión a través de las palabras.

Lo anterior no tiene ninguna semejanza con la caracterización del filósofo que nos presenta Platón en el Libro VII de *La República*, a través de su célebre *Alegoría de la Caverna*. En esta imagen es precisamente quien consigue desprenderse de las amarras que lo mantienen condenado en un mundo de apariencias, al interior de la caverna, y logra ascender progresivamente hasta el mundo inteligible, el que se convierte en filósofo. Nada es gratuito en este proceso. Superando las mayores dificultades se llega a los confines del mundo inteligible, pero la recompensa es superior. Allí se encuentra la idea del Bien, causa de todas las cosas rectas y bellas, la que dispensa y suministra la verdad y la inteligencia, que debe conocer quien pretende actuar con sabiduría, tanto en la vida privada como pública (517 b-c).

Comparar esta proposición con la idea del *hombre medida* de Protágoras, o las proposiciones de Gorgias sobre el *no ser*, arroja una sensible diferencia. Estamos en presencia de una discusión mayor. Resultan ahora comprensibles los reproches de Platón en cuanto al desprecio por la verdad que muestran los sofistas, y a su pretensión de generar a través del discurso en último término una creencia sin ningún fundamento, o sencillamente sin ciencia. Sin embargo, resultan igualmente comprensibles las posiciones de los sofistas, quienes sostienen una postura de poderosas resonancias y de increíble valor actual. No existe una verdad válida para todos los hombres, como tampoco existe, por ejemplo, una ley o una ética que llegue a tener el mismo significado en todos los casos. Aquello que se considera bueno y útil, depende necesariamente de quien juzga y de las circunstancias en que esto ocurre.

La calidad de una tesis o de un argumento se determina dentro de un contexto de relaciones. Su debilidad o fortaleza no nacen en el aire ni surgen gratuitamente. Un razonamiento sólido obtiene su fuerza de ciertas relaciones, apelando a determinadas referencias. En ciertas circunstancias se puede transformar un razonamiento débil en uno fuerte, si se consigue variar su posición en un espacio de relaciones, presentarlo con otros ropajes o transportarlo a un universo diferente. Sólo el hombre culto que razona puede disponer de esta tremenda fuerza que reúne la palabra, el pensamiento y la acción. No es sólo un discurso vacío, una forma sin contenido, lo que ofrecen los sofistas. Detrás del discurso que contiene una nueva propuesta para interpretar un hecho o conceptualizar un fenómeno, está esa materia prima que es el conocimiento y la autoconciencia.

Así, la acusación frecuente en cuanto a que los sofistas hacen verdadero lo falso y aceptable lo moralmente repudiable, que pretende hacerse valer por sí misma, es en realidad inconsistente. Exige tácitamente conceder que existe la verdad y que alguien está en posesión de ella, excluyendo toda consideración sobre la condición intelectual básica que hace posible la propuesta. Es decir, la capacidad reflexiva, el manejo del lenguaje, y la posesión del conocimiento y la cultura.

No estamos en presencia de vulgares malabaristas. Se trata de una propuesta con todos los méritos. El profesor Gómez Lasa lo expresa del siguiente modo: "El Gorgias histórico, si queremos formular una nueva interpretación que dé cuenta de todos los antecedentes a nuestra disposición, aspira justamente al objetivo contrario. Es precisamente la posibilidad de la comunicación entre los hombres lo que él quiere salvar. Y para este propósito nos quiere convencer que el acto de la comunicación no sería posible si trabajáramos con la hipótesis de una coincidencia completa del conocimiento con su objeto concebido como existente en sí y absolutamente 'fuera' de nosotros. En otras palabras, el logos, el discurso y el diálogo no necesitan estar fundados en el concepto absoluto



del ser. La técnica de la palabra, del logos, no puede estar sometida a la ciencia en general de las cosas. La técnica del logos, por tanto, no debe rendir ninguna sumisión doctrinaria ni estar bajo la tutela de aquellos que se aplican a interpretar la naturaleza ni menos aquellos que se consagran a explorar y a explicarnos qué es el ser" (1992, pág. 111).

De este modo, los sofistas rompen la textura uniforme y coherente de la mirada privilegiada y dan carta de ciudadanía a la diversidad. Hacen todo lo posible para desalentar las posiciones absolutas. En un marco coherente con esta epistemología, tal vez una expresión precisa de la sentencia del *hombre medida*, están las afirmaciones de Pródico sobre el origen de la religión. En un escrito titulado *Horas*, se sostiene que la religión y los dioses son una creación humana surgida en el desarrollo de la agricultura. Los hombres han divinizado aquellas fuerzas de la naturaleza, así como algunos productos de la tierra, que estiman útiles para la conservación de la vida. Este es el testimonio transmitido por Sexto Empírico: "Pródico afirmaba que se divinizó todo aquello que era útil para la vida, como el sol, la luna, los ríos, los lagos, los prados, los frutos, y todo tipo de cosas semejantes" (Cf. Barrio Gutiérrez, 1980, pág. 70).

La adoración del río Nilo por parte de los egipcios, es para Pródico una primera prueba de su teoría. Lo mismo que la costumbre entre los griegos de nombrar el agua como Poseidón o el fuego como Hefestos. Lo divino en este caso está en las cosas naturales que ayudan a mantener la vida. Más adelante cuando los hombres inventan algo beneficioso, elevan también a la categoría de dioses a sus autores. Así se explica la vinculación que se hace del pan con Deméter y el vino con Dionisos. Se trata de una concepción claramente constructivista de raíz psicológica. Pródico ve a los dioses y la religión como una obra humana, originada en el deseo de agradecer y estar en paz con la naturaleza generosa.

En el amplio espacio abierto por esta epistemología debe ser entendida también la polémica intervención de Trasímaco en el Libro I de *La República*. En medio de un intercambio cuyo propósito es definir la justicia, se produce la propuesta del sofista. Toda una provocación para el espíritu socrático: "Declaro que lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte (338 c). Cada uno de estos gobiernos establece leyes de acuerdo a su conveniencia: La Democracia, leyes democráticas; la Tiranía, leyes tiránicas, y así los demás. Una vez establecidas, queda de manifiesto que lo justo para los gobernantes es lo que conviene a los que gobiernan y al que se aparta de esto lo castigan como enemigo de las leyes y la justicia. Esto es, excelente amigo, lo que yo digo que es igualmente justo en todas las ciudades: Lo que conviene al gobierno establecido. Este es el que tiene el poder, de modo que resulta para todo hombre que piensa correctamente que lo justo es lo mismo en todas partes. La conveniencia del más fuerte" (338 e - 339 a).

Es común leer en estas líneas una desvergonzada apología al derecho del más fuerte. Trasímaco estaría proponiendo como algo natural y aceptable el ejercicio abierto de la fuerza para resolver los asuntos humanos. Eso es absurdo. Trasímaco hace una interpretación de la justicia tal como la observa. No está interesado en una versión ideal, no quiere una incursión en el mundo luminoso del *deber ser*. Presenta un enfoque social, que aspira a ser realista, en el cual las cosas aparecen como las ve y no como le gustaría. Quiere representar la justicia real, que es a su juicio siempre la expresión más o menos encubierta de ciertas relaciones de poder. Su planteamiento puede ser exagerado, tal vez Platón lo expone sin los matices que acaso tuvo en su momento, pero no es claro que se trate de una resuelta aprobación de la fuerza.

Se olvida, además, que en el contexto de una democracia ateniense siempre ávida de nuevas colonias y tributos, y en pleno desarrollo de la guerra del Peloponeso, surgen reflexiones inevitables que desean comprender de un modo menos ingenuo la relación política. Tucídides, un historiador contemporáneo de Sócrates y conocedor por tanto de los sofistas, hace dialogar a melios y atenienses en su *Historia de la Guerra de Peloponeso*, poniendo en boca de estos últimos frases como las siguientes: "En el cálculo humano la justicia sólo se plantea entre fuerzas iguales. En caso contrario, los más fuertes hacen todo lo que está en su poder y los débiles ceden (V, 89). Ya que por una ley natural inexorable, dioses y hombres dominan a quienes superan en poder" (V, 105).



No obstante todos estos matices, lo cierto es que Platón nunca cesó de combatir estas posiciones que insisten en relativizar más que establecer certezas definitivas. Al final, el fondo sigue siendo el mismo. Por más respetable que nos parezca a nosotros con ojos contemporáneos esta postura que deja fuera la objetividad y privilegia la experiencia social, para el filósofo jamás dejó de ser motivo de inquietud, probablemente porque ya estaba muy adentro en el espíritu helénico. En un diálogo final, que se supone póstumo, Platón sostiene a través del personaje que representa a la ciudad de Atenas: "Ahora bien: Según nosotros Dios ha de ser la medida de todas las cosas y en el mayor grado posible; mucho más que el hombre, como suele decirse por ahí" (*Leyes*, 716 c).

Los Sofistas y la Democracia

La democracia es un invento griego; específicamente es un invento ateniense. No es una elaboración rápida, surgida como un rayo, semejante a Atenea emergiendo de la cabeza de Zeus tras el potente golpe de hacha aplicado por Hefestos. La historia de la democracia ateniense toma un tiempo y se escribe a lo largo de más de doscientos cincuenta años, desde las reformas de Solón hasta su destrucción a manos de los conquistadores macedonios con Alejandro a la cabeza, a fines del siglo IV (322). Un paraíso para la interpretación, un campo abierto para buscar y dar sentido a los datos en medio de un mar de personajes, que actúan en períodos de guerra y de paz. Lo concreto es que este invento marcó el destino de occidente en materia de organización política, aunque las democracias modernas poco se parecen a la experiencia griega.

El punto de partida, en cuanto a su manifestación política concreta, es el conjunto de leyes escritas por Solón siendo *Arconte* y aparecidas alrededor de la Olimpiada 46 (594). Fueron publicadas originalmente en tablas de madera, y se las reconoce como una constitución pese a que no tuvieron el carácter de un sistema articulado. Por un camino complicado, con obstáculos y conflictos permanentemente al asecho, vienen luego los nombres de Pisístrato, cuyo acceso al poder lo define como un tirano; Clístenes, para algunos el verdadero inventor de la democracia; y más tarde Pericles, el momento más alto de la democracia ateniense.

No es probable que la palabra democracia haya estado en boca de Solón y ni siquiera de Clístenes. Es un término nuevo en tiempos de Pericles, y en su génesis rondan los sofistas. La tesis del historiador Norman Cohen es precisamente así: "La palabra 'democracia', la organización política significada por ella, son invenciones del siglo de Pericles. La palabra no aparece, en efecto, hasta entonces en el lenguaje, y se puede admitir que los sofistas no fueron extraños ni a su creación ni a su difusión. La organización política que define no adquiere tampoco hasta ese momento su verdadero significado" (1961, pág. 91). Independientemente de las largas raíces que posee la democracia griega en el terreno de la literatura y las ideas, aparece ahora el vocablo con el que se dará unidad de sentido a esta compleja y variada experiencia política. Es resultado de la combinación de dos cortas palabras: *Demos*, que representa el pueblo organizado, y *kratos*, que significa poder o gobierno.

Desde luego Atenas no fue la única democracia de la Grecia clásica, pero fue allí donde nació y vivió sus mayores grandezas y miserias. Emerge la figura de Solón poniendo en marcha una serie de reformas que alivian la desesperada situación de los más desposeídos, y controlan una explosiva situación social, ofreciendo a cada habitante un lugar en el gobierno de la *polis*. Rescata algunos ciudadanos esclavizados a causa de deudas impagas, y prohíbe definitivamente esta costumbre. Restituye tierras a los campesinos. Distribuye la población en cuatro clases conforme a los ingresos, debilitando el poder determinado por el origen noble. El *Areópago* o Consejo de la Nobleza, formado de manera vitalicia por todos los *Arcontes* que completaban su período, mantiene su composición, su prestigio y su poder, pero ahora sus miembros son elegidos. Se crea el Consejo de los Cuatrocientos, la *Bulé*, una especie de Senado griego, que es provisto cada año mediante elecciones. En estas dos instituciones sólo pueden ser elegidos ciudadanos de las clases superiores. Para el pueblo están reservados dos beneficios inéditos: Formar parte por su propio derecho, igual que cualquier ciudadano, de la *Ecclesia*, la gran Asamblea Popular; y por sorteo de la *Helia*, el Tribunal Popular.

Solón describe su obra con el tono ponderado que parece haber sido su afán más constante: "Al pueblo le di toda la parte que le era debida, sin privarle de honor ni exagerar en su estima. Y de los que tenían el poder y destacaban por ricos, también de estos me cuidé que no sufrieran afrenta. Me alcé enarbolando mi escudo entre unos y otros y



no dejé vencer a ninguno injustamente... Como mejor sigue el pueblo a sus jefes es cuando no va ni demasiado suelto ni se siente forzado. Pues el hartazgo engendra el abuso, cuando una gran prosperidad acompaña a hombres cuya mente no está equilibrada" (Fragmento 5).

Solón rechaza los extremos de la relación humana y con ella la violencia y los abusos, pero tiene conciencia de los riesgos que encierra su empresa. Sabe con certeza "que en asuntos tan grandes es difícil contentarlos a todos", de modo que el retorno de las tensiones y los enfrentamientos no hacen más que confirmar sus temores. La democracia retrocede momentáneamente y cae en una larga tiranía, que tiene sin embargo consecuencias positivas. Con Pisístrato en el poder, la *polis* se estabiliza y tiene un período sostenido de paz y prosperidad. Inesperadamente maduran las ideas de Solón. La ciudad se embellece y se dedican muchos esfuerzos al desarrollo de la cultura. A la altura de su figura, Solón es capaz de escribir a Pisístrato: "Confieso que eres el más benigno de los tiranos" (*Vidas*, I, 17).

Otro capítulo importante comienza con Clístenes al filo del siglo VI (508-507). Favorecido con el apoyo ciudadano emprende la tarea de perfeccionar la democracia, esta vez rompiendo algunos moldes tradicionales de la vida política ateniense, saturados de religiosidad y convenientes para la sobrevivencia de la aristocracia. De aquí en adelante todos las personas, nobles o plebeyos, ricos o pobres, forman parte del mismo conjunto de ciudadanos. Las clases de Solón, con sus odiosas diferencias, son desterradas, y aparece una nueva estructura social compuesta por cien *demos*, el equivalente de los barrios, y diez tribus, que en conjunto agrupan a todas las familias. Sobre estos números y sus relaciones se harán otras reformas. El Senado aumenta su número a quinientos y cada tribu elige cincuenta miembros. El ejército se compone de diez regimientos en coincidencia con el número de tribus. El *Areópago* y el *Arcontado*, los poderes por excelencia en la historia política de Atenas, pierden terreno progresivamente en beneficio del fortalecimiento del Senado y la Asamblea Popular. Se eligen diez *Arcontes*, pero éstos no tienen de ningún modo la figuración del pasado. El Tribunal Popular se compone de seis mil ciudadanos sorteados cada año, de modo de disponer de diez tribunales de quinientos miembros y de un grupo de jueces suplentes. Adicionalmente, se elige una legión de funcionarios que la *polis* necesita para funciones de ejecución de sentencias judiciales, tesorería, vigilancia e inspección, entre otras. Finalmente, se levanta la institución que tendrá en el futuro el mayor protagonismo en los asuntos de gobierno. Se trata de la *Estrategia*, que comprende la elección de diez jefes militares, máximas autoridades en tiempos de guerra, y por el curso de los acontecimientos, los verdaderos jefes también en la paz.

El siguiente capítulo destacado corresponde a Pericles, con seguridad la mayor figura política de la Grecia clásica. De origen noble, descendiente como Clístenes de la casa de los Almeónidas, Pericles asume en virtud del voto popular como *Estratega* y logra mantenerse en el poder por espacio de más de treinta años. Apenas alejado del mando por ocasionales interrupciones, dirige los destinos de Atenas casi hasta el momento de su muerte causada por la epidemia de peste (429). Un mérito singular, si se piensa que este cargo es elegido por un año, y sólo puede mantenerse a condición de que la Asamblea lo ratifique. La democracia ateniense se preocupa de alternar el poder, y quiere estar a cubierto de las ambiciones personales. Por esta razón, la mayoría de los cargos se ejercen durante un lapso y no hay reelección. La excepción está hecha con los *Estrategas* que pueden mantenerse indefinidamente, siempre que conserven año a año la confianza de la mayoría. En la práctica esto es muy difícil, de modo que la permanencia en el poder de Pericles debe interpretarse como una muestra de su notable habilidad política.

En el plano de las realizaciones políticas concretas, Pericles reafirma el golpe final a las antiguas instituciones que representan el poder tradicional. Anula definitivamente la autoridad política de los *Arcontes*, en adelante determinados por sorteo, y con ellos del aristocrático *Areópago*, reduciendo su participación a cuestiones religiosas. En el aspecto militar, completa las fortificaciones de la ciudad y consolida su poderío en el mar y en tierra. En materia de cultura, ya está dicho, se alcanzan niveles imprevistos en literatura, teatro, arquitectura, y escultura. La reconstrucción de la ciudad, arrasada por la guerra, y dominada ahora por bellas obras como el *Partenón*; las esculturas en fino metal en homenaje a la diosa Atenea; y el gran salto de la tragedia, son sólo algunos ejemplos de lo anterior.



La política es tarea de todos en Atenas, tal como lo defiende Protágoras, y cada ciudadano tiene su parte. Todo varón nacido de padre y madre ateniense es ciudadano en época de Pericles y participa de los asuntos de gobierno, a veces incluso sin proponérselo dado la gran cantidad de funciones que se sortean. El Senado se reúne diariamente y la gran Asamblea probablemente unas cuarenta veces al año en sesiones extensas, desde la aurora al crepúsculo, a las cuales se llega con comida y bebida. No se requiere una iniciación especial, todos participan y la libertad de discurso es total. Se discuten los asuntos más triviales y por cierto los más elevados. Pericles dispone sueldos y dietas para los magistrados y funcionarios. Los consejeros reciben un *dracma* diario, los jueces tres *óbolos* y los participantes en la Asamblea un *dracma*. Esto pretende garantizar una amplia participación, evitando que los más pobres se alejen de la política.

Pericles es desde luego un hábil orador, como lo exige el particular estilo de la democracia ateniense, y también un hombre de ideas; pero no es sólo un discurso persuasivo, sin demasiado contenido, acompañado de un especial sentido del poder, lo que explica su éxito. Pericles es principalmente un hombre de acción, cuya primera virtud consiste en dar el lugar conveniente a la reflexión. El mismo pretende que ésta es la condición de todo ateniense, porque jamás consideran la palabra como un impedimento para la acción, sino al contrario como el necesario aprendizaje antes de pasar a ejecutar lo que consideran preciso. Pues también poseemos ventajosamente esto: Al ser atrevidos y deliberar especialmente sobre lo que vamos a emprender; en cambio en los otros la ignorancia les da temeridad y la reflexión les implica demora" (*Historia*, II, 40).

Tucídides lo llama "el más capaz tanto de hablar como de actuar", pero en esto no hay una originalidad absoluta. El sentido de totalidad parece haber sido una característica de la mente griega, y en el pasado el mítico Aquiles recibió alguna vez la definición de "hacedor de discursos y realizador de obras". Lo significativo es que Pericles representa un caso concreto de un gobernante que toma decisiones acudiendo a los recursos del pensamiento, en un sentido más amplio que el mero cálculo de conveniencia. Lo claro es que Pericles está en todo momento muy cerca de la filosofía. Sabemos que forman parte de su círculo de amigos el filósofo Anaxágoras y el sofista Protágoras, así como la brillante Aspacia. De hecho la política que desarrolla permite apreciar muchas de las ideas propias del discurso de los sofistas. El especialista español Rodríguez Agrados es un autor que fuerza a planteado esta tesis: "En muchos libros de Historia o de Filosofía el contacto de estos hombres con Pericles es una pura anécdota. En realidad hay que decir que la sofística es la expresión teórica de la democracia ateniense o la democracia ateniense la aplicación práctica de la sofística: Hay un influjo recíproco constante, ocupando la sofística el lugar dejado por la teoría democrática más antigua de Simonides y Esquilo, que todavía pervive en Heródoto. Si esto no se ha visto casi nunca con la claridad y detalle suficiente, ello se debe al descuido con que suelen pasar los historiadores las fuentes literarias y filosóficas, y en una paralela falta de atención por parte de los historiadores de la Filosofía a la relación entre Filosofía e Historia política y social" (1993, págs. 263-64).

La democracia, tal como la encontramos de Clístenes en adelante, y especialmente en tiempo de Pericles, es sin duda la expresión imperfecta de un intento de acuerdo para llevar los asuntos de la comunidad. Los dioses están arrinconados, no se acude a ellos, lo que se manifiesta es una obra humana, y ésta se comprende mejor desde la razón y no desde la inspiración divina o desde una concepción estática de una verdad heredada. Lo que está en marcha es un movimiento con mayor fuerza crítica frente a las tradiciones, que abandona toda referencia al origen divino y a la condición heredada. En adelante el orden social y la acción política aparecen como soluciones humanas, y por tanto constantemente expuestas a nuevas transformaciones. Los sofistas respiran detrás de esta democracia y de la ética de la convivencia que ella supone.

No hay testimonios de un ataque frontal de los sofistas contra las instituciones religiosas, si bien son permanentes partidarios de la razón y sus dudas. Su reflexión no armoniza bien con la búsqueda de una verdad absoluta, ni con valores absolutos. Su enfoque más próximo al relativismo los hace sensibles a la diversidad y más proclives al pragmatismo. Las inevitables diferencias entre los hombres se resuelven mediante la persuasión; la argumentación es mejor arma que la fuerza. Se busca colectivamente la mejor solución para los problemas de la ciudad, aunque nunca la verdadera. Se crean acuerdos y se postulan valores, que sin ser definitivos mantienen su significado para las condiciones en que se han creado. Protágoras lo establece sin lugar a dudas de acuerdo al testimonio de Sexto:



"Pues lo que a la *polis* le parece justo y bello, efectivamente lo es para ella, mientras que tenga el poder de legislar". Protágoras en todo instante es consistente con su epistemología básica: "Sobre lo justo y lo injusto, lo santo y lo no santo, estoy dispuesto a sostener con toda firmeza que, por naturaleza, no hay nada que lo sea esencialmente, sino que es el parecer de la colectividad el que se hace verdadero cuando se formula y durante todo el tiempo que dura ese parecer" (Cf. Barrio Gutiérrez, 1984, págs. 21-22).

La política es asunto de todos, nadie puede sustraerse. El ejercicio de la ciudadanía con sus imperativos de respeto, justicia y autodominio, están para Protágoras en un lugar de privilegio. Para Pródico la virtud reside en el individuo, pero tiene una dimensión social. La democracia de Pericles, y aun las anteriores, hacen posible el ejercicio concreto de las responsabilidades que se desprenden de estas concepciones. Con sus defectos las distintas instituciones democráticas, y en particular la Asamblea, permiten el despliegue de la participación sin otra condición que ser ciudadano. Para pensar, opinar y concurrir con el voto en las decisiones de la *polis* no se requiere tener algún grado de calificación o manejo técnico, basta con ser parte de la comunidad y padecer como propios los problemas de todos.

Cuestión controvertida, sin duda, inimaginable en la actualidad. Sócrates en el momento expresa su desaprobación: "Estoy persuadido, como lo están todos los helenos de que los atenienses son muy sabios. Veo en todas nuestras asambleas que cuando la ciudad tiene que construir un edificio, se llama a los arquitectos para que den su dictamen; que cuando se quieren construir naves, se hace venir a los carpinteros que trabajan en los arsenales; y que lo mismo sucede con todas las demás cosas que por su naturaleza pueden ser enseñadas y aprendidas; y si alguno que no es profesor se mete a dar consejos, por bueno, por rico, por noble que sea, no le dan oídos, (...) Así se conduce el pueblo en todas las cosas que dependen de las artes. Pero siempre que se delibera sobre la organización de la ciudad, entonces se escucha indiferentemente a todo el mundo. Veis al albañil, al aserrador, al zapatero, al mercader, al patrón de barco, al rico, al pobre, al plebeyo, levantarse para dar sus pareceres, (...) A nadie se le hecha en cara que de consejos sobre las cosas que ni ha aprendido ni ha tenido maestros que se las hayan enseñado" (*Protágoras*, 319 a).

Se trata de dos concepciones distintas de la política. En una el conocimiento especializado hace la diferencia y crea superioridad; en la otra no hay más condición que ser parte de la comunidad y asumir sus demandas. Sócrates reclama un paso previo a la participación política, una preparación deliberada y contenidos específicos. Para los sofistas bastan unas habilidades generales. Ellos son enfáticos en destacar la naturaleza semejante de los hombres y la igualdad de derechos que ello implica. Antifón e Hippias se preocupan de plantear la igualdad natural; y ahora corresponde a la democracia recoger esta posición y hacerla tangible.

A Modo de Reflexión Final

La democracia griega tal como se practicó bajo la conducción de Pericles, no pudo surgir de la nada. Muchas de sus ideas germinales pertenecen a la tradición cultural helénica, pero el paso crucial se produce con ayuda de los sofistas. De este modo se pone en acto una experiencia de gran proyección para el futuro político de occidente, cuya existencia fue acompañada tanto de aplausos como de resistencias. Resulta claro, sin embargo, que esta experiencia no podría ser comprendida a cabalidad desde una mirada universalista. El origen y desarrollo de la democracia, así como todo el aporte de los sofistas, son una expresión de una postura que queda mejor recogida desde la óptica de una mirada constructivista y consensualista.

Todos los sofistas han postulado y defendido valores y virtudes. Su reflexión está teñida de un sentido ético. Una parte esencial de su pensamiento ha consistido en la destrucción de toda trascendencia para luego avanzar en una reconstrucción. En el terreno crítico los sofistas son los primeros en asumir una postura radical, según la cual todas las creencias son sometidas de modo exigente a los rigores del pensamiento. Son en realidad los primeros en buscar en la relatividad de los conocimientos un principio fundamental, y en abrir los caminos no sólo del pensamiento libre, sino de una duda consistente y abierta en todas direcciones.



A partir de los sofistas la filosofía ya no habita en los dominios de la revelación, ni de los universales. Ahora no tiene más alternativa que razonar y probar, moverse a tientas si es necesario, construir, discutir, buscar acuerdos, pero siempre sujeta a sus propios recursos.

Bibliografía

- Barnes, Jonathan. *Los Presocráticos*. Cátedra. Madrid. 1992.
- Barrio Gutiérrez, José. *Pródico e Hipias. Fragmentos y Testimonios*. Aguilar. Buenos Aires. 1980.
- Barrio Gutiérrez, José. *Protágoras y Gorgias. Fragmentos y Testimonios*. Hyspamerica. Buenos Aires. 1984.
- Burckhardt, Jacob. *Historia de la Cultura Griega*. Iberia. Barcelona. 1965.
- Cohen, Robert. *Atenas, una Democracia*. Aymá. Barcelona. 1961.
- De Romilly, Jacqueline. *Los Grandes Sofistas en la Atenas de Pericles*. Seix Barral. Barcelona. 1997.
- Dodds, E. R. *Los Griegos y lo Irrracional*. Alianza Universidad. Madrid. 1993.
- García Gual, Carlos. *Los Siete Sabios (y Tres Más)*. Alianza. Madrid. 1989.
- Gómez Lasa, Gastón. *La Institución del Diálogo Filosófico*. Universidad Austral de Chile. 1980.
- Gómez Lasa, Gastón. *El Expediente de Sócrates*. Universitaria. Santiago. 1992.
- Hegel, G. W. F. *Lecciones Sobre la Historia de la Filosofía*. Fondo de Cultura Económica. México. 1985.
- Jaeger, Werner. *Paideia. Los Ideales de la Cultura Griega*. Fondo de Cultura Económica. México. 1967.
- Jenofonte. *Sócrates. La Obra del Historiador Sobre su Maestro*. Bergua. Madrid. 1954.
- López, Ricardo. *Maestros Innovadores. Educación, Política y Persuasión en los Sofistas*. Colección de Ciencias Sociales. Universidad de Chile. 1997.
- Llanos, Alfredo. *Los Presocráticos y sus Fragmentos*. (Traducción según la recopilación de Hermann Diels).
Juárez. Buenos Aires. 1968. Nestle, Wilhelm. *Historia del Espíritu Griego*. Ariel. Barcelona. 1987.
- Nietzsche, Friedrich. *La Filosofía en la Epoca Trágica de los Griegos*. Orfeo. Buenos Aires. 1994.
- Rodríguez Adrados, Francisco. *La Democracia Ateniense*. Alianza. Madrid. 1993.
- Tovar, Antonio. *Vida de Sócrates*. Revista de Occidente. Madrid. 1966.
- Tucídides. *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Alianza. Madrid. 1989.
- Zeller, Eduard. *Sócrates y los Sofistas*. Nova. Buenos Aires. 1955.